

Klöster zwischen Krise und *correctio*
Monastische »Reformen« im hochmittelalterlichen Flandern

Klöster als Innovationslabore

Studien und Texte

Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
und der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig

herausgegeben von
Gert Melville · Bernd Schneidmüller · Stefan Weinfurter

Band 3

Klöster zwischen Krise und *correctio*

Monastische »Reformen«
im hochmittelalterlichen Flandern

Harald Sellner

SCHNELL † STEINER

Abbildung der vorderen Umschlagseite: 12. Jahrhundert, Marchiennes, Gregor der Große, Moralia in Hiob, Bibliothèque Marceline Desbordes-Valmore in Douai, ms. 298-2, fol. 69v.

Dieser Band wurde in die Reihe des Forschungsschwerpunktes »Klöster im Hochmittelalter: Innovationslabore europäischer Lebensentwürfe und Ordnungsmodelle«, einem Gemeinschaftsprojekt der Heidelberger Akademie der Wissenschaften und der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, aufgenommen. Seine Drucklegung erfolgte im Rahmen des gemeinsamen Akademienprogramms von Bund und Ländern (Union der deutschen Akademien der Wissenschaften) durch Förderung des Bundesministeriums für Bildung und Forschung und des Ministeriums für Wissenschaft, Forschung und Kunst des Landes Baden-Württemberg.



HEIDELBERGER AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN
Akademie der Wissenschaften
des Landes Baden-Württemberg



Sächsische Akademie der Wissenschaften
zu Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet unter <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

1. Auflage 2016
© 2016 Verlag Schnell & Steiner GmbH, Regensburg
Satz: typegerecht, Berlin
Umschlaggestaltung: Anna Braungart, Tübingen
Druck: Hubert & Co., Göttingen
ISBN 978-3-7954-3081-8

Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet,
dieses Buch oder Teile daraus auf fototechnischem oder elektronischem Weg zu vervielfältigen.

Weitere Informationen zum Verlagsprogramm erhalten Sie unter
www.schnell-und-steiner.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	13
Einleitung	17
1. Flandern und die <i>vita religiosa</i>	23
1.1. Die »Reform« der Klöster und Stifte bis 1100	23
1.2. Flandern und Cluny	27
1.3. Die Generalkapitel der Kirchenprovinz Reims	30
Fazit	35
2. Analyse des Forschungsstands	36
2.1. »Reform« und »Reformbewegungen«	36
2.2. Die Consuetudinesforschung	40
2.3. Der Blick in die klösterliche Gemeinschaft	43
Innerklösterliche Gruppen	43
Kloster und Identität	45
2.4. Das Kloster und sein soziales Umfeld	50
Das Verhältnis zwischen Kloster und den Großen	50
Kloster und Wirtschaft	54
2.5. Institutionalisierung und Institutionalität	56
Institutionen und Institutionalisierung	57
Institutionalisierung am Beispiel der mittelalterlichen <i>vita religiosa</i>	58
2.6. Der religiöse Aufbruch um 1100	60
Fazit	65
3. Fragestellung	67
3.1. <i>Correctio</i> oder »Reform«?	67
3.2. Die <i>correctio</i> des gemeinschaftlichen Lebens	69
3.3. <i>Correctio</i> und Filiationsmodell	71
4. Die Grafschaft Flandern	75

Fallbeispiele: Die Abteien von Saint-Bertien, Marchiennes, Saint Martin und Anchin	88
---	----

I. Die Abtei von Saint-Bertin	89
-------------------------------------	----

1. Die Abtei von Saint-Bertin/Sithiu von den Anfängen bis 1100	90
--	----

2. Die <i>correctio</i> von Saint-Bertin	96
--	----

2.1. Quellenlage	96
------------------------	----

2.2. Der Weg zur <i>correctio</i>	98
---	----

3. Die Veränderungen durch die <i>correctio</i>	108
---	-----

3.1. Rechtliche Veränderungen	108
-------------------------------------	-----

3.1.1. Die Übertragung Saint-Bertins an Cluny 1099/1100	108
---	-----

3.1.2. Die rechtlichen Folgen	111
-------------------------------------	-----

3.1.3. Der Konflikt mit Cluny	113
-------------------------------------	-----

3.1.4. Der Konfliktverlauf	125
----------------------------------	-----

3.2. Veränderungen in der Lebensweise	130
---	-----

3.2.1. Die »cluniazensische« Lebensweise	130
--	-----

3.2.2. Abt Leonius und die Lebensweise von Sithiu	134
---	-----

3.2.3. Liturgische Veränderungen	137
--	-----

3.2.4. Die <i>Consuetudines cluniacenses</i> in Saint-Bertin	138
--	-----

3.3. Veränderungen in der sozialen Zusammensetzung der Gemeinschaft	141
--	-----

3.3.1. Die innerklösterlichen Gruppierungen der Gemeinschaft	143
--	-----

3.4. Veränderungen in den Besitz- und Herrschaftsstrukturen	152
---	-----

3.4.1. Die <i>correctio exterius</i> im Spiegel der historiographischen Texte	152
---	-----

3.4.2. Die Überlieferung der Urkunden	155
---	-----

3.4.3. Die Urkunden	159
---------------------------	-----

3.4.4. Abt Lamberts Restitutionspolitik im Spiegel der Urkunden	161
---	-----

3.4.5. Schenkungen <i>pro remedio animae</i>	171
--	-----

Fazit	175
-------------	-----

4. Simons <i>Gesta abbatum</i> als Überrest der <i>correctio</i>	177
--	-----

4.1. Simons Vorstellung von <i>correctio</i>	177
--	-----

4.1.1. Saint-Sylvain in Auchy-les-Moines	178
--	-----

4.1.2. Bergues-Saint-Winnoc	179
-----------------------------------	-----

4.1.3. Saint-Vaast in Arras	183
-----------------------------------	-----

4.1.4.	Sint-Pieters in Gent	185
4.1.5.	Saint-Remi in Reims	187
	Fazit	189
4.2.	Die <i>Gesta abbatum</i> und die <i>correctio</i>	192
4.2.1.	Buch I und die <i>correctio</i>	192
	Fazit	205
4.2.2.	Buch II der <i>Gesta abbatum</i> und die <i>correctio</i>	206
	Die Dokumentation der Abtswahl	206
	Lamberts <i>correctio</i> : vom guten Werk zur Katastrophe?	209
5.	Die <i>correctio</i> von Saint-Bertin: Folgerungen	214
II.	Die Abtei von Marchiennes	219
1.	Die Abtei von Marchiennes von den Anfängen bis 1100	221
2.	Die <i>correctio</i> von Marchiennes	226
2.1.	Quellenlage	226
2.1.1.	Galbert von Marchiennes: Leben und Werk	226
2.1.2.	Weitere Werke aus Marchiennes	230
2.2.	Die Krise der Abtei unter Abt Fulchard	230
2.3.	Die <i>correctio</i> unter Amand von Castello	237
3.	Veränderungen im Innern	239
3.1.	Die Wiederherstellung des gemeinschaftlichen Lebens	239
3.2.	Veränderungen in der Lebensweise	241
3.2.1.	Der Einfluss von Anchin	241
3.2.2.	Die <i>Consuetudines cluniacenses</i> in Marchiennes	242
3.3.	Die Konstruktion kollektiver Identität	247
3.3.1.	Die Histoire-Polyptyque	247
3.3.2.	Die Abtei von Marchiennes und der lokale Heiligenkult	252
3.3.3.	Die Etablierung des Jonatuskultes	254
4.	Veränderungen in den Besitz- und Herrschaftsstrukturen	258
4.1.	Die Lage der Abtei und ihrer Besitzungen	258
4.2.	Das Polyptychon von Marchiennes	260
4.3.	Das Kloster und seine Nachbarn	262
4.4.	Die Restitutionspolitik Amands im Spiegel der Urkunden	265

4.5. Die Krise von 1127	272
Fazit	274
5. Die zeitgenössischen Texte als Überreste der <i>correctio</i>	275
5.1. Das <i>Patrocinium</i>	275
5.1.1. Bruder Fulchard und die <i>correctio</i> des Klosters	275
5.1.2. Bruder Fulchard und das Kloster	289
5.1.3. Bruder Fulchard und Abt Fulchard	397
Fazit	304
5.2. <i>De miraculis Sanctae Rictrudis</i>	306
5.2.1. Die <i>Miracula sanctae Rictrudis</i> und die rechte Lebensweise	308
5.2.2. Galbert und die »Diener der heiligen Rictrud«	313
Fazit	318
5.2.3. Die Strafwunder der heiligen Rictrud	319
6. Die <i>correctio</i> von Marchiennes: Folgerungen	325
III. Die Abtei Saint-Martin in Tournai	329
1. Die Abtei von Saint-Martin in ihrem sozio-politischen Umfeld	330
2. Die <i>restauratio</i> der Abtei von Saint-Martin (1092–1105)	335
2.1. Zeitnahe Quellen	335
2.2. Hermann und der <i>Liber de restauratione</i>	336
2.3. Die Anfänge der Abtei und ihre erste Krise	345
2.4. Die zweite Krise und die <i>correctio</i> der Gemeinschaft	352
2.5. Odo als Bischof von Cambrai 1105–1113	355
3. Abt Segard und der Konflikt mit den Kanonikern von 1108	358
4. Abt Hermann und die Krise des Martinsklosters	363
5. Die <i>correctio</i> der Abtei ab 1136	368
5.1. Veränderungen in der Lebensweise	369
5.2. Veränderungen in den Besitz- und Herrschaftsstrukturen	371
6. Der <i>Liber de restauratione</i> und die <i>correctio</i> von 1136	373
6.1. Hermanns Vorstellung von <i>correctio</i>	373
6.2. <i>Conversi</i> und <i>pueri</i> : Rudolf und Dietrich Osmund	379

6.3. Hermanns Vorstellung eines vollkommenen Mönchs	385
6.4. Das erinnerte <i>propositum</i> von Saint-Martin	387
Die Phasen bei der Herausbildung des <i>propositum</i>	387
Armut	390
Weltflucht	394
<i>Caritas</i>	396
Schweigen	398
Verzicht auf Prunk in der Liturgie	400
Aufnahmepraktiken	401
Die Nonnen von Saint-Martin	403
Die intellektuelle Betätigung der Mönche	405
Fazit	408
7. Zur Konstruktion einer kollektiven Identität	410
7.1. Klösterliche Identität zwischen Odo und Cluny	410
7.2. Prémontré und Cîteaux/Clairvaux	413
Fazit	419
8. Die <i>correctio</i> von Saint-Martin: Folgerungen	421
IV. Die Abtei von Anchin	425
1. Die Abtei von Anchin von den Anfängen bis 1110	427
2. Die <i>correctio</i> der Abtei ab 1111	433
2.1. 1110/1111: eine Zeit der Krise	433
2.2. Alvisus von Anchin (1111–1131)	438
3. Veränderungen in der Lebensweise	442
3.1. <i>Ut timet monachus Alvisi baculum</i>	442
3.2. Anchin und der <i>ordo cluniacensis</i>	443
3.3. Die Gewohnheiten von Anchin	446
4. Veränderungen in den Besitz- und Herrschaftsstrukturen	449
4.1. Die Beziehungen mit den Bischöfen von Cambrai und Arras	449
4.2. Schenkungen an das Kloster	450
4.3. Die Beilegung von Konflikten	452
Fazit	454

5. Die zeitgenössischen Texte als Überreste der <i>correctio</i>	455
5.1. Das <i>Auctarium</i> und die <i>correctio</i> von 1111	455
5.2. Das <i>Auctarium</i> und der <i>zelus religionis</i> der 1130er Jahre	461
5.3. Alvisus und Bernhard von Clairvaux	465
Fazit	469
6. Die spirituelle Prägung der Gemeinschaft in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts	471
6.1. Die Bibliothek und das Skriptorium von Anchin	472
6.2. <i>De novitiis instruendis</i>	479
Fazit	484
7. Die <i>Vita Gosuini prima</i>	486
7.1. Vorstellungen von <i>correctio</i> in der <i>Vita Gosuini prima</i>	487
7.2. Gossuin, ein Meister der <i>correctio</i> und Lehrer des Mönchtums	495
7.3. Gossuin, ein idealer Mönch und Abt	497
7.4. Anchin, ein »Reformzentrum«?	500
Fazit	512
8. Die <i>correctio</i> von Anchin: Folgerungen	514
 Schlussfolgerungen	 521
1. Das Phänomen der <i>correctio</i>	521
1.1. Situationen und Akteure	521
1.2. Die <i>correctio</i> und ihre Erscheinungsformen	523
Veränderungen in der Zusammensetzung der Gemeinschaften	523
Veränderungen in der klösterlichen Lebensweise	524
Bauliche Veränderungen	525
Veränderungen des Rechtsstatus	526
Veränderungen in den Besitzstrukturen	526
Veränderungen in den Herrschaftsstrukturen	527
2. Die Verbindung zwischen <i>correctio interioris et exterioris</i>	530
3. Das gottgefällige Leben der Mönche	533
3.1. Die <i>proposita</i> in den klostereigenen Texten	533
3.2. Die Vermittlung eines gottgefälligen Lebens	534

3.3. Verinnerlichung	536
3.4. Die <i>discretio</i> , Mutter der Tugenden	538
4. <i>Correctio</i> und Identität	540
4.1. <i>Correctio</i> zwischen Integration und Differenz	540
4.2. Im Spannungsfeld zwischen kollektiver und korporativer Identität	542
4.3. Die Selbstbezeichnung der Klöster	543
4.4. Kollektive Identität und das klösterliche Umfeld	544
5. »Klosterreform« und Filiationsmodell	546
5.1. Das Problem der Quellen und ihrer Perspektive	546
5.2. Das gescheiterte Modell der Filiation	547
5.3. Ein Gegenmodell	549
Karte	552
Abkürzungsverzeichnis	553
Bibliographie	555
1. Gedruckte Quellen	555
2. Handschriften	559
3. Sekundärliteratur	560
Verzeichnis der Orts- und Personennamen	599

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2013/14 als Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der Eberhard Karls Universität Tübingen eingereicht. Für die Drucklegung wurde die Arbeit geringfügig überarbeitet. Literatur, die ab 2014 erschienen ist, habe ich nur noch zum Teil berücksichtigt und ergänzt.

Zum Gelingen der vorliegenden Arbeit haben zahlreiche Personen beigetragen. An erster Stelle sei Herrn Professor Dr. Gerhard Schmitz (Tübingen) gedankt. Bereits im ersten Studiensemester hat er mein besonderes Interesse für die monastische Welt geweckt, eine Faszination, die mich nicht mehr losließ und meine späteren Forschungen nachhaltig prägte. Ohne ihn gäbe es diese Arbeit wohl nicht.

Außerordentlicher Dank gilt sodann meinem Doktorvater Professor Dr. Steffen Patzold. Er lehrte mich den anderen Blick auf die Geschichte und bestärkte mich in meinem Vorhaben, das Phänomen der Klosterreformen kritisch zu hinterfragen. Sein großes Interesse an meinem Thema, sein offenes Ohr bei Gesprächen und seine stets konstruktive Kritik trugen maßgeblich zum Gelingen dieses Buchs bei. Ferner erhielt ich durch meine Arbeit als wissenschaftlicher Mitarbeiter an seinem Lehrstuhl vielfältige Einblicke, sei es in andere Forschungsthemen oder Arbeitsweisen, was sich letztlich auch sehr positiv auf meine Arbeit auswirkte.

Dank gilt ferner Herrn Professor Dr. Karl Ubl (Köln), der bereitwillig das Zweitgutachten für diese Arbeit übernommen hat, und Frau Professor Dr. Sigrid Hirbodian (Tübingen), die freundlicherweise das Drittgutachten erstellt hat.

Für die Aufnahme meiner Arbeit in die wissenschaftliche Reihe »Klöster als Innovationslabore. Studien und Texte« danke ich den Herausgebern Professor Dr. Gert Melville (Dresden), Professor Dr. Bernd Schneidmüller (Heidelberg) und Professor Dr. Stefan Weinfurter (Heidelberg). Der Heidelberger Akademie der Wissenschaften gilt mein besonderer Dank für die großzügige Finanzierung der Druckkosten. Dank schulde ich nicht zuletzt auch dem Schnell & Steiner Verlag für seine hervorragende und zügige Arbeit.

Das Deutsche Historische Institut Paris gewährte mir dankenswerterweise im Frühjahr 2010 ein zweimonatiges Stipendium, mit dem ich die für meine Arbeit unerlässlichen Forschungsaufenthalte in Frankreich und Belgien finanzieren konnte.

Dank gilt auch meinen lieben Kolleginnen und Kollegen in Tübingen: Conrad Walter, Dr. Thomas Kohl, Andreas Öffner, Dorothea Kies, Christoph Haack und Lars Legath. Sie haben mich während der Doktorarbeit auf unterschiedlichste Weise fachlich aber auch jenseits von Klöstern und Mönchen freundschaftlich unterstützt. Außerordentlich dankbar bin ich nicht zuletzt Annette Grabowsky und Andrea Hauff: Sie haben es auf sich genommen in der Endphase meiner Doktorarbeit, weite Teile in hervorragender Weise Korrektur zu lesen. Aber auch bereits zuvor waren sie mir in stets sehr anregenden Gesprächen eine große Hilfe: sei es über den »lieben« Bruder Fulchard oder über grammatikalische Probleme der lateinischen Sprache des 12. Jahrhunderts. Dafür gilt den beiden großer Dank.

Kaum in Worte zu fassen ist meine Dankbarkeit gegenüber meiner Familie. Obwohl ich das einzige Mitglied der Familie bin, das keine naturwissenschaftliche Laufbahn eingeschlagen hat, wurde ich von meinen Eltern und Brüdern in meinem Entschluss, Geschichte zu studieren stets getragen und unterstützt. Die Entstehung meiner Arbeit haben sie geduldig begleitet und ihren Abschluss voller Freude erwartet. Meinem lieben Vater war dies leider nicht mehr vergönnt. Ihm und meiner Mutter sei dieses Buch daher gewidmet.

Rottweil, den 1. November 2015

Harald Sellner

Meinen Eltern

Einleitung

»Als er [Bartholomäus von Laon] sah, wie die *religio* des Klosters von Saint-Nicolas-aux-Bois, das im Wald von Voas gelegen war, etwas nachließ, machte er einen sehr tüchtigen Mönch aus Saint-Nicaise in Reims mit Namen Simon zum Abt. Durch ihn und mit der Hilfe Gottes wurde dieses Kloster in kurzer Zeit so verbessert, dass es sowohl im Innern in der *religio*, als auch im Äußern durch die Vielfalt ihres Besitzes erblühte.«¹

Mit diesen Worten beschreibt Hermann von Tournai Mitte der 1140er Jahre jene Veränderungen, die die Gemeinschaft von Saint-Nicolas-aux-Bois in der Diözese Laon ab dem Jahr 1115 erfahren hatte, und die in der Forschung unter dem Begriff der »Reform« zusammengefasst werden.²

Die »Reform« von Klöstern durchzieht die Geschichte des Religiosentums wie ein roter Faden und darf als integraler Bestandteil dieser Lebensform gelten.³ Der Entschluss, ein klösterliches Leben führen zu wollen, forderte, wie Gert MELVILLE betont, den »ganzen Menschen«; seine *conversio* beschränkte sich nicht allein darauf, ein asketisches Leben in Abkehr von der Welt zu führen, sondern forderte auch, eine tiefgreifende innere Wandlung zu vollziehen und letztlich eine neue Identität anzunehmen.⁴ Dass dieses Vorhaben oft sehr schwer umzusetzen und vor allem aufrechtzuerhalten war, beweist die Geschichte des Mönchtums, die oft als eine ständi-

1 Hérیمان, Les miracles, III, c. 18, S. 236: »In cenobio namque Sancti Nicholai, quod in silva Vosago situm videbat aliquantulum in religione tepuisse quendam strenuissimum monachum Sancti Nichasii Remensis, nomine Symonem, fecit abbatem; per quem, Deo donante, intra breve tempus sic meliorata est eadem Ecclesia, ut et interius in religione, et exterius in multimoda floreret possessione.«

2 Zu Saint-Nicolas-aux-Bois und seiner *correctio* siehe unten S. 375-377.

3 E. Klueting, *Monasteria semper reformanda* widmet sich dem Phänomen der »Reform«, legt den Fokus aber weitgehend auf das Spätmittelalter; die *correctio* der Mönche ist bereits in der *Regula Benedicti* (RB, Prol. 36) verankert, vgl. dazu M. Puzicha, »damit wir uns von unseren Fehlern bessern«.

4 G. Melville, *Der Mönch als Rebell*, S. 153; zu dieser Thematik auch G. Melville, M. Schürer (Hgg.), *Das Eigene und das Ganze*.

ge Wiederkehr von »Niedergang« und »Erneuerung« dargestellt wird. Die *conditio humana*, aber auch veränderte Bedingungen und Situationen führten dazu, dass sich die Mönche von ihren ursprünglichen Idealen entfernten und daher in regelmäßigen Abständen wieder an diese erinnert werden mussten. Eine Rückführung zu den ursprünglichen Idealen stand daher stets im Spannungsfeld zwischen Bewahren und Anpassen und wurde von den Zeitgenossen als Verbesserung gewertet.

Der eingangs zitierte Bericht über Saint-Nicolas-aux-Bois ist durchaus typisch für die mittelalterliche Beschreibung dieses Phänomens. Hermann von Tournai und viele andere Autoren beschränken sich in ihren Darstellungen auf vage Formulierungen, die die konkreten Veränderungen in den Klöstern nur vermuten lassen und nicht selten als stereotyp abgetan werden.⁵ So bemerken die *Gesta abbatum* von Sint-Truiden in ähnlicher Weise wie Hermann von Tournai, dass unter Abt Thietfried die *religio* des Klosters erblühte und ihr Besitz anwuchs.⁶ Der Autor der *Vita* Dietrichs von Angers erinnert daran, dass dieser den *ordo religionis monasticae*, der nahezu ausgelöscht war, in diesem Kloster wieder korrigierte und zum Besseren wandte.⁷ Und auch das Nekrolog von Sankt Maximin in Trier bemerkt, dass Abt Oger das darniederliegende Kloster wiederherstellte, dass die Zahl der Brüder unter seiner Führung wieder anstieg und die *religio* verbessert wurde.⁸ Weitere derartige Beispiele ließen sich beliebig aufzählen. Ihnen allen gemein ist jedoch neben einer sehr unspezifischen Sprache der Verzicht auf nähere Details: Entscheidend ist für die Autoren das Ergebnis, das meist *interius et exterius*, das heißt in der Gemeinschaft und in ihrem Besitz deutlich sichtbar war. Nur wenige mittelalterliche Texte führen dem Leser vor Augen, welche konkreten Veränderungen in einer Gemeinschaft durchgeführt wurden, wer daran beteiligt war, wie es dazu kommen konnte und welche Schwierigkeiten dabei zu Tage traten.

Die *Gesta abbatum* aus Lobbes berichten so beispielsweise äußerst detailliert, wie das Kloster zur Annahme des *ordo cluniacensis* gezwungen wurde, wie es sich zunächst dagegen wehrte und schließlich die neue Lebensweise akzeptierte.⁹ Noch weit berühmter sind freilich Rudolfs *Gesta abbatum* aus Sint-Truiden, die unter

5 Für die »Reformen« von Klöstern in der Karolingerzeit und ihre stereotype Schilderung in den zeitgenössischen Quellen vgl. I. Rosé, *Les moines et leur vie*, S. 34–37.

6 *Gestorum abbatum Trudonensium. Continuatio tertia*, III, c. 13, S. 378: »Anno gratie eodem domnus Thietfridus huic loco abbas preficitur, qui annis 30 pefuit, sub quo religio floruit et possessionum accrevit.«

7 *Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, c. 6, S. 40: »ordinem religionis monasticae, quae paene anihilata erat, in eodem monasterio correxit et in melius reparavit.«

8 F. X. Kraus, *Das Nekrologium von St. Maximin*, S. 110: »Ogo abbas huius loci postea Tungrensis episcopus qui hoc monasterium a fundamentis reparavit et locum istum pene pessundatum renovavit et numerum fratrum ad LX et religionem ampliavit.«

9 *Gesta abbatum Lobbiensium*; siehe dazu unten S. 504–508.

anderem mit Episoden, wie etwa dem Kapuzenstreit, tiefere Einblicke in die »Reform« des Klosters bieten.¹⁰ In beiden Fällen waren es offensichtlich schwere innerklösterliche Konflikte, die die Autoren dazu veranlassten, das Geschehene genau zu dokumentieren. Während Rudolf zeitnah aus der Sicht eines erfolgreichen »Reformers« schrieb, spiegelt der Text aus Lobbes, der 30 Jahre nach den Ereignissen verfasst wurde, die Sicht der Betroffenen wider, die sich längerfristig gegen die »Reform« von außen durchsetzen konnten.¹¹ Derartige Berichte sind somit zwar äußerst tendenziöse Texte, bieten dem Leser aber immerhin wichtige Einblicke in die Vorstellungen und Möglichkeiten von klösterlicher »Reform«. Jedoch bedienen auch sie sich letztlich jenes äußerst unspezifischen und vagen Vokabulars, das dem Gros der Texte, die die »Reform« eines Klosters thematisieren, zu eigen ist. Die Forschung hat daher versucht, Begriffe wie *religio*, *ordo*, *disciplina* und Formulierungen wie *correctio interius et exterius* mit Inhalt zu füllen.

Neben historiographischen Texten glaubten Historiker, »Reformen« auch mithilfe anderer Quellen fassen zu können. Klösterliche Gewohnheiten und Nekrologien wurden daher ebenso herangezogen wie Urkunden und Chartulare. Dies führte dazu, dass Historiker unter dem Phänomen der »Reform« mitunter ganz unterschiedliche Dinge verstanden: die Wiederherstellung der Regelobservanz, die Annahme und Befolgung der Gewohnheiten anderer Gemeinschaften, personelle Veränderungen, die Intensivierung der Beziehungen zwischen den Klöstern, Veränderungen des rechtlichen Status einer Abtei, Veränderungen ihrer Besitzverhältnisse, ihrer Herrschaftsstruktur.¹² Michel MARGUE fasste dies folgendermaßen zusammen: »elle [la réforme] touchait en effet autant les structures religieuses que politiques et économiques, pouvait émaner de l'action individuelle autant que des courants culturels généraux; elle pouvait répondre à un besoin de renouvellement venant des moines ou relever du changement imposé par l'autorité suprême.«¹³

Darüber hinaus verband die Forschung mit dem Begriff der »Reform« vor allem ab den 1950er Jahren die Vorstellung, dass »Reformen« von Klöstern als Teil größerer »Reformbewegungen« zu verstehen seien. Klöster ließen sich demnach

10 Rudolf, *Gesta abbatum Trudonensium. Continuatio prima*; zum Kapuzenstreit S. Patzold, *Konflikte im Kloster*, S. 200–211.

11 Der in Lobbes eingesetzte Abt Leonius konnte sich nur wenige Jahre halten und wird 1137 Abt von Saint-Bertin; dazu Simon, *Gesta abbatum*, III, c. 1–3, S. 661–662; Der Neffe des Abtes Alvisus von Anchin, Johannes, wurde 1131 nach Lobbes geschickt und stand dem Kloster zwischen 1159 und 1177 vor, was S. Vanderputten, *A Time of Great Confusion*, S. 56, Anm. 47 dazu veranlasst zu glauben, dass Alvisus weiterhin die Fäden in der Hand hielt. Dennoch stellt sich die Frage, warum die unter diesem Abt in Auftrag gegebene Chronik ein wenig schmeichelhaftes Bild von Alvisus zeichnet.

12 S. Patzold, *Die monastischen Reformen*, S. 199; L. Donnat, *L'idée de réforme monastique*, S. 69 bemerkt: »Réforme«, c'est un des maîtres mots du Moyen Âge, mais la notion reste floue.

13 M. Margue, *Aspects politiques de la »réforme«*, S. 33.

»Reformzentren«, »Reformbewegungen« und »Reformgruppen« zuordnen, ein Modell, das man letztlich auch durch die mittelalterliche Historiographie bestätigt sah. Die eingangs zitierte Passage aus Hermanns von Tournai *De miraculis sanctae Mariae Laudunensis* zeigt dies besonders eindrücklich. Nachdem Hermann den Erfolg der *correctio* von Saint-Nicolas-aux-Bois betont hat, fährt er folgendermaßen fort:

»Daher machte Theobald, der Graf der Champagne, auf den Rat Norberts einen Mönch aus dieser Abtei, der vom zuvor genannten Simon aufgenommen worden war, mit Namen Radulf zum Abt der äußerst reichen Gemeinschaft von Lagny. Auch der Bischof von Noyon [...] bat Bischof Bartholomäus darum, zwei Mönche aus Saint-Nicolas-aux-Bois zu schicken. Der eine, Dietrich, wurde Abt von Saint-Eloi in Noyon, der andere, Absalon, wurde Abt von Saint-Amand in Elnone in der Diözese Tournai. Davon, wie sehr sich diese Klöster, die ihnen anvertraut wurden, sowohl im Innern als auch im Äußern verbesserten und zum Glänzen gebracht wurden, kann man sich heute mehr durch Sehen als durch Hörensagen, überzeugen.«¹⁴

Hermann zeichnet hier also das Bild einer Abtei, die durch das Aussenden von Mönchen weithin in die Klosterlandschaft ausstrahlte und beflügelte damit die Vorstellung, dass sich »Reformen« filiationsartig ausbreiteten. Vor allem die Studie Kassius HALLINGERS war diesbezüglich wegweisend, versuchte er doch »Klosterreformen« mithilfe der Nekrologien und *Consuetudines* verfassungsgeschichtlich zu fassen.¹⁵ Über die Zugehörigkeit einer Gemeinschaft zu der einen oder anderen »Reformbewegung« wurde aber auch anhand diverser anderer Kriterien entschieden, wie beispielsweise anhand des rechtlichen Status, der Wirtschaftsweise, der Liturgie und sogar der Architektur.¹⁶ In der Zwischenzeit hat die Forschung vermehrt gezeigt, dass dieser verfassungsgeschichtliche Ansatz große Schwierigkeiten birgt. Vor allem die intensivere Beschäftigung mit den beiden Quellengattungen der Nekrologien und *Consuetudines* hat letztlich deutlich gemacht, dass diese Quel-

14 Hériman, *Les miracles*, III, c. 18, S. 236: »Unde comes Campagnie Theobaldus consilio Norberti, quemdam eiusdem cenobii monachum nomine Radulphum a prefato abbate susceptum, Latiniacensi ditissimo monasterio prefecit abbatem. Domnus quoque Symon Noviomensis episcopus, vir nobilissimus, Radulfi Vermandensis comitis germanus, a prefato pontifice Bartholomeo petiit duos sibi ex eodem cenobio Sancti Eligii Noviamensis; alterum vero, qui vocabatur Absalon prefecit monasterio Sancti Amandi Helnonensis, in episcopatu Tornacensi, qui quomodo sibi commissas ecclesias tam interius, quam exterius correxerint, et nobilitaverint, visu potius quam auditu, potest hodie comprobari.«

15 K. Hallinger, *Gorze-Kluny*.

16 Die beiden letztgenannten kulturellen Aspekte von »Reform« wurden vor allem am Beispiel Hirsaus untersucht. Zur Architektur sei verwiesen auf die in der Forschung lange Zeit angenommene »Hirsauer Bauschule.« Kritisch und mit ausführlicher Literaturliste vgl. dazu S. Kummer, *Kloster Hirsau und die sogenannte Hirsauer Bauschule*.

len nur bedingt geeignet sind, um »Reformen« zu fassen.¹⁷ Der Blick richtete sich zudem immer stärker auf das Innere der Gemeinschaften und ihre Beziehungen mit der Außenwelt und eröffnete damit zahlreiche neue Fragestellungen. Gegenwärtig befassen sich insbesondere MELVILLE und seine Schüler im Zusammenhang mit der Institutionalisierung des mittelalterlichen Religiosentums mit klösterlicher »Reform«. Die Erforschung der »Reform« einzelner Gemeinschaften ist dagegen in der Zwischenzeit – jedenfalls in der deutschen Forschung – weitgehend in den Hintergrund gerückt. Die vorliegende Arbeit greift dieses Thema erneut auf und löst sich von dem weithin verbreiteten verfassungsgeschichtlichen Ansatz, um den Blick wieder mehr auf die Gemeinschaften in ihrem spezifischen Kontext zu richten. Am Beispiel von vier in der Grafschaft Flandern gelegenen Abteien werden die Phänomene, die in der Forschungsliteratur als »Klosterreformen« in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts – eine Zeit, die forschungsgeschichtlich weitgehend vom Blick auf die Orden geprägt ist – firmieren, näher betrachtet.

17 Zu diesen beiden Quellengattungen siehe unten S. 38–43; F. Heinzer, Klösterliche Netzwerke, S. 182 kommt im kulturellen Bereich am Beispiel Hirsaus zu folgendem Schluss: »Bezeichnend erscheint dabei die in sämtlichen untersuchten Feldern beobachtete Offenheit und Integrationsfähigkeit gegenüber lokalen und regionalen Traditionen – ein situationsbezogener Pragmatismus, der im Hinblick auf die organisatorischen Strukturen des Reformverbands wie auf das entsprechende Zusammengehörigkeits- und Identitätsbewußtsein ein vergleichsweise flexibles Konzept repräsentiert.« Im Bereich der Liturgie kann Ders., Liturgischer Hymnus und monastische Reform, S. 255 zeigen, dass das Hirsauer Hymnar kein »Reformhymnar im eigentlichen Sinne wie das Hymnar der Zisterzienser« war, sondern große Spielräume bei der Umsetzung in Klöstern einräumte.

1. Flandern und die *vita religiosa*

1.1. Die »Reform« der Klöster und Stifte bis 1100

Die Grafschaft Flandern darf als eine Gegend eher der Stifte als der Klöster bezeichnet werden. Brigitte MEIJNS zählt für das Jahr 1155 insgesamt 57 Kanonikerstifte, die Zahl der Klöster beläuft sich dagegen lediglich auf ungefähr 20.¹⁸ Während die Ursprünge einiger Stifte in der Merowinger- und Karolingerzeit liegen, kam es vor allem ab dem 10. Jahrhundert zu einer Welle von Neugründungen.¹⁹ Neben gräflichen Stiften, die meist in direkter Nachbarschaft zu den gräflichen Burgen gegründet wurden, entstanden vor allem im Süden der Grafschaft zahlreiche Kanonikergemeinschaften, die den Herrschaftsausbau der lokalen Herren begleiteten.²⁰ Der Gottesdienst der Kanoniker und ihre Sorge um den lokalen Heiligenkult machten die Stifte zu wichtigen spirituellen Zentren dieser Herrschaften, an denen die weltlichen Herren nicht selten ihre letzte Ruhestätte fanden.²¹ Neben den geistlichen Aufgaben lag die Attraktivität der Kanoniker im Gegensatz zu den Mönchen vor allem auch darin, dass sie vielfältiger einsetzbar waren, so zum Beispiel in der Verwaltung oder in der Seelsorge.²²

Bis zum Beginn des 11. Jahrhunderts zählte die Grafschaft Flandern lediglich sechs Abteien, die allesamt Gründungen des 7. Jahrhunderts waren, nämlich Saint-Bertin, Sint-Baafs und Sint-Pieters in Gent, Saint-Vaast in Arras, Saint-Amand und Marchiennes. Seit der Karolingerzeit standen die Grafen von Flandern diesen Gemeinschaften als Laienäbte vor. Erst mit der sogenannten »Reform Gerhards

18 B. Meijns, Aken of Jeruzalem?, S. 613–615; zusammenfassend Dies., L'ordre canonial, S. 5, 48–52; Dies., La réorientation du paysage, S. 111; neben den sechs gräflichen Abteien (Sint-Baafs, Sint-Pieters und Saint-Bavon in Gent, Saint-Amand, Saint-Vaast in Arras und Marchiennes) steigt die Zahl der Klöster im 11. Jahrhundert beträchtlich an. Eine Auflistung der Klöster findet sich bei S. Vanderputten, Crises of Cenobitism, S. 263, Anm. 14.

19 Zu den alten Stiften vgl. B. Meijns, Des basiliques rurales dans le nord de la France?; Dies., La christianisation des campagnes. Zu den Gründungen Dies., Les fondations de chapitres; Dies., L'ordre canonial, S. 36–44 liefert eine ausführliche Chronologie der Gründungen. Zu den beiden bischöflichen Gründungen von Maroeuil und Mont-Saint-Eloi vgl. Dies., Deux fondations exceptionnelles de collégiales.

20 Zu den frühen gräflichen Gründungen B. Meijns, In Search of Holy Bones; Dies., Les premières collégiales des comtes de Flandre; zu den Gründungen der lokalen Herren vgl. Dies., L'ordre canonial, S. 24–31; zu den von Klöstern abhängigen Stiften vgl. Dies., Communautés de chanoines dépendant.

21 B. Meijns, L'élection d'une sépulture; vgl. zudem den Sammelband von M. Margue (Hg.), Sépulture, mort et représentation du pouvoir au Moyen Âge.

22 B. Meijns, Les chanoines séculiers zeigt, welche Funktionen die Kanoniker in der Gesellschaft hatten; Dies., L'ordre canonial, S. 49 weist zudem darauf hin, dass Kanoniker deren Stift von Klöstern abhing z.T. bei der Verwaltung des Klostergrundes eingesetzt wurden.

von Brogne« Mitte des 10. Jahrhunderts verzichtete Graf Arnulf I. auf dieses Amt.²³ Steven VANDERPUTTEN und MEIJNS konnten zeigen, dass diese »Reform« der flandrischen Klöster, die unter anderem auch die Einführung der *Regula Benedicti* beinhaltete, eine nicht unbedeutende politische Komponente barg: Mit dieser *correctio* gelang es Arnulf I., den Einfluss des Königs, der auf nahezu alle königlichen Rechte an den Abteien verzichtete, beträchtlich zurückzudrängen, gleichzeitig aber den eigenen Einfluss zu wahren, indem er fortan nicht mehr als Laienabt sondern als Hochvogt über alle Klöster wachte.²⁴ Aus den ehemals königlichen Abteien wurden nun sogenannte »gräfliche Abteien«, die, wie am Beispiel Saint-Bertins und Sint-Pieters deutlich wird, in einem besonderen Verhältnis zum Grafenhaus standen und eine wichtige Stütze der gräflichen Herrschaft darstellten.²⁵

Zu Beginn des 11. Jahrhunderts hielt eine zweite große »Reform«, die sogenannte »Reform Richards von Saint-Vanne«, Einzug in die Grafschaft.²⁶ Diesmal wurden aber lediglich die Klöster von Saint-Bertin, Saint-Amand, Saint-Vaast und Marchiennes *correctiones* unterzogen, womit diese »Reform« lokal vorwiegend auf den südlichen Teil der Grafschaft begrenzt war. In der Forschung wurde auch diese »Reform« als politischer Schachzug des Grafen gewertet: Gerade der Süden der Grafschaft war der Herrschaft des Grafen von Flandern zwischenzeitlich entglitten und sollte nun, da sein Einfluss in dieser Gegend wieder gestiegen war, durch die Kontrolle der dort gelegenen Abteien verstärkt werden.²⁷ In dieser Zeit veränderte sich die flandrische Klosterlandschaft zudem durch die Umwandlung von Gemeinschaften: Die Abtei von Marchiennes wurde 1024 von einem Frauenkloster in eine Mönchsgemeinschaft, das Kanonikerstift von Bergues-Saint-Winnoc 1022 in ein Benediktinerkloster und das Stift von Denain (1024/25) in ein benediktinisches

23 S. Vanderputten, B. Meijns, La nature des »réformes« de Gerard; D. Misonne, Gérard de Brogne. Moine et réformateur; Ders., La restauration monastique de Gérard de Brogne; Ders., Saint-Gérard de Brogne et son oeuvre réformatrice; W. Mohr, Studien zur Klosterreform des Grafen Arnulf; A. Dierkens, Abbayes et chapitres, S. 23–61; A. Hodüm, La réforme monastique d'Arnould.

24 S. Vanderputten, B. Meijns, Gérard de Brogne en Flandre. Zur Vogtei vgl. zusammenfassend S. Vanderputten, Fulcard's Pigsty, S. 93–98; zum Aufkommen der Untervogteien vgl. M. Clauss, Die Untervogtei.

25 S. Vanderputten, Crises of Cenobitism, S. 260 weist daraufhin, dass Saint-Bertin eine bedeutende diplomatische Rolle in den Beziehungen zwischen Flandern und England einnahm. Dazu auch Ders., Canterbury and Flanders. Sint-Pieters in Gent war dagegen ab dem 10. Jahrhundert Grablege der flandrischen Grafen. Dazu G. Decleq, Blandinum rond het jaar 1000. Auch Saint-Bertin fungierte als gräfliche Grablege und stand somit in Konkurrenz zu Sint-Pieters. Vgl. dazu K. H. Krüger, Sithiu/ Saint-Bertin als Grablege.

26 Zu dieser »Reform« vgl. S. Vanderputten, Imaging Religious Leadership; Ders., B. Meijns, Realities of Reformist Leadership; D. C. van Meter, Count Balduin IV, Richard of Saint-Vanne; P. G. Justice, Wayward Monks; F. G. Hirschmann, Klosterreform und Grundherrschaft; E. Sabbe, Notes sur la réforme de Richard de Saint-Vanne; J. Dhondt, Développement urbain et initiative comtale, S. 153 sieht in der *correctio* von Klöstern, die dem Grafen als Verwaltungszentren dienten, eine gute Gelegenheit, Handelszentren zu kontrollieren.

27 S. Vanderputten, Crises of Cenobitism, S. 261.

Frauenkloster umgewandelt.²⁸ Ab der Mitte des 11. Jahrhunderts setzte, parallel zu dem von MEIJNS beobachteten Anstieg der Zahl von Kanonikerstiften, eine Gründungswelle von Klöstern ein – ein Phänomen, das sowohl mit dem Herrschaftsausbau des Grafen als auch mit dem religiösen Aufbruch jener Zeit in Verbindung zu bringen ist.²⁹

Ab der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts ist auch in der Grafschaft Flandern und ihren benachbarten Gebieten der religiöse Aufbruch deutlich zu spüren.³⁰ Ludo MILIS betont, dass in dieser Gegend der Wunsch nach einem Leben *in eremo* eng mit dem Wunsch nach einem Leben in freiwilliger Armut verbunden war.³¹ In einer Gegend und einer Zeit, in der vor allem in den Städten der Reichtum und seine Folgen immer deutlicher zu spüren waren, stellte ein Leben in der *sequela Christi* eine bewusste Alternative dar.³² Vor allem Kanoniker aber auch Mönche und Laien entschlossen sich daher für ein eremitisches Leben, das in vielen Fällen in ein gemeinschaftliches Leben überführt wurde. So gehen beispielsweise die Gründungen von Anchin (1079) und dem in Brabant gelegenen Affligem (1083) auf eine Gruppe von bekehrten Rittern zurück, die bedeutende Gemeinschaft von Arrouaise (1090) auf einen Eremiten namens Roger.³³ Neben den Eremiten kam aber in dieser Gegend auch den Wanderpredigern, wie beispielsweise Norbert von Xanten, Wedericus oder dem als Häretiker verurteilten Tanchelm eine besondere Bedeutung zu.³⁴

28 Zu Marchiennes vgl. K. Ugé, *Creating the Monastic Past the Monastic Past*; zu Bergues-Saint-Winnoc vgl. B. Meijns, *Aken of Jerusalem?*, S. 326–332; zu Denain vgl. J. P. Gerzaguët, *L'abbaye féminine de Denain*.

29 S. Vanderputtem *Crises of Cenobitisme*, S. 263 liefert eine Karte mit den wichtigsten benediktinischen Klöstern und nennt in Anm. 14 folgende Gründungen: Bourbourg, Ename, Geraardsbergen (Grandmont), Hasnon, Messines, Oudenburg, Saint-Jean-au-Mont in Théroouanne, Saint-Martin in Tournai; zudem im weiteren Sinne Affligem, Anchin, Andres, Auchy-les-Moines, Etrun, Ham, Hesdin, La Beuvière, Pommeroeul, Saint-Denis-en-Broquerie, Saint-Sépulchre in Cambrai. Zur politischen Komponente dieser Entwicklung vgl. ebd.; B. Meijns, *La réorientation du paysage*.

30 L. Milis, *The Church in the Low Countries*, S. 99 bemerkt, dass es in dieser Gegend im Frühmittelalter durchaus eine eremitische Tradition gegeben habe, die vor allem im Einfluss des iroschottischen Mönchtums stand, dass diese Lebensweise bis ins 11. Jahrhundert aber nahezu vollständig vom benediktinischen Mönchtum verdrängt worden sei. Zu den Eremiten des Frühmittelalters vgl. J. Heuclin, *Aux origines monastiques*.

31 L. Milis, *The Church in the Low Countries*, S. 99–100.

32 Ein kausaler Zusammenhang zwischen dem Reichtum der Städte und der Konversion zahlreicher Menschen, wie er für Italien vermutet wird, ist in Flandern ebenfalls denkbar. Vgl. hierzu L. Genicot, *L'éremitisme du XI^e siècle*, der das Eremitentum im wirtschaftlichen und sozialen Kontext betrachtet.

33 Zu Anchin J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, zu Affligem vgl. die Kontroverse zwischen Déspy und Dereine (siehe unten Anm. 1768); zur Gründung von Arrouaise vgl. L. Milis, *L'ordre des chanoines d'Arrouaise*; Ders., *Een religieuze orde van eigen bodem*.

34 Ch. Dereine, *Ermites, reclus et recluses*; Ders., *Les prédicateurs »apostoliques«*; Ders., *Odon de Tournai*; zu Norbert: K. Halder, *Norbert von Xanten*; F. J. Felten, *Norbert von Xanten, die Gründung von Prémontré*; Ders., *Norbert von Xanten – vom Wanderprediger*; L. Horstkötter, *Norbert von Xanten*; W. M. Grauwen, *Vitalis van Savigny en Norbert »Wanderprediger«*; zu Wedericus von Gent vgl. Ch. Dereine, *La spiritualité apostolique*; zu Tanchelm: M. Oberweis, *Grenzverschiebung und Häresievorwurf*; S. Beu-

Der religiöse Aufbruch schlug sich zudem in der »Reform« der bestehenden religiösen Gemeinschaften deutlich nieder. MEIJNS hat sich in diesem Zusammenhang intensiv mit der Kanonikerlandschaft befasst und konnte zeigen, dass in der Zeit um 1100 nicht nur zahlreiche neue Gemeinschaften im Geist der *vita apostolica* entstanden, sondern auch sehr viele bestehende Stifte einem streng regulierten Leben zugeführt wurden oder zum Teil in Klöster bzw. Priorate umgewandelt wurden.³⁵ Ein zentrales Motiv der »Reformer« sei dabei die Durchsetzung der *libertas ecclesiae* gewesen, die gerade bei Stiften bis dahin selten gegeben war.³⁶ Ab den 1130er Jahren etablierten sich sodann die ersten Orden in Flandern: Neben Prémontré ist vor allem der Kanonikerorden von Arrouaise zu nennen.³⁷ Mit der Affiliation des Dünenklosters und der Gründung einiger Klöster wie zum Beispiel Clairmarais und Vaucelles ließen sich nicht zuletzt auch die Zisterzienser in der Grafschaft nieder.³⁸ Nach MILIS hing die Verbreitung der Zisterzienser zum einen mit dem Wirken Bernhards von Clairvaux in dieser Gegend zusammen, zum anderen aber auch damit, dass die Gründung solcher Gemeinschaften, die ihren Unterhalt selbst erwirtschafteten, vor allem für weniger begüterte weltliche Herren weit attraktiver war, als selbige von herkömmlichen benediktinischen Gemeinschaften.³⁹

lertz, Artikel »Tanchelm«; W. M. Grauwen, Enkele notities betreffende Tanchelm; M. Czock, Tanchelm als Antichrist.

- 35 Zur bedeutenden Kanonikergemeinschaft von Watten und ihren eremitischen Anfängen vgl. B. Meijns, Tussen doornstruiken en schuilplaatsen van slangen?; zu ihrem Verhältnis zur Kirchenreform Dies., De pauperes Christi van Watten; Dies., Inaudita novitas canonici ordinis; Dies., Without were Fightings; Dies., Hirsau dans la plaine cotière flamande?; zur *correctio* von Stiften: Dies., Les chanoines réguliers; Dies., La réorientation du paysage canonial; zur Umwandlung in Klöster vgl. Dies., L'ordre canonial, S. 50–51.
- 36 B. Meijns, L'orde canonial, S. 52–56.
- 37 Zu den Prämonstratensern vgl. B. Meijns, Aken of Jeruzalm?, Bd. 2, S. 847–877; Dies., De vestiging van norbertijnenabdijen; Dies., De vestiging van norbertijnenabdijen in het grafschap Vlaanderen in het licht; zu Arrouaise, Dies., Aken of Jeruzalem?, S. 827–846.
- 38 B. Meijns, L'ordre canonial, S. 43 zählt um 1150 fünf Zisterzienserabteien, nämlich Longvillers, Koksijde, Clairmarais, Cercamp und Loos. Erwähnt sei zudem das bei Brügge gelegene Dünenkloster, das auf Betreiben seines Abtes Fulco und mit Unterstützung Bernhards von Clairvaux dem Orden von Cîteaux affiliiert wurde. Dazu M. Dubuisson, Vers l'affiliation bernardine; Ders., Une lecture nouvelle des sources relatives; J. B. Lefèvre, Foulques moine de Fontmorigny.
- 39 L. Milis, The Church in the Low Countries, S. 102–105.

1.2. Flandern und Cluny

In der Forschung wurde immer wieder darauf hingewiesen, dass Cluny und die sogenannte »cluniazensische Reform« in der Grafschaft Flandern aber auch in den benachbarten Gegenden sehr spät Fuß fassten.⁴⁰ Zudem fiel auf, dass sich vor allem in Flandern die »cluniazensische Reform« wohl vornehmlich auf den spirituellen Bereich beschränkte und nicht mit einer rechtlichen Eingliederung in die *Cluniacensis ecclesia* einherging.⁴¹ MILIS bemerkt hierzu: »The reason for this lay in the occurrence of a number of Lotharingian and hence, as it were, autochthonous, movements, which had previously been purged in religious matters« und meint damit die beiden vorausgegangenen großen »Klosterreformen« Gerhards von Brogne und Richards von Saint-Vanne.⁴² Wie bereits diese beiden »Reformbewegungen« habe auch jene von Cluny in der Tradition der gräflichen Klosterpolitik gestanden.⁴³

Seit Heinrich SPROEMBERG wird die »cluniazensische Reform« in Flandern in zwei »Reformwellen« eingeteilt. Die erste Welle habe ihren Ausgang von der bedeutenden gräflichen Abtei von Saint-Bertin in Sithiu genommen. Diese Gemeinschaft wurde 1099/1100 vom Grafenhaus Cluny zur »Reform« übergeben und als assoziierte Abtei in den cluniazensischen Klosterverband eingegliedert.⁴⁴ In den folgenden Jahren wurden ausgehend von dieser Abtei zahlreiche Gemeinschaften einer »Reform« unterzogen. In der Forschung galt Saint-Bertin somit als ein wichtiges

40 G. Berings, Artikel »Flandern. Kirchengeschichte«, Sp. 530; Ders., Artikel »Cluny. Flandern«, Sp. 2182: »Die cluniazensische Reform in Flandern ist durch eine erst spät einsetzende und besondere Entwicklung gekennzeichnet.«; ebenso L. Milis, *The Church in the Low Countries*, S. 96. Die »cluniazensische Reform« in Flandern wurde in mehreren Arbeiten behandelt: E. Sabbe, *La réforme clunisienne*, H. Sproemberg, *Alvisus*; E. de Moreau, *Histoire de l'Eglise en Belgique*, Bd. 2, S. 177–193; B. Delmaire, *Le diocèse d'Arras*, S. 206–208; G. Declercq, *Van »Renovatio ordinis« tot »Traditio romana«*; zur Diözese Thérouanne J. P. Gerzaguët, *Crise, réforme et renouveau*; zum benachbarten Lothringen und Hennegau vgl. A. M. Helvétius, *Aspects de l'influence de Cluny*; J. Stiennon, *Cluny et Saint-Trond*; einen Überblick bietet auch P. J. de Gricq, *De Benedictijnse geschiedschrijving*, S. 66–72.

41 D. Poeck, *Cluniacensis ecclesia*, S. 91–104; G. Berings, Artikel »Cluny. Flandern«, Sp. 2182: »Es handelte sich also eher um eine strenge Reform der Observanz als um direkte Affiliation flandrischer Abteien an Cluny.«

42 L. Milis, *The Church in the Low Countries*, S. 96; ebenso G. Berings, Artikel »Flandern. Kirchengeschichte«, Sp. 530: »Erst um die Mitte des 10. Jahrhunderts setzte auf Initiative des Grafen Arnulf I. und unter spiritueller Leitung Gerhards von Brogne eine durchgreifende Reform [...] ein [...], der noch weitere Reformen folgten, so die von Richard von Saint-Vanne (1004–46), welche in den flandrischen Klöstern so erfolgreiche Erneuerungen durchführte, daß die cluniazensische Reformbewegung hier erst spät und nur in begrenztem Umfang Fuß fassen konnte.«; G. Berings, Artikel »Cluny. Flandern«, Sp. 2182; auch Hallinger, *Gorze-Kluny*, S. 473–474 sieht den »erbitterten Abwehrkampf« der flandrischen Abteien in der vorausgegangenen »lothringischen Reform«. Ebenfalls in dieser Tradition steht S. Vanderputten, *Identité collective et mémoire des réformes*.

43 L. Milis, *The Church in the Low Countries*, S. 97; H. Sproemberg, *Alvisus*, S. 90.

44 Zur *correctio* von Saint-Bertin vgl. H. Sproemberg, *Alvisus*, S. 31–97; E. Sabbe, *La réforme clunisienne*; J. M. de Smet, *Quand Robert II confia-t-il?*; A. Kohnle, *Abt Hugo von Cluny*, S. 186–191; D. Poeck, *Cluniacensis ecclesia*, S. 91–104; J. P. Gerzaguët, *Crise, réforme et renouveau*, S. 58–62.

»Reformzentrum«, das weithin in die Klosterlandschaft Flanderns und Nordfrankreichs ausstrahlte. Über personelle Bindungen und über die Einführung der cluniazensischen *Consuetudines* wurden so auf klassische Weise Filiationen erstellt.⁴⁵ SPROEMBERG sah zudem in einer Formulierung eines Briefes Gräfin Clementias an Hugo von Cluny einen Hinweis darauf, dass es einen regelrechten »Reformplan« gegeben habe, dessen Ziel die »Reform« aller Abteien der Grafschaft gewesen sei.⁴⁶ Die Umsetzung dieses Plans sei dabei aber von günstigen Gelegenheiten, wie innerklösterlichen Konflikten oder Abtswahlen, und von der Unterstützung durch den Grafen abhängig gewesen.⁴⁷

Die Frage, warum sich das Grafenhaus für Cluny entschieden hatte, wurde zum einen mit den engen persönlichen Beziehungen Gräfin Clementias zu Cluny erklärt.⁴⁸ Zum anderen wurde in der jüngeren Forschung immer wieder auf die Attraktivität Clunys für den lokalen Adel verwiesen. Die Errichtung von cluniazensisch geprägten Prioraten, wie beispielsweise jene Saint-Bertins oder Anchins, wurde daher auch vor diesem Hintergrund gesehen.⁴⁹ Von Prioraten oder Klöstern, die sich am *ordo cluniacensis* orientierten, sei eine besondere spirituelle Attraktivität ausgegangen. Die Arbeiten Arnoud-Jan BIJSTERVELDS befassen sich in diesem Zusammenhang mit den Schenkungspraktiken jener Zeit. Die steigende Zahl von Stiftungen *pro remedio animae* korreliert er mit dem Aufkommen des *ordo cluniacensis* in der Gegend: Da die weltlichen Herren in diesen Klöstern das Totengedenken besonders gut gewährleistet sahen, seien sie mit großzügigen Stiftungen bedacht worden.⁵⁰

Aus einem ganz anderen Blickwinkel betrachtet VANDERPUTTEN die von Saint-Bertin ausgehenden *correctiones* flandrischer Klöster, die zuerst die Abteien von Auchy-les-Moines und Bergues-Saint-Winnoc betrafen. Beide Abteien waren seit dem 11. Jahrhundert eng mit Saint-Bertin verbunden, doch diese Beziehungen traten zu Beginn des 12. Jahrhunderts zunehmend in den Hintergrund. Nach VANDER-

45 H. Sproemberg, *Alvisus*, S. 90–97 betont aber (S. 96): »Es wurde keine Unterwerfung unter das Stammkloster, von dem die Reform ausging, gefordert, es wurde aber auch kein dauerndes Band auf Grund der Gleichberechtigung zwischen dem Stammkloster und dem zu reformierenden Kloster geknüpft. Die Selbstständigkeit der einzelnen Klöster wurde auf das Ängstlichste geschützt, man legte den größten Wert darauf mindestens eine Vollmacht des Abtes zur Reform zu besitzen und vermied es, wenn irgend möglich, gewaltsam einen neuen Abt einzusetzen.«; G. Declercq, Van »Renovatio ordinis« tot »Traditio romana«; J. P. Gerzaguët, *Crise, réforme et renouveau*, S. 60–62.

46 H. Sproemberg, *Alvisus*, S. 43–45; siehe dazu unten S. 101–102.

47 H. Sproemberg, *Alvisus*, S. 96.

48 Zu Clementia und ihrem familiären Hintergrund vgl. Th. de Hemptinne, Artikel »Clementia, Gräfin von Flandern«; zu Clementia und dem Einfluss Anselms von Canterbury vgl. H. Sproemberg, *Alvisus*; E. Sabbe, *La réforme clunisienne*.

49 P. J. de Griek, *De Benedictijnse geschiedschrijving*, S.66 bietet zudem in Anm. 4 weiterführende Literatur.

50 J. A. Bijsterveld, *In mei memoriam*.

PUTTEN nimmt es daher nicht wunder, dass die Gemeinschaft von Saint-Bertin zu allererst diese beiden Klöster »Reformen« unterzog und damit die ursprünglichen Bande und Hierarchien zwischen den Klöstern wieder in Erinnerung rief.⁵¹ Die »Reform« flandrischer Klöster ist somit auch vor dem Hintergrund der zwischenklösterlichen Beziehungen zu betrachten.⁵²

Die Bezeichnung der flandrischen Klöster als »cluniazensisch« wurde bereits mehrfach relativiert. Geert BERINGS betont daher, dass die meisten Abteien sich nur spirituell, das heißt durch die cluniazensischen *Consuetudines*, an der burgundischen Abtei orientierten. Nur Saint-Bertin war rechtlich an Cluny gebunden und versuchte sich seit 1112 wieder aus dem Verband zu lösen. Nach einem mehrere Jahrzehnte andauernden Konflikt gelang es der Abtei sich 1145 schließlich endgültig von Cluny zu trennen.⁵³ Während SPROEMBERG den Richtungswechsel des Grafenhauses in der *causa* Saint-Bertin damit zu erklären suchte, dass die rechtliche Bindung an Cluny, in der letztlich eine Einflussnahme von außen auf die Belange der Grafschaft gesehen worden sei, der gräflichen Politik zuwider lief, weist VANDERPUTTEN auf die Folgen dieses schweren Konflikts für die Klöster der Grafschaft hin, indem er sich mit der zweiten Generation der »Reformer« befasst.⁵⁴

Eine zweite »cluniazensische Reformwelle« sieht er, wie bereits ZUVOR SPROEMBERG und Jean-Pierre GERZAGUET, von Anchin ausgehend, das ab den 1130er Jahren die Rolle eines neuen wichtigen »Reformzentrums« einnahm.⁵⁵ VANDERPUTTEN vermutet, dass Alvisus von Anchin als ehemaliger Mönche von Saint-Bertin die schwerwiegenden Folgen einer rechtlichen Eingliederung in den cluniazensischen Klosterverband vor Augen hatte und sich daher für einen spirituellen und organisatorischen Sonderweg entschieden habe.⁵⁶ Die »cluniazensische« Lebensweise Anchins, aber auch aller von dort aus »reformierten« Klöster habe sich, wie mehr-

51 S. Vanderputten, *Crisis of Cenobitism*.

52 In ganz ähnlicher Weise zeigt dies S. Boynton, *Shaping Monastic Identity am Beispiel der Abtei von Farfa*, die ebenfalls mit der Annahme des *ordo cluniacensis* bezweckt, ihre Position gegenüber anderen Klöstern der Gegend zu stärken.

53 Dazu A. Kohnle, *Abt Hugo von Cluny*, S. 186–191; D. Poock, *Cluniacensis ecclesia*, S. 91–104.

54 H. Sproemberg, *Alvisus*, S. 91: »Sobald der Graf sicher war, daß die Verbreitung der Klosterreform nicht verknüpft war mit dem Vordringen eines fremden Einflusses, hat er die Reform sämtlicher flandrischer Klöster zugelassen und sie mit seinen großen Machtmitteln energisch unterstützt.« S. Vanderputten, *A Time of Great Confusion*.

55 H. Sproemberg, *Alvisus*, S. 117 ordnet »die von Alvisus veranlaßten Klosterreformen nach geographischen Gesichtspunkten [...]. Es lassen sich danach 3 Gruppen scheiden, Flandern, Cambrai und endlich am wichtigsten Nordfrankreich«; J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 185–197; auch A. M. Helvétius, *Aspects de l'influence de Cluny*, S. 62 spricht von einem »mouvement de réforme d'Anchin«.

56 S. Vanderputten, *A Time of Great Confusion*, S. 52: »[...] Alvisus was looking for answers that assimilated elements from both forms of monastic government: while holding on firmly to the Cluniac core of internal customs, he allowed himself to be inspired by Bernhard of Clairvaux's ideals of monastic government and the Cistercian model of filiations between monasteries.«

fach festgestellt wurde, deutlich von der Lebensweise Clunys unterschieden und sich am Geist der Zisterzienser orientiert.⁵⁷ Grund zu dieser Annahme eines »spirituellen Sonderwegs« gaben vor allem die für die 1130er Jahren nachgewiesenen Generalkapitel der Kirchenprovinz Reims.

1.3. Die Generalkapitel der Kirchenprovinz Reims

Aus mehreren Quellen ist bekannt, dass sich einige Äbte der Kirchenprovinz Reims in den 1130er Jahren mehrmals zu einem Generalkapitel versammelt hatten, um über Fragen der Lebensweise und der Disziplin zu beraten.⁵⁸ Damit griffen diese – im *Auctarium Aquicinense* als *abbates comprovinciales* bezeichneten – Äbte eine Institution auf, die vor allem von den Zisterziensern mit großem Erfolg entwickelt wurde und auf eine Vereinheitlichung und Kontrolle der klösterlichen Lebensweise abzielte.⁵⁹ In der Zeit um 1130 sollte dieses Modell aber nicht zuletzt in Cluny Schule machen, wo Petrus Venerabilis 1131 das erste Generalkapitel der Cluniazenser einberufen hatte.⁶⁰

Das erste Generalkapitel der nordfranzösischen Kirchenprovinz fand nach Ursmer BERLIÈRE während oder nach dem Konzil von Reims 1131 (18.–29. Oktober) statt und könnte in der Abtei von Saint-Thierry getagt haben.⁶¹ Während die Mehrzahl der versammelten Äbte aus dem Raum Nordfrankreichs kam, ist mit dem Abt von Saint-Amand nur ein flandrisches Kloster als Teilnehmer direkt zu fassen. In der Forschung wurde dennoch immer wieder darauf hingewiesen, dass auch die Abtei von Anchin und insbesondere die Äbte Alvisus und Gossuin eine bedeutende Rolle auf diesen Versammlungen spielten.⁶² Dies galt gleichermaßen für Gottfried

57 Zu den Gewohnheiten von Cluny in Anchin vgl. J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 124–128; S. Vanderputten, *A Time of Great Confusion*, S. 48: »By the early 1130s, the majority of Benedictine houses in Flanders, although one would be hard-pressed to design them as ›Cluniac‹ in the strict sense of the word, were observing an adapted version of the Cluniac customary.«

58 Die Quellen zu den Generalkapiteln der Kirchenprovinz Reims wurden erstmals von U. Berlière, *Documents inédits* zusammengestellt und mit S. Ceglar, *Guillaume de Saint-Thierry* intensiver erforscht. Es handelt sich zum einen um Dokumente, die in direktem Zusammenhang mit den Versammlungen stehen, zum andern um historiographische Texte, die über diese berichten.

59 Zur Bezeichnung *abbates comprovinciales* vgl. *Auctarium Aquicinense*, S. 395.

60 Zu den Generalkapiteln vgl. F. Cygler, *Das Generalkapitel*; zum ersten Generalkapitel der Cluniazenser vgl. ebd., S. 322–327.

61 U. Berlière, *Documents inédits*, S. 92; Ders., *Les chapitres généraux*, S. 260; S. Ceglar, *Guillaume de Saint-Thierry*, S. 301.

62 Es handelt sich um die Äbte von Saint-Nicolas-aux-Bois, Mont-Saint-Quentin, Saint-Eloi in Noyon, Saint-Thierry in Reims, Chezy-sur-Marne, Rebais, Lagny-sur-Marne, Liessies, Saint-Vincent in Laon, Orbais, Saint-Michel-en-Thiérange, Homblières, Saint-Lucien in Beauvais, Hautmont, Saint-Sépulchre in Cambrai, Saint-Amand, Hasnon, Saint-Jean in Laon. Lobbes, Anchin und Saint-Médard werden in der Handschrift aus Saint-Martin in Tournai (Paris, BnF, ms. lat 2677, fol. 83v–84r) nicht aufgeführt.

von Coucerf und vor allem für Wilhelm von Saint-Thierry.⁶³ Nachdem vor allem seit der Studie Stanislas CEGLAR Klarheit über die Datierung der Generalkapitel herrscht, steht nun fest, dass die Äbte bereits vor 1131 gemeinsam agierten, wenngleich das erste Generalkapitel erst in diesem Jahr zu fassen ist.⁶⁴ Eine zweite Versammlung tagte 1132 in Soissons.⁶⁵

Die Namen von zwei Äbten wurden in dieser Handschrift, wie S. Ceglar, Guillaume de Saint-Thierry, S. 316 zeigt, durch Rasur entfernt. Insgesamt müssen es ursprünglich 21 Äbte gewesen sein. ebd.: »Sunt isti omnes numero XXI.« Die Teilnahme des Leonius von Lobbes nimmt U. Berlière, Documents inédits, S. 91 an und beruft sich dabei auf eine Passage der Gesta abbatum Lobbiensium, c. 22, S. 324, die aber lediglich dessen Bestrebungen für die *correctio* von Lobbes belegt: »In initio igitur prelationis suae abbas Leonius, ut prediximus, omne intentionis suae studium ad informationem et reformationem ordinis pro quo maxime aliunde expetitus erat, iugiter impendit, gratum se pariter et gravem, quod apud multos raru habetur, omnibus exhibens, quippe difficiles aditus impetus omnis habet.« Darin ist aber lediglich die Rede davon, dass Leonius kurz vor dem ersten Zusammentreffen der Äbte zum Abt von Lobbes gewählt wurde. Von einer direkten Teilnahme ist nicht die Rede. Die Teilnahme des Abtes von Anchin, Gossuin, der 1131 Alvisus im Amt nachfolgte, wird angenommen, da der Letztgenannte, wie die Gesta abbatum Lobbiensium, c. 20, S. 323 berichten, eine aktive Rolle unter den Äbten spielte. Odo von Saint-Médard war der Abt, der das Generalkapitel im folgenden Jahr in Soissons ausrichten sollte, und müsse daher (S. Ceglar, Guillaume de Saint-Thierry, S. 316) an der ersten Versammlung teilgenommen haben. Nicht zur Kirchenprovinz Reims gehörten die Äbte von Lagny-sur-Marne und Rebais (ebd.). Die Grafschaft Flandern wäre direkt nur durch Anchin und Saint-Amand vertreten; Hasnon gehörte zum Hennegau; Saint-Sépulchre und Hautmont zum Cambrésis. E. R. Elder, Guillaume de Saint-Thierry befasst sich näher mit den am Generalkapitel teilnehmenden Äbten und stellt sich unter anderem die Frage, weshalb sich gerade die 22 genannten Äbte versammelten und weshalb zwölf Äbte fehlten. Elder versucht, die Äbte zu kategorisieren und ihren Reformwillen zu erklären; zur Rolle von Anchin vgl. H. Sproemberg, Alvisus, S. 123; S. Vanderputten, A Time of Great Confusion, S. 56.

- 63 Abbé Delanchy, Études historiques, S. 151: »Il est probable que Geoffroi s’efforçait d’organiser, sous l’inspiration de saint Bernard et à l’image des cisterciens, un chapitre regional pour les abbayes bénédictines réformés de la province de Reims [...]«. Delanchys Vermutung bleibt eine solche, da sie der Belege entbehrt. Sie beruht aber, wie S. Ceglar, Guillaume de Saint-Thierry, S. 300, Anm. 9 zeigt, auf einer älteren Forschungsmeinung, vertreten von L. d’Achery, Specilegium; S. Ceglar, William of Saint-Thierry, S. 131–133. Bereits J. M. Déchanet, Guillaume de Saint-Thierry, S. 143 bemerkt deutliche Parallelen zwischen dem Brief der Äbte an Matthäus von Albano und Wilhelms »Goldenen Brief« an die Kartäuser des Mont-Dieu, was ihn schlussfolgern ließ, dass Wilhelm eine federführende Rolle auf dem Generalkapitel zugekommen war. S. Ceglar, William of Saint-Thierry, S. 400–407; Ders., William of Saint-Thierry and His Leading Role at the First Chapters konnte diese Vermutung durch stilistische und sprachliche Untersuchungen bekräftigen. Ebenfalls mit Wilhelms Rolle auf dem Generalkapitel befasst sich E. R. Elder, Guillaume de Saint-Thierry. Zu Wilhelms besonderer Spiritualität vgl. P. Verdeyen, Guillaume de Saint-Thierry, der sich besonders mit dessen Mystik befasst; A. H. Bredero, Guillaume de Saint-Thierry au carrefour untersucht Wilhelms Position in der Zeit des monastischen Aufbruchs. U. Berlière, Les chapitres généraux, S.257; Ders., Documents inédits, S. 91; H. Sproemberg, Alvisus, S. 136 und A. Schmidt, Zusätze als Problem, S. 97 sprechen dem neuen Abt von Lobbes, Leonius, eine entscheidende Rolle zu und beziehen sich dabei auf: Gesta abbatum Lobbiensium, c. 22, S. 324. Der Begriff *ordo* bezieht sich hier zwar zunächst auf die Lebensweise von Lobbes, aber, wie der nachfolgende Satz zeigt eben auch auf andere Klöster.
- 64 Ein Schreiben von Papst Innozenz II. vom 17. November 1135/36, das auf das Generalkapitel eingeht, (J. P. Gerzaguet, Les chartes de l’abbaye d’Anchin, D 61, S. 157) hat in der älteren Forschung für Verwirrung bei der Datierung dieser Versammlungen gesorgt. U. Berlière, Les chapitres généraux, S. 257–258. Zur Datierung S. Ceglar, Guillaume de Saint-Thierry.
- 65 Vgl. dazu S. Ceglar, Guillaume de Saint-Thierry.

Im Mittelpunkt der jährlichen Generalkapitel, über deren Inhalt die überlieferten Beschlüsse von 1131 unterrichten, standen vor allem Fragen der Observanz.⁶⁶ Neben der Gebetsverbrüderung sprach sich die Versammlung für eine Vereinfachung und Kürzung der Liturgie aus, für eine Betonung des Schweigegebots, des Fastens und der Handarbeit:⁶⁷ Es handelt sich dabei um starke Abänderungen des *ordo cluniacensis*, die in der Forschung als deutlicher Einfluss des »zisterziensischen Geistes« gewertet wurden.⁶⁸ Grund zu dieser Annahme gab neben den offensichtlichen inhaltlichen Parallelen vor allem die Person Wilhelms von Saint-Thierry, der bekanntlich eng mit Bernhard von Clairvaux befreundet war. Nicht zuletzt wurde diese These auch durch einen Brief Bernhards an die in Soissons versammelten Äbte untermauert, da das Schreiben seinen Einfluss auf die Generalkapitel deutlich zu erkennen gibt.⁶⁹

66 Erstmals komplett ediert von S. Ceglar, Guillaume de Saint-Thierry, S. 312–319. Diese Edition beruht auf der Handschrift aus Tournai (Paris, BnF, ms. lat 2677, fol. 83v–84r). S. Ceglar, Guillaume de Saint-Thierry, S. 311 weist aber darauf hin: »Le *Glossarium* de Du Cange cite quelques exemples de ces décisions d'après un manuscrit de la *Règle* conservé alors à la bibliothèque de Mont-Saint-Quentin«. Keine Beachtung gefunden hat Douai, BM, ms. 540, obgleich die darin enthaltenen Beschlüsse bereits von P. Volk, Der Rezeß eines Provinzialkapitels entdeckt wurde. Zu dieser Handschrift siehe unten S. 242–247. Teile wurden bereits ediert von U. Berlière, Documents inédits, S. 92–93.

67 S. Ceglar, Guillaume de Saint-Thierry, S. 312–319. Zum Psalmodieren ebd., S. 313, Z.10: »[...] psalmi familiares aliquatenus breuiuntur [...]«, es folgt eine genaue Auflistung dessen, was weiterhin gesungen werden soll; zur Liturgie ebd., S. 315, Z. 29–32: »Diuersitas festiuitatum, quae solebat fieri in albis uel in cappis [...] observabitur, sed in froccis suis cantabunt sicut ad uesperos et matutinos exceptis supra determinatis festis.« ebd., S. 316–317, Z. 54–57: »Euangelium nocte legatur super analogium sine stola [...] Feriales processiones quartae et sextae feriae remaneant, praeter in capite ieiunii.« ebd., S. 319, Z. 74: »Quatuor diebus Natalis, Paschae, et Pentecostes, et in duplicibus festis conuentus reuestiatur.« Zum Fasten ebd., S. 315–316, Z. 37–40: »Ieiunium secundum regulam beati Benedicti ab idibus septembris usque in Pascha in omni die teneatur praeter dominicam. A carnibus omnes abstineant iuxta edictum regulae praeter omnino debiles et aegrotos. Abbates in cameris absque necessitate congrua non comedant.« Zum Schweigen ebd., S. 315–316, Z. 40–43: »Ad mensam eorum [abbates] in suis locis silentium teneatur, nisi congrua necessitas impederit; et [si] eis possibile fuerit, lectionem habeant. In claustru uero silentium a toto conuentu teneatur.« ebd., S. 318, Z. 71–72: »Silentium in omnibus locis ad mensam teneatur ab omnibus, nisi aliqua necessitas interuenerit.« Zudem gibt es eine Anordnung, die beispielsweise den Gebrauch von mehreren Kissen verbietet. ebd., S. 318, Z. 73: »A plumis praeter capitale omnes abstineant.«, die sich mit der Gesandtschaft von Mönchen zu anderen Äbten und deren Bekleidung befasst. ebd., S. 316, Z. 43–46: »Liceat abbati, si necessitas uel ratio ingruerit, fratrem suum ad quemlibet abbatum mittere, tantum ei in uestitu prouideat. Si uero paupertas exegerit, abbas ad quem frater ille missus fuerit, uestitum ei praebet.« Über die Handarbeit erfährt man aus den Beschlüssen nichts. Lediglich im Brief des Matthäus von Albano wird auf sie verwiesen: ebd., S. 329–330, Z. 236–238: »vel ad agriculturam vel ad ligna in silvis caedenda et ad cetera opera manuum exercenda exite, quemadmodum multi faciunt [...]«. Der von Ceglar edierte Text erscheint auseinandergerissen und spiegelt sicher nicht den ursprünglichen Aufbau des Textes wider. Die Handschrift Douai, BM, ms. 540, fol. 69r/v liefert dagegen einen etwas anderen Aufbau und zusätzliche Passagen, die den Text vollständiger erscheinen lassen; siehe unten S. 242–247. Eine ausführliche Analyse der liturgischen Änderungen findet sich bei A. Schmidt, Zusätze als Problem, S. 97–106.

68 K. Schreiner, Dauer, Niedergang und Erneuerung, S. 327 bemerkt, dass diese Versammlung »sichtlich unter dem Einfluß von Cîteaux« stand.

69 Bernhard von Clairvaux, Opera, Bd. 7, ep. 91, S. 239–241.

Die Generalkapitel der Kirchenprovinz Reims und ihre Beschlüsse waren in der Forschung lange Zeit vor allem durch einen berühmten Briefwechsel bekannt: In einem Schreiben an die versammelten Äbte bekundete der Kardinallegat Matthäus von Albano seinen übergroßen Unmut über die getroffenen Beschlüsse; das Antwortschreiben der Äbte, das, wie CEGLAR zeigen konnte, aus der Feder Wilhelms von Saint-Thierry stammte, stellte sich den Vorwürfen und argumentierte gegen sie.⁷⁰ In diesen beiden Briefen sah die Forschung immer wieder auf pointierte Weise den Gegensatz zwischen dem alten traditionellen und dem neuen Mönchtum ausgedrückt: Matthäus von Albano, der in der älteren Forschung mitunter als »Erzcluniazenser« bezeichnet wurde, galt als Repräsentant des alten Mönchtums.⁷¹ Wilhelm von Saint-Thierry stand dagegen als Freund Bernhards sinnbildlich für das neue Mönchtum.⁷²

Die Spuren der Generalkapitel der Kirchenprovinz Reims verlieren sich aber bereits nach wenigen Jahren und es wird angenommen, dass dieses Vorhaben langfristig gescheitert ist. CEGLAR äußert die Vermutung, dass die Generalkapitel ab 1135, nachdem Wilhelm von Saint-Thierry sein Amt niedergelegt hatte und Zisterziensermonch in Signy geworden war, in eine Führungskrise geraten waren. Ein Brief von Papst Innozenz II. von 1135 habe auf diese Situation reagiert und versucht, die Äbte in ihrem Vorhaben zu bestärken.⁷³ Der Ausfall Wilhelms als Führungsperson war aber nur ein Grund, weshalb die Generalkapitel längerfristig zum Scheitern verurteilt waren.⁷⁴ Bereits BERLIÈRE bemerkte: »Ces abbés étaient indépendants les uns des autres, soumis à la juridiction ordinaire de l'évêque diocésain [...]; sans chef hiérarchique, sans code de lois universellement adopté et obligatoire pour tous, sans

70 Zur Autorschaft Wilhelms vgl. S. Ceglar, William of Saint-Thierry, S. 400–407; der Text ist vollständig ediert in Ders., Guillaume de Saint-Thierry, S. 334–350. Zur Auseinandersetzung zwischen den Äbten und Matthäus von Albano vgl. auch A. Schmidt, Zusätze als Problem des monastischen Stundengebets.

71 Zu Matthäus von Albano vgl. Petrus Venerabilis, De miraculis libri duo, der in seinem zweiten Buch eine Lebensbeschreibung seines Freundes liefert; U. Berlière, Le cardinal Matthieu d'Albano.

72 Zum Verhältnis zwischen Bernhard und Wilhelm vgl. T. Ohse, Eine große Freundschaft. Bernhard von Clairvaux, Opera, Bd. 7, ep. 91, S. 239–241; zum neuen Geist der Äbte vgl. K. Schreiner, Dauer, Niedergang und Erneuerung, S. 328.

73 S. Ceglar, Guillaume de Saint-Thierry, S. 306 weist darauf hin, dass Innozenz II. die Gültigkeit der Beschlüsse der Äbte bestätigt; J. P. Gerzaguet, Les chartes de l'abbaye d'Anchin, D 61, S. 157: »Unde etiam desiderium nostrum est, ut unguentum suavitatis, quod de capite descendit in barbam, penetralia in vestri cordis infundat, et tam in sacro conventu dicendi et exequendi quae recta sunt, vobis tribuat facultatem [...] Proinde quod vestro communi decreto de ordine monastic conservando, et correctione fratrum secundum Regulam B. Benedicti et aliorum sanctorum Patrum regulas, vestra discretion constituet, nos, auctore Domino, ratum habebimus. Adjicimus ut nullus fratrum vestrorum, post factam in suo monasterio professionem, absque praelati et aliorum fratrum licentia, ad alium locum audeat convolare, nec alicui liceat eum suscipere vel tenere [...].«

74 Der Weggang Wilhelms ist ansatzweise mit der Überwindung der charismatischen Führung einer Gemeinschaft zu vergleichen, vgl. dazu G. Melville, Brückenschlag zur zweiten Generation; Ders., Stephan von Obazine.

contrôle effectif, ils ne peuvent former qu'une société volontaire, délibérer et statuer dans des termes assez généraux, mais ils sont privés de tout pouvoir exécutif, sauf de celui qui leur serait délégué par leur supérieur ordinaire.«⁷⁵ Ein zentrales Problem lag somit darin, dass dem Generalkapitel der Benediktiner der Kirchenprovinz Reims im Gegensatz zu den Zisterziensern wichtige institutionelle Instanzen fehlten, wie beispielsweise eine verbindliche Statutengebung, Visitationen und Sanktionen von Devianz.⁷⁶ Ohne diese Instanzen waren die Beschlüsse der Generalkapitel nicht nur vom Willen und der Bereitschaft der Äbte abhängig, sondern in hohem Maße auch von den jeweiligen Gemeinschaften und ihrem Umfeld.⁷⁷

VANDERPUTTEN glaubt allerdings, ein Fortleben dieser neuen Lebensweise in Flandern erkennen zu können: Alvisus von Anchin, der bereits vor 1131 zu den führenden Äbten dieses Unternehmens gehört hatte, wurde in diesem Jahr zum Bischof von Arras ernannt und im Amt des Abtes von seinem Schüler Gossuin beerbt.⁷⁸ Als Bischof von Arras, so VANDERPUTTEN, habe Alvisus die »Reform« der Klöster in seiner Diözese auf informeller Ebene fortgeführt.⁷⁹ Neben einer gezielten Personalpolitik, die darauf abzielte, Mönche aus Anchin zu Äbten anderer Gemeinschaften zu machen, sieht er an den Beispielen von Marchiennes und Saint-Vaast in Arras den Ausdruck einer aggressiven »Reformpolitik«, die aber ebenfalls scheiterte.⁸⁰ Die Abtei von Anchin sei somit ab den 1130er Jahren das Zentrum einer zweiten großen »Reformbewegung« gewesen, die aber nur noch entfernt mit Cluny in Verbindung zu bringen ist.⁸¹

75 U. Berlière, *Les chapitres généraux*, S. 259; ebenso S. Vanderputten, *A Time of Great Confusion*, S. 59.

76 Zu diesen Aspekten vgl. die Arbeiten Melvilles (siehe unten S. 56–60).

77 Dazu grundlegend J. Wollasch, *Neue Methoden*; S. Ceglar, *Guillaume de Saint-Thierry*, S. 302 sieht in den Vorwürfen des Matthäus von Albano, der von den Veränderungen nur durch Hörensagen erfuhr, »une version déformée«, die auf den Aussagen unzufriedener Mönche basierte. S. Vanderputten, *A Time of Great Confusion*, zeigt, zu welchen Kompromissen die Äbte bereit sein mussten. ebd., S. 49: »A significant factor in convincing the reformers of the necessity of compromise was the fact that their objectives repeatedly clashed with the political interests of various ecclesiastical and secular leaders, determining the practical implementation of the spirit of reform.«

78 Zu Alvisus vgl. H. Sproemberg, *Alvisus*, S. 98–147; J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 85–89; zu Gossuin ebd., S. 89–95.

79 S. Vanderputten, *A Time of Great Confusion*, S. 73.

80 S. Vanderputten, *A Time of Great Confusion*, S. 63–73.

81 S. Vanderputten, *A Time of Great Confusion*, S. 48.

Fazit

Die Grafschaft Flandern eignet sich als Untersuchungsraum besonders gut, da die flandrische *vita religiosa* in der Forschung sehr stark unter dem Blickwinkel der »Reform« betrachtet wurde. »Klosterreformen« verstanden Historiker dabei stets als Teil größerer »Reformbewegungen«, die sich filiationsartig verbreiteten und in regelmäßigen Abständen als »Reformwellen« die Geschichte des flandrischen Mönchtums maßgeblich prägten. Diese »Reformen« wurden entweder »Reformern« – wie beispielsweise Gerhard von Brogne und Richard von Saint-Vanne – oder aber bestimmten Klöstern und Lebensweisen – wie Cluny oder Anchin – zugeordnet. Für die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts galt das Interesse eben dieser »cluniazischen Reform«, die allerdings eine sehr spezifische Prägung ausbildete und letztlich mit den Generalkapiteln der 1130er Jahre eine ganz eigene Dynamik entwickelte. Der Grafschaft Flandern kommt darüber hinaus aber auch eine besondere Rolle zu, da dort in der Zeit um 1100 der monastische Aufbruch und damit die Offenheit und Vielfalt der *vita religiosa* sehr deutlich zu Tage traten. Dieser spezifische Kontext – »Klosterreformen« und religiöser Aufbruch – und der bisherige verfassungsgeschichtliche Ansatz der Forschung machen die flandrische Klosterlandschaft zu Beginn des 12. Jahrhunderts zu einem sehr geeigneten Untersuchungsgegenstand und versprechen Erkenntnisse, die vor allem für die »Reformforschung« von großer Tragweite sind.

Die vorliegende Arbeit wird daher das Phänomen der »Klosterreform« in der Grafschaft Flandern für die Zeit zwischen 1100 und 1140 am Beispiel von vier flandrischen Mönchsgemeinschaften untersuchen: Es handelt sich um die Abteien Saint-Bertin, Marchiennes, Saint-Martin und Anchin. Bevor allerdings auf die Fragestellung dieser Studie eingegangen werden kann, soll der Forschungsstand analysiert werden.

2. Analyse des Forschungsstands

2.1. »Reform« und »Reformbewegungen«

Das hochmittelalterliche Mönchtum wurde in der Geschichtsschreibung des 19. und 20. Jahrhunderts als »Reformmönchtum« verstanden und unter diesem Blickwinkel intensiv erforscht.⁸² Von besonderer Bedeutung ist diesbezüglich die 1950/51 erschienene Dissertation Kassius HALLINGERS mit dem Titel *Gorze-Kluny*, da sie mit bestehenden Ansichten brach und methodisch neue Wege beschritt.⁸³ Während Ernst SACKUR im 19. Jahrhundert noch weitgehend die Vorstellung prägte, hochmittelalterliche »Reform« sei ausschließlich mit Cluny in Verbindung zu bringen, konnte zu Beginn des 20. Jahrhunderts in vereinzelt Arbeiten gezeigt werden, dass es im hohen Mittelalter neben Cluny noch weitere bedeutende »Reformzentren« gegeben habe.⁸⁴ Während der Begriff »Reform« bis dahin »ziemlich ausschließlich *asketisch*« verstanden und ihm somit eine »ethische« Wertung gegeben wurde, versuchte HALLINGER ihn durch das »Moment des Verfassungskampfes« zu ergänzen.⁸⁵ Sein verfassungsgeschichtlicher Ansatz begnügte sich somit nicht mehr nur damit, wie es bis dahin in der Forschung immer wieder geschehen war, »Reformzentren« zu benennen, sondern wollte die davon ausgehenden »Reformrichtungen« erfassen.⁸⁶

In seiner Studie versuchte HALLINGER, das hochmittelalterliche Mönchtum über das Phänomen der monastischen »Reformen« in feste, quasi-nationale Kategorien einzuteilen. HALLINGER sah eine große »Reformbewegung« nicht nur von der burgundischen Abtei Cluny ausgehend, sondern auch vom lothringischen Gorze und vertrat die These, dass ein klarer »Reformgegensatz« zwischen beiden bestanden habe. HALLINGERS Studie liegt somit die Vorstellung zu Grunde, dass Klöster größeren »Bewegungen« zugeordnet werden können.

Über die Zugehörigkeit einer klösterlichen Gemeinschaft zu der einen oder anderen »Reformbewegung« entschied HALLINGER mithilfe des »monarchischen

82 Kritik an dieser Bezeichnung äußerte bereits G. Tellenbach, *Die westliche Kirche*, S. 95ff. Ein Überblick über die deutsche Reformforschung bietet H. Sellner, *Les communautés religieuses*.

83 K. Hallinger, *Gorze-Kluny*.

84 E. Sackur, *Die Cluniazenser*; W. Hoffmann, *Hirsau und die Hirsauer Bauschule*; E. Sabbe, *Notes sur la réforme*; Ders., *La réforme clunisienne*; W. Schröder, *Mönchische Reformbewegung*; zusammenfassend K. Hallinger, *Neue Fragen*.

85 K. Hallinger, *Neue Fragen*, S. 12; Ders., *Gorze-Kluny*, S. 14–18.

86 K. Hallinger, *Neue Fragen*, S. 13. Die Tendenz in größeren »Bewegungen« zu denken findet sich bereits zuvor, u. a. bei H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen*.

Prinzips der Filiation«, das den Fokus vor allem auf die Äbte legte, denn »die *doctrina abbatis* formt das geistige Antlitz der jeweiligen Mönchsfamilie«, »der neue Abt bringt die Lebensform seiner Heimat mit.«⁸⁷ HALLINGER sprach bei der »Reform« einer Gemeinschaft also der Person des Abtes und den klösterlichen Gewohnheiten zentrale Bedeutung zu. Seine Studie basierte daher weitgehend auf zwei Pfeilern, nämlich dem »Prinzip der Nekrologie« und dem »liturgischen Prinzip der *Consuetudo*«.⁸⁸

Mit der Verwendung und Auswertung von Nekrologien glaubte HALLINGER, die Beziehungen zwischen den Klöstern näher beleuchten zu können.⁸⁹ Ein besonderes Augenmerk galt dabei den in den Nekrologien verzeichneten Namen von auswärtigen Äbten. Der Eintrag oder das Fehlen eines Eintrages wurden als Indiz für die Zugehörigkeit zu einer »Reformrichtung« oder den Bruch mit dieser interpretiert.⁹⁰

Dass HALLINGER neben den Nekrologien auch die klösterlichen Gewohnheiten als Quellen heranzog, ist auf seine Vorstellung zurückzuführen, die diesen Texten gesetzesähnlichen Charakter zusprach.⁹¹ Methodisch bedeutete dies, dass er die einzelnen Bestimmungen der *Consuetudines* auf inhaltlicher und stilistischer Ebene verglich und dadurch versuchte, Gemeinsamkeiten oder Unterschiede zu ermitteln. Mit der Erforschung von »Detailunterschieden« meinte HALLINGER aber über sein Frühwerk Gorze-Kluny hinaus, im Rahmen der Edition der *Consuetudines monasticae*, »Reformgruppen« bestimmen und »Reformgegensätze« aufdecken zu können.⁹²

Auch wenn HALLINGERS These eines Dualismus zwischen Gorze und Cluny in der Zwischenzeit längst widerlegt ist, darf sein Werk dennoch als Meilenstein der deutschen »Reformforschung« angesehen werden.⁹³ Zum einen prägte HALLINGERS Vorstellung von »Reformbewegungen« und »Reformgruppen« die Forschung nachhaltig. Bis heute werden Klöster »Reformbewegungen« wie beispielsweise je-

87 K. Hallinger, Gorze-Kluny, S. 13.

88 K. Hallinger, Gorze-Kluny, S. 18–19.

89 K. Hallinger, Gorze-Kluny, S. 25.

90 K. Hallinger, Gorze-Kluny, S. 19–33.

91 Dies wird bereits in seinem Werk Gorze-Kluny deutlich; betont wird dies aber nochmals explizit in K. Hallinger, *Consuetudo*, S. 146.

92 P. Engelbrecht, Kassius Hallinger; zum Stand des *Corpus consuetudinum monasticarum* vgl. Ders., Bericht über den Stand.

93 Hallinger selbst hat im Laufe der Zeit Abstand von seiner ursprünglichen These genommen und sie dahingehend korrigiert, dass er die einst vermutete Rolle von Gorze nun Fleury zusprach. Vgl. dazu und zur Widerlegung der ursprünglichen These zusammenfassend P. Engelbrecht, Kassius Hallinger.

ner von Siegburg,⁹⁴ von Hirsau,⁹⁵ von Sankt-Blasien,⁹⁶ von Saint-Bénigne in Dijon⁹⁷ etc. zugeordnet. Als Kriterien dienten dabei wie bereits bei HALLINGER die personellen Beziehungen zwischen den Klöstern und Stiften, die Analyse der *Consuetudines* aber auch die Frage nach dem rechtlichen Status der Gemeinschaften.⁹⁸

»Gorze-Kluny« kommt zum anderen aber auch eine bedeutende Rolle zu, da die kritische Auseinandersetzung mit diesem Werk wichtige Impulse für die weitere Forschung gab. HALLINGERS Grundthese und Methode führten schon kurz nach Erscheinen des Werks zu ganz gegensätzlichen Meinungen.⁹⁹ Die schärfste Kritik am verfehlten Umgang mit den beiden Hauptquellengattungen, den Nekrologien und *Consuetudines*, war aus dem Umkreis der »Freiburger Schule« um Gerd TELLENBACH zu vernehmen. Vor allem die umfassende Kritik Joachim WOLLASCHS ist hier zu nennen, prangerte er doch Fehler auf methodischer, erkenntnistheoretischer und inhaltlicher Ebene an.¹⁰⁰ Wenn HALLINGER bis dahin immer wieder dafür gelobt worden war, dass er die lange Zeit unbeachtete Quellengattung der Nekrologien »in faszinierender Weise zum Sprechen gebracht hat«¹⁰¹, wurde diese Leis-

94 J. Semmler, Die Klosterreform von Siegburg. Ihre Ausbreitung; Ders., Die Klosterreform von Siegburg.

95 H. Jakobs, Die Hirsauer; K. Schreiner, Hirsau und Hirsauer Reform; U. Faust, Das Hildesheimer Benediktinerkloster; U. Küster, Formen und Modelle; F. Neiske, M. Hillebrand, Die Reformen von Cluny und Hirsau.

96 H. Jakobs, Der Adel in der Klosterreform von St. Blasien; M. Sinderhauf, Die Reform von St. Blasien. Zuletzt S. Weinfurter, St.-Blasien.

97 N. Bulst, Untersuchungen zu den Klosterreformen; Ders., La réforme monastique; Ders., La filiation de Saint-Bénigne de Dijon.

98 Zur Zuordnung von Klöstern anhand ihres rechtlichen Status vgl. die Arbeiten von H. Büttner, Abt Wilhelm von Hirsau; H. Jakobs, Die rechtliche Stellung St. Blasiens; K. Schreiner, Hirsau und die Hirsauer Reform.

99 Th. Schieffer, Cluniensische oder gorzische Reformbewegung, S. 24–44 urteilte über Gorze-Kluny sehr positiv und sah damit die Frage nach einer Differenzierung in den monastischen Bewegungen endgültig gelöst. F. Weigel, Rezension, S. 585 stieß sich dagegen an der »immer stärker werdenden Schwarzweißmalerei zugunsten Gorzes [...], die [...] an der Haltbarkeit der so gefundenen Resultate zweifeln lässt.« O. Heggelbacher, Rezension, S. 244–248 kritisierte, dass das Ergebnis von Gorze-Kluny bereits in der Einleitung als Ziel angegeben wurde; H. Dauphin, Monastic reforms, S. 62–74 beanstandete die Methodik Hallingers, bei der Entdeckungen allzu oft reine Zufälle zu sein scheinen; M. H. Vicaire, Rezension, S. 124–127 bedauerte die durchgehende Polemik der Studie; H. Büttner, Verfassungsgeschichte und lothringische Klosterreform, S. 17–27 relativiert Hallingers Betonung von Gorze angesichts der Vielfalt der lothringischen Reform; G. Tellenbach, Neue Forschungen über Cluny war der Meinung, dass in Hallingers Werk der Gegensatz zu sehr betont wurde, und verwies darauf, dass vertiefte Nekrologstudien unabdingbar seien (Ders., S. 6–7); E. Wisplinghoff, Die lothringische Klosterreform und Ders., Untersuchungen zur frühen Geschichte widersprach Hallingers Sicht, dass Gorze über St. Maximin ins Reich ausstrahlte. St. Maximin habe seine Formung nicht durch Gorze erhalten.

100 Anlass zu dieser Kontroverse gab Wollaschs Habilitationsschrift J. Wollasch, Mönchtum des Mittelalters, der darin eine Antwort auf die methodischen Mängel Hallingers sah. K. Hallinger, Rezension, S. 657–659 verstand dieses Werk aber als »ein Arbeitsprogramm für die Zukunft«. Als Antwort auf Hallingers Rezension verfasste Wollasch einen Aufsatz, in dem er nicht nur mit Gorze-Kluny streng ins Gericht ging, sondern auch neue Methoden zur Erforschung des Mönchtums präsentierte. J. Wollasch, Neue Methoden, S. 529–571.

101 P. Engelbert, Kassius Hallinger, S. 285.

tung nun durch den Münsteraner Memorialforscher stark relativiert. WOLLASCH zeigte, dass die Auswertung von Nekrologien nach Abtsnamen nicht genüge, um »Reformen« fassen zu können. Die Beschäftigung mit dieser Quellengattung eröffnete stattdessen ganz andere Perspektiven. So können Totenbücher herangezogen werden, um die Beziehungen der Gemeinschaften mit der Umwelt, den Adligen, Bischöfen, Königen und Kaisern zu ermitteln. Sie lassen den jeweiligen Standpunkt einer Klostersgemeinschaft in der Gesellschaft erkennen.¹⁰²

WOLLASCH konnte außerdem zeigen, dass die für das Verständnis von »Reformen« so wichtigen Verbindungen zwischen religiösen Gemeinschaften weniger durch die in den Nekrologien verzeichneten Namen auswärtiger Äbte zu fassen sind als vielmehr durch die Gebetsverbrüderung und das gegenseitige Totengedenken.¹⁰³ Die engste Klammer, mit der Gemeinschaften verbunden werden konnten, war jedoch die gemeinsame Profess. Indem die Mönche einer Gemeinschaft die Profess in die Hände eines anderen Abtes ablegten, entstand aus rechtlicher Sicht ein Klosterverband, der als Vorstufe zur Ordensbildung angesehen werden darf. Die einzige so definierte und bekannte »Reformbewegung« in Form eines Klosterverbandes war allerdings Cluny.¹⁰⁴

Für WOLLASCH und seine Schüler boten die erhaltenen Totenbücher aus den Prioraten von Cluny wichtige Einblicke in die Funktionsweise eines solchen Verbandes und beleuchteten zum Teil die Motive, die Gemeinschaften zu einem Beitritt bewogen.¹⁰⁵ So wurde mit der Arbeit Dietrich POECKS der Versuch unternommen, den cluniazensischen Klosterverband mit seinen abhängigen Prioraten und den assoziierten Abteien zu rekonstruieren und die Ausdehnung der sogenannten »cluniazensischen Reform« zu fassen.¹⁰⁶ WOLLASCH widmete sich in seinen Studien zudem der liturgischen Memoria und den karitativen Verpflichtungen, die mit dem Namenseintrag in ein Nekrolog des cluniazensischen Verbandes verbunden waren.¹⁰⁷

102 J. Wollasch, *Neue Methoden*.

103 J. Wollasch, *Mönchtum des Mittelalters*; J. Wollasch, G. Althoff, *Bleiben die Libri Memoriales stumm?*; J. Wollasch, *Die Verbrüderung zwischen Cluny und St. Blasien*; Ders., *Zur frühesten Schicht des cluniazensischen Totengedächtnisses*.

104 J. Wollasch, *Stabilitas in congregatione*; Ders., *Neue Methoden*; Ders., *Cluny. Licht der Welt*.

105 D. Geuenich, *Verbrüderungsverträge als Zeugnisse; zusammenfassend mit weiterführender Literatur auch J. Wollasch, Cluny. Licht der Welt*.

106 D. Poeck, *Cluniacensis ecclesia*; Ders., *Abbild oder Verband*.

107 J. Wollasch, *Totengedenken im Reformmönchtum*; Ders., *Les moines et la mémoire des morts*; Ders., *Hugues I^{er}*; Ders., *Konventsstärke und Armenfürsorge*; Ders., *Les obituaires, témoins de la vie clunienne*.

2.2. Die Consuetudinesforschung

Neben einer intensiven Beschäftigung mit den Memorialquellen wurde auch bald schon über den zweiten großen Pfeiler der »Reformforschung« – die Consuetudines – kontrovers diskutiert. Im Zentrum der Consuetudinesforschung stand die Frage nach Geltung und Funktion dieser Texte.

Für HALLINGER bestand kein Zweifel daran, dass Consuetudines einen klar normativ präskriptiven Charakter besaßen.¹⁰⁸ Gegen diese Ansicht sprachen sich jedoch schon früh WOLLASCH, Jean LECLERCQ und Giles CONSTABLE aus und postulierten einen eher normativ deskriptiven Charakter dieser Texte.¹⁰⁹ Ab den 1990er Jahren befasste sich dann die deutsche Forschung im Zusammenhang mit der Frage nach pragmatischer Schriftlichkeit intensiver mit diesem Themenbereich.¹¹⁰ Im Mittelpunkt stand hier vor allem der Zusammenhang zwischen Consuetudines und »Klosterreformen«. Klaus SCHREINER, WOLLASCH und zuletzt auch Steffen PATZOLD wiesen darauf hin, dass Klöster, die ein und derselben »Reformbewegung« angehörten, mitunter beträchtliche Unterschiede in ihren Gewohnheiten aufweisen konnten, was darauf schließen lasse, dass diese Gemeinschaften bei der Umsetzung der von außen empfangenen Gewohnheiten große Spielräume besaßen.¹¹¹ WOLLASCH forderte daher, dass sich die Forscher »nicht auf einen Vergleich der einzelnen Consuetudines in ihren handschriftlichen Fassungen miteinander beschränken können. Vielmehr wird jede Consuetudines-Handschrift im Zusammenhang aller liturgischen und nichtliturgischen Zeugnisse ihres Herkunftsklosters zu sehen sein. Denn erst dann läßt sich beobachten, inwieweit eine Consuetudo in der alltäglichen Praxis einer klösterlichen Gemeinschaft umgesetzt wurde oder ob sie etwa zu vergleichender Information vorlag, so wie in einem der Benediktusregel folgenden Kloster eine Handschrift neben der Benediktusregel auch die des Caesarius von Arles oder eine andere enthalten konnte.«¹¹²

108 Pointiert in K. Hallinger, Consuetudo.

109 J. Wollasch, *Neue Methoden*; G. Constable, *Monastic Legislation*, S. 156 spricht sich dafür aus, dass die Consuetudines Bernhards und Ulrichs von Cluny sowohl normativ als auch deskriptiv waren. J. Leclercq, *Pour une histoire*, S. 787 bzw. Ders., *Aux sources de la spiritualité*, S. 91–173 sieht in den Gewohnheiten eher deskriptive als normative Texte. Ders., *Zur Geschichte des Lebens in Cluny*, S. 288 schreibt den Consuetudines einen »elastischen und wandlungsfähigen Charakter« zu; J. Berger, M. Hillebrandt, *Die Geschichte der Gastfreundschaft*, S. 122–123 und Dies., *Le doyen à Cluny*, S. 405 sehen in den Consuetudines rein deskriptive Texte.

110 Eine konzise Zusammenfassung findet sich bei M. Späth, *Neue Impulse*.

111 K. Schreiner, *Verschriftlichung als Faktor*; Ders., *Mönchsein in der Adelsgesellschaft*; J. Wollasch, *Reformmönchtum und Schriftlichkeit*; ebenso zeigt dies für Hirsau S. Patzold, *Die monastischen Reformen*. R. Schieffer, *Consuetudines monasticae*, S. 165 stellt fest, »daß im Hochmittelalter kaum je unveränderte Abschriften solcher Texte entstanden sind.«

112 J. Wollasch, *Reformmönchtum und Schriftlichkeit*, S. 286.

Einen ersten Schritt in diese Richtung unternahm Burkhardt TUTSCH, der sich mit der Rezeption der *Consuetudines* Ulrichs und Bernhards von Cluny in einigen Klöstern befasste.¹¹³ Dabei diene ihm der individuelle Umgang dieser Klöster mit den *Consuetudines* von Cluny als Gradmesser für die praktische Umsetzung der Gewohnheiten vor Ort.¹¹⁴

Am Beispiel Clunys wurde immer wieder versucht, Typologien der *Consuetudines* und Statuten zu erstellen.¹¹⁵ Isabelle COCHELIN schlug zuletzt eine Unterscheidung in *Consuetudines* alten und neuen Stils vor. Die Gewohnheiten des alten Stils, worunter die *consuetudines antiquiores* und der *liber tramitis* zählten, waren nicht für den internen Gebrauch in Cluny gedacht sondern für Klöster, die sich an den Gewohnheiten Clunys orientieren wollten, ohne in dessen Abhängigkeit zu geraten.¹¹⁶ Sie hatten daher einen vornehmlich deskriptiven Charakter und unterschieden sich von den Gewohnheiten neuen Stils, die ab dem Ende des 11. Jahrhunderts entstanden und entweder einen normativen oder einen direktiven Charakter besaßen.¹¹⁷ Eine Schlüsselposition in dieser Entwicklung kam den *Consuetudines* Bernhards von Cluny zu. COCHELIN konnte zeigen, dass die Abtei von Cluny bis zu Bernhards Text selbst keine schriftliche Fassung der lokalen Gebräuche besaß, und dass diese durch die zunehmende Bildung der Mönche und die steigende Zahl der *conversi* notwendig wurde.¹¹⁸ Bernhards Text dokumentierte somit erstmals die Gewohnheiten von Cluny für Cluny.¹¹⁹ Nichtsdestotrotz wurde dieser Text bekanntlich in zahlreichen Klöstern verbreitet und erhielt dort nicht selten deutliche Abänderungen, die teils auf einen sehr individuellen Umgang der empfangenden

113 B. Tutsch, *Die Consuetudines Bernhards und Ulrichs*; Ders., *Studien zur Rezeptionsgeschichte*; Ders., *Texttradition und Praxis*.

114 B. Tutsch, *Texttradition und Praxis*.

115 F. Cygler, *Règles, coutumiers et statuts*; L. Donnat, *Les coutumiers monastiques*; G. Melville, *Handlung, Text und Geltung*; Ders., *Regeln – Consuetudines-Texte – Statuten*; Ders., *Action, Text, and Validity*; S. Barret, *Regula Benedicti, consuetudines*; A. Davril, *Coutumiers directifs et coutumiers descriptifs*.

116 I. Cochelin, *Evolution*, S. 38–40.

117 A. Davril, *Coutumiers directifs et coutumiers descriptifs* unterscheidet zwischen normativen, deskriptiven und direktiven *Consuetudines*. Direktive *Consuetudines* beschreiben die im Gebrauch befindlichen Gewohnheiten einer Gemeinschaft, um ihre weitere Befolgung zu sichern. Normative *Consuetudines* definieren die Norm und werden einer Gemeinschaft von oben auferlegt. Direktive und normative *Consuetudines* waren für den internen Gebrauch eines Klosters (*monastère-source* oder *monastère-réceptiendaire*) gedacht. Deskriptive *Consuetudines* hingegen für den externen Gebrauch. I. Cochelin, *Evolution*, S. 32–33 stimmt dem zu, nimmt aber eine Differenzierung »en fonction de l'audienece« und »en fonction de la chronologie« vor. Als Beispiel für normative *Consuetudines* führt Cochelin die Gewohnheiten Wilhelms von Hirsau, Lanfrancs von Canterbury und die *Consuetudines* der Großen Kartause an, die dazu gedacht waren, in ihren jeweiligen Gemeinschaften und darüber hinaus in weiteren Gemeinschaften als Norm angewendet zu werden. Als direktive *Consuetudines* dienen ihr die Gewohnheiten von Affligem, von Fleury und Le Bec.

118 I. Cochelin, *Peut-on parler*, S. 17–52.

119 I. Cochelin, *Evolution*, S. 46–47; Dies., *Community and Customs*, S. 239.

Klöster mit diesem Text schließen lassen.¹²⁰ Nach COCHELIN sei Bernhards Text nie »un texte de jurisprudence«, »une compilation à valeur juridique« gewesen, sondern vielmehr »un texte de référence«.¹²¹

In ihren Arbeiten weist COCHELIN vermehrt daraufhin, dass das Erlernen mittelalterlichen Mönchtums über Jahrhunderte vornehmlich durch Gesten und Worte geschehen sei und dass geschriebene Texte hierbei und im Alltag der Mönche eine weit geringere Rolle spielten.¹²² Susan BOYNTON unterstreicht dies für das Erlernen der Liturgie. Erst mit den Zisterziensern seien liturgische Praktiken und Gesänge nicht mehr durch Zuhören und Performanz tradiert worden, sondern vornehmlich durch das geschriebene Wort.¹²³ Auch Franz NEISKE fragte nach der Bedeutung der *Consuetudines* für eine Gemeinschaft und konnte feststellen, dass den entsprechenden Handschriften keine größere symbolische Bedeutung zukam.¹²⁴

Nach COCHELIN liege es unter anderem an der »plus grande dépendance par rapport à l'écrit« der jeweiligen »Reformer«, dass ab dem Ende des 11. Jahrhunderts die cluniazensische Lebensweise nicht nur wie bislang durch Mönche, sondern nun auch durch normative *Consuetudines* in Klöster vermittelt wurde.¹²⁵ Am Beispiel Wilhelms von Hirsau und Lanfrancs von Canterbury zeigt sie, dass der Rekurs auf die Gewohnheiten Clunys nicht zwangsläufig auf eine Imitation dieser Lebensweise abzielte. Vielmehr, so ihre These, sei die Schaffung neuer Gewohnheiten *ex nihilo* ein äußerst schweres Unterfangen gewesen, weshalb »Reformer« lieber auf Bewährtes setzten und dies nach ihren Bedürfnissen veränderten.¹²⁶ Auch wenn die Initiative zur Einführung neuer Gewohnheiten meist vom Abt ausging, konnte sich dieser nicht über die bestehenden Traditionen und den Rat der Brüder hinwegsetzen. Am Beispiel Wilhelms von Hirsau und Ulrichs von Cluny zeigt COCHELIN, dass der Abt in erster Linie die Aufgabe hatte, die Brüder zu überzeugen und zusammen mit den *seniores* der Gemeinschaft über die neue Lebensweise zu beraten. COCHELIN

120 I. Cochelin, *Evolution*, S. 63–64.

121 I. Cochelin, *Evolution*, S. 65. Zur Funktion der *Conduetudines* als Inspirationsquelle vgl. Dies., *Customaries as Inspirational Sources*.

122 I. Cochelin, *Evolution*, S. 35–36, weist daraufhin, dass die umfangreichen Kapitel zur Zeichensprache Clunys kein einziges Zeichen für den Kodex mit den *Consuetudines* kennt; Dies., *Community and Customs*, S. 234; Dies., *When Monks Were the Book*; früher bereits C. W. Bynum, *Docere verbo et exemplo*.

123 S. Boynton, *Oral Transmission*; vgl. auch Dies., *Orality, Literacy*; Dies., *Training for the Liturgy*; Dies., *Boy Singers in Medieval Monasteries*; Dies., *The Didactic Function*; allgemeiner auch T. Kelly (Hg.), *Oral and Written*.

124 F. Neiske, *Ratio et ritus*.

125 I. Cochelin, *Evolution*, S. 34; zu diesem Phänomen vgl. auch die einschlägigen Arbeiten von J. Wollasch, *Reformmönchtum und Schriftlichkeit*; J. F. Angerer, *Consuetudo und Reform*. In Cluny selbst seien die Gewohnheiten aber auch weiterhin mündlich tradiert worden. Vgl. dazu I. Cochelin, *Community and Customs*, S. 243.

126 I. Cochelin, *Community and Customs*, S. 233.

bemerkt hierzu: »it certainly gives us a more complex image of the whole reforming process than the abbot straightforwardly imposing new customs on his blindly obedient sheep.«¹²⁷ Für ein besseres Verständnis der klösterlichen »Reformprozesse« bedarf es daher, wie bereits WOLLASCH in seiner Kontroverse mit HALLINGER gefordert hatte, einer besseren Kenntnis der innerklösterlichen Verhältnisse aber auch der Beziehungen zur Außenwelt.

2.3. Der Blick in die klösterliche Gemeinschaft

Der Blick in das Innere religiöser Gemeinschaften eröffnete ein sehr weites Forschungsfeld, aus dem eine Vielfalt von Themen und neuen Ansätzen erwuchs.¹²⁸ Für die Beschäftigung mit »Klosterreformen« kommt vor allem der Frage nach den innerklösterlichen Gruppen, nach Konflikten, dem alltäglichen Leben der Mönche und der klösterlichen Identität eine besondere Bedeutung zu.

Innerklösterliche Gruppen

Klöster waren nicht einfach Gemeinschaften von gleichgesinnten Religiösen, die sich einem Leben nach einer Regel verschrieben hatten, sondern in ihrem Innern äußerst komplexe soziale Gefüge, was bereits die unterschiedliche geographische und soziale Herkunft der Mönche erkennen lässt. Vor allem ab den 1970er Jahren widmete sich die Schule um Karl SCHMID und WOLLASCH mit ihrem prosopographischen und sozialgeschichtlichen Ansatz der Frage nach der Herkunft der Mönche.¹²⁹ Durch die Auswertung von Nekrologien und Urkunden gelang es ihnen, Näheres über die Zusammensetzung von Gemeinschaften, ihre Rekrutierungspraktiken, aber auch über ihre Beziehungen mit der Außenwelt in Erfahrung zu bringen.¹³⁰

127 I. Cochelin, *Community and Customs*, S. 239; ebenso bereits J. Wollasch, *Neue Methoden*; Ders., *Mönchtum zwischen Kirche und Welt*.

128 Allgemein zur Hinwendung der Historiographie zur historisch-sozialen Anthropologie vgl. H. W. Goetz, *Moderne Mediävistik*, S. 237–242.

129 Vgl. den grundlegenden Aufsatz von K. Schmid und J. Wollasch, *Societas et Fraternitas*; *Prosopographie als Sozialgeschichte?*; J. Wollasch, *Das Projekt »Societas et Fraternitas«*.

130 J. Wollasch, *Wer waren die Mönche?*; Ders., *Parenté noble*; zu Burgund C. B. Bouchard, *Sword, Miter, and Cloister*; zu Hirsau K. Schreiner, *Sozial- und standesgeschichtliche Untersuchungen*; Ders., *Mönchsein in der Adelsgesellschaft*; für einige französische Gegenden wurde in einigen jüngeren Studien gezeigt, dass die Mönche nahezu ausschließlich aus dem adligen Milieu rekrutiert wurden: für das Maine B. Lemesle, *La société aristocratique*; für die Provence E. Magnani Soares-Christen, *Monastères et aristocratie*; für das Toulousain und das Quercy D. Panfili, *Aristocraties méridionales*. Kritisch zum

Eng mit der unterschiedlichen Herkunft der Religiösen verbunden ist die Frage nach der innerklösterlichen Gruppenbildung. Die Ermittlung innerklösterlicher Gruppen erfolgte nach ganz unterschiedlichen Kriterien, ist dabei aber natürlich durch die jeweilige Quellenlage stark beschränkt. Eine gut vorzunehmende Differenzierung ermöglicht die Untersuchung des Eintrittsalters der Mönche. Schon früh widmeten sich daher zahlreiche Studien der Gruppe der *conversi*, die ab dem 11. Jahrhundert immer bedeutender wurde und mit den Zisterziensern im 12. Jahrhundert eine in vielerlei Hinsicht klar von den Chormönchen getrennte innerklösterliche Gruppe bildete.¹³¹ COCHELIN konnte am Beispiel Clunys zeigen, dass die steigende Zahl der *conversi* ab der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts dazu führte, dass diese das klösterliche Leben nicht mehr wie zuvor durch eine bewusste Integration in die Gemeinschaft erlernten, sondern als Novizen eine vom Rest der Gemeinschaft abgesonderte Gruppe bildeten.¹³²

Während der Eintritt von Erwachsenen ins Kloster bis ins 11. Jahrhundert eher die Ausnahme darstellte, war die Oblation von Kindern die gängigste Art der Rekrutierung von Mönchen und wurde inzwischen mit den Arbeiten von Mayke DE JONG, Maria LAHAYE-GEUSEN, John EASTBURN BOSWELL und Patricia QUINN näher untersucht.¹³³

Die vorgenommene Differenzierung der Mönche nach ihrem Eintrittsalter warf in jüngerer Zeit die Frage nach Generationen und nach Hierarchien im Kloster auf. So befasste sich eine Sektion auf dem *International Medieval Congress* in Leeds 2005 mit den zentralen Fragen, wodurch sich eine Generation auszeichnete, wie sie entstand und welche Beziehungen zwischen den Generationen bestanden.¹³⁴

Der Frage nach innerklösterlichen Hierarchien näherte sich die Forschung aus zwei Richtungen. Unter dem Blickwinkel kollektiver Hierarchien untersuchte

Phänomen der adeligen Herkunft der Religiösen äußert sich F. J. Felten, *Wie adelig waren Kanonissenstifte*; Ders., *Zum Problem der sozialen Zusammensetzung. Zum Einsatz von Computern zu prosopographischen Zwecken* sei verwiesen auf die Anfänge v. a. durch K. Schmid, J. Wollasch, *Zum Einsatz der EDV*; J. Wollasch, *Prosopographie et informatique*; M. Hillebrandt, *The cluniac charters*.

131 Zum Phänomen der Konversion Erwachsener vgl. E. Tresp, *Laien im Kloster*; Ch. de Miramon, *Embrasser l'état monastique*; S. Vanderputten, *Then I Recieved the Habit*; M. Morard, *Quand l'habit faisait le moine*; zur Gruppe der *conversi* innerhalb des Klosters vgl. H. Grundmann, *Adelsbekehrungen im Hochmittelalter*; zur Entstehung des Konverseninstituts vgl. die Kontroverse zwischen K. Hallinger und E. Werner. Dazu der Abriss bei M. Borgolte, *Sozialgeschichte des Mittelalters*, S. 315–322. Zu den Zisterziensern W. Rösener, *Die Konversen der Zisterzienser*; Ders., *Die Laienbrüder der Zisterzienser*; M. Toepfer, *Die Konversen der Zisterzienser*.

132 I. Cochelin, *Peut-on parler*.

133 M. Lahaye-Geusen, *Das Opfer der Kinder*; M. de Jong, *Kind en klooster*; Dies., *In Samuel's Image*; J. Eastburn Boswell, *The Kindness of Strangers*; P. A. Quinn, *Better Than the Sons of Kings*; J. Wollasch, *Das Mönchsgelübde*.

134 A. Kehnel, S. von Heusinger (Hgg.), *Generations in the Cloister*.

CONSTABLE das Verhältnis zwischen der Gruppe der *conversi* und jener der *pueri*.¹³⁵ In ganz ähnlicher Weise nimmt Riccardo CRISTIANI am Beispiel Clunys eine Hierarchisierung zwischen der Gruppe der gesunden und der kranken Mönche vor.¹³⁶ COCHELINS Interesse galt dagegen weniger diesen kollektiven, als vielmehr den individuellen Hierarchien, die sich, wie einige weitere Arbeiten erkennen lassen, vor allem durch das Ausüben von Ämtern und Funktionen in der Gemeinschaft ergaben.¹³⁷

Die bessere Kenntnis der innerklösterlichen Gruppierungen und ihrer Beziehungen zueinander ist nicht zuletzt von großer Bedeutung, wenn es darum geht, den Handlungsspielraum der Äbte fassen zu wollen. Wenngleich die jüngere Forschung dazu tendiert, in erster Linie die Beziehungen der Äbte mit der Außenwelt zu beleuchten,¹³⁸ befasste sich Maria HILLEBRANDT mit den Beziehungen der Äbte zu ihrer Gemeinschaft und konnte für Cluny nachweisen, dass die Vertrauten des Abtes innerhalb der Gemeinschaft beträchtlichen Einfluss und Macht ausübten.¹³⁹

Die Kenntnis der innerklösterlichen Verhältnisse ist nicht zuletzt zentral für ein besseres Verständnis von »Klosterreformen«. Während COCHELIN, wie bereits erwähnt wurde, betont, dass der Abt einer Gemeinschaft neue Gewohnheiten nur in Rücksprache mit der Gemeinschaft und besonders dem Rat der *seniores* einführen konnte, gelang es BOYNTON am Beispiel Farfas, den Zusammenhang zwischen »Klosterreform«, innerklösterlichen Hierarchien und dem Verhältnis zwischen den Generationen aufzuzeigen.¹⁴⁰

Kloster und Identität

Abbild des Paradieses, Heimstadt der Engel, heiliger Ort: Mit diesen oder ähnlichen Bildern sahen die Mönche des Mittelalters ihre Klöster und machten unmissverständlich deutlich, dass sich ihre Gemeinschaft zumindest dem Anspruch nach von der übrigen Welt klar abhob.¹⁴¹ Mönche waren durch ihre spezifische Lebenswei-

135 G. Constable, *Seniores et pueri*.

136 R. Cristiani, *Infirmus sum*; Ders., *Integration and Marginalization*.

137 I. Cochelin, *Etude sur les hiérarchies*; zum Amt des Zirkators S. G. Bruce, *Lurking With a Spiritual Intent*; zum Dekan M. Hillebrandt, *Le doyen à Cluny*; zum Novizenmeister: M. Breitenstein, *The Novice Master*; zu den Ämtern des Magister Scolae, des Kantors, des Armarius vgl. I. Cochelin, *Besides the Books*; Dies., *Le dur apprentissage*; S. Boynton, *Training For the Liturgy*.

138 Vgl. dazu I. Rosé, *Les moines et leur vie communautaire*, S. 28, Anm. 48.

139 M. Hillebrandt, *Abt und Gemeinschaft in Cluny*.

140 I. Cochelin, *Community and Customs*, S. 239; S. Boynton, *Shaping*; A. Kehnel, S. von Heusinger (Hgg.), *Generations in the Cloister*.

141 Zur Ekklesiologie der Mönche vgl. D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure*; Ders., *Les nouveaux horizons*; I. Rosé, *Construire une société*.

se gekennzeichnet und grenzten sich durch eben diese von ihrer Umwelt deutlich ab – sie besaßen somit eine kollektive Identität.¹⁴² Abgrenzung und Kennzeichnung fanden aber nicht nur gegenüber der Welt statt, sondern auch gegenüber anderen Gemeinschaften, so dass sich jedes Kloster eine ganz eigene kollektive Identität gab.

Während der Begriff der klösterlichen Identität meist darauf reduziert wird, Klöster als aus ihrer Umwelt herausgelöste »heilige Orte« zu betrachten, spricht sich Christofer ZWANZIG für einen offeneren Identitätsbegriff aus: Am Beispiel von Foundationserinnerungen konnte er zeigen, dass das Selbstbild der Gemeinschaft und ihre Außenwahrnehmung eng miteinander verwoben waren und somit auch ihr weltliches Umfeld durchaus Anteil an der klösterlichen Identität hatte.¹⁴³ Auch Walter POHL konnte am Beispiel des Montecassino zeigen, dass dessen Historiographie Träger monastischer, politischer und ethnischer Identität war.¹⁴⁴

Identität ist letztlich mit der Frage nach dem »wer sind wir?« verknüpft, eine Frage, die sich Gemeinschaften aber vermehrt in Zeiten der Krise stellten.¹⁴⁵ Carla MEYER und Christoph DARTMANN haben sich in diesen Zusammenhang intensiver mit dem Identitätsbegriff auseinandergesetzt:¹⁴⁶ Sie verstehen Identität weniger im Sinne von Essenz als vielmehr im Sinne von Diskurs.¹⁴⁷ Identität ist somit nichts Gegebenes, was immer schon da war und die Zeit überdauert, sondern muss immer wieder neu konstruiert und definiert werden – und dies umso mehr in Zeiten von Krisen.

Eine besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang der klösterlichen Textproduktion zu.¹⁴⁸ Mit dem *linguistic turn* rückten der Text selbst, seine Überlieferung und sein Entstehungskontext in den Mittelpunkt des Interesses.¹⁴⁹ Bereits Jörg KASTNER sprach sich dagegen aus, Foundationserzählungen von Klöstern als »Steinbruch für die Faktengeschichte« zu missbrauchen und erkannte ihren pragmatischen aber auch ihren ideellen Wert für die Gemeinschaften.¹⁵⁰ Historiogra-

142 Vgl. dazu M. Schürer, Das »propositum«, S. 103–108.

143 Ch. Zwanzig, Gründungsmythen, S. 26.

144 W. Pohl, Werkstätte der Erinnerung, S. 162–179; darüber hinaus Ders., Spuren, Texte, Identitäten.

145 Zur Frage nach Identität in Zeiten der Krise sei lediglich verwiesen auf K. Mercer, Welcome to the Jungle, S. 43; grundlegend K. Abels, Identität. Über die Entstehung des Gedankens. Weitere Literatur findet sich bei C. Meyer, Ch. Dartmann, Einleitung.

146 C. Meyer, Ch. Dartmann, Einleitung, S. 9–22.

147 C. Meyer, Ch. Dartmann, Einleitung, S. 15–17.

148 Das geschriebene Wort ist aber nur einer von vielen Trägern von Identität; vgl. dazu auch Ch. Zwanzig, Gründungsmythen, S. 34–35.

149 Konzise Überblicke bieten H. W. Goetz, Moderne Mediävistik, S. 115–117, 166–173 und G. G. Iggers, Geschichtswissenschaft, S. 87–90. In Deutschland ist der *linguistic turn* vor allem eng mit dem Münsteraner SFB »Pragmatische Schriftlichkeit« verbunden. Vgl. dazu beispielsweise H. Keller, K. Grubmüller, N. Staubach (Hgg.), Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Zur causa scribendi vgl. G. Althoff, Causa scribendi; zur mittelalterlichen Historiographie H. W. Goetz, Geschichtsschreibung.

150 J. Kastner, Historiae fundationum, S. 7.

phische Texte sind, wie Hans-Werner GOETZ hervorhebt, stets eine Auswahl von Themen und *res gestae*, die dem jeweiligen Entstehungskontext und den Bedürfnissen der Gemeinschaft Rechnung trugen. In ihnen hielten die Mönche fest, was sie für besonders erinnerungswürdig hielten.¹⁵¹ Inzwischen wurde aber auch gezeigt, dass dieses »Prinzip« in ganz ähnlicher Weise beim Umgang mit Chartularen, Traditionsbüchern oder mit den überlieferten Archiven der Klöster zu beachten ist.¹⁵² In der Forschung wurde klösterliche Textproduktion daher lange Zeit unter dem Blickwinkel der »pragmatischen Schriftlichkeit« betrachtet:¹⁵³ Texte aus Klöstern waren demnach stets zielgerichtet und konnten beispielsweise zur Rechtssicherung oder zur Verteidigung klösterlichen Besitzes gegenüber Laien oder anderen Klöstern dienen.¹⁵⁴ Das Erinnern an Vergangenes konnte aber auch legitimieren oder zur Besserung motivieren. So unterscheidet Jan ASSMANN beim Erinnern an Vergangenes zwischen kalter und heißer Erinnerung: Während bei der kalten Erinnerung Gegenwärtiges »in das Licht einer Geschichte gestellt [wird], die es sinnvoll, gottgewollt, notwendig und unabänderlich erscheinen lässt«, »hebt [die heiße Erinnerung] das Fehlende, Verschwundene, Verlorene, an den Rand Gedrängte hervor und macht den Bruch bewusst zwischen dem ›einst‹ und ›jetzt‹.«¹⁵⁵

GOETZ erkannte, dass Klosterchroniken kaum »der Propaganda des eigenen Klosters nach außen hin dienen; eher sollten sie den Mitbrüdern das Wechselvolle der eigenen Geschichte vor Augen führen und zu entsprechendem Handeln anleiten.«¹⁵⁶ Damit lässt sich diesen Texten eine stark identitätsstiftende Funktion zusprechen.¹⁵⁷ Die Frage nach dem »wer sind wir?« beantworteten die Gemeinschaften vor allem in ihren Foundationserinnerungen, denen sich die Forschung der letzten Jahre besonders intensiv gewidmet hat.¹⁵⁸

151 H. W. Goetz, *Geschichtsbewusstsein*, S. 461.

152 H. W. Goetz, *Geschichtsschreibung*; zu den Chartularen vgl. den Sammelband O. Guyotjeannin, L. Morelle, M. Parisse (Hgg.), *Les cartulaires. Actes de la table ronde*; P. Chastang, *Lire, écrire, transcrire*. Zu den Urkunden und Archiven: O. Guyotjeannin, L. Morelle, *Tradition et réception*; S. Barret, *La mémoire de l'écrit*; L. Morelle, *The Metamorphosis*; speziell zu Flandern: G. Declercq, *Le classement des chartiers*; S. Vanderputten, *Réforme, gestion de l'écrit*; Ders., *Monastic Literate Practices*.

153 H. Keller, *Pragmatische Schriftlichkeit*; Ders., *Zur Einführung*; G. Melville, *Zur Funktion der Schriftlichkeit*.

154 So bereits H. Patze, *Klostergründung und Klosterchronik*; L. Holzfurtner, *Gründung und Gründungsüberlieferung*; J. Kastner, *Historiae foundationum* sieht in den Foundationsberichten »Hilfsmittel zur Verwaltung und juristischen Verteidigung des Besitzes«, (ebd., S. 87) erkennt aber zugleich die religiöse Dimension dieser Texte für die Gemeinschaften; für Nordfrankreich H. Platteau, *Crime et châtement*.

155 J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 79.

156 H. W. Goetz, *Geschichtsbewusstsein*, S. 479.

157 A. Remensnyder, *Remembering*; Ch. Sauer, *Fundatio und Memoria*; S. Albrecht, *Die Inszenierung*.

158 C. Caby (Hg.), *La mémoire des origines*, J. M. Sansterre (Hg.), *L'autorité du passé*; N. Bouter (Hg.), *Écrire son histoire*; D. Iogna-Prat, *La geste des origines*; Ch. Zwanzig, *Gründungsmythen*. Auch im Umkreis Melvilles wurden die Anfänge religiöser Gemeinschaften im Hinblick auf die Institutional-

Wenig anders verhält es sich mit den in einer Gemeinschaft produzierten hagiographischen Texten. Zum einen dienten sie dazu, das Kloster als einen »heiligen Ort« auszuweisen, indem sie beispielsweise die Wirkkraft des lokalen Heiligen thematisieren und damit das Selbstbild der Mönche prägten.¹⁵⁹ Zum anderen entwarfen sie das Bild eines Heiligen, mit dem sich die Mönche identifizieren sollten. Nach Arnold ANGENENDT war vor allem die Gründergestalt einer Gemeinschaft »Inbild dessen, was für alle Zeit in Geltung bleiben und Bestand haben sollte.«¹⁶⁰ Dieses Bild war aber gerade nicht zeitlos, wie der vor allem in Frankreich blühende Forschungszweig der »Réécriture« vor Augen führt.¹⁶¹ Gerade bei hagiographischen Texten, die in Gemeinschaften oft in mehreren Versionen vorhanden waren, lassen sich, wie Monique GOULLET herausgearbeitet hat, die unterschiedlichen Methoden erkennen, mit denen hagiographische Texte umgeschrieben wurden, wodurch sich das Bild des Heiligen mitunter beträchtlich ändern konnte.¹⁶² Die Motive hierfür konnten ganz unterschiedlich sein und reichen von der Verteidigung des klösterlichen Besitzes bis zur Unterstützung von »Reformen«.¹⁶³

Neben der Produktion von Texten lässt sich die klösterliche Identität auch in anderen Bereichen fassen. Besonders deutlich wird dies in den lokalen Heiligenkulten, die sich nicht nur in Texten niederschlugen, sondern auch in der Architektur, Gebäuden, Räumen¹⁶⁴ und nicht zuletzt, in der Liturgie. Vor allem BOYNTON hebt die Bedeutung der liturgischen Texte in besonderem Maße hervor. Am Beispiel der Abtei von Farfa konnte sie zeigen, dass die Einführung liturgischer Texte aus Cluny durch junge Mönche dazu diente, der besonderen Verbindung Farfas zu

sierung der Orden betrachtet; vgl. C. Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher; zur *fundatio* der Orden, C. Caby, *Fondation et naissance*.

159 Zur Heiligkeit des Ortes vgl. N. Lozovsky, *The Construction*; zur Konstruktion der Heiligkeit des Ortes in den Fundationsberichten vgl. auch J. Kastner, *Historiae foundationum*.

160 A. Angenendt, *Die Geschichte der Religiosität*, S. 227; Ders., *Heilige und Reliquien*, S. 125–128; dazu auch G. Melville, *Stephan von Obazine*; Ders., *In solitudine ac paupertate*; Ders., *Von der regula regularum*; Ders., *Brückenschlag zur zweiten Generation*.

161 M. Goulet, *Vers une typologie*; Dies., *Écriture et réécriture hagiographiques*; M. Goulet, M. Heinzelmann (Hgg.), *Miracles, vies et réécritures*; M. Lauwers, *Récits hagiographiques*; speziell zu Flandern vgl. K. Ugé, *Creating the Monastic Past*.

162 M. Goulet, *Vers une typologie*.

163 Zur Verteidigung des Besitzes vgl. H. Platelle, *Crime et châtement*; zur Reform vgl. N. Ruffini-Ronzani und F. Neius, *Société seigneuriale*, S. 100, Anm. 92. Sie verweisen auf einen Beitrag P. Henriets, der betont, dass »tout récit hagiographique contemporain d'une réforme (carolingienne, grégorienne ou autre) ne doit pas nécessairement être interprété comme une »arme« au service de ce courant rénovateur. A ce propos, on peut d'ailleurs souligner que plus un texte hagiographique s'attache aux réalités concrètes d'une situation locale, moins il a de chance d'être diffusé et utilisé sur le long terme.« Vgl. zudem auch Ch. Mériaux, *Hagiographie et réforme à Cambrai*; N. N. Huyghebaert, *Hagiographie et réforme grégorienne*.

164 Zu den Räumen und kollektiver Identität vgl. M. Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*; R. Gehlen, *Raum*; zur Architektur vgl. S. Albrecht, *Die Inszenierung der Vergangenheit, der dies am Beispiel der Abteien von Glastobury und Saint-Denis zeigt*.

Cluny Ausdruck zu verleihen und die Abhängigkeit einiger Klöster der Gegend von Farfa zu bekräftigen. Zudem war die Frage der Liturgie in Farfa während des Investiturstreits eng mit der Anerkennung der päpstlichen oder kaiserlichen Autorität verbunden. Der Liturgie kam somit nicht nur eine wichtige identitätsstiftende Funktion, sondern auch eine bedeutende Symbolkraft zu.¹⁶⁵

Eng mit der Liturgie verbunden ist der Heiligenkult, der um das Grab des Klostergründers oder die Reliquien des Ortsheiligen entstand. ZWANZIG weist darauf hin, dass gerade im Zusammenhang mit den Reliquien eines Klosters deutlich werde, dass die Heiligkeit einer Gemeinschaft keinesfalls auf den Bereich hinter den Klostermauern beschränkt war, sondern beispielsweise durch Translationen ausgedehnt werden oder sogar verloren gehen konnte.¹⁶⁶ Die Heiligkeit des Ortes als besonderes Merkmal klösterlicher Identität wohnt dem Ort der Gemeinschaft aber keinesfalls inne, sondern muss, wie Albrecht DIEM betont, durch den Gottesdienst und die Lebensweise der Brüder generiert werden.¹⁶⁷ Somit hat auch die spezifische Lebensweise einer Gemeinschaft als Trägerin klösterlicher Identität zu gelten.¹⁶⁸ Während die *Cluniacensis ecclesia* nach WOLLASCH ihre Identität weniger aus einer einheitlichen Lebensweise, sondern aus der gemeinsamen Profess schöpfte, änderte sich dies mit den im 12. Jahrhundert aufkommenden Orden.¹⁶⁹ Vor allem die Streitschriften lassen erkennen, dass Fragen des alltäglichen Lebens für die Mönche dieser Zeit zunehmend Ausdruck ihrer Identität wurden.¹⁷⁰ Die spezifische Lebensweise der Gemeinschaften und Orden diene zur inneren Festigung und zur Abgrenzung nach außen hin.¹⁷¹ Unterschiede im alltäglichen Leben und im Erscheinungsbild

165 Zu Farfa S. Boynton, Shaping; in ähnlicher Weise zu Fleury Dies., Performative Exegesis.

166 C. Zwanzig, Gründungsmythen, S. 28; M. Heinzemann, Translationsberichte; S. Vanderputten, A Miracle of Jonatus; K. Ugé, Creating the Monastic Past zeigt, wie der Maurontuskult von Marchiennes an das Kanonikerstift von Saint-Amée in Douai überging.

167 A. Angenendt, Die Geschichte der Religiosität, S. 208; A. Diem, Das monastische Experiment; Ders., Organisierte Keuschheit; Ders., Monks, S. 547–549.

168 K. Schreiner, Dauer, Niedergang und Erneuerung, S. 295: »Gemeinsames Leben nährt sich aus der Kraft und Kultur der Erneuerung. Mönchisches Leben findet seine Identität in der gewissenhaften Beobachtung der Regel.«

169 J. Wollasch, Mönchtum zwischen Kirche und Welt, S. 155; dazu auch G. Melville, Die cluniacensische »reformatio«, S. 251; die Lebensweise von Cluny stieß seit den Studien I. Cochelins zu den Gewohnheiten Bernhards wieder vermehrt auf Interesse: untersucht wurden die Zeichensprache S. G. Bruce, Silence and Sign; Ders., Monastic Sign Language; Krankheit R. Cristiani, Integration and Marginalization; Ders., Infirmus sum; der Tod F. S. Praxton, Death by Customary; Ders., A Medieval Latin Death; die Liturgie S. Boynton, The Customaries of Bernhard; M. Huglo, L'office du Dimanche; K. Krüger, Monastic Customs and Liturgy; C. M. Malone, Interprétation des pratiques liturgiques.

170 Gerade vor diesem Hintergrund sah es K. Elm, Was heißt und zu welchem Ende für gerechtfertigt und gewinnbringend an, sich mit dem Alltag der Mönche und Klöster zu befassen.

171 G. Melville, »Unitas« e »diversitas«; Ders., Diversa sunt monasteria; Ders., Zur Semantik versucht zu zeigen, wie der Begriff *ordo* vom Universalbegriff zum Differenzbegriff wird; J. Leclercq, Diversification et identité.

wurden so zu Differenzmarkern und waren, wie die Studie Jörg SONNTAGS veranschaulicht, von hohem Symbolwert.¹⁷²

2.4. Das Kloster und sein soziales Umfeld

Auch wenn monastische Diskurse immer wieder hervorheben, dass der Mönch tot für die Welt sei und das Kloster als Ebenbild des Paradieses über alles Irdische erhaben zu sein habe, waren religiöse Gemeinschaften schon immer integraler Bestandteil der mittelalterlichen Gesellschaft und pflegten intensive Kontakte mit ihrer Umwelt. »Eine Verwebung [...] in die jeweiligen historischen Strukturen des gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und mentalen Umfelds ergab sich zwangsläufig.«¹⁷³

In der Forschung hat man sich daher intensiv mit den direkt oder indirekt fassbaren Beziehungen zwischen den Mönchen und den Großen jenseits der Klostermauern beschäftigt, aber auch mit den Klöstern und ihrer Wirtschaft. All diese Bereiche sind ebenfalls von größter Bedeutung, befasst man sich mit der »Reform« von Klöstern.

Das Verhältnis zwischen Kloster und den Großen

Das Verhältnis der Klöster zu ihrem adligen Umfeld kann zunächst auf einer rein personellen Ebene gesehen werden. Prosopographische Studien haben versucht, Einblicke in die Rekrutierungspraktiken und soziale Zusammensetzung der Klöster zu liefern. WOLLASCH sah das Verhältnis der Gemeinschaft zu ihrer Außenwelt vor allem durch die adlige Herkunft vieler Mönche und Äbte und den Fortbestand der familiären Bande über die Klostermauern hinweg stark geprägt.¹⁷⁴ Franz-Josef FELTEN wies inzwischen aber darauf hin, dass die in der Forschung weit verbreitete Vorstellung, klösterliche Gemeinschaften rekrutierten ihren Nachwuchs vornehmlich aus dem Adel, nur bedingt tragbar sei: Zum einen bieten prosopographische

172 J. Sonntag, *Klosterleben im Spiegel*; Ders., *Das Kloster als symbolische Ordnung*; Ders., *Die Samstagsfußwaschung*; Ders., *On the Way to Heaven. Zu den Markern unterschiedlicher monastischer Lebensweisen* vgl. zusammenfassend I. Rosé, *Les moines et leur vie*, S. 38–39; zum Habit als Zeichen der klösterlichen Identität vgl. K. Schreiner, *Das Ordenskleid*; P. Engelbrecht, *Grundlinien einer Geschichte*.

173 G. Melville, Artikel »Religiosentum – Klöster und Orden«, S. 100.

174 J. Wollasch, *Mönchtum des Mittelalters*; Ders., *Neue Methoden*; Ders., *Reform und Adel in Burgund*.

Studien in diesem Zusammenhang keine belastbaren Ergebnisse, zum anderen sei auch der mittelalterlichen Historiographie der Klöster kritisch zu begegnen.¹⁷⁵

Das Verhältnis zwischen Mönchen und adligen Familien hatte ferner eine durchaus funktionale Dimension, die auf dem Prinzip des gegenseitigen Gebens und Nehmens basierte. Klöster verdankten ihre Existenz zu großen Teilen den weltlichen und geistlichen Herren ihrer Umgebung, fungierten diese doch als Klostergründer, bedachten die Mönche mit Schenkungen und setzten sich nicht selten für die »Reform« der Gemeinschaften ein. Gleichzeitig wurde dieses Verhältnis immer wieder durch starke Konflikte zwischen Mönchen und Laien auf die Probe gestellt. Nach Florian MAZEL prägte vor allem die Kirchenreform des 11. Jahrhunderts dieses Verhältnis maßgeblich dahingehend, dass es zwischen zwei Polen hin und her oszillierte: Zum einen war es durch eine gewisse Faszination der Adligen für die Klöster geprägt, zum anderen durch große Spannungen.¹⁷⁶

Die von den Klöstern ausgehende Faszination wird vor allem in der bereits genannten Trias von Klostergründung, Schenkungen und »Reform« deutlich. In der Forschung hat man sich daher wiederholt die Frage gestellt, welche Motive es gegeben haben könnte, weshalb vor allem Laien zu großen Förderern der Mönche wurden. Vorrangig der Forschungszweig, der sich mit den Schenkungspraktiken befasst, betont in diesem Zusammenhang das Prinzip des *Do ut des*.¹⁷⁷ Was die Stifter von den Mönchen als Gegenleistung für ihre vielfältige Unterstützung erwarteten, konnte ganz unterschiedlich sein, zentral war aber sicher der Memoria-gedanke. Unter Memoria ist zum einen das liturgische Gedenken zu verstehen, das seinerseits wiederum die unterschiedlichsten Ausprägungen haben konnte.¹⁷⁸ Zum anderen umgreift die Memoria auch die gesamte klösterliche Erinnerungskultur. Vor allem seit den Arbeiten Otto-Gerhard OEXLES befassten sich Historiker daher intensiv mit den unterschiedlichen Trägern von Memoria.¹⁷⁹ Anhand des klösterlichen Schriftguts konnte so beispielsweise gezeigt werden, dass das Nennen von

175 F. J. Felten, Wie adelig waren Kanonissenstifte; Ders., Zum Problem der sozialen Zusammensetzung.

176 F. Mazel, *Monachisme et aristocratie*, S. 72–73.

177 Einen konzisen Abriss der Forschungsgeschichte bis Ende der 1990er Jahre liefert L. S. Benkmann, *Schenken als historisches Phänomen*. Eine Synthese der jüngeren Forschung findet sich bei F. Mazel, *Monachisme et aristocratie*, S. 60–63 und bei A. Wilkin, *Communautés bénédictines et environnement*, S. 123–133; vgl. zudem A. J. Bijsterveld, *Do ut des*. Th. Kohl, Artikel »Landschenkung« weist darauf hin, dass eine Schenkung eigentlich keine Gegenleistung verlangt, was im Falle von Schenkungen an die Kirche aber nicht zutrifft.

178 Eine zunehmende Individualisierung der Gebetsleistungen stellt D. Iogna Prat, *Des morts très spéciaux* fest. Für den Raum Flandern vgl. A. J. Bijsterveld, *In mei memoriam*, S. 163–172; vgl. auch den Sammelband, F. Bougard u. a. (Hgg.), *Sauver son âme*. Nur geringes Interesse der Stifter an der Art der Memoria konnten M. McLaughlin, *Consorting With Saints*, S. 155–177; E. Magnani Soares-Christen, *Monastères et aristocratie*; R. Keyser, *La transformation* feststellen.

179 Grundlegende Aspekte werden thematisiert im Sammelband D. Geuenich, O. G. Oexle (Hgg.), *Memoria in der Gesellschaft*; O. G. Oexle, *Die Gegenwart der Lebenden und der Toten*.

Namen, Taten, Besitzfolgen in Urkunden, aber auch in jeder anderen Form der Dokumentation dazu diente, das Gedenken an die jeweilige Familie, ihre Mitglieder und ihren Besitz für die Nachwelt zu bewahren.¹⁸⁰ Der Gebrauch der Schrift machte die Mönche also zu wahren Spezialisten der Memoria.

Ab dem 11. Jahrhundert kam den Mönchen darüber hinaus die Rolle der unverzichtbaren Heilsvermittler zu, deren Nähe zu suchen nun besonders wichtig wurde.¹⁸¹ Dass adlige Schenkungen aber nicht ausschließlich auf die Gebetsleistungen der Brüder abzielten, sondern auf die Fürsprache der örtlichen Heiligen, veranschaulicht Barbara ROSENWEINS Studie zu Cluny.¹⁸² Sie konnte außerdem plausibel machen, dass das Schenken von Land, seine Usurpation und Restitution letztlich Ritualen glichen, die darauf abzielten, die Verbindungen zwischen den Adligen und dem Kloster zu festigen.¹⁸³

Zentral für das Verhältnis zwischen dem Kloster und den weltlichen Herren war somit der Gedanke der *Amicitia*.¹⁸⁴ Die Freundschaft mit den Mönchen und den Klosterheiligen war nicht nur heilbringend, sondern auch Zeichen der Macht und des Status.¹⁸⁵ Die Gründung von Klöstern, die Übertragung von Besitz, die Förderung von Heiligenkulten, die Translation von Reliquien und die Sorge um das spirituelle Leben der Brüder gehörten ursprünglich zur königlichen oder gräflichen Politik.¹⁸⁶ Der Übergang dieser Praktiken auf die kleineren adligen Herren oder Ministerialen wurde von der Forschung daher als *imitatio comitis* interpretiert.¹⁸⁷ Vor allem für niederadlige oder ministeriale Familien, die den sozialen Aufstieg an-

180 Ph. Dépreux, *La dimension publique*; E. Santinelli, *Les femmes et la mémoire*; H. Couderc-Barraud, *Donation pieuse*.

181 Vgl. dazu F. Mazel, *Monachisme et aristocratie*, S. 66–67, 72–73; Ders., *Amitié et rupture*.

182 B. Rosenwein, *To Be the Neighbor*. Das kurz zuvor erschienene Werk C. B. Bouchard, *Sword, Miter, and Cloister* behandelt den selben Raum

183 B. Rosenwein, *To Be the Neighbor*, S. 49–65, 115–125. C. B. Bouchard, *Sword, Miter, and Cloister* findet hingegen keine Erklärung für das Phänomen der *quiteclaims*. In C. B. Bouchard, *Holy Entrepreneurs* wird Rosenweins These aber schon bald rezipiert. Auf ein ebenfalls breites Echo traf Rosenweins These in den Arbeiten S. Vanderputtens und B. Meijns’.

184 F. Mazel, *Amitié et rupture*; Ders., *Seigneurs, moines et chanoines*.

185 Dies zeigt beispielsweise S. Vanderputten, *Monks, Knights, and the Enactment* für den Raum Flandern.

186 Weiterführende Literatur zu diesem Phänomen in unterschiedlichen Gegenden findet sich bei F. Mazel, *Monachisme et aristocratie*, S. 53–59; für den Raum Flandern sei verwiesen auf die Arbeiten von B. Meijns, *L’ordre canonial*; Dies., *Communauté de chanoines*; Dies., *Deux fondations*; Dies., *Les premières collégiales*; zur Unterstützung der Klosterreform durch flandrische Grafen vgl. W. Mohr, *Studien zur Klosterreform*; zur Translation von Reliquien E. Bozoky, *La politique des reliques*.

187 Zur *imitatio regis / comitis* vgl. F. Mazel, *Monachisme et aristocratie*, S. 53–59. Vor diesem Hintergrund dürfte die ab dem 11. Jahrhundert immer häufiger auftretende Verbindung von Burg und Stift/Priorat gesehen werden. Dazu ebd., S. 74.

strebten, war die Sorge um religiöse Einrichtungen daher letztlich auch eine Frage des Ranges und des Prestiges innerhalb der adligen Gesellschaft.¹⁸⁸

Das Verhältnis zwischen Kloster und adligem Umfeld war nicht zuletzt auch immer wieder durch Spannungen und Konflikte geprägt. PATZOLD konnte zeigen, dass innerklösterliche Konflikte mitunter auf die engen Verbindungen der Gemeinschaften mit ihrer Umwelt zurückzuführen waren. Da beispielsweise Fragen der »Klosterreform« eng mit personellen und strukturellen Veränderungen in und um das Kloster einhergingen und damit auch die Interessen der Großen jenseits der Klostermauern tangierten, hatten diese direkt oder indirekt Anteil an den innerklösterlichen Konflikten.¹⁸⁹

Vor allem die sogenannte gregorianische Kirchenreform und ihre Forderung nach der *libertas ecclesiae* führten bei den Laien zu einer zunehmenden Angst vor Machtverlust und schwindendem Einfluss und erhöhten damit die Spannungen im Beziehungsgeflecht zwischen Klöstern und weltlichen Herren.¹⁹⁰ Während die einen ihre Stellung beispielsweise durch Vogteirechte weitgehend wahren konnten,¹⁹¹ wandten sich andere Familien von den entsprechenden Klöstern ab, was für diese durch die sinkende Zahl von Schenkungen mitunter deutlich spürbar wurde.¹⁹² Eine dritte Möglichkeit war freilich die Konfrontation. Die Beilegung von Konflikten diente letztlich aber nicht dazu, den Gegner zu schwächen, sondern dazu, das Verhältnis zwischen den Streitparteien in Erinnerung zu rufen oder neu zu definieren.¹⁹³ Stephen WHITE konnte in seiner Studie in ganz ähnlicher Weise herausarbeiten, dass auch Schenkungen als hoch symbolische Akte nicht nur zum Zweck hatte, Adlige, Kloster und Klosterheilige miteinander zu verbinden, sondern auch die innerfamiliären Verhältnisse neu zu definieren und zu strukturieren.¹⁹⁴ Ganz ähnliche Ziele konnten auch »Klosterreformen« verfolgen. Bereits Hermann JAKOBS Studie zur »Reform« von Sankt-Blasien und dem Adel wies nach, dass die Unterstützung der

188 F. Mazel, *Monachisme et aristocratie*, S. 74 hegt Zweifel an der These, dass die Unterhaltung guter Beziehungen zu einem Kloster im 10. und 11. Jahrhundert als Strategie aufstrebender Familien gesehen werden kann, die Legitimierung und Integration in die adlige Gesellschaft suchten: »[...] car je ne crois guère à l'existence d'une forte mobilité sociale ascendante aux X^e–XI^e siècles.« Für das 12. Jahrhundert lässt sich für den Raum Flandern eine derartige »mobilité sociale ascendante« durchaus feststellen. Vgl. dazu S. Vanderputten, *Fulcard's Pigsty*.

189 S. Patzold, *Konflikte im Kloster*; für die Karolingerzeit Ders., *Konflikte im Kloster Fulda*. Zu den engen familiären Banden zwischen Mönchen und adligen Laien und der zeitgenössischen Kritik vgl. J. H. Foulon, *Stratégies lignagères*. Zur Frage nach der Öffentlichkeit von Konflikten im Kloster vgl. W. Jezierski, *Verba volant, scripta manent*.

190 G. Constable, *Monasticism, Lordship*; F. Mazel, *Seigneurs, moines et chanoines*.

191 Zu den Vögten vgl. den Sammelband *L'avouerie en Lotharinge*; S. Vanderputten, *Fulcard's Pigsty*.

192 F. Mazel, *Amitié et rupture*.

193 Für Flandern vgl. S. Vanderputten, *A Compromised Inheritance*; Ders., *Monachos hujus ecclesie*; Ders., *Penitential Discourse*; Ders., *Monks, Knights, and the Enactment*.

194 S. D. White, *Custom, Kinship, and Gifts*.

»Reform« von Klöstern politisches Mittel sein konnte.¹⁹⁵ Jüngst haben vor allem VANDERPUTTEN und MEIJNS diesen Ansatz fortgeführt. Wie im Fall der Konflikte sehen sie auch in den »Reformen« den Versuch, das Verhältnis zwischen den weltlichen Herren und den Klöstern, aber auch zwischen weltlichen Herren und dem Grafen neu zu definieren.¹⁹⁶

Gerade im Zusammenhang mit Spannungen und Konflikten hat sich die Forschung der letzten Jahre auch intensiv mit der Quellenproblematik befasst. Bekanntlich stammen die überlieferten Dokumente bis ins 13. Jahrhundert weitgehend aus der Feder von Geistlichen und spiegeln somit deren Sicht der Dinge wider.¹⁹⁷ Es ist daher äußerst schwer, die Rolle der Laien fassen zu wollen. Als Herren über Pergament und Feder entschieden die Mönche darüber, welches Bild der Laien sie der Nachwelt überlieferten. Das Spektrum reicht hierbei von der Marginalisierung ihrer Bedeutung bis hin zu ihrer Diffamierung und Diabolisierung.¹⁹⁸ Weit schlimmer, aber auch weit schwieriger zu fassen, ist die *damnatio memoriae* durch bewusste Auslassung von Namen und *res gestae*.¹⁹⁹

Kloster und Wirtschaft

Die intensiven Kontakte der Mönche mit der Außenwelt sind letztendlich auch auf ganz existenzielle Bedürfnisse zurückzuführen, galt es doch den Fortbestand einer Gemeinschaft durch die Bewirtschaftung und die Verwaltung ihres Besitzes zu sichern. Die Forschung hat sich mit der Wirtschaft der Klöster und mit ihren wirtschaftlichen Beziehungen zur Außenwelt auf vielfältige Weise eingehend befasst.²⁰⁰ Auch dem Phänomen der »Klosterreform« näherte sich die Forschung,

195 H. Jakobs, Der Adel in der Klosterreform; für Lothringen vgl. M. Margue, La dimension politique des »réformes« monastiques.

196 B. Meijns, La réorientation du paysage; S. Vanderputten, Fulcard's Pigsty.

197 N. Ruffini-Ronzani, J. F. Nieus, Société seigneuriale, S. 80–99.

198 J. B. W. Nightingale, Monasteries and Patrons; A. M. Helvétius, Abbaye, évêques, S. 290–304; F. Mazel, Seigneurs, moines et chanoines; Ders., De l'emprise aristocratique; J. H. Foulon, Église et réforme; zu dem in diesem Zusammenhang auftauchenden Kampfbegriff der « mauvaises coutumes » vgl. F. Mazel, Encore les « mauvaises coutumes ». Zur Darstellung von adliger Gewalt aus der Sicht der Mönche vgl. S. D. White, Repenser la violence. Eine Marginalisierung der Rolle des Reformers Gerhard von Brogne zugunsten von Graf Arnulf I. konstatieren S. Vanderputten, B. Meijns, Gerard de Brogne en Flandre in der zeitgenössischen flandrischen Historiographie. Zur *damnatio memoriae* vgl. zu Flandern S. Vanderputten, Individual Experience; zur Provence F. Mazel, La noblesse et l'Église, S. 164–169; zum Ponthieu L. Morelle, The Metamorphosis.

199 F. Mazel, Amitié et rupture konnte zeigen, dass Konflikte oft weit weniger dramatisch waren, als es der monastische Diskurs glauben machen will.

200 Einen guten Überblick über die Forschung der letzten Jahre zu Aspekten der Klosterwirtschaft der Benediktiner liefert A. Wilkin, Communautés bénédictines et environnement.

wenngleich weit weniger stark, über die wirtschaftlichen Veränderungen, die sich in Gemeinschaften nachweisen lassen.²⁰¹ Michel PARISSE bemerkt hierzu: »sur ce point, l'unanimité paraît se faire, si on consulte les actes du X^e siècle: la restauration consiste en un rétablissement des ressources matérielles pour permettre le retour à une vie régulière.«²⁰² Die spirituelle Erneuerung einer Gemeinschaft war demnach eng mit der Wiederherstellung ihres materiellen Besitzes verbunden und scheint regelrecht auf letzterer zu basieren. Die wirtschaftlichen Begleiterscheinungen von »Reformen« lassen sich dabei auf ganz unterschiedliche Weise fassen: Der Anstieg von Schenkungen, die Zunahme des Verwaltungsschriftguts,²⁰³ die Reorganisation und Umstrukturierung des Besitzes sind hier genauso zu nennen²⁰⁴ wie der Umschwung auf andere Formen der Bewirtschaftung und der Einkünfte.²⁰⁵ Für die Zeit der Kirchenreform richtete sich der Blick der Historiker zudem verstärkt auf die Restitution von verlorengangenen Kloostergut und dessen Verteidigung gegenüber den weltlichen Herren.²⁰⁶ Die wirtschaftliche Situation einer religiösen Gemeinschaft hing aber auch von einer adäquaten Verwaltung und neuen Schenkungen ab. Mit letzteren hat sich die Forschung inzwischen hinlänglich befasst.²⁰⁷ Alexis WILKIN weist jedoch darauf hin, dass der wirtschaftlich pragmatische Aspekt der Schenkungspraktiken und die dahinter stehenden Strategien der Stifter von den Historikern bislang weitgehend vernachlässigt wurden. So haben sich nur wenige Arbeiten beispielsweise mit der Frage befasst, ob Schenkungen dazu dienen konnten, Herrschaftsgebiete zu arrondieren oder etwa adligen Familien den Zugang zu wirtschaftlich bedeutenden Gegenden zu ermöglichen.²⁰⁸ Die Frage nach den pragmatischen und wirtschaftlichen Strategien lässt sich aber gleichermaßen auf die Empfänger der Schenkungen beziehen. Welche übergeordneten Strategien verfolgten die Mönche beispielsweise bei ihrer Restitutionspolitik und welchen Zweck hatten etwa Tausch und Zukauf von Besitz?

201 Zu Richard von Saint-Vannes und den wirtschaftlichen Folgen seiner »Reform« vgl. F. G. Hirschmann, Klosterreform und Grundherrschaft. Zu Gorze M. Müller, Am Schnittpunkt von Stadt und Land; einen Überblick bietet A. Wilkin, *Communautés bénédictines et environnement*, S. 122.

202 M. Parisse, *Noblesse*, S. 184; M. Parisse, *La Lorraine monastique*, S. 24; in ähnlicher Weise auch K. Schreiner, *Dauer, Niedergang und Erneuerung*.

203 Vgl. K. Schreiner, *Verschriftlichung als Faktor*; S. Vanderputten, *Réforme, gestion de l'écrit*; Ders., *Transformations in Charter Production*.

204 Zum Zehnt sei lediglich verwiesen auf R. Viader (Hg.), *La dîme dans l'Europe médiévale*; M. Lauwers (Hg.), *La dîme, l'église et la société féodale* und G. Constable, *Monastic Tithes*; zum Besitz von Kirchen vgl. Ders., *Monastic Possessions*.

205 Allgemeiner zu diesen Erscheinungsformen F.G. Hirschmann, *Klosterreform*, S. 142, 152–159, 169.

206 Siehe Anm. 183 ; Ch. de Miramon, *Spiritualia et temporalia* zeigt, dass in der Zeit der Kirchenreform die *temporalia* in den Bereich der *spiritualia* gerückt wurden.

207 J. A. Bijsterfeld, *Do ut des*; eine ausführliche Liste neuerer Literatur zu Landschenkungen findet sich bei Th. Kohl, Artikel »Landschenkung«.

208 A. Wilkin, *Communautés bénédictines et environnement*, S. 129.

Eng an diesen Themenbereich grenzt die in den letzten Jahren immer wieder gestellte Frage nach dem wirtschaftlichen Denken der Mönche.²⁰⁹ Robert BERKHOFER versucht in seiner Studie am Beispiel einiger nordfranzösischer Klöster zu zeigen, dass die Mönche des frühen 12. Jahrhunderts bei ihrem Umgang mit Besitz bisweilen durchaus von Prinzipien der Wirtschaftlichkeit geleitet wurden.²¹⁰ Neben den klösterlichen Verwaltungsschriften hat sich die Forschung auch Bereichen wie beispielsweise dem Ordnungsverhalten der Mönche und ihrer Organisation des Raums und der Zeit zugewandt, um sich der Frage zu nähern, ob Mönche nach Prinzipien der Wirtschaftlichkeit dachten und handelten.²¹¹

Das Streben der Brüder nach einer effizienten Verwaltung und Organisation ihres Besitzes führte mittelfristig zur Überproduktion und langfristig zum Reichtum der Abteien. In der Forschung befassten sich die Mediävisten daher zum einen mit der Frage, wie Mönche mit dem Produktionsüberschuss konkret umgingen,²¹² zum anderen mit der ethischen Frage danach, wie Mönche ihren Besitz mit dem Armutsideal in Einklang zu bringen versuchten.²¹³ Neben der Analyse monastischer Diskurse konnten vor allem die Studien zur klösterlichen Armenfürsorge zeigen, dass Besitz und Überschuss der Klöster durchaus auch dazu verwendet wurden, das für die Mönche so wichtige Ideal der *caritas* in die Praxis umzusetzen.²¹⁴

2.5. Institutionalisierung und Institutionalität

Die jüngere deutsche Forschung zum mittelalterlichen Religiosentum ist stark von MELVILLE und seinen Schülern geprägt. Im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 537 »Institutionalität und Geschichtlichkeit« der Technischen Universität Dresden befasste sich ein Teilprojekt intensiv mit den institutionellen Strukturen mittelalterlicher Orden.²¹⁵

209 Zusammenfassend A. Wilkin, *Communautés bénédictines et environnement*, S. 143–148.

210 R. F. Berkhofer, *Day of Reckoning*.

211 Einen Überblick liefert H. Keller, *L'oral et l'écrit*; grundlegend J. Goody, *La raison graphique*, weitergeführt von L. Kuchenbuch, *Ordnungsverhalten*; J. P. Devroey, *Puissants et misérables*; M. A. Laurent, *Penser et décrire*.

212 Besondere Beachtung fand die Entstehung von Märkten und Städten: G. Despy, *Villes et campagnes*, A. Verhulst, *The Rise of the Cities*; J. P. Devroey, M. Montanari, *Città, campagna, sistema curtense*.

213 Eine genaue Analyse dieses Themenbereichs und weiterführende Literatur findet sich bei A. Wilkin, *Communautés bénédictines et environnement*, S. 133–143. Explizit verwiesen sei lediglich auf A. Kehnel, *Heilige Ökonomie* und K. Schreiner, *Brot der Mühsal*.

214 Zur Armenfürsorge vgl. J. Wollasch, *Gemeinschaftsbewusstsein*; Ders., *Konventsstärke und Armenfürsorge*; D. Iogna-Prat, *Les morts dans la comptabilité*; A. Wilkin, *Communautés bénédictines et environnement*, S. 148 verweist auf die vorwiegend symbolische Wirkung der *caritas* auf die Armen.

215 Das genannte Teilprojekt des SFB 537 geht wiederum aus einem Teilprojekt des Münsteraner SFB 231 »Täger, Felder, Formen pragmatischer Schriftlichkeit im Mittelalter« hervor. Zu Letzterem vgl. den

Institutionen und Institutionalisierung

Den Arbeiten MELVILLES und seiner Schüler liegt ein stark soziologisch geprägter Institutionenbegriff zugrunde, der, wie die Überlegungen Karl ACHAMS, Hans Michael BAUMGARTNERS und Klaus SCHREINERS zeigen, sehr breit angelegt ist.²¹⁶ Nach SCHREINER begründen Institutionen in erster Linie Dauer. »Sie reduzieren die Unbegrenztheit möglicher Verhaltensweisen; sie verhindern die Beliebigkeit persönlichen und kollektiven Handelns und machen Handlungsabläufe, die für die Funktionsfähigkeit und den Bestand sozialer Systeme grundlegend sind, vorhersehbar.«²¹⁷ Pointiert definiert MELVILLE Institutionen als »sinnbezogene und ordnungstiftende Determinierungen von sozialen Interaktionen«.²¹⁸ Genauer gesagt besitzen Institutionen »per se eine normative, organisatorische und ideelle Komponente, die in einem Sinnbezug zueinander stehen.«²¹⁹ Zwischen diesen Komponenten besteht also eine Kohärenz dahingehend, dass Organisation aus normativen Verhaltensstrukturen hervorgeht, die sich wiederum auf Leitideen zurückführen lassen.²²⁰ Diese breit angelegte Definition »bedingt die Annahme, daß die Verhaftung in Institutionen eine Grundvoraussetzung menschlicher Existenz ist.«²²¹ So bemerkt ACHAM: »Wir sind immer schon in Institutionen« und folgert daraus: »Institutionalisierung besagt nur Zunahme des Grades der Formalisierung von Organisationsstrukturen, also auch der Explizitheit von Normierungen sowie der Rationalität von ideellen Objektivationen.«²²² Nach SCHREINER strebt Institutionalisierung »als Prozeßergebnis eine sinnhafte Ordnung von Verhaltensregeln und konkreten Verhaltensweisen an, die einem Sozialgebilde Bestand geben.«²²³ Vor diesem Hintergrund stellte sich aus historischer Sicht die Frage, wie soziale Gebilde angesichts stetiger Veränderungen ihre Stabilität bewahren konnten. SCHREINER vor allem aber MELVILLE und seine Schüler fragten daher nach den institutionellen Me-

gleichlautenden Beitrag in den Frühmittelalterliche Studien 22 (1988), S. 388–409; eine kurze Zusammenfassung bieten G. Melville, F. Cygler, Le projet L 1 du »Sonderforschungsbereich 231«; wegweisend zudem G. Melville, Zur Funktion der Schriftlichkeit; K. Schreiner, Verschriftlichung als Faktor monastischer Reform. Eine Vorstellung des SFB 537 findet sich bei F. Cygler, G. Melville, Nouvelles approches historiographiques; G. Melville, Alcune osservazioni sui processi di istituzionalizzazione; Ders., Nuove tendenze della storiografia monastica.

- 216 Richtungweisend sind die Aufsätze G. Melville, Institutionen als geschichtswissenschaftliches Thema; K. Acham, Struktur, Funktion und Genese; H. M. Baumgartner, Institution und Krise; K. Schreiner, Dauer, Niedergang und Erneuerung.
- 217 K. Schreiner, Dauer, Niedergang und Erneuerung, S. 296–297.
- 218 G. Melville, Institutionen als geschichtswissenschaftliches Thema, S. 7.
- 219 J. Oberste, Visitation und Ordensorganisation, S. 20.
- 220 G. Melville, Institutionen als geschichtswissenschaftliches Thema, S. 15.
- 221 J. Oberste, Visitation und Ordensorganisation, S. 23.
- 222 K. Acham, Struktur, Funktion und Genese, S. 36, Anm. 11.
- 223 K. Schreiner, Dauer, Niedergang und Erneuerung, S. 297.

chanismen und Strukturen, die Dauerhaftigkeit gewährten, nach der Funktionsweise von Institutionen, nach ihrer Symbolizität und ihrer Identität, und schließlich danach, wie sie ihre Leitideen vermittelten und umsetzten. Für diese Fragestellungen boten sich die mittelalterlichen Orden des 12. und 13. Jahrhunderts besonders an.

Institutionalisierung am Beispiel der mittelalterlichen *vita religiosa*

»Aucune autre forme de vie que la *vita religiosa*, tant monastique que canoniale, ne tend de façon aussi conséquente à une ›institutionalisation totale‹ et n’atteint ce but de façon aussi prononcée.«²²⁴ In Klöstern und Orden war die dem Institutionenbegriff zugrundeliegende Kohärenz zwischen Organisation, normativen Verhaltensstrukturen und Leitideen besonders stark gegeben. Der Eintritt ins Kloster verlangte die freiwillige und totale Abkehr des ganzen Menschen von der Welt und die Annahme einer neuen Identität.²²⁵ Mönchsein bedeutete somit nicht nur sich voll und ganz einer Organisation unterzuordnen, die sämtliche Lebensbereiche aufs Genaueste regelte, sondern auch die Werte und spirituellen Leitideen, die *proposita*, des entsprechenden Klosters zu verinnerlichen.²²⁶ Die Dauerhaftigkeit der Kohärenz zwischen Leitideen, Normen und Organisation konnte aber nur durch bestimmte »Instanzen« gewährt werden. Das individuelle Gewissen,²²⁷ päpstliche Texte,²²⁸ Exemplassammlungen²²⁹ und charismatische Persönlichkeiten²³⁰ sind hier ebenso zu nennen wie das »Korsett eines organisatorischen Gefüges«.²³¹ Mündlich tradierte Gebräuche, schriftliche Rechtssatzungen, Rechtsentscheide und Verwaltungsmaßnahmen dienten dazu, lebenspraktische Ordnungen zu strukturieren, Verfahrensabläufe zu bestimmen, Devianz vorzubeugen und Sanktionen zu ermöglichen.²³² Die ab dem 12. Jahrhundert entstehenden Orden verkörpern diese Art der Institutionalisierung in besonderer Weise. Vor allem die Organisationsform

224 F. Cygler, G. Melville, *Nouvelles approches historiographiques*, S. 316.

225 G. Melville, *Der Mönch als Rebell*, S. 153.

226 F. Cygler, G. Melville, *Nouvelles approches historiographiques*, S. 316–317; G. Melville, Artikel »Religiosentum – Köster und Orden«, S. 99.

227 G. Melville, *Der Mönch als Rebell*; Ders., *In privatis locis*; Ders., M. Schürer (Hgg.), *Das Eigene und das Ganze*.

228 M. Breitenstein, *Das Noviziat im hohen Mittelalter*; Ders., *De novitiis*; besonderes Interesse galt dem Gehorsam, vgl. dazu den Sammelband S. Barret, G. Melville (Hgg.), *Oboedientia*; G. Melville, *Im Zeichen der Allmacht*.

229 M. Schürer (Hg.), *Das Exemplum*.

230 Vgl. den Sammelband G. Melville (Hg.), *Charisma und religiöse Gemeinschaften* und darin Ders., Stephan von Obazine.

231 G. Melville, Artikel »Religiosentum – Köster und Orden«, S. 100.

232 G. Melville, Artikel »Religiosentum – Köster und Orden«, S. 100.

der Zisterzienser darf hier als wegweisend bezeichnet werden, gelang es ihnen doch zum einen, ihr ursprüngliches *propositum* nicht mehr nur auf ein Kloster zu beziehen, sondern auf einen ganzen Verband von Klöstern, und zum anderen dieses *propositum* zu verstetigen und kontrolliert an die Veränderungen der Zeit anzupassen.²³³ Zentral für den großen Erfolg der Zisterzienser war das »gemeinschaftlich approbierte Verfassungskonzept«²³⁴ in Form der *carta caritatis*, das seine praktische Umsetzung im jährlich tagenden Generalkapitel, der prospektiven Statutengebung und den regelmäßigen Visitationen fand.²³⁵ MELVILLE sieht den besonderen Erfolg der Zisterzienser im Vergleich zu anderen eremitischen Gemeinschaften unter anderem auch darin begründet, dass sie keinen Charismatiker als Gründer hatten und von Beginn an auf Schriftlichkeit als Speichermedium setzten.²³⁶

Schon unter den Zeitgenossen galten die genannten »Instanzen« der Zisterzienser als Garant für die Verstetigung eines *propositum* und führten nicht zuletzt dazu, dass sich die anderen Klosterverbände mitunter stark an den Zisterziensern orientierten.²³⁷ In ihren exemplarischen Studien verfolgen MELVILLE und seine Schüler daher einen stark komparativen Ansatz. Neben den Zisterziensern gilt ihr besonderes Interesse den Prämonstratensern, den Grandmontensern, den Kartäusern, den Cluniazensern und schließlich auch den Bettelorden.²³⁸ Durch diesen Ansatz erhoffen sie sich, die Mechanismen von Institutionalisierung besser fassen zu können und damit Erkenntnisse zu gewinnen, die über die Ordensforschung hinaus auch für das Verständnis anderer Bereiche der mittelalterlichen Gesellschaft von Nutzen sind.²³⁹

Für das Thema der vorliegenden Arbeit von besonderem Interesse sind MELVILLES Überlegungen zu Krisen und »Reformen«. Krise bedeutet zunächst mangelnde institutionelle Stabilität, die durch den historischen Wandel bedingt sein kann; »Reform« hingegen zielt darauf ab, die Kohärenz zwischen Leitideen, normativen Ver-

233 Th. Füser, Mönche im Konflikt, S. 15; F. Cygler, G. Melville, *Nouvelles approches historiographiques*, S. 318. Zum Normwandel und der Anpassung an die Zeit und die Gegebenheiten vgl. auch K. Schreiner, Dauer, Niedergang und Erneuerung, S. 319; Ders., *Observantia regularis*, S. 297–302; G. Melville, Aspekte zum Vergleich von Krisen und Reformen.

234 Th. Füser, Mönche im Konflikt, S. 15.

235 Zum Generalkapitel vgl. F. Cygler, Das Generalkapitel; zur Visitation, J. Oberste, Visitation und Ordensorganisation; Ders., Die Dokumente klösterlicher Visitation; M. Pacaut, *La visite*.

236 G. Melville, Die Zisterzienser; zur Problematik charismatischer Führung vgl. Ders., Stephan von Obazine; Ders., *Von der regula regularum*; Ders., Brückenschlag zur zweiten Generation.

237 Das IV. Laterankonzil nannte Zisterzienser als Vorbild für eine gelungene Ordensstruktur. Dazu und zu weiterführender Literatur vgl. G. Melville, Zur Semantik von *ordo*, S. 202, Anm. 9, 10.

238 Ein Überblick über die hierzu verfassten Arbeiten kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Vgl. dazu die Bibliographie von G. Melville, *Die Welt*, S. 367–403.

239 F. J. Felten, Wozu treiben wir? Zur Innovationskraft der Klöster und Orden vgl. G. Melville, Im Spannungsfeld von religiösem Eifer.

haltensstrukturen und Organisation wieder herzustellen.²⁴⁰ Am Beispiel Bernhards von Clairvaux und Petrus' Venerabilis zeigt MELVILLE, dass die klösterlichen Normen durchaus nach Veränderlichem und Unveränderlichem ausdifferenziert wurden.²⁴¹ »Stabilität also glaubte man nicht allein durch eine innere und unberührbare Abgehobenheit von dieser Welt zu erreichen, [...] sondern auch durch ein Eingehen auf die sich verändernden Bedingungen der Welt.«²⁴² Gerade angesichts der großen Konkurrenz zwischen den Orden war es besonders wichtig, die Attraktivität des *propositum* zu bewahren und zeitgemäß umzusetzen.²⁴³ MELVILLE unterscheidet bei »Reform« schließlich zwischen zwei Erscheinungsformen: Zum einen können damit repetitive Korrekturen (Dauerreform) gemeint sein, zum anderen auch einmalige grundlegende Veränderungen.²⁴⁴ »Reform« ist somit letztlich ein zentraler Begriff für die Institutionalisierung der *vita religiosa* und scheint gerade in der Zeit um 1100 von größter Aktualität gewesen zu sein.

2.6. Der religiöse Aufbruch um 1100

In seinen um 1115 entstandenen *Monodiae* berichtet Guibert von Nogent ausführlich über die Konversion Eberhards von Bréteuil, Simons von Crépy und Brunos von Köln, um verständlich zu machen, weshalb sich seine eigene Mutter, während er selbst noch ein Kind war, für ein religiöses Leben entschieden hatte.²⁴⁵ Zu jener Zeit habe man sich nämlich, so Guibert, am Beginn eines wahren Konversionszeit-

240 In diesem Sinne K. Schreiner, Dauer, Niedergang und Erneuerung; G. Melville, Aspekte zum Vergleich, S. 151 formuliert in Hinblick auf seinen Vergleich eine »ganz einfache und heuristisch brauchbare Definition von »Krise« und »Reform«, die da lautete: »Unter »Krise« werden hier verstanden eine mit einem Wendepunkt verknüpfte Entscheidungssituation angesichts anhaltender massiver Störungen im Gefüge einer religiösen Lebensform; unter »Reform« werde verstanden eine sich über einen gewissen Zeitraum erstreckende, planvolle Veränderung von aktuellen Zuständen mit der Absicht, diese zu verbessern.« Vgl. auch H. M. Baumgartner, Institutionen und Krise.

241 G. Melville, Aspekte zum Vergleich, S. 146–147; zuvor bereits K. Schreiner, Dauer, Niedergang und Erneuerung, S. 319.

242 G. Melville, Aspekte zum Vergleich, S. 147.

243 G. Melville, Aspekte zum Vergleich, S. 148; Zur Konkurrenz zwischen den Orden vgl. Ders., »Unitas« e »diversitas«; Ders., »Diversa sunt monasteria«.

244 G. Melville, Aspekte zum Vergleich, S. 153.

245 Guibert de Nogent, Autobiographie, I, c. 8–11, S. 48–75; Zu Guiberts Mutter und zu den Parallelen zu Augustinus und der Rolle Monicas vgl. S. Hallenstein, Nachbildung und Umformung; F. Amary, The Confessional Superstraction; H. Röckelein, Zwischen Mutter und Maria; die Psychohistorie hat sich besonders für dieses Mutter-Sohn-Verhältnis interessiert J. F. Benton, The Personality of Guibert; J. Kantor, A Psychohistorical Source; C. Ferguson, Autobiography as Therapy; Kritik an der Psychohistorie äußert M. D. Coupe, The Personality of Guibert.

alters befunden.²⁴⁶ Massen von Menschen beider Geschlechter hätten ein monastisches Leben gewählt, so dass man ihrer nur habhaft werden konnte, indem man sie in sehr alten Klöstern unterbrachte und sogar neue gründete.²⁴⁷ »So geschah es, dass man in den Dörfern, den Marktflecken, den Städten, den befestigten Orten und bis in die Wälder und Felder Scharen von Mönchen sah, die sich unaufhörlich in alle Richtungen ausbreiteten [...]«. ²⁴⁸ Bei diesen *conversi* habe es sich zudem um Menschen jeder Altersstufe, jeden Bildungsstandes und jeder sozialen Herkunft gehandelt.²⁴⁹

Für die Zeit des frühen 12. Jahrhunderts ist dieser Bericht kein Einzelfall.²⁵⁰ Derartige Nachrichten lassen vor allem die Zeit um 1100 als eine Zeit des religiösen Aufbruchs erscheinen, in der sich die Menschen verstärkt für die *vita religiosa* begeisterten.²⁵¹ Dieses Phänomen tritt vor allem in zwei Erscheinungsformen zu Tage: zum einen in der Zunahme der Klostereintritte und zum anderen im sogenannten »neuen Eremitentum«. ²⁵²

Ab der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts nahm die Zahl der Klostereintritte in bestehende Klöster beträchtlich zu. Die einst von LECLERCQ und Norman CANTOR vertretene These der »Krise des Zönobitentums«, wonach die »traditionellen« benediktinischen Gemeinschaften zunehmend Rekrutierungsschwierigkeiten hat-

246 Guibert, Autobiographie, I, c. 11, S. 72: »Hae, inquam, personae conversionum tunc temporis extulere primordia.«

247 Ebd.: »His cohaesere continuo virorum feminarumque greges; omnis protinus ordo concurrit. [...] Cum ergo nusquam nisi in vetustissimis monasteriis monachorum haberetur aliquorum sedes, coeperunt ubique loci nova construi, et undecumque confluentibus magni alimentorum redditus adhiberi. Quibus facultas non aderat, ut grandiscula fabricarent, alii binis, alii quaternis, alii quot poterant alendis fratribus domo sac victualia componebant.«

248 Ebd.: »Unde factum est, ut in villis, oppidis, urbibus atque praesidiis, imo etiam ipsis saltibus atque agris, monachorum quaquaversum sese exercendo dilatantium repente fervere viderentur examina [...]«.

249 Ebd.: »[...] ut major in imbecillibus tenerisque corporibus inveniretur fidei vivacitas, quam in illis, in quibus grandaevitatis ac scientiae floreret auctoritas.«

250 Petrus Venerabilis schreibt in ep. 47 (Peter the Venerable, Letters, I, S. 145) an seinen Freund Matthäus von Albano: »O quam innumerabilis monachorum turba per supernam gratiam nostris maxime diebus multiplicata, universa pene gallica rura operuit, urbes, castella, oppida, implevit, quam varius vestibus, institutis, domini Sabaoth exercitus, sub una fide et caritate in eiusdem monastici nominis sacramenta iuravit.«

251 Die Forschung hat sich mit dem Phänomen des religiösen Aufbruchs um 1100 in seinen unterschiedlichsten Ausprägungen in unzähligen Einzelstudien beschäftigt. Eine äußerst solide und bislang durch keine andere Arbeit ersetzte Darstellung dieser Zeit und dieses Phänomens bietet G. Constable, *The Reformation*; etwas allgemeiner zum 12. Jahrhundert als Zeit der Wende vgl. R. L. Benson, G. Constable, C. D. Lanham (Hgg.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*.

252 Die Literatur zum »Neuen Eremitentum« ist äußerst umfangreich, weswegen hier nur eine kleine Auswahl geboten werden kann: Grundlegend ist weiterhin der etwas ältere Sammelband *L'eremitismo in occidente*; H. Leyser, *Hermits and the New Monasticism*; G. Penco, *L'eremitismo irregolare*; L. Milis, *Ermite et chanoines*; G. Constable, *The Reformation*; Ders., *Eremitical Forms*; D. Baker, *The Whole World*; G. G. Merlo, *Le riforme monastiche*; mit Blick auf das regulierte Eremitentum C. Caby, *Finis eremitarum?*

ten, ist in der Zwischenzeit durch die in der Forschung weithin auf Zustimmung gestoßene Studie John VAN ENGENS widerlegt.²⁵³ Gerade Cluny als Inbegriff des »traditionellen Mönchtums« habe um 1100 seinen absoluten Höhepunkt erreicht, was sich erst nach dem Tod Hugos von Semur mit dem turbulenten Abbatat des Pontius von Melgueil ändern sollte.²⁵⁴ Nicht nur in Cluny, sondern auch in vielen anderen Klöstern lässt sich eine steigende Zahl von *conversi* feststellen, was mitunter große Herausforderungen für das gemeinschaftliche Leben mit sich brachte und sich in den Quellen auf vielfältige Weise fassen lässt.²⁵⁵ Vor allem dem Phänomen der Adelskonversion ging die Forschung in diesem Zusammenhang mit den unterschiedlichsten Fragestellungen nach.²⁵⁶

Das Verlangen nach einem religiösen Leben konnte aber auch *in eremo* und somit in eine ganz andere Richtung weisen. War das Einsiedlerdasein von Benedikt durchaus gewollt und das eigentliche Ziel des gemeinschaftlichen Lebens, erhielt es nun eine ganz neue Ausrichtung. Die neuen Eremiten waren in den meisten Fällen nicht mehr »durch Bewährung im klösterlichen Alltag geschult« (RB 1, 1-5), sondern kehrten sich ab von den herkömmlichen Institutionen der *vita religiosa* und ihren Idealen. Stattdessen versuchten sie auf die unterschiedlichsten Weisen, ihren eigenen Weg zu einem gottgefälligen Leben zu finden.²⁵⁷

In der Forschung hat man sich immer wieder die Frage nach den Gründen für diese Entwicklung gestellt. Ein zentrales Argument sah man sicher in der Unzufriedenheit der Zeitgenossen mit den bestehenden Institutionen. André VAUCHEZ betont diesbezüglich aber, dass der Entschluss zu einem Leben *in eremo* weniger aus

253 J. Leclercq, *La crise du monachisme*; N. F. Cantor, *The Crisis of Western Monasticism*; J. H. van Engen, *The »Crisis of cenobitism«*. Eine ausführliche Bibliographie zu dieser Kontroverse findet sich bei C. Sereno, *La »crisi del cenobitismo«*.

254 Dazu J. Wollasch, *Das Schisma des Abtes Pontius*; N. Bulst, Artikel »Pontius«; E. J. Cowdrey, *Two Studies, II. Abbot Pontius of Cluny*; A. H. Bredero, *A propos de l'autorité*; Ders., J. Leclercq, P. Zerbi, *Encore sur Pons de Cluny*; P. Zerbi, *Intorno allo scisma di Ponzio*; Ders., *Ancora intorno a Ponzio*; G. Tellenbach, *Der Sturz des Abtes Pontius*; Ders., *La chute de l'abbé Pons*. Speziell zum Verhältnis zwischen Cluny und Cîteaux und dem Pontius-Schisma vgl. P. Zerbi, *Cluny e Cîteaux*; J. B. van Damme, *Bernard de Clairvaux et Pons*.

255 Eadmer, *Liber de similitudinibus*, MPL 159, Sp. 649f berichtet über innerklösterliche Konflikte zwischen der Gruppe der *conversi* und jener der *nutriti*; Guibert thematisiert in einigen Berichten, die stark Exempla gleichen und sich an die Gruppe der *conversi* richten, wie folgenschwer mangelnde Eignung, Verhaftung in der Welt und falscher und oberflächlicher Enthusiasmus für das klösterliche Leben sein kann. Besonders deutlich wird dies, wenn Guibert, *Autobiographie*, I, c. 15, S. 118 zusammenfassend bemerkt: »Plurimis [...] adversus nuper conversos, seu eos qui ad hoc propositum semper aspirant, vehementius daemones acerbari.«; I. Cochelin, *Peut-on parler* konnte für Cluny zeigen, dass die Abfassung der *Consuetudines* Bernhards eng mit der steigenden Zahl der *conversi* zusammenhing, die somit letztlich eine andere Methode beim Erlernen des Mönchtums erforderlich machte.

256 Siehe dazu Anm. 131.

257 H. Leyser, *Hermits and the New Monasticism*; Dies., *The New Eremitical Movement*; zu Nordfrankreich J. Heuclin, *Aux origines monastiques*; A. M. Helvétius, *Ermites ou moines*.

der Kritik am »traditionellen Mönchtum« erwuchs, als vielmehr auf der Tatsache beruhte, dass sich bei vielen Menschen die Vorstellungen davon, wie ein gottgefälliges Leben zu führen sei, tiefgreifend gewandelt hatten.²⁵⁸ Dies verschärfte sich vor allem in der Zeit der Kirchenreform, die nicht nur die Forderung nach einer Rückbesinnung auf ursprüngliche Ideale formulierte, sondern auch bei den Gläubigen für große Unsicherheit und Vertrauensverlust in die Kirche als heilsvermittelnde Instanz sorgte.²⁵⁹ Bereits Herbert GRUNDMANN bemerkt hierzu: »Aus solchen Fragen und Zweifeln erwuchs eine religiöse Gesinnung, die das Wesen des Christentums nicht mehr in der Kirche als Heilsordnung und in der Kirchenlehre als Dogma und Tradition erfüllt und verwirklicht sah, sondern nach einer Verwirklichung des Christentums als einer religiösen Lebensform suchte, die für jeden einzelnen echten Christen unmittelbar verbindlich und für sein Seelenheil wesentlicher sei als seine Stellung im hierarchischen Ordo der Kirche oder sein Glaube an die Lehren der Kirchenväter und Theologen.«²⁶⁰ Die »neuen Eremiten« suchten somit ihr Heil auf ganz anderen Wegen und wurden zum Inbegriff eines »neuen Mönchtums«.²⁶¹

Zunächst waren sie von der Vorstellung einer »Rückkehr zu den Wurzeln« geleitet. Sie orientierten sich nicht mehr an den überkommenen Gewohnheiten der Klöster, sondern am ursprünglichen Sinn der *Regula Benedicti*, dem Vorbild der Wüstenväter, oder aber direkt am Evangelium und der Apostelgeschichte. Vor allem die *vita apostolica*, das Leben nach dem Vorbild der Urkirche, diente vielen eremitischen Gemeinschaften als Orientierung. Von zentraler Bedeutung war hierbei das Prinzip einer radikalen Gleichheit, die ihren Ausdruck nicht nur in der Gütergemeinschaft fand, sondern auch das Zusammenleben von Männern und Frauen, von Klerikern und Laien und Menschen unterschiedlichen sozialen Standes ermöglichte.²⁶² Diese radikale Gleichheit sollte die Religiösen den Engeln gleich machen und zugleich verdeutlichen, dass jeder das Heil finden kann. Eine Unterscheidung dieser eremitischen Gemeinschaften in Kanoniker oder Mönche lässt sich daher in den Anfangsjahren nicht vornehmen.

258 A. Vauchez, *La spiritualité*, S. 73–79.

259 G. Melville, *In privatis locis*; H. Leysner, *Hermits and the New Monasticism*; D. Baker, *The Whole World a Hermitage*.

260 H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen*, S. 14.

261 Die Unterscheidung zwischen »neu« und »alt« geht vor allem auf die italienische Forschung zurück. P. Zerbi, »Vecchio« et »Nuovo« monachesimo; kritisch dazu G. G. Merlo, *Tra »vecchio« e »nuovo« monachesimo*.

262 G. G. Merlo, *Le riforme monastiche*; I. Da Milano, *Vita evangelica e vita apostolica*; E. W. McDonnell, *The »vita apostolica«*; zu den Wanderpredigern A. Traver, *The Identification of the Vita Apostolica*; der oft fließende Übergang zur Häresie wird thematisiert von S. Trawkowski, *Entre l'orthodoxie et l'hérésie*; zur *vita apostolica* in der Urkirche K. S. Frank, *Vita apostolica als Lebensform*; Ders., *Vita apostolica*; J. Schlageter, Artikel »Vita apostolica«.

Die einzelnen Eremiten und eremitischen Gemeinschaften formulierten so ganz unterschiedliche *proposita*, die zu einer zunehmenden Diversifizierung der *vita religiosa* führten.²⁶³ Da viele der neuen Eremiten, wie die Studie Henrietta LEYSERS zeigt, ihr *propositum* gar nicht außerhalb einer Gemeinschaft realisieren konnten, waren sie auf den Zustrom von Gleichgesinnten maßgeblich angewiesen.²⁶⁴ Das *propositum* selbst wurde dabei nicht selten in der Gestalt eines charismatischen Führers verkörpert. MELVILLE hat sich am Beispiel Stephans von Muret und Stephans von Obazine intensiv mit Charismatikern der Zeit um 1100 befasst und sich die Frage gestellt, wie ihre Gemeinschaften mit der kritischen Situation des Todes oder des Weggangs ihres charismatischen Führers umgingen.²⁶⁵ Im Zentrum standen hier freilich die Fragen nach der Institutionalisierung der *vita religiosa*, die bereits an anderer Stelle thematisiert wurden.

Einen tiefen Wandel erfuhr die *vita religiosa* um 1100 aber auch dadurch, dass die neuen Eremiten ein gottgefälliges Leben nicht mehr allein durch die strikte Befolgung von Regeln gewährleistet sehen wollten, sondern vielmehr versuchten, ihre spirituellen Leitideen freiwillig und aus einer tiefen inneren Überzeugung heraus in die Praxis umzusetzen. MELVILLE bemerkt hierzu: »Die persönliche Überzeugung von einer im Herzen verankerten Norm stand gegen das positivrechtliche System einer Institution, die sich als Vermittlerin des Heils prinzipiell zwischen Gott und den Menschen geschaltet verstand und nun konfrontiert war mit der Konstatierung einer persönlichen Unmittelbarkeit zum Geist Gottes.«²⁶⁶ Eine tiefe Verinnerlichung der spirituellen Leitideen wurde somit zur Grundvoraussetzung für ein religiöses Leben.²⁶⁷ In den Quellen des 11. und vor allem des 12. Jahrhunderts lässt sich dies auf vielfältige Weise fassen, was in der Forschung mitunter die Frage nach der Bedeutung der Individualität und der Entdeckung des Individuums im 12. Jahr-

263 Zum *propositum* vgl. M. Schürer, Das »propositum«; zur Diversifizierung des Mönchtums vgl. G. Melville, »Unitas e »diversitas«; Ders., *Diversa sunt monasteria*; J. Leclercq, *Diversification et identité*; die Forschung hat sich in zahlreichen Einzelstudien mit Gründern bedeutender Gemeinschaften befasst. Eine gute Auswahlbibliographie findet sich dazu in C. Andenna, *Heiligenviten als stabilisierende Gedächtnisspeicher*, S. 530–536.

264 H. Leyser, *Hermits and the New Monasticism*, S. 19; C. Andenna, *Heiligenviten als stabilisierende Gedächtnisspeicher*, S. 529.

265 Zu Charisma und Charismatikern vgl. den Sammelband G. Melville (Hg.), *Charisma*; besondere Beispiele sind Stephan von Muret und Stephan von Obazine. Vgl. dazu G. Melville, *Stephan von Obazine*; Ders., *In solitudine ac paupertate*; Ders., *Von der regula regularum*; Ders., *Brückenschlag zur zweiten Generation*; Ders., *Die Zisterzienser zeigt, dass gerade das Fehlen eines charismatischen Gründers mit zum Erfolg Cîteaux' beitrug*.

266 G. Melville, *Die Welt*, S. 165.

267 Neben dem Sammelband G. Melville, M. Schürer (Hgg.), *Das Eigene und das Ganze und besonders dem darin enthaltenen Beitrag von S. R. Kramer, C. W. Bynum, Revisiting the Twelfth-Century sei besonders verwiesen auf G. Melville, In privatis locis*; Ders., *Auf der Schwelle*; Ders., *La communication*; G. Constable, *The Ideal of Inner Solitude*.

hundert aufwarf.²⁶⁸ Vornehmlich im Umkreis der Orden des 12. Jahrhunderts entstanden zahlreiche Schriften, die sich mit dem *homo interior* befassten und auf eine Schulung des individuellen Gewissens abzielten.²⁶⁹ Dass die Verinnerlichung und die Auseinandersetzung mit dem menschlichen Gewissen aber keinesfalls ein reines Spezifikum der »neuen Eremiten« und später der Vertreter der Orden war, veranschaulicht das Beispiel Guiberts von Nogent. Jay RUBENSTEIN zeigt in seiner Studie, dass Guibert als Vertreter des »traditionellen Mönchtums« in seinen Schriften nicht nur eine Verinnerlichung der monastischen Ideale forderte, sondern auch eine ausführliche Theorie der menschlichen Psyche entwickelte.²⁷⁰ Guibert steht somit am Anfang einer Entwicklung, die im Laufe des 12. Jahrhunderts noch an Dynamik gewinnen sollte und deren Ergebnis MELVILLE folgendermaßen zusammenfasst: »Die Sprache der Klöster war eine andere geworden. Sie galt trotz gegenseitiger rechtlicher Abgrenzung über alle verschiedenen Regelobservanzen und Ordenszugehörigkeiten hinweg, denn jene Schriften waren austauschbar und wurden tatsächlich in hohem Maße ausgetauscht. Eine solche neue Sprache wollte ausdrücken, was Klöster nunmehr sein sollten: institutionalisierte Orte zur Aufnahme und gemeinschaftlichen Bewahrung der Leitideen jenes religiösen Aufbruchs, der mit der Neuformierung des eremitischen Gedankengutes begonnen hatte.«²⁷¹

Fazit

Bei der Beschäftigung mit dem Phänomen der »Klosterreform« hat sich für die Zeit vor dem Aufkommen der religiösen Orden ein verfassungsgeschichtlicher Ansatz als wenig zielführend erwiesen. Weit gewinnbringender war dagegen der Blick in die Gemeinschaften und auf ihre Beziehungen mit der Außenwelt. Nur eine bessere Kenntnis dieser Bereiche ermöglicht es, das Phänomen der »Reform« besser zu fassen und zu verstehen. In der Forschung der letzten 20 Jahre haben Historiker hierzu wichtige Beiträge geleistet, wobei in den meisten Fällen die Frage nach »Klosterreformen« weit in den Hintergrund getreten war. Beschäftigt man sich nun aber erneut mit diesem Phänomen, ist es unabdingbar sich mit dem Innen- und Außenleben der Gemeinschaften zu befassen: Fragen der Spiritualität spielen

268 C. Morris, *The Discovery of the Individual*; C. W. Bynum, *Did the Twelfth-Century*; S. R. Kramer, C. W. Bynum, *Revisiting the Twelfth-Century*.

269 G. Melville, *Der Mönch als Rebell*; Beispiele solcher Schriften finden sich bei G. Melville, *Die Welt*, S. 166.

270 J. Rubenstein, *Guibert of Nogent*; das Bild Guiberts von Nogent als Vertreter des »traditionellen Mönchtums« wurde erstmals in Frage gestellt von M. D. Coupe, *The Personality of Guibert*.

271 G. Melville, *Die Welt*, S. 166–167.

hierbei eine genauso wichtige Rolle, wie etwa Fragen nach der Zusammensetzung der Gemeinschaften, nach kollektiver Identität und Institutionalität. Nicht weniger wichtig sind die Beziehungen mit ihrem sozialen Umfeld, Fragen nach Besitz- und Herrschaftsstrukturen, aber auch nach der klösterlichen Wirtschaft. Wie mit diesem äußerst komplexen Phänomen der »Klosterreform« nun erneut umzugehen ist, soll im Folgenden die Fragestellung der vorliegenden Studie zeigen.

3. Fragestellung

3.1. *Correctio* oder »Reform«?

Der Begriff der »Reform« ist in der Forschung vielseitig belegt. Das Spektrum reicht hierbei von der Bezeichnung für individuelle »Klosterreformen«, die wiederum ganz unterschiedliche Erscheinungsformen haben konnten, über die Bezeichnung für jene Verbindungen zwischen den Klöstern, die verfassungsgeschichtlich mit dem Begriff der »Reformbewegungen« umschrieben werden, bis hin zur Bezeichnung eines allgemeinen »Reformgeistes«, der vor allem mit der sogenannten gregorianischen Kirchenreform zum Tragen kam. In ganz ähnlicher Weise verhält es sich mit der Bezeichnung des hochmittelalterlichen Mönchtums als »Reformmönchtum«: Während die einen vor allem Cluny mit diesem Begriff auszeichnen, verwenden ihn die anderen für die im 12. Jahrhundert entstehenden Orden und besonders für die Zisterzienser.²⁷²

Befasst man sich mit der »Reform« von Klöstern im engsten Sinne, erweist sich die Verwendung dieses Begriffs also als durchaus problematisch, da er forschungsgeschichtlich mit ganz unterschiedlichen Konnotationen behaftet ist. Richtet man den Blick auf die zeitgenössischen Quellen, wird schnell ersichtlich, dass neben den Begriffen *reformatio* und *reformare*, weitaus häufiger von *correctio*, *emendatio*, *instauratio*, *renovatio* und in einigen Fällen auch von *restauratio* die Rede ist.²⁷³ Semantisch legen diese Begriffe ihren Fokus aber auf Unterschiedliches. Während *reformare* und *restaurare* wohl am neutralsten das Zurückformen oder die Wiederherstellung eines verlorengegangenen Zustands meinen, verweisen *corrigerere* und *emendare* auf eine qualitative Veränderung, eine Verbesserung des bestehenden Zu-

272 Die Bezeichnung des Mönchtums des 10. Jahrhunderts als »Reformmönchtum« wurde bereits von G. Tellenbach, *Die westliche Kirche*, S. 95–100 kritisiert. J. Wollasch, *Reformmönchtum und Schriftlichkeit*, S. 275; Ders., *Totengedenken im Reformmönchtum* hat sich aber bewusst für diese Bezeichnung für Cluny entschieden. Ebenso B. H. Rosenwein, *Reformmönchtum und der Aufstieg Clunys*; E. Freise, *Corvey im hochmittelalterlichen Reformmönchtum*; E. Hochholzer, *Münsterschwarzach im Reformmönchtum des 11. Jahrhunderts*. Für das »Reformmönchtum« des 12. Jahrhunderts vgl. E. Damm, *Reformmönchtum und Slawenmission*; weiter verbreitet ist allerdings die Bezeichnung »Reformorden«. Dazu beispielsweise G. Gooß, G. Nisch, M. Krause (Hgg.), *Die Zisterzienser – ein benediktinischer Reformorden*.

273 Artikel »Reform, Reformation. II. Reformatio im Mittelalter«, S. 316–318; G. Melville, *Aspekte zum Vergleich*, S. 149 nennt, basierend auf einer elektronischen Abfrage von Migne, *Patrologia latina*, *reformatio*, *correctio*, *instauratio*, *renovatio* und *emendatio* als die häufigsten Bezeichnungen für »Reform«; zum Gebrauch von *reformatio* in Cluny im 13. Jahrhundert vgl. G. Melville, *Die cluniazensische »reformatio«*, zur Begrifflichkeit besonders ebd., S. 285.

stands.²⁷⁴ Da der Begriff der *correctio* in den dieser Arbeit zugrundeliegenden Quellentexten am häufigsten erscheint und in der bisherigen Literatur zur Geschichte des Mönchtums frei von jeglichen forschungsgeschichtlichen Konnotationen ist, soll im Folgenden der Begriff der »Reform«, genauer gesagt jener der »Klosterreform« durch den Begriff der *correctio* ersetzt werden. Die Verwendung dieses Quellenbegriffs ist aber keinesfalls nur ein Etikettenwechsel, der sich letztlich auf dieselben in der Forschung vorherrschenden Modelle und Konzepte von »Reform« bezieht. Vielmehr verweist dieser zeitgenössische Begriff auf weit vielfältigere und äußerst komplexe Prozesse und bricht damit in weiten Teilen mit den verbreiteten Vorstellungen von »Reform«.

Die *correctio* eines Klosters lässt sich auf den spirituellen, organisatorischen, personellen, rechtlichen, wirtschaftlichen und herrschaftspolitischen Bereich beziehen. Befasst man sich mit der *correctio* von Klöstern, muss es zu allererst darum gehen, eben diese Veränderungen, in der individuellen Ausprägung der einzelnen Klöster, so genau wie möglich zu beschreiben. Da die vier Klöster, auf denen diese Studie basiert, – Saint-Bertin, Marchiennes, Saint-Martin und Anchin – eine gute Überlieferung erzählender Quellen aufweisen, sollen zunächst diese Texte im Vordergrund stehen. Von zentraler Bedeutung sind in diesem Zusammenhang vor allem jene Texte, die im direkten Kontext einer *correctio* stehen und als deren Überreste anzusehen sind. Das Interesse wird ferner den erzählenden Texten gelten, die die Ereignisse zwar aus zeitlicher Distanz, aber aus der reflektierten Perspektive von Augenzeugen nachzeichnen. Der Untersuchungszeitraum der vorliegenden Arbeit umfasst daher in seinem Kern die Zeit von 1100 bis 1140.

An die erzählenden Texte wird zunächst die Frage zu richten sein, welche Erkenntnisse sie über die jeweiligen Akteure und Interessensgruppen, über Inhalt, Umsetzung und Wirkung einer *correctio* liefern, um das so gewonnene Bild schließlich mit der übrigen zeitgenössischen Überlieferung, das heißt den dokumentarischen Quellen und am Rande auch den liturgischen und theologischen Schriften abzugleichen.

Gerade in Hinblick auf die Tatsache, dass viele zeitgenössische erzählende Texte nur äußerst wenig über die *correctio* ihres Klosters berichten, drängt sich natürlich die Frage auf, weshalb andere Autoren die *correctio* ihrer Gemeinschaft besonders detailliert thematisieren. Wie ist es außerdem zu bewerten, wenn sich Veränderungen fassen lassen, die in der Forschung bislang als klassische Indikatoren für die

274 G. Melville, Aspekte zum Vergleich, S. 149–150 weist zudem darauf hin, dass der Reformrhetorik die Vorstellung zugrunde gelegen habe, dass man nichts Neues schaffen dürfe, dies letztlich aber dennoch tun konnte.

»Reform« einer Gemeinschaft gegolten haben, die aber nirgends in der klostereigenen Historiographie als solche bezeichnet werden?

3.2. Die *correctio* des gemeinschaftlichen Lebens

Folgt man MELVILLES breit angelegtem Institutionenbegriff, ist mit *correctio* nichts anderes gemeint als die Wiederherstellung institutioneller Stabilität, die Überwindung einer institutionellen Krise, die sich dadurch auszeichnet, dass die Kohärenz zwischen spirituellen Leitideen, normativen Verhaltensstrukturen und Organisation nicht mehr besteht oder brüchig ist. In mittelalterlichen Quellen wird dies kurz mit Begriffen, wie beispielsweise *irregulariter vivere* oder *irreligiositas* umschrieben.²⁷⁵ Das Verhalten und die Lebensweise der Mönche entsprechen nicht mehr ihren ursprünglichen Idealen. Eine *correctio* zielt somit darauf ab, diese Verbindung wieder in Erinnerung zu rufen und ihr möglichst Dauerhaftigkeit zu verleihen. Ein zentraler Aspekt einer *correctio* ist somit das *propositum* der Mönche.

Der Begriff *propositum* kann, wie SCHÜRER darlegt, im monastischen Bereich die unterschiedlichsten Bedeutungen tragen. So wird damit ganz pauschal die monastische Lebensweise in Abgrenzung zur Welt umschrieben.²⁷⁶ Mit *propositum* kann sodann der Entschluss, das individuelle »Vorhaben« eines Menschen für die *vita religiosa* gemeint sein und schließlich die konkrete monastische Lebensweise eines Klosters.²⁷⁷ Am Beispiel der Kartäuser und Grandmontenser zeigt SCHÜRER, dass das *propositum* ab dem 12. Jahrhundert immer mehr die jeweils spezifischen Lebensweisen und Leitideen von Gemeinschaften umschreiben kann, die dazu dienen, der Gemeinschaft nach innen Identität zu stiften und sich nach außen hin von anderen abzugrenzen.²⁷⁸ SCHÜRER sieht in den *proposita* des 12. Jahrhunderts unter anderem jene spirituellen Leitideen, die MELVILLES Institutionenbegriff zugrunde liegen, weist aber zudem darauf hin, dass dieser Begriff in dieser Zeit seine Of-

275 Derartige Texte spiegeln freilich die »Siegerperspektive« wider. G. Melville, Aspekte zum Vergleich, S. 148 weist darauf hin, dass »es für Krise [...] keine einheitliche mittelalterliche Begrifflichkeit gibt«. Am Ehesten lasse sich dies in Begriffen wie »corruptio, deformatio, perturbatio oder gar dilapsio« fassen.

276 L. T. A. Lorié, *Spiritual Terminology* analysiert die *Vita Antonii* nach zentralen Begriffen des Mönchtums und setzt sie in Bezug zu Hieronymus, Augustinus und Cassian; M. Schürer, Das »propositum«, S. 103–108 zieht zudem jeweils einen Text von Ambrosius und Hieronymus hinzu.

277 M. Schürer, Das »propositum«, S. 109–117.

278 M. Schürer, Das »propositum«, S. 126: »Das *propositum* gewinnt so die Wertigkeit einer Leitidee, die nach innen integrierend und nach außen abgrenzend wirkt; es wird zu einem Instrument, mit dessen Hilfe Identität und Differenz verhandelt und kommuniziert werden.«

fenheit weiterhin bewahrte und durchaus die obengenannten Bedeutungen tragen konnte.²⁷⁹

Mit *propositum* ist letztlich, jenseits aller semantischen Differenzierungsversuche, ganz allgemein jenes »Vorhaben« gemeint, das die Suche nach Gott beinhaltet. Es umschreibt somit all jene Wege, die zu Gott führen, und verweist auf die Vorstellung eines gottgefälligen Lebens. In der vorliegenden Arbeit wird daher *propositum* in dieser allgemeinen Bedeutung verwendet. Es umfasst alle jene Ideale und Verhaltensweisen, die in einer Gemeinschaft als Inbegriff eines gottgefälligen Lebens angesehen wurden. Befasst man sich mit der *correctio* einer Gemeinschaft, ist es unabdingbar, sich die Frage zu stellen, welche Vorstellung ihre Mönche von einem gottgefälligen Leben hatten. Es gilt daher auf möglichst breiter Quellenbasis herauszuarbeiten, welche Ideale in einer Gemeinschaft eine besondere Rolle spielten und deswegen eigens hervorgehoben wurden. Bedenkt man, dass gerade die *correctio* eines Klosters oftmals die Produktion von Texten beträchtlich ansteigen ließ und vor allem erzählenden Texten eine starke identitätsstiftende Funktion zugesprochen wird, ist es naheliegend, vor allem diese Texte näher in Betracht zu ziehen, gehören sie doch zu jenen institutionellen Instanzen, die nach MELVILLE die Kohärenz zwischen den einzelnen institutionellen Elementen wiederherstellen und festigen sollten. Vor dem Hintergrund, dass diese Texte mitunter deutlich paränetische Implikationen aufweisen, wird danach zu fragen sein, welche Ideale in diesen Texten direkt angesprochen werden, aber auch wie sich diese indirekt durch die bewusste Auswahl von Themen und *res gestae* fassen lassen.

MELVILLE und seine Schüler haben sich intensiv mit den eremitischen Gemeinschaften der Zeit des religiösen Aufbruchs befasst, denen es gelungen war, ihr ursprüngliches *propositum* zu verstetigen. Das Interesse galt daher vor allem den im 12. Jahrhundert entstehenden Orden als Beispiele für gelungene Institutionalisierung. In einzelnen Fällen wurde auch auf die Schwierigkeiten und das Scheitern derartiger Prozesse hingewiesen.²⁸⁰ So gut wie gar nicht beachtet wurden bislang aber jene eremitischen Gemeinschaften, die um 1100 entstanden sind, ihr eigenes *propositum* formulierten, dieses aber nicht in ein eigenes Normengefüge und eine eigene neue Organisation überführten, sondern den Weg zu »traditionellen Benediktinerklöstern« einschlugen, indem sie die *Regula Benedicti* und beispielsweise die Gewohnheiten von Cluny annahmen. Die vorliegende Arbeit wird sich daher in zwei Fallbeispielen mit solchen Gemeinschaften befassen, aber auch mit zwei Klöstern, die auf eine weit ältere Tradition zurückblicken konnten und um 1100 eine *correctio* erfuhren. In allen vier Beispielen wird die Frage zu stellen sein, wie und wann diese

279 M. Schürer, Das »propositum«, S. 128.

280 G. Melville, Stephan von Obazine; Ders., Brückenschlag zur zweiten Generation.

Gemeinschaften ihr *propositum* formulierten. In diesem Zusammenhang soll sich der Blick aber nicht nur auf jene Zeit richten, in der sich Veränderungen fassen lassen, die auf eine umfassende *correctio* der Gemeinschaft hindeuten oder in den Quellen explizit als solche bezeichnet werden, sondern auch auf alle übrigen Texte, die an die »ursprünglichen« Ideale der Gemeinschaft erinnern. Welche Bedeutung kommt diesen Texten zu und inwiefern stehen auch sie im Zusammenhang mit einer *correctio*?

Befasst man sich mit dem *propositum* dieser Gemeinschaften, wird auch die Frage zu stellen sein, wie spezifisch oder unspezifisch dieses formuliert wurde. Gelingt es zu zeigen, dass das *propositum* einer Gemeinschaft einen besonders großen Interpretationsspielraum aufweist, lassen sich wichtige Erkenntnisse in Hinblick auf die Umsetzung einer *correctio* gewinnen. Eng damit verbunden ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem erinnerten *propositum*, der *Regula Benedicti* und den *Consuetudines* von Cluny – nach MELVILLE also den normativen Verhaltensstrukturen und der Organisation. Genauer gesagt: Welche Rolle spielen die *Regula Benedicti* und die *Consuetudines* von Cluny für diese Gemeinschaften?

Ein Vergleich der *proposita* unterschiedlicher Gemeinschaften, die in der Forschung unter der Kategorie »traditioneller benediktinischer Klöster« rangieren, zielt darauf ab, zu zeigen, dass diese Klöster, auch wenn sie sich an der *Regula Benedicti* orientierten, ihren jeweils eigenen Weg zu einem gottgefälligen Leben beschritten. Gerade in der Zeit des frühen 12. Jahrhunderts, in der die Vielfalt aber auch die Offenheit des Mönchtums besonders deutlich zu Tage tritt und sich eine gegenseitige Abgrenzung der spezifischen monastischen Lebensweisen noch nicht fassen lässt, ist daher die Frage zu stellen, ob eine Unterscheidung in »traditionelle Benediktinerklöster«, »Reformklöster« oder »der Reform zugewandten traditionellen Benediktinerklöster« überhaupt sinnvoll ist. Stattdessen soll gezeigt werden, dass das Mönchtum jener Zeit weit offener und durchlässiger war, als oft angenommen wurde.

3.3. *Correctio* und Filiationsmodell

Vor allem ab dem 11. Jahrhundert sah man in der Forschung die *correctiones* von Klöstern in größeren Zusammenhängen, als Teil großer »Reformbewegungen«, die man durch die formellen oder informellen Verbindungen zwischen den Klöstern zu fassen glaubte.²⁸¹ Aber bereits WOLLASCH hat darauf hingewiesen, dass das sehr

281 I. Rosé, *Les moines et leur vie*, S. 35.

stark von HALLINGER geprägte Filiationsprinzip für die Zeit des 11. Jahrhunderts anachronistisch und verfehlt sei, da dieses erst mit den Zisterziensern im 12. Jahrhundert zum Tragen kam.²⁸² Auch wenn HALLINGERS verfassungsgeschichtlicher Ansatz bei der Beschäftigung mit »Reformen« in den 1950er Jahren ein Novum war, tendiert die neuere Forschung, wie beispielsweise MARGUE, dazu, sich wieder eher den *correctiones* von Klöstern als Einzelfälle zu nähern und sie in ihrem jeweils spezifischen Kontext zu untersuchen.²⁸³

Die vorliegende Arbeit löst sich ebenfalls von dem weit verbreiteten verfassungsgeschichtlichen Ansatz und richtet den Blick in erster Linie auf die einzelnen Gemeinschaften und ihre *correctiones*. Dies bedeutet aber nicht, dass die durchaus wichtigen Verbindungen zwischen den Klöstern und der Außenwelt einfach ausgeblendet werden. In Anbetracht der Tatsache, dass die Beziehungen zwischen den Klöstern meist auf den Hallingerschen Prinzipien der personellen Beziehungen und dem Austausch von *Consuetudines*-Texten definiert wurden, soll nun vielmehr der Blick geweitet und auf die Vielfalt dieser Beziehungen gerichtet werden. Es stellt sich daher die Frage, welchen unterschiedlichsten Einflüssen eine Gemeinschaft ausgesetzt war und welche Verbindungen sie mit ihrer Umwelt pflegte. Das Kloster wird als Teil eines großen Netzes betrachtet, dessen Fäden nicht nur spirituelle, sondern auch wirtschaftliche, politische und gesellschaftliche Bande knüpfen.

Besonders die spirituellen und rechtlichen Bande werden in der Forschung bis heute oft dazu verwendet, Klöster nach ihrer spirituellen Ausrichtung zu kategorisieren: Gemeinschaften, die in irgendeiner Weise mit den *Consuetudines* von Cluny in Verbindung gebracht werden können, wurden und werden allzu schnell mit dem Attribut »cluniazensisch« belegt, ohne zu hinterfragen, ob und inwieweit der *ordo cluniacensis* in diesen Gemeinschaften überhaupt zum Tragen kam. WOLLASCH, SCHREINER und zuletzt COCHELIN sind diesbezüglich aber zu wichtigen Erkenntnissen gelangt, wiesen sie doch darauf hin, dass die Gewohnheiten Bernhards von Cluny in vielen Klöstern lediglich als Referenztexte Verwendung fanden.²⁸⁴

Eine Analyse der klösterlichen Überlieferung nach Aspekten, die als spezifisch »cluniazensisch« bezeichnet werden können, scheidet aber bereits daran, zu defi-

282 J. Wollasch, *Neue Methoden*, S. 535–536: »Das monarchische Prinzip der Filiation« wurde postuliert, auch wenn es historisch erst die Cistercienser waren, die jenseits der Grenzen des Deutschen Reiches, in dem Herr über die Klöster des Reiches der König und Kaiser gewesen ist, den Orden in der rechtlich festgelegten Form von Filiationen (*generatio, linea* usw.) geschaffen haben, und die Frage geistig-geistlich entstandener Filiationen nicht ein vorgegebenes Prinzip, sondern ein Suchbild für die Erforschung des mittelalterlichen Mönchtums darstellt [...].«

283 Zum verfassungsgeschichtlichen Ansatz vgl. kurz K. Hallinger, *Neue Fragen*; M. Margue, *Aspects politiques de la »réforme«* plädiert hingegen dafür, jede »Klosterreform« gesondert zu betrachten.

284 Siehe dazu oben S. 40–43.

nieren, was als typisch cluniazensisch anzusehen ist.²⁸⁵ Armenfürsorge und Totengedenken sind Aspekte, die gerne mit Cuny in Verbindung gebracht werden, aber im Grunde genommen, die Grundpfeiler eines allgemeinen monastischen *propositum* darstellen.²⁸⁶

Eine Analyse der *Consuetudines*-Handschriften nach etwaigen Gebrauchsspuren, wie sie TUTSCH vornahm, um über die Anwendung dieser Texte in Gemeinschaften zu entscheiden, ist natürlich nur dann sinnvoll, wenn es sich um eine zeitgenössische Handschrift handelt.²⁸⁷ Auch der Versuch, zu zeigen, dass Bestimmungen der *Consuetudines* von Cluny direkt oder indirekt Eingang in die erzählenden Texte einer Gemeinschaft gefunden haben, ist in den wenigsten Fällen erfolgreich und überzeugend, zumal dies noch lange kein Beweis für eine tatsächliche Umsetzung in die Praxis darstellt.²⁸⁸

Anstatt sich auf die Suche nach vermeintlich »Cluniazensischem« zu machen, stellt sich die vorliegende Studie vielmehr die Frage, welche Rolle eine Gemeinschaft dem *ordo clunicensis* beimaß und wie sich dies in ihrer Überlieferung niederschlug. Es wird daher danach zu fragen sein, ob es in der klösterlichen Überlieferung konkrete Anhaltspunkte dafür gibt, ob und inwiefern der *ordo cluniacensis* zur Anwendung kam.

MELVILLE und SCHREINER haben in ihren Arbeiten immer wieder darauf hingewiesen, dass der Lebensweise eines Klosters eine besonders identitätsstiftende Funktion zukam.²⁸⁹ Geht man also davon aus, dass die Lebensweise einer Gemeinschaft ein wichtiger Träger ihrer kollektiven Identität war, stellt sich die Frage, welche Rolle Cluny und seine Lebensweise für die Identität einer Gemeinschaft spielten. Gerade in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, in der sich wie MELVILLE hervorhebt, Klöster nach außen hin durch ihre spezifischen *proposita* von anderen abgrenzten und sich in der Mönchslandschaft verorteten, kommt dieser Frage große Bedeutung zu.²⁹⁰ Im Zusammenhang mit den zu untersuchenden Klöstern wird daher zu fragen sein, wann und mit welcher Absicht Gemeinschaften in den klostereigenen Texten zu erkennen gaben, dass sie den *ordo cluniacensis* befolgten.

285 G. M. Cantarella, E esistito un »modello cluniacense«? weist darauf hin, dass es kein »cluniazensisches Modell« gegeben habe.

286 D. Iogna-Prat, *Études clunisiennes*, S. 125–150.

287 B. Tutsch, *Die Consuetudines Bernhards und Ulrichs*; Ders., *Studien zur Rezeptionsgeschichte*; Ders., *Texttradition und Praxis*.

288 So beispielsweise J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 159–162, der versucht, das in einer Chronik beschriebene Sterberitual mit den Bestimmungen der Gewohnheiten Clunys in Verbindung zu bringen.

289 G. Melville, *Diversa sunt monasteria*; Ders., *Zur Semantik von ordo*, S. 205; K. Schreiner, *Observantia regularis*, S. 278.

290 So z. B. G. Melville, *Diversa sunt monasteria*.

All diesen Fragen soll anhand von vier Fallbeispielen nachgegangen werden. Die Abteien von Saint-Bertin, Marchiennes, Saint-Martin und Anchin lagen allesamt in der Grafschaft Flandern, einer Region, die gerade in der Zeit um 1100 in vielerlei Hinsicht eine besondere Stellung einnahm, weil dort zahlreiche Entwicklungen weit früher zu fassen sind als in anderen europäischen Regionen. Da die *correctiones* dieser Klöster direkt oder indirekt in Verbindung mit den politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklungen dieser Gegend stehen, sollen diese im Folgenden kurz umrissen werden.

4. Die Grafschaft Flandern

»Graf Robert regierte Flandern in großem Frieden. Er war so mächtig, dass Philipp, der König von Frankreich, seine Stieftochter heiratete, mit der er König Ludwig zeugte. Roberts Schwester [Mathilde] wurde mit Wilhelm, dem Grafen der Normandie und König der Engländer verheiratet.«²⁹¹ Mit diesen Worten umschreibt Hermann von Tournai in aller Kürze die Herrschaft Graf Roberts I. von Flandern, der – wie sein *Liber de restauratione* unmissverständlich klar macht – am Beginn eines großen, aber nur kurz währenden Zeitalters stand. Nach Hermann habe nämlich eine alte Frau zu Beginn der Herrschaft Roberts I. prophezeit, dass: »dieser Robert und sein Sohn Flandern in Frieden regieren werden, sein Enkel, der von seinem Sohn gezeugt wurde, werde aber kinderlos sterben. Ein ansehnlicher Jüngling aus Dänemark werde ihm im Grafenamt nachfolgen, aber auch er werde kinderlos sterben. Nach ihm werden sich zwei weitere Männer aus Flandern bekriegen und einer werde den anderen töten. Der Sieger werde Flandern erhalten und seine Erben werden darüber herrschen bis zur Zeit des Antichristen.«²⁹²

Für Hermann, der sein Werk in den 1140er Jahren verfasste, stellte die Zeit von 1071 bis 1128 eine äußerst wichtige Epoche in der Geschichte der Grafschaft Flandern dar.²⁹³ Die moderne Historiographie teilt diese Ansicht und sieht im Jahr 1071 eine bedeutende Zäsur der flandrischen Geschichte, begann doch mit ihr eine Zeit, die als »apogee of flemish power« bezeichnet wurde – eine Blütezeit, die über das gesamte 12. Jahrhundert andauerte.²⁹⁴ Neben einer zunehmenden Konsolidierung der gräflichen Herrschaft, wurde die Grafschaft in dieser Zeit politisch und wirtschaftlich immer bedeutender. Wenngleich die Grundlagen für diese Entwicklungen

291 Hermann von Tournai, *Liber*, c. 14, S. 51: »Robertus namque predictus in magna pace Flandriam tenuit multeque potentie fuit, adeo ut privignam suam duxerit Philippus rex Francorum, de qua genuit regem Ludovicum. Sororem accepit Guilelmus comes Normannorum et rex Anglorum [...]«

292 Hermann von Tournai, *Liber*, c. 13, S. 51: »Sciatis itaque vos prosperum iter et gratiam Cesaris habituros ipsumque Robertum cum filio suo Flandriam pacifice possessurum, sed nepotem suum, qui ex filio suo genitus fuerit, sine prole moriturum; cui succedet quidam pulcher iuuenis de Dacia veniens, qui tamen et ipse sine prole morietur; post quem duo alii contendent de Flandria alterque eorum alterum interficiet et victor Flandriam obtinebit ipsiusque heredes Flandriam possidebunt usque ad tempus Antichristi.« Zu dieser Passage vgl. D. C. van Meter, *An Echo of Adso of Montier-en-Der*, der Parallelen zwischen Hermanns Bericht und dem von Ados zwischen 948 und 954 verfassten *De ortu et tempore Antichristi* sieht. Hermanns Prophetie diene dazu, die Herrschaft Dietrichs und seiner Nachfolger zu unterstützen.

293 Zu Hermann und seinem Werk siehe unten S. 336-344..

294 D. Nicholas, *Medieval Flanders*, S. 56–96 bezeichnet die Zeit von 1071–1206 als »apogée«; H. Platelle, *Histoire des provinces françaises du Nord*, S. 17: »La période qui va du crime au châtime (1071–1127) peut être envisagée en une fois, car ces quatre règnes [...] présentent une indéniable continuité, en même temps que des contrastes avec la période antérieure.«

zum Teil im 10. und 11. Jahrhundert geschaffen wurden, erhielten sie ab der Herrschaft Graf Roberts I. eine besondere Dynamik.

Die Herrschaft Roberts I. war aber, wie die zeitgenössischen Texte klar zu erkennen geben, alles andere als unumstritten, da sie auf Eidesbruch basierte und somit, wie Hermann meinte, mit einem folgenschweren Fluch behaftet gewesen sei.²⁹⁵ Wie konnte es dazu kommen?

Im Zuge seiner nach Westen orientierten Expansionspolitik gelang es Graf Balduin V., 1049 den Hennegau in seinen Machtbereich zu integrieren und 1051 seinen gleichnamigen Sohn, den späteren Balduin VI., mit Gräfin Richild vom Hennegau zu verheiraten, womit die Vereinigung beider Grafschaften bekräftigt werden sollte.²⁹⁶ Balduins zweiter Sohn Robert hingegen wurde 1063 nach Friesland verheiratet und musste sich mit einem Eid zu Loyalität gegenüber seinem Bruder und der Grafschaft Flandern verpflichten.²⁹⁷ Diesen Eid habe Robert, nach dem Zeugnis Galberts von Brügge, noch einmal wiederholt, als sein Bruder Balduin VI., der seit 1067 auch über Flandern herrschte, 1070 im Sterben lag, um die Herrschaft seines Sohnes Arnulf zu sichern.²⁹⁸ Doch Robert brach den geleisteten Eid, fiel in Flandern ein, tötete seinen Neffen in der Schlacht bei Cassel 1071 und vertrieb Richild aus Flandern.²⁹⁹ Roberts Weg zur Herrschaft hing somit der Makel der Unrechtmäßigkeit an. Dies hatte zur Folge, dass er seine Stellung in besonderem Maße legitimieren musste.

Als Graf von Flandern führte Robert der Friese eine Politik, die einerseits gegen den englischen König gerichtet war und die Unterstützung des französischen Königs fand, und andererseits Stellung gegen den Kaiser bezog.³⁰⁰ Besonders deutlich wird letzteres in Roberts Kirchenpolitik und genauer gesagt in der Trennung des Doppelbistums Cambrai-Arras 1093/94. Mit päpstlicher Unterstützung gelang es dem Grafen, ein eigenständiges flandrisches Bistum zu errichten, und damit den kaiserlichen Einfluss auf das einstige Reichsbistum Cambrai-Arras zu unterbin-

295 Wie unterschiedlich das Urteil über Robert I. bei Mönchen und Klerikern ausfiel, zeigt das Beispiel der benachbarten Gemeinschaften von Saint-Bertin und Saint-Omer. Während der in Saint-Omer verfasste *Liber Floridus* in seiner *Genealogia comitum Flandriae*, c. 3, S. 310, c. 7, S. 311 Robert den Friesen regelrecht verteufelt, fällt das Urteil des zur selben Zeit schreibenden Simon von Saint-Bertin, *Gesta abbatum*, c. 22, S. 641 gemäßiger aus. Aber auch Simons Text lässt durchscheinen, dass seine Gemeinschaft eher Abstand von Graf Robert I. nahm.

296 Vgl. dazu Th. de Hemptinne, Artikel »Robert I. der Friese«; Dies, *Vlaanderen en Henegouwen*, S. 372–377; Ch. Verlinden, *Robert I^{er} le Frison*.

297 Hermann, *Liber*, c. 12, S. 49–50; W. Mohr, *Richilde vom Hennegau* bemerkt, dass Robert I. nach dem Tod seines Vaters auf eine Erbteilung aus war, diese aber, nachdem er an die Macht gekommen war, selbst nicht umsetzte. Zu den Eiden vgl. Ch. Verlinden, *Robert I^{er} le Frison*, S. 40–46.

298 Galbert, *De multro*, c. 68, S. 120; vgl. dazu auch Ch. Verlinden, *Robert I^{er} le Frison*, S. 40–46.

299 Ch. Verlinden, *Robert I^{er} le Frison*, S. 46–70.

300 Zu den Beziehungen zwischen Robert I. und Frankreich und dem Reich vgl. Ch. Verlinden, *Robert I^{er} le Frison*, S. 73–106, zu England, ebd., S. 107–112.

den.³⁰¹ Roberts Sohn Robert II. brach aber schließlich mit der antikaiserlichen Politik und wurde 1107 von Heinrich V. mit Cambrai belehnt.³⁰²

Die besondere Stellung, die die Grafen von Flandern seit der Mitte des 11. Jahrhunderts einnahmen, da sie fortan sowohl Vasall des französischen Königs als auch des römischen Kaisers waren, generierte, wie Walter MOHR zeigen konnte, ein besonderes Selbstbewusstsein und ein gewisses Eigenständigkeitsgefühl, das unter Robert dem Friesen und seinen Nachfolgern besonders deutlich zu Tage trat.³⁰³ MOHR hat sich in diesem Zusammenhang intensiv mit der Bezeichnung Flanderns als *monarchia* oder als *regnum* befasst.³⁰⁴ Die quasi königliche Stellung, die dem Grafen nicht nur in erzählenden Texten zugesprochen wird, spiegelt sich am deutlichsten in der Formel *Dei gratia comes*, die seit Robert I. immer wieder in den gräflichen Urkunden zu finden ist.³⁰⁵

Darüber hinaus trieb Robert die Konsolidierung seiner Herrschaft nach innen voran, indem er nicht nur den Burgenbau als ausschließlich gräfliches Recht definierte, sondern auch die seit dem 10. Jahrhundert etablierten Kastellaneien um einige neue ergänzte und damit ein enges Netz von Verwaltungseinheiten schuf.³⁰⁶

- 301 Zur Trennung des Doppelbistums von Cambrai-Arras wurden zwei einschlägige Werke verfasst, die ganz unterschiedliche Thesen vertreten. L. Kéry, Die Errichtung des Bistums Arras versucht zu zeigen, dass das Bistum Arras 1093/94 nicht wieder errichtet, sondern neu errichtet wurde. Die gesamte Überlieferung, die dem Bistum ein höheres Alter zuspricht, stammt aus dem 11. Jahrhundert und entstand wohl im Zuge der Forderungen nach einem eigenen Bistum. B. Delmaire, Le diocèse d'Arras geht dagegen vom hohen Alter des Bistums aus. Vgl. zudem L. Kéry, Die Verhandlungen über die Errichtung. Zu dieser Kontroverse zusammenfassend R. Kaiser, Le diocèse d'Arras au Moyen Âge. Die Trennung des Doppelbistums Noyon-Tournai 1146 hat eine ähnliche Zielrichtung wie die Trennung von Cambrai-Arras: Das flandrische Bistum Tournai sollte aus dem Einflussbereich des französischen Königs genommen werden; siehe dazu oben S. 76.
- 302 A. Verhulst, Artikel »Flandern«, Sp. 516; zu Robert I. und dem Cambrésis Ch. Verlinden, Robert I^{er} le Frison, S. 100–101; F. L. Ganshof, La Flandre, S. 350.
- 303 W. Mohr, Die Entwicklung des flämischen Eigenständigkeitsgefühl; mit Blick auf Galbert von Brügge H. Sproemberg, Das Erwachen des Staatsgefühls; J.-M. Moeglin, Land, Territorium und Dynastie; zu Reichsflandern vgl. F. L. Ganshof, La Flandre impériale.
- 304 Die Bezeichnung *monarchia* findet sich erstmals in der Notiz eines Mönchs aus Gent aus dem 11. Jahrhundert. De Arnulfo comite, S. 304: »Sed Arnulfus [...] regimini totius monarchiae, quousque minor Arnulfus cresceret, praefecit.« Nach W. Mohr, Die Entstehung eines Eigenständigkeitsgefühls, S. 28 bezeichnet *monarchia* hier aber lediglich die Herrschaft einer Person über mehrere Gegenden. Simon, Gesta abbatum spricht von »monarchia tocius Flandriae« (I, c. 22, S. 641) und von »monarchia« (II, c. 74, S. 650); Galbert von Brügge, De multro verwendet dagegen sehr häufig den Ausdruck *regnum Flandriae*: c. 1, S. 5, 7; c. 2, S. 7; c. 7, S. 17, 19; c. 8, S. 21; c. 9, S. 23; c. 13, S. 35; c. 20, S. 49; c. 31, S. 75; c. 41, S. 91; c. 43, S. 93; c. 44, S. 94; c. 45, S. 95–96; c. 47, S. 97–98; c. 49, S. 99–100; c. 51, S. 100; c. 52, S. 101.
- 305 Zu den Urkunden Roberts I. und Roberts II. vgl. F. Vercauteren, Actes des comtes de Flandre, D 1, S. 3; D 2, S. 4; D 5, S. 13; D 6, S. 17; D 8, S. 22; D 9, S. 29; D 10, S. 33; D 12, S. 38; D 13, S. 42; D 14, S. 47; D 17, S. 54; D 19, S. 60; D 22, S. 66; D 24, S. 71; D 26, S. 81; D 28, S. 84; D 29, S. 87; D 32, S. 97; D 34, S. 100; D 35, S. 102; D 38, S. 105; D 39, S. 106; D 40, S. 108; D 50, S. 127.
- 306 A. Verhulst, Die gräfliche Burgenverfassung; zudem die älteren Studien von A. Verhulst, De grafelijke burchten; F. Vercauteren, Étude sur les châtelains comtaux; P. Rolland, L'origine de châtelains de Flandre; J. Dhondt, Note sur les châtelains de Flandre; W. Blommaert, Les châtelains de Flandre; zur Strategie

Die gräflichen Burgen waren nicht nur Zeichen der gräflichen Macht, sondern auch wichtige Verwaltungszentren, an deren Spitze der Kastellan als Repräsentant des Grafen und Inhaber der gräflichen Rechte stand. Der Kastellan war daher mit militärischen Aufgaben, der Rechtsprechung, aber auch mit der wirtschaftlichen Verwaltung betraut.³⁰⁷

Roberts gleichnamiger Sohn wurde seit 1080 an der Herrschaft seines Vaters beteiligt, setzte aber nach dessen Tod 1093 eigene Akzente.³⁰⁸ Besondere Bedeutung kommt sicherlich seiner Unterstützung der Kirchenreform innerhalb der Grafschaft zu. Immer wieder hat die Forschung gezeigt, dass die Initiative hierzu meist von seiner Gattin, der aus Burgund stammenden Clementia, ausging.³⁰⁹ Als Schwester Guidos von Vienne, der als Papst Calixt II. den Stuhl Petri besteigen sollte, sprach man ihr eine besondere Affinität zu den Idealen der Kirchenreform und besonders zur burgundischen Abtei von Cluny zu.³¹⁰ Als Robert II. 1096 auf den ersten Kreuzzug aufbrach, übernahm Clementia bis zu seiner Rückkehr im Frühjahr 1100 die Regentschaft für ihren minderjährigen Sohn Balduin.³¹¹ Während der Abwesenheit ihres Gatten unterstützte die Gräfin die Kirchenreform in ihrer Grafschaft mit Nachdruck.³¹² So wurde unter ihrer Regentschaft Johannes von Warneton zum Bischof von Thérouanne berufen. Er und Bischof Lambert von Arras erwiesen sich in der Folge, wie die Forschung zeigen konnte, als große Verfechter der Ideale der Kirchenreform und prägten die flandrische Kirchenpolitik maßgeblich.³¹³

der Grafen vgl. das Beispiel des benachbarten Hennegau: M. de Waha, *Châteaux et paysage dans le Hainaut médiéval*. Zu den Anfängen der Territorialisierung in Flandern vgl. F. Petri, *Territorienbildung und Territorialstaat*.

- 307 A. Verhulst, *Die gräfliche Burgenverfassung*, S. 279–280; J. de Meulemeester, u. a., *Le château comme résidence*; zur Rolle der gräflichen Burgen als Gerichtsorte vgl. F. L. Ganshof, *Recherches sur les tribunaux de châtellenie*; J. F. Nieuw, *Du donjon au tribunal*.
- 308 Robert II. führte den Grafentitel ab 1080. Zwischen 1086 und 1089 wurde er von seinem Vater mit der Herrschaft über die Grafschaft betraut, als sich dieser auf eine Pilgerreise ins Heilige Land begab. Zu Robert II. vgl. Th. de Hemptinne, Artikel »Robert II. von Jerusalem«, Sp. 895. Die Verbindungen Roberts I. mit Alexios Komnenos sind hinlänglich untersucht worden: M. de Waha, *La lettre d'Alexis Comnène*; C. Cahen, *La politique orientale et les comtes de Flandre*; F. L. Ganshof, *Robert le Frison et Alexis Comnène*; H. Pirenne, *A propos de la lettre d'Alexis*.
- 309 Zu Clementia vgl. Th. de Hemptinne, Artikel »Clementia«; Dies., *De gravinnen van Vlaanderen*; H. Sproemberg, *Clementia*.
- 310 H. Sproemberg, *Alvisus*, S. 41–46; Ders., *Clementia*; E. Sabbe, *La réforme clunisienne*; Th. de Hemptinne, Artikel »Clementia«, Sp. 2151: »[...] sie war die eigentliche Wegbereiterin der gregorianischen Reform in Flandern.«
- 311 Th. de Hemptinne, *Les épouses des croisés* untersucht die Rolle Clementias während der Abwesenheit ihres Mannes. Zu Roberts II. Kreuzzug vgl. M. M. Knappen, *Robert II of Flanders*. Zum Datum der Rückkehr vgl. J. M. de Smet, *Quand Robert II confia-t-il?*
- 312 Th. de Hemptinne, *Women as Mediators*.
- 313 Zu Johannes von Warneton vgl. Gautier de Thérouanne, *Vita domni Johannis*. Zu seiner Rolle als »Reformer« vgl. B. M. Tock, *Jean de Warneton, der diesen zwar als »Reformer« sieht, aber darauf hinweist, dass Lambert von Arras im Vergleich eine noch pointiertere »Reformpolitik« betrieb*; M. Carnier, *Jan van Waasten*; J. M. Duvoisquel, *Une fondation de l'évêque*; W. Simons, *Jean de Warneton (bzw. Ders., Jan*

Clementia setzte sich darüber hinaus für die »Reform« der flandrischen Klöster ein und übertrug daher die bedeutende gräfliche Abtei von Saint-Bertin der Abtei von Cluny, eine Entscheidung, die ihr Gatte nach der Rückkehr aus dem Heiligen Land weitestgehend unterstützte.³¹⁴ Robert II. rief außerdem im Jahr 1111, wie bereits sein Vater 1092, zur *Treuga Dei* auf und verkündete einen für die ganze Grafschaft geltenden Marktfrieden.³¹⁵

Nach seiner Rückkehr vom Kreuzzug intensivierte Robert die Beziehungen zum englischen König Heinrich I., was im Vertrag von Dover 1103 gipfelte. Darin verbrieft der Graf von Flandern seine militärische Unterstützung und erhielt im Gegenzug ein beträchtliches jährliches Geldlehen.³¹⁶ Diese englandfreundliche Politik, die in erster Linie gegen Robert Curthouse gerichtet war und bereits gegen Ende der Herrschaft Roberts des Friesen einsetzte, hatte in der Folge aber keinen Bestand.³¹⁷ Bereits nach der Eroberung der Normandie zeigte sich Robert II. als loyaler und treuer Vasall des französischen Königs und unterstützte ihn gegen Heinrich I. 1111 starb Robert schließlich nach einer Schlacht gegen Graf Theobald von Blois im Dienst des französischen Königs.³¹⁸

Sein Sohn Balduin VII. folgte ihm in jungen Jahren im Grafenamt nach und konnte sich gestützt auf die Städte gegen seine Mutter Clementia durchsetzen.³¹⁹ 1119 wurde er auf einem Feldzug in die Normandie schwer verletzt und starb schließlich kinderlos.³²⁰ Sein Vetter Karl, der lange Zeit am gräflichen Hof verbracht hatte und zu den engsten Vertrauten Balduins gehörte, wurde von diesem zum Nachfolger designiert.³²¹ Diese Entscheidung traf aber auf den Widerstand Gräfin Clementias, die ihren Neffen Wilhelm von Ypern im Amt des Grafen sehen

van Waasten); zur Herkunft des Bischofs F. de Simpel, Jean I^{er}, évêque de Thérouanne; zu Lambert von Guînes sei vor allem auf den Codex Lamberti verwiesen: C. Giordanengo (Hg.), *Le registre de Lambert*; L. Morelle, *La pratique épistolaire*; Ders., *Archives épiscopales et formulaire*.

314 Dazu H. Sproemberg, *Alvisus*, S. 79, 91; E. Sabbe, *La réforme clunisienne*.

315 R. Bonnaud-Delamare, *La Paix en Flandre*; zum 11. Jahrhundert vgl. H. Platelle, *La violence et ses remèdes* und G. G. Koziol, *Monks, Feuds, and the Making of Peace*.

316 L. Vercauteren-de Smet, *Étude sur les rapports politiques*; F. L. Ganshof, *Note sur le premier traité anglo-normand*.

317 Zum veränderten Verhältnis Roberts I. zu England vgl. Ch. Verlinden, *Robert le Frison*, S. 107–112.

318 Th. de Hemptinne, Artikel »Robert II. von Jerusalem, Graf von Flandern«, Sp. 895.

319 Th. de Hemptinne, *Vlaanderen en Henegouwen*, S. 376–377; H. Sproemberg, *Clementia*, S. 209–211; der Einfluss der Gräfin auf ihren Sohn wird besonders in den Urkunden augenscheinlich, da sie bis Ende 1112 immer wieder in den Urkunden ihres Sohnes auftaucht (F. Vercauteren, *Actes des comtes de Flandre*, D 52, S. 130–133; D 54, S. 134–137; D 55, S. 137–139; D 56, S. 139–140) und mitunter als Mitausstellerin (D 54, 55, 56) fungiert. Balduins VII. Streit um das Wittum der Mutter findet seinen Niederschlag in einem Brief Bischof Lamberts von Arras (C. Giordanengo (Hg.), *Le registre de Lambert*, E 124, S. 496–498.).

320 Zu diesem Feldzug vgl. K. U. Jäschke, *Die Anglonormannen*, S. 174.

321 M. Ryckaert, Artikel »Karl der Gute, Graf von Flandern«, Sp. 991. Dazu auch Hermann, *Liber*, c. 26, S. 62.

wollte, sich aber nicht gegen Karl durchsetzen konnte.³²² Die Politik Karls des Guten wird meist mit den Bemühungen um Frieden und Schutz der Kirchen und Klöster in Verbindung gebracht.³²³ Ein besonderes Augenmerk richtete er auf die Ministerialen der Grafschaft, die ihren Status als Unfreie zusehends vergaßen, da sie immer mehr an Bedeutung gewannen und ein besonderes Selbstverständnis entwickelten. Vor allem die Familie der Erembalde, die in Brügge das wichtige Amt des Propstes von Sint-Donaas und gräflichen Kanzlers bekleideten, sollte deutlich in ihre Schranken verwiesen werden: Karl entband sie daher ihres Dienstes.³²⁴ Der daraus erwachsene Konflikt gipfelte schließlich in der Ermordung des Grafen: Am 2. März 1127 wurde Karl der Gute, nachdem er sich in der Kirche Sint-Donaas in Brügge zum Gebet niedergelassen hatte, von einem Mitglied der Erembold-Familie erstochen und starb wie sein Vorgänger kinderlos.³²⁵

Die Ermordung des Grafen und ihre Folgen fanden in zahlreichen zeitgenössischen Texten ihren Niederschlag.³²⁶ Kein Text berichtet und bewertet dies aber so präzise und zeitnah, wie das Tagebuch Galberts von Brügge. Er dokumentiert aufs Genaueste, wie gegen die Mörder Karls und ihre Komplizen vorgegangen wurde, aber auch, welche Konflikte aus der Frage der Nachfolge im Grafenamt erwuchsen.³²⁷ Ein erster Prätendent war Wilhelm von Ypern, der bereits 1119 als Nachfolger Balduins VII. gehandelt worden war, 1127 mit der Unterstützung der Erembalde das Amt erneut beanspruchte und schließlich, als seine Rückhalt schwand, seinen Anspruch aufgab.³²⁸ Mit Wilhelm Clito brachte der französische König einen neuen Kandidaten für das Grafenamt ins Spiel, der ihn gegen den normannischen Herrscher unterstützen sollte. Am 21. März 1127 wählten die flandrischen Großen

322 R. Eales, Artikel »William of Ypres«; Th. De Hemptinne, Artikel »Wilhelm von Ypern«.

323 Hermann von Tournai, Liber, c. 26, S. 62 bemerkt hierzu beispielsweise: »Ecclesias quoque sic tuebatur, ut iam ›pater ecclesiarum‹ vocaretur.« M. Ryckaert, Artikel »Karl der Gute, Graf von Flandern«, Sp. 991 fügt hinzu: »Karl, dessen Persönlichkeit schon die Zeitgenossen beeindruckte, wurde 1123 (nach der Gefangennahme Balduins II. durch die Sarazenen) als König von Jerusalem vorgeschlagen. 1125 gar als Anwärter auf den Kaiserthron.« Vgl. dazu auch D. Heirbaut, On and Over the Edge.

324 J. B. Ross, Rise and Fall of a Twelfth-Century Clan; M. Ryckaert, Artikel »Erembalde«; allgemeiner zur Ministerialität vgl. J. M. Winter, Adel, ministerialeit en ridderschap.

325 Galbert von Brügge, De multro; L. Feller, L'assassinat de Charles le Bon bietet eine Synthese der Ereignisse.

326 Neben Galberts Werk ist hier vor allem Gautier de Théroouanne, Vita Karoli comitis Flandri zu nennen. Dazu J. Rider, Ut aiunt; Ders., Amitié et tragédie. Hermann, Liber ist ebenfalls eine sehr zeitnahe Quelle. Hermann selbst war bei der Beisetzung des Grafen anwesend (ebd., c. 35, S. 69–72). Darüber hinaus fand die Ermordung ihren Widerhall in einer großen Zahl von Gedichten auf Karl den Guten. Vgl. dazu J. M. de Smet, Bij de latijnse gedichten; D. A. Stracke, Over de Lamentatio.

327 J. Rider, God's Scribe; R. C. van Caenegem, Galbert of Bruges on Serfdom; R. M. Stein, Death From a Trivial Cause; zu politischen Treffen dieser Zeit vgl. A. Demyttenaere, Galbert of Bruges on Political Meeting Culture.

328 Über Wilhelms Komplizenschaft mit den Erembalden vgl. Galbert von Brügge, De multro, c. 67, S. 119; R. Eales, Artikel »William of Ypres«; Th. de Hemptinne, Artikel »Wilhelm von Ypern«.

Wilhelm Clito in Arras zu ihrem neuen Grafen, woraufhin er vom König mit der Grafschaft belehnt wurde.³²⁹ Wilhelm bedurfte aber nicht nur der Unterstützung der Großen, sondern auch der Städte, denen er wichtige Privilegien erteilte und im Gegenzug deren Huldigung empfing.³³⁰ Wilhelms Onkel, Heinrich I. von England, gelang es jedoch durch die Androhung wirtschaftlicher Sanktionen, die Städte zum Abfall von ihrem neuen Grafen zu bewegen. Der neue Kandidat für das Grafenamt war Dietrich von Elsass, ein Neffe Roberts des Friesen, der vor allem die Unterstützung der Städte genoss.³³¹ Die Großen der Grafschaft sprachen sich hingegen mehrheitlich für Wilhelm Clito aus, der zudem beträchtliche militärische Erfolge zu verzeichnen hatte. Schwer verwundet starb er allerdings am 28. Juni 1128.³³² Als neuer Graf wurde Dietrich von Elsass schließlich von allen anerkannt.

Die Jahre 1127 und 1128 stellten für die Grafschaft Flandern eine Zeit der Krise, der Wirren, der Gewalt und der Unsicherheit dar. Genau diese Situation ermöglicht es, wichtige Entwicklungen in der Grafschaft zu fassen. Vor allem Galberts Bericht wird häufig dazu herangezogen, die Bedeutung des Adels und der Ministerialität, des Lehnswesens und die Rolle der Städte näher zu beleuchten.

Galbert von Brügge unterscheidet in seinem Werk zwischen *pares*, *principes*, *barones* und *milites* und macht damit mehr als deutlich, dass der flandrische Adel alles andere als eine homogene Gruppe bildete.³³³ Die *pares* gehen wohl auf eine Gruppe von Adligen zurück, die im 11. Jahrhundert als *principes* und *optimates* erstmals auftauchten.³³⁴ Als Lehnsträger des Grafen hatten diese Adligen großen

329 Galbert von Brügge, *De multro*, c. 47, S. 97–98; S. B. Hicks, *The Impact of Wiliam Clito*; Th. de Hemptinne, Artikel »Wilhelm Clito«.

330 Die erste große Huldigung der Flamen fand am 7. April 1127 in Brügge statt, in den Tagen danach folgten weitere: Galbert von Brügge, *De multro*, c. 55–56, S. 103–106; dazu Ph. Dépreux, *Lehnrechtliche Symbolhandlungen*; D. Heirbaut, *Not European But Flemish Feudalism*, S.62–87.

331 Galbert von Brügge, *De multro*, c. 102, S. 148–149; Th. de Hemptinne, M. Parisse, Thierry d’Alsace; Dies., Artikel »Dietrich von Elsass, Graf von Flandern«.

332 Zu den *pares* vgl. Galbert von Brügge, *De multro*, c. 4, Z. 22, S. 13; c. 13, Z. 34, S. 35; c. 20, Z. 13, S. 49; c. 31, Z. 1, S. 75; c. 49, Z. 29, S. 100; c. 69, Z. 9, 23, 71, S. 120–122; c. 89, Z. 2, S. 139; c. 91, Z. 3, S. 140; c. 95, Z. 27, S. 142; c. 101, Z. 14, S. 147; c. 102, Z. 28, S. 148; c. 104, Z. 12, 20, S. 149–150; c. 106, Z. 24, 40, S. 151. Zu den *principes* vgl. ebd., c. 1, Z. 10, S. 5; c. 12, Z. 42, S. 31; c. 14, Z. 9, 22, S. 35; c. 16, Z. 38, S. 39; c. 25, Z. 24, S. 61; c. 31, Z. 6, S. 75; c. 43, Z. 30, S. 93; c. 44, Z. 10, S. 94; c. 45, Z. 67, S. 96; c. 52, Z. 36, S. 101; c. 55, Z. 27, 45, 56, S. 104–105; c. 57, Z. 62, S. 108; c. 60, Z. 32, S. 112; c. 65, Z. 7, S. 118; c. 67, Z. 11, S. 119; c. 69, Z. 6, 23, 33, 42, 46, S. 120–121; c. 91, Z. 14, S. 140; c. 95, Z. 26, 39, S. 142; c. 101, Z. 14, S. 147; c. 102, Z. 11, 17, 20, S. 148; c. 110, Z. 22, S. 155; c. 121, Z. 39, S. 169. Zu den *barones Flandriae* ebd., c. 52, Z. 5, 8, 32, S. 101; c. 69, Z. 9, S. 120; c. 87, Z. 15, S. 137; c. 88, Z. 37, S. 138; c. 102, Z. 32, S. 148; c. 110, Z. 11, 22, S. 155. Zudem ist die Rede von *Primi Flandriae* ebd., c. 48, Z. 23, S. 99; c. 52, Z. 24, S. 101; c. 53, Z. 17, S. 102; von *primates Flandriae* ebd., c. 11, Z. 9, S. 27; c. 121, Z. 11, S. 168; und von *proceres Flandriae* ebd., Prol., Z. 11, S. 3; c. 1, Z. 8, S. 5; c. 44, Z. 16, S. 94; c. 106, Z. 49, S. 152.

333 Zum flandrischen Adel vgl. E. Warlop, *The Flemish Nobility*; J. M. van Winter, *Adel, ministerialiteit een riddershap*.

334 Im Zusammenhang mit dem Eid Roberts des Friesen 1067 werden die *pares* erstmals erwähnt. D. Nicholas, *Medieval Flanders*, S. 69–70; ausführlich zu den *pares* E. Warlop, *The Felmish Nobility*, S. 136–156.

Allodialbesitz, zu dem unter anderem eine eigene Burg gehörte.³³⁵ Diese Großen standen, wie Galbert bemerkt, an zweiter Stelle nach dem Grafen und hatten das Recht, diesen zu wählen oder über ihn zu richten.³³⁶ Diese bedeutende Gruppe von Adligen lässt sich zudem geographisch in das Gebiet Reichsflanderns und in den Süden der Grafschaft verorten. Ihre besondere Stellung erlangten sie vorwiegend seit dem 10. Jahrhundert, als diese Gegenden zwischenzeitlich aus dem Einflussbereich der Grafen verschwanden.³³⁷ Ab dem 11. Jahrhundert orientierten sich diese Großen, wie MAZEL unterstreicht, an der gräflichen Politik. Eine *imitatio comitis* fand dahingehend statt, dass sie ihre eigenen Burgen errichteten, Klöster und Stifte gründeten und sich gleichermaßen um deren »Reform« sorgten.³³⁸

Während jene Großen vorwiegend an der Peripherie der Grafschaft angesiedelt waren, finden sich im flandrischen Kernland weitere wichtige adlige Familien, die im Dienst des Grafen standen und die großen Kastellaneien verwalteten.³³⁹ Ab dem 11. Jahrhundert trat neben diese Gruppe die der Ministerialen. Als Dienstleute des Grafen, die unfreier Abkunft waren, sollten sie recht schnell bedeutende Funktionen übernehmen. Die Kastellaneien von Brügge und Veurne waren so beispielsweise bereits im 11. Jahrhundert in den Händen von Ministerialen.³⁴⁰ Das berühmteste Beispiel für aufsteigende Ministerialen ist aber zweifelsohne die Familie der Erembalde, von der bereits die Rede war.³⁴¹

Ab dem 12. Jahrhundert leisteten die Ministerialen zudem das *hominium* gegenüber dem Grafen, wodurch sie mehr und mehr auf eine Stufe mit dem Geburtsadel gestellt wurden und eine Art »neuen Adel« bildeten.³⁴² Sie entwickelten ein eigenes sehr starkes Selbstbewusstsein, das letztlich auf eine Angleichung mit dem Adel abzielte. Galbert berichtet beispielsweise, dass Karl der Gute mit Erstaunen vernommen habe, dass die Familie der Erembalde unfreier Abkunft war und macht da-

335 E. Warlop, *The Flemish Nobility*, S. 142–145.

336 Galbert von Brügge, *De multro*, c. 106, S. 151, Z. 36–42: »Notum igitur facimus universis tam regi quam ipsius principibus, simulque praesentibus et successoribus nostris, quod nihil pertinet ad regem Franciae de electione vel positione comitis Flandriae sive sine herede aut cum herede obiit, sed terrae compares et cives proximum comitatus heredem eligendi habent potestatem et in ipso comitatu sublimandi possident libertatem.«

337 Im Süden handelt es sich vor allem um die Herren von Aubigny, Béthune, Lens, Lillers und die Grafen von Boulogne, Guînes und Saint-Pol; vgl. hierzu zusammenfassend und mit weiterführender Literatur B. Meijns, *Aken of Jeruzalem?*, S. 433–436.

338 F. Mazel, *Monachisme et aristocratie*, S. 74.

339 D. Nicholas, *Medieval Flanders*, S. 67; A. Verhulst, *Die gräfliche Burgenverfassung*, S. 276; zu den einzelnen Kastellaneien vgl. E. Warlop, *The Flemish Nobility*, S. 105–136.

340 D. Nicholas, *Medieval Flanders*, S. 67.

341 Zu den Erembalden vgl. J.B. Ross, *Rise and Fall of a Twelfth-Century Clan*; M. Ryckaert, Artikel »Erembalde«; E. Warlop, *The Flemish Nobility*, S. 186–208; zum Amt des gräflichen Kanzlers, das 1080 von Graf Robert II., während der Abwesenheit seines Vaters, an den Prior des Stiftes Sint-Donaas in Brügge übertragen wurde, vgl. Th. de Hemptinne, Artikel »Robert II., Graf von Flandern.«

342 J. M. van Winter, *Adel, ministerialiteit een riddershap*, S. 130.

mit deutlich, »that their statuts was an open secret among the other potentates.«³⁴³ Karls Vorgehen gegen diese mächtige und aufstrebende Ministerialenfamilie zeigt diese Entwicklung auf sehr anschauliche Weise. Aber bereits vor Karl sahen sich die Grafen immer wieder dazu veranlasst, diese Familien in ihre Schranken zu verweisen. VANDERPUTTEN konnte am Beispiel der Abtei von Marchiennes zeigen, dass die Vogteirechte an Klöstern von ministerialen oder niederadligen Familien nicht selten dazu genutzt wurden, die eigene Position der Familie auf Kosten der Klöster zu stärken. Die Unterstützung der *correctio* eines Klosters durch den Grafen zielte somit unter anderem auch darauf ab, die ursprünglichen Beziehungen zwischen dem Graf, dem Dienstmann und dem Kloster wieder in Erinnerung zu rufen.³⁴⁴

Die Beziehungen zwischen dem Grafen und den weltlichen Herren seiner Grafschaft wurden lange Zeit mit dem vor allem von François-Louis GANSHOF geprägten Modell des Lehnswesens beschrieben.³⁴⁵ Die Studie Susan REYNOLDS stellte dieses Modell aber grundlegend in Frage und eröffnete eine wichtige Kontroverse.³⁴⁶ Der Grafschaft Flandern kommt in diesem Zusammenhang allerdings eine besondere Rolle zu: Zunächst wurde darauf hingewiesen, dass sich GANSHOF weitgehend auf Quellen aus dem Nordosten Frankreichs stützte, was wiederum die Frage aufwarf, ob sein Modell des Lehnswesens für diesen Raum und besonders für die Grafschaft Flandern tatsächlich Gültigkeit besitzt.³⁴⁷ Die Studien Dirk HEIRBAUTS zeigen, dass das flandrische Lehnswesen im Vergleich zu anderen Regionen Europas eine wichtige Sonderstellung einnahm: »[...] Flemish feudalism was exceptional in many ways: it was earlier, more controlled, more family-orientated, and less influenced by foreign practices than almost any other feudalism in Europe.«³⁴⁸

Bei der Frage nach einem flandrischen Lehnswesen wurde in der Forschung meist auf das viel zitierte Tagebuch Galberts von Brügge verwiesen.³⁴⁹ HEIRBAUT betont jedoch, dass Galberts Text nicht den Normalzustand, sondern den durch die Krise des Jahres 1127 verursachten Ausnahmezustand widerspiegelt. Gerade diese

343 D. Nicholas, *Medieval Flanders*, S. 62–63; Galbert von Brügge, *De multro*, c. 7, Z. 13–19, S. 17–19: »Unde praepositus Bertulfus ille Brugensis et frater ejus castellanus in Brugis cum nepotibus suis Borsiaro, Roberto, Alberto et ceteris de illa cognatione praecipuis, elaborabat omni astutia et ingenio, quomodo a servitute et pertinentia comitis sese absentaret et subterfugeret. Nam et ipsi de comitis pertinentia erant conditione servili.«

344 S. Vanderputten, *Fulchard's Pigsty* zeigt dies am Beispiel der Familie der Landas.

345 F. L. Ganshof, *Qu'est-ce qu'est la féodalité*.

346 S. Reynolds, *Fiefs and Vassals*; über die Kontroverse vgl. S. Patzold, *Das Lehnswesen* und S. Reynolds, *Fiefs and Vassals After Twelve Years*.

347 D. Heirbaut, *Zentral im Lehnswesen nach Ganshof*.

348 D. Heirbaut, *Not European Feudalism*, S. 88; vgl. auch Ders., *Over heren*, S. 309–320; Ders., *Over lenen en families*, S. 207–217.

349 S. Patzold, *Das Lehnswesen*, S. 58–63; Ph. Dépreux, *Lehnrechtliche Symbolhandlungen*; D. Heirbaut, *Galbert van Brugge: een bron*.

Krise habe aber die Stärken und Schwächen des flandrischen Lehnswesens zu Tage gefördert, was diesen Text dennoch zu einem wertvollen Zeugnis macht.³⁵⁰

Auch wenn lehnsrechtliche Bindungen und Vasallität in der Grafschaft Flandern eine bedeutende Rolle spielten, war Flandern, wie HEIRBAUT und Thomas BISSON zeigen, kein »Lehensstaat«.³⁵¹ PATZOLD pointiert dies folgendermaßen: »Die Herrschaft der Grafen von Flandern beruhte nämlich keineswegs ausschließlich auf Lehensbindungen. Sie fußte nicht minder auf jener Huldigung, die die Flamen als Untertanen des Grafen zu leisten hatten – wie es Galbert von Brügge 1127 ebenfalls beschrieben hat. Auch auf den übrigen Ebenen der Gesellschaft war das Miteinander von Lehen und Vasallität zwar wichtig, aber dennoch nur eine Organisationsform neben anderen.«³⁵²

Die Krise der Jahre 1127/28 lässt erstmals erkennen, auf welchen Pfeilern die Herrschaft der Grafen basierte. Neben dem Adel kam dabei vor allem den flandrischen Städten eine bedeutende Rolle und großes politisches Gewicht zu. Ihre Bedeutung hing eng mit der wirtschaftlichen Entwicklung dieser Gegend zusammen.

Die Grafschaft Flandern war eine Gegend, deren Wirtschaftskraft weniger auf der Landwirtschaft als vielmehr auf dem Handel beruhte.³⁵³ Die Grafen von Flandern erwiesen sich dabei als große Förderer des Handels, indem sie, wie die Beispiele Lilles und Yperns verdeutlichen, Städte gründeten, sich für den Frieden in der Grafschaft und insbesondere den Marktfrieden einsetzten und nicht zuletzt Messen in den großen Städten abhalten ließen.³⁵⁴ Während die flandrischen Städte im 11. Jahrhundert an Bedeutung von den Städten Nordfrankreichs und Englands weitgehend überschattet wurden, sollte sich dies zu Beginn des 12. Jahrhunderts rasch ändern.³⁵⁵ David NICHOLAS stellt fest, dass der Urbanisierungsgrad Flanderns

350 D. Heirbaut, *Not European Feudalism*, besonders S. 87–88; Ders., *Rituale und Rechtsgewohnheiten im flämischen Lehnrecht*.

351 D. Heirbaut, *Flanders: a Pioneer of State-Oriented Feudalism? Zur militärischen Bedeutung* Ders., *De militaire rol van de feodaliteit*; Th. N. Bisson, *Lordship and Tenurial Dependence in Flanders*.

352 S. Patzold, *Das Lehnswesen*, S. 63.

353 Dazu zusammenfassend D. M. Nicholas, *Medieval Flanders*, S. 97–109; H. Platelle, *Histoire des provinces françaises du Nord*, S. 33–76.

354 Zur gräflichen Städtepolitik vgl. J. Dhondt, *Développement urbain et initiative comtale*; zur Gründung Lilles durch Balduin V. vgl. G. A. Declercq, *Le comte Baudouin V*; F. L. Ganshof, *Note sur une chartre de Baudouin V*; zu Ypern, A. Verhulst, *Les origines de la ville d'Ypres*; O. Mus, *L'évolution de la ville d'Ypres*; A. Verhulst, *Ieper in de 11e-12e eeuw. Zu einer Stadtgründung im 12. Jahrhundert* vgl. A. Verhulst, *Une ville-neuve comtale*; zur gräflichen Wirtschaftspolitik im 11. und 12. Jahrhundert zudem A. Verhulst, *Les franchises rurales*; Ders., *Initiative comtale et développement économique*; zu den Messen vgl. M. Yamada, *Le mouvement des foires en Flandre*; zusammenfassend D. Nicholas, *Medieval Flanders*, S. 111–112.

355 Zum Aufkommen und zur Entwicklung der flandrischen Städte wurde intensiv geforscht. Es sei hier stellvertretend für die große Zahl von Arbeiten lediglich verwiesen auf A. Verhulst, *Die flandrischen Städte im hohen Mittelalter*; Ders., *The Rise of Cities in North-West Europe*.

jenen Norditaliens bei weitem überstieg.³⁵⁶ In der Forschung wurde dies unter anderem mit einem beträchtlichen Bevölkerungswachstum, aber auch vor allem mit der ab dem frühen 12. Jahrhundert fassbaren Intensivierung der Handelsbeziehungen mit England erklärt.³⁵⁷ Die Produktion flandrischen Tuchs, wofür Saint-Omer und vor allem Ypern im folgenden Jahrhundert bekannt wurden, war nämlich weitgehend auf den Import englischer Wolle angewiesen und brachte den Städten großen Reichtum und Selbstbewusstsein ein.³⁵⁸ Die ersten Ansätze zu einem organisierten Leben in den Städten finden sich in den Händlergilden, die, wie in Saint-Omer besonders gut dokumentiert ist, die Bedingungen für den Handel verbessern wollten.³⁵⁹ Zu Beginn des 12. Jahrhunderts lässt sich in den meisten Städten bereits eine Stadtherrschaft und ihre entsprechenden Organe, wie beispielsweise das städtische Schöffengericht, fassen.³⁶⁰ Die Krise um die Nachfolge Karls des Guten beförderte diese Entwicklung maßgeblich: Der neue Graf, Wilhelm Clito, nahm nicht nur die Huldigung aller großen flandrischen Städte entgegen, sondern erteilte ihnen wichtige Privilegien, die bereits als Stadtrechte bezeichnet werden dürfen. Von den ausgestellten Urkunden, über die Galbert berichtet, ist aber lediglich das Privileg für Saint-Omer erhalten, das auf den 14. April 1127 datiert.³⁶¹

356 D. Nicholas, *Medieval Flanders*, S. 117: »With the phenomenal growth during the twelfth century, however, the urban density of Flanders became the most extreme in Europe, surpassing even Italy. The Flemish towns were no more than 60–90 kilometres apart; Tournai, Douai, Ypres and Courtrai were within a radius of 25 kilometres of Lille. Every great Italian merchant city controlled a territory as large as Flanders.« Vgl. dazu auch Ders., *Of Poverty and Primacy*.

357 Zum Bevölkerungswachstum vgl. D. Nicholas, *Medieval Flanders*, S. 107–109; zum Handel mit England ebd., S. 116–117.

358 Zur Tuchproduktion in den großen Städten A. Verhulst, *Sheep-Breeding and Wool Production*; zusammenfassend auch D. Nicholas, *Medieval Flanders*, S. 112–117.

359 A. Derville, *Saint-Omer*, S. 83–121.

360 H. Platelle, *Histoire des provinces françaises du Nord*, S. 71–73.

361 Dietrich von Elsass bestätigte die Urkunde 1128: Th. de Hemptinne, A. Verhulst (Hgg.), *De Oorkonden*, Bd. 1, D 2, S. 14–17; zu dieser Urkunde R. C. van Caenegem, *De kure van Sint-Omaars*; G. Espinas, *Le privilège de Saint-Omer*.

Fallbeispiele:
Die Abteien von Saint-Bertin,
Marchiennes, Saint-Martin
und Anchin

I. Die Abtei von Saint-Bertin

Saint-Bertin in Sithiu war die erste große Abtei der Grafschaft Flandern, die im Zuge ihrer *correctio* ab 1099/1100 mit dem *ordo cluniacensis* in Verbindung kam. Die ganz bewusste Entscheidung für diese Lebensweise hatte für die Gemeinschaft aber schwerwiegende rechtliche Folgen, da Saint-Bertin als assoziierte Abtei in die *ecclesia cluniacensis* eingegliedert wurde. Die Frage nach der Freiheit des Klosters führte schließlich zu einem schweren Konflikt mit der burgundischen Abtei, der erst nach über dreißig Jahren zugunsten Saint-Bertins beigelegt werden konnte. Eben dieser spezifische Kontext macht die Abtei in Sithiu zu einem besonders wichtigen Beispiel: Der schwere Konflikt mit Cluny schlug sich nicht zuletzt in einer sehr guten Quellenüberlieferung nieder, die wiederum ungewöhnlich genaue und vielfältige Einblicke in die *correctio* der Gemeinschaft ermöglicht und sich dabei nicht ausschließlich auf den spirituellen Bereich beschränkt, sondern auch die übrigen Seiten einer *correctio* beleuchtet. In diesem Zusammenhang kommt vor allem den *Gesta abbatum* Simons von Saint-Bertin eine wichtige Rolle zu, da dieses Werk gleich in mehrfacher Weise in Bezug zur *correctio* des Klosters steht: Ihr erstes Buch entstand in unmittelbarem Eindruck der *correctio*. Eine Analyse dieses Textes verspricht daher Erkenntnisse darüber, wie auch historiographische Texte die *correctio* einer Gemeinschaft unterstützen konnten. Das zweite und dritte Buch der *Gesta abbatum* entstanden erst nach der Beilegung des Konflikts und thematisieren die *correctio* und ihre schwerwiegenden Folgen für die Abtei. Der detailreiche aber zugleich auch tendenziöse Text ermöglicht seltene und zum Teil ganz neue Perspektiven auf das Phänomen der *correctio*.

Eine Beschäftigung mit der Abtei von Saint-Bertin ist für die vorliegende Studie nicht zuletzt auch deswegen besonders wichtig, weil dieses Kloster in der Forschung als ein großes »Reformzentrum« angesehen wurde, von dem aus der *ordo cluniacensis* in einer ersten »Reformwelle« in zahlreiche Gemeinschaften der Grafschaft getragen wurde. Die bereits erwähnte gute Quellenüberlieferung wird schließlich dazu beitragen können, eben diese Vorstellung einer sich filiationsartigen »Reform« von Saint-Bertin zu hinterfragen.

1. Die Abtei von Saint-Bertin/Sithiu von den Anfängen bis 1100

Die Abtei von Saint-Bertin zählte zu den ältesten und bedeutendsten Mönchsgemeinschaften der Grafschaft Flandern. Ihre Gründung ging nach dem Zeugnis der *Vita Audomari prima* zurück auf Audomar, einen aus Coutance stammenden Mönch der Abtei von Luxeuil, der in den 630er Jahren zum Bischof des neu gegründeten Bistums Thérouanne aufgestiegen war.³⁶² Als Bischof habe sich Audomar vor allem auf den lokalen Adel stützen können und so habe ihm ein gewisser Adroald, nachdem er vom Bischof bekehrt und getauft worden war, einen beträchtlichen Teil seiner *villa* von Sithiu vermacht. Auf diesem Stück Land habe Audomar in der Folgezeit eine der Gottesmutter geweihte Kirche errichtet und eine Mönchsgemeinschaft mit dem Gottesdienst betraut.³⁶³ Hierfür ließ er drei Mönche aus seiner Heimat Coutance mit Namen Mummolinus, Ebertramnus und Bertinus herbeikommen, die schließlich nördlich des heutigen Saint-Omer am Ufer der Aa ein Kloster errichteten, das später als *vetus monasterium* bezeichnet wurde.³⁶⁴ Da sich die Lage dieses Klosters als ungeeignet erwiesen habe, wurde es auf eine Insel in der Aa, südlich des heutigen Saint-Omer, verlegt. Die Leitung des neuen, dem heiligen Petrus geweihten Klosters übernahm zunächst Mummolinus. Doch bereits nach kurzer Zeit wurde er Bischof von Noyon und musste die kleine Gemeinschaft verlassen. Auch sein Gefährte Ebertramnus kehrte der Gemeinschaft den Rücken zu, da er zum Abt von Saint-Quentin gewählt worden war, so dass die Leitung des Petrusklosters in Sithiu schließlich Bertinus oblag.³⁶⁵ Während seines Abbatats habe die Gemeinschaft zu blühen begonnen, was nicht zuletzt in der von dieser Gemeinschaft ausgehenden Gründung anderer Klöster sichtbar wurde.³⁶⁶ In seinen

362 Die *Vita Sancti Audomari prima* wurde zu Beginn des 9. Jahrhunderts in Saint-Bertin verfasst. Sie beinhaltet die älteste Fundationserinnerung der Abtei. Einen konzisen Überblick über die Anfänge der Abtei findet sich bei K. Ugé, *Creating the Monastic Past*, S. 19–36; zu den Äbten der Abtei vgl. die ältere Darstellung von H. de Laplane, *Les abbés de Saint-Bertin*. Zu Audomar *Vita Audomari prima*, c. 1, 2, S. 754–755; zum Bistum Thérouanne vgl. Ch. Mériaux, *Thérouanne et son diocèse*, S. 377–406; J. Heuclin, *Le diocèse de Thérouanne*, S. 81–88.

363 *Vita Sancti Audomari prima*, c. 10, S. 759–760. Die Schenkung Adroalds wird auch in einer Urkunde vom 6. September 649 dokumentiert: *Diplomata belgica*, Bd. 1, D 1, S. 6. Zu dieser Urkunde und zur Frage der Authentizität vgl. K. Ugé, *Creating the Monastic Past*, S. 23, 55–56.

364 *Vita Sancti Audomari prima*, c. 9, S. 758–759.

365 *Vita Sancti Audomari prima*, c. 11–12, S. 760–762.

366 K. Ugé, *Creating the Monastic Past*, S. 23–25; eine bedeutende Quelle zu den Anfängen Sithius ist die Urkunde Bischof Audomars von 663. E. Ewig, *Das Privileg des Bischofs Audomar*, S. 507–537; zuletzt L. Morelle, *Nouveaux regards*, S. 11–30.

Abbatiat fällt schließlich auch der Tod Audomars, der seine letzte Ruhestätte in der von ihm gegründeten Marienkirche finden sollte.³⁶⁷ Bertinus selbst habe sich, so die *Vita Bertini secunda*, am Ende seines Lebens zurückgezogen und die Leitung der Gemeinschaft erst einem gewissen Rigobert und dann Erlefried übergeben. Rigobert war es schließlich auch, der eine weitere Kirche errichtete, die dem heiligen Martin geweiht war und in der Folgezeit die Hauptkirche der Gemeinschaft werden sollte.³⁶⁸ Die Gemeinschaft von Sithiu verfügte somit über zwei große Kirchen: zum einen die Martinskirche, in der Bertinus nach seinem Tod (710) begraben wurde, und zum anderen die etwas höher gelegene Marienkirche, in der neben Audomar viele weitere Bischöfe von Thérouanne ihre letzte Ruhestätte finden sollten.³⁶⁹

Besondere Prominenz erlangte das Kloster im Jahr 751, als Childerich III., der letzte Merowingerkönig, wohl in Saint-Bertin zum Mönch geschoren wurde, dort bis zu seinem Tod 755 lebte und schließlich auch begraben wurde.³⁷⁰ Die Nähe der Abtei zu den Karolingern wird vor allem zu Beginn des 9. Jahrhunderts mehr als deutlich. Die meisten Äbte der Gemeinschaft standen in engem Kontakt zum Hof oder entstammten selbst aus der kaiserlichen Familie.³⁷¹ In diese Zeit fielen wichtige Entscheidungen, die wegweisend für die weitere Geschichte der Abtei sein sollten. Unter Abt Fridugis, dem einstigen Kanzler Ludwigs des Frommen, kamen die »Reformen« von Aachen zum Tragen, da eine strikte räumliche Trennung der Gemeinschaft in Kanoniker und Mönche vorgenommen wurde.³⁷² Während die Mönche ihren Dienst fortan am Grab des heiligen Bertinus taten, lebten die Kanoniker am Grab des heiligen Audomar.³⁷³ In diesem Zusammenhang teilte Fridugis auch den Besitz Sithius in eine *mensa abbatialis* und eine *mensa conventualis*.³⁷⁴ Letztere wurde wiederum zwischen den Kanonikern und den Mönchen aufgeteilt.

367 Das Todesjahr Audomars ist nicht genau bekannt. Vgl. dazu W. Levison, *Vitae Audomari, Bertini, Winnoci*, S. 730; K. Ugé, *Creating the Monastic Past*, S. 25.

368 *Vita Sancti Bertini altera*, c. 13, S. 592; Folcuin, *Gesta*, c. 12–16, S. 610–611.

369 Zu Saint-Omer als Grablage der Bischöfe von Thérouanne vgl. N. Delanne-Logié und Y. M. Hilaire (Hgg.), *La cathédrale de Saint-Omer*; K. Ugé, *Creating the Monastic Past*, S. 26.

370 Über Childerichs III. Dasein nach seiner Absetzung ist nahezu nichts bekannt, auch der Name des Klosters wird nicht genannt. Erst in der Zeit Ludwigs des Frommen berichten die *Gesta abbatum Fontanellensium*, c. 14, S. 43: »Et Hildericus rex [...] in monasterii Sancti Audomari quod dicitur Sidiu trusus est.« Zur Quellenlage vgl. K. H. Krüger, *Sithiu/Saint-Bertin*, S. 71–80, der sehr plausibel machen kann, dass Childerich tatsächlich in Sithiu begraben lag.

371 Einen guten Überblick liefert K. Ugé, *Creating the Monastic Past*, S. 26–30.

372 Zu Fridugis vgl. R. Bultot, Artikel »Frédégise«, Sp. 1145–1147; zur Trennung der Gemeinschaft in Kanoniker und Mönche vgl. B. Meijns, *Chanoines et moines à Saint-Omer*.

373 Zur Abteikirche von Saint-Bertin während der Karolingerzeit vgl. G. Coolen, *L'église carolingienne*; P. Hélot, *Le clocher carolingien*.

374 Zum Besitz des Klosters während des 9. Jahrhunderts sei auf das berühmte Polyptychon von Saint-Bertin verwiesen, das durch einige Studien eingehend untersucht wurde: F. L. Ganshof, *Le polyptyque de l'abbaye de Saint-Bertin*; Y. Marimoto, *Problèmes autour du polyptyque*; E. Renard, *Lectures et lectures d'un polyptyque carolingien*; zum Begriff der *mensa* vgl. Ders., *Que décrit le polyptyque*.

Da aber doppelt so viele Mönche als Kanoniker in Sithiu lebten, ging der Besitz der *mensa conventualis* zu zwei Dritteln an die Mönche und zu einem Drittel an die Kanoniker.³⁷⁵ Unter Abt Hilduin (866–877) wurde die Zahl der Mönche auf 60 begrenzt und die *mensa conventualis* erneut geteilt, um den Unterhalt der Diener der Mönche zu sichern.³⁷⁶

Im Jahr 864 fiel die Abtei in den Herrschaftsbereich Graf Balduins I., der vor allem mit der Abwehr der Normannen beauftragt war, aber letztlich das Kloster von Saint-Bertin nicht ausreichend schützen konnte.³⁷⁷ Erst seinem Sohn Balduin II. gelang es, die verlorengegangenen Gebiete zurückzuerobern, darunter das Ternois, in dem Saint-Bertin gelegen war. Als schließlich Abt Radulf von Saint-Bertin starb, übernahm Balduin II. als Laienabt die Leitung dieser und der übrigen großen Abteien der Grafschaft.³⁷⁸

Mit den sogenannten »Reformen« Gerhards von Brogne Mitte des 10. Jahrhunderts verzichtete sein Nachfolger Arnulf I. auf den Laienabbat, sicherte sich aber zugleich das Amt des Hochvogts über sämtliche Abteien der Grafschaft.³⁷⁹ Darüber hinaus wurde nicht nur den Mönchen die Erlaubnis zur freien Abtwahl gegeben, sondern auch die *Regula Benedicti* eingeführt, ein Unterfangen, das durchaus Schwierigkeiten barg und erst unter Abt Hildebrand von Erfolg gekrönt war.³⁸⁰

Mitte des 10. Jahrhunderts erhielt die Abtei von Saint-Bertin die Reliquien des heiligen Silvanus, die Graf Arnulf I. zuvor aus der Kirche von Auchy entwendet hatte.³⁸¹ Dadurch gelangte die Gemeinschaft neben den heiligen Bertinus, Winnoc und Folcuin zu einem weiteren Heiligen und konnte sich zu einem bedeutenden Pilgerort entwickeln.³⁸²

375 Folcuin, *Gesta*, c. 47, S. 614: »Ac post haec totius abbatiae circuiens villas, et quia duplex extabat monachorum numerus, dupplam eis portionem villarum est largitus. Canonicis autem, quia pauciores erant numero, simpla contra monachis est data portio.« K. Ugé, *Creating the Monastic Past*, S. 56–60.

376 *Recueil des actes de Charles II le Chauve*, Bd. 2, D 430, S. 458–463; R. van Caenegem, *Le diplôme de Charles le Chauve*, S. 403–426.

377 Zur Entstehung der Grafschaft Flandern vgl. A. C. F. Koch, *Het graafschap Vlaanderen*; F. L. Ganshof, *La Flandre sous les premiers comtes*. Zur Politik der karolingischen Herrscher in Bezug auf Saint-Bertin und seine Äbte vgl. K. Ugé, *Creating the Monastic Past*, S. 29–30.

378 Zu den Laienäbten vgl. F. J. Felten, *Äbte und Laienäbte*; Ders., *Laienäbte in der Karolingerzeit*, S. 297–432. Zur Gegend Flanderns vgl. A. M. Helvétius, *L'abbatit laïque*, S. 285–299.

379 Die politische Dimension dieser »Reform« beleuchten S. Vanderputten, B. Meijns, *La nature des réformes de Gerard*; siehe dazu auch oben S. 23–24.

380 Folcuin, *Gesta*, c. 108–109, S. 629–630; K. Ugé, *Creating the Monastic Past*, S. 32; vgl. dazu auch W. Mohr, *Studien zur Klosterreform*; D. Misonne, *La restauration monastique*, S. 117–123; umfassend zudem Ders., *Saint-Gérard de Brogne*; A. Dierkens, *Abbayes et chapitres*, S. 220–247.

381 Folcuin, *Gesta*, c. 108, S. 630.

382 S. Vanderputten, *Crisis of Cenobitism*, S. 265 bemerkt, dass Silvanus spätestens um 980 als zweiter Patron neben dem heiligen Bertinus fungierte. Zum weniger bedeutenden heiligen Folcuin von Thérouanne vgl. dazu S. Vanderputten, T. Snijders, *Stability and Transformation*, die zeigen, dass sogar Pilger aus England nach Saint-Bertin kamen.

Während des 10. Jahrhunderts unterhielt Saint-Bertin ein enges Verhältnis zur gräflichen Familie, deren Mitglieder unter anderem diesen Ort als Grablege nutzten.³⁸³ Politisch galt das besondere Interesse der Grafen den engen Beziehungen der Abtei mit England, die sie diplomatisch durchaus nutzbar machten.³⁸⁴

Ende des 10. Jahrhunderts wurde Saint-Bertin durch sein Skriptorium weithin bekannt. Abt Odbert trug dazu bei, dass die Gemeinschaft ihre ohnehin reichen Bibliotheksbestände weiter vergrößern konnte, und dehnte durch die Kunst der Buchmalerei ihren kulturellen Einfluss in der Gegend beträchtlich aus.³⁸⁵

Im 11. Jahrhundert sollte die Gemeinschaft gleich mehrere schwere Krisen durchleben. Zunächst wurde sie aber erneut einer *correctio* unterzogen.³⁸⁶ Unter dem Einfluss Richards von Saint-Vanne und mit der Unterstützung des Grafen rief der neue Abt Rodericus (1021–1042) vor allem die Befolgung der Benediktregel in Erinnerung.³⁸⁷ 1033 wurde die Gemeinschaft aber nicht nur durch den Brand der Abteikirche, sondern auch durch eine Seuche schwer heimgesucht.³⁸⁸ VANDERPUTTEN weist darauf hin, dass sich in dieser Zeit zudem die Beziehungen zwischen den großen flandrischen Klöstern und dem Grafenhaus zusehends verschlechterten:³⁸⁹ Für Saint-Bertin ist beispielsweise während des gesamten 11. Jahrhunderts nur ein einziges Mal nachgewiesen, dass der Graf in einen Konflikt zwischen den Mönchen und dem Kloostervogt eingriff.³⁹⁰ Zudem seien keine nennenswerten Schenkungen oder Besitzbestätigungen durch die Grafen getätigt worden.³⁹¹ Das schlechte Verhältnis wird auch darin sichtbar, dass der Graf keinerlei Interesse an den unter Abt Bovo (1042–1065) wiederentdeckten Reliquien des heiligen Bertinus zeigte und bei

383 Neben Sint-Pieters in Gent war vor allem Saint-Bertin eine wichtige Grablege des Grafenhauses; vgl. dazu K. H. Krüger, Sithiu/Saint-Bertin als Grablege; G. Declercq, Entre mémoire dynastique et représentation.

384 S. Vanderputten, Canterbury and Flanders.

385 Zu den Handschriften aus der Zeit Odberts vgl. die Studien von A. Boutémy, Un grand enlumineur; Ders., Encore un manuscrit; Ders., Odbert de Saint-Bertin; G. Lobrichon, Psautier glosé d'Odbert; zusammenfassend K. Ugé, Creating the Monastic Past, S. 46–49; zu der Frage, warum Abt Odbert in der klostereigenen Historiographie (in den Gesta Simons von Saint-Bertin) übergangen wurde vgl. S. Vanderputten, Individual Experience.

386 Simon, Gesta, I, c. 1, S. 636; zur Krise Saint-Bertins vgl. S. Vanderputten, Monastic Reform as Process, S. 156–161.

387 Vgl. dazu zuletzt S. Vanderputten, B. Meijns, Realities of Reformist Leadership; S. Vanderputten, Monastic Reform as Process, S. 113–118.

388 Simon, Gesta, I, c. 2, 4, S. 636–637.

389 S. Vanderputten, Crisis of Cenobitism, S. 269–271.

390 Es handelt sich um den Fall Gerbodods, des Vogtes von Arques (Simon, Gesta, I, c. 13, S. 638–639). Vgl. dazu S. Vanderputten, Monks, Knights, and the Enactment. Während der Konflikt Gerbodods mit gräflicher Hilfe beigelegt werden konnte, berichtet Simon, Gesta, I, c. 19, S. 640 von einem Fall, der durch ein Wunder des heiligen Bertinus zu Gunsten des Klosters entschieden wurde.

391 S. Vanderputten, Crisis of Cenobitism, S. 274.

der *elevatio* der Gebeine fernblieb.³⁹² Auch wenn Bovo eine mehr oder weniger erfolgreiche Politik betrieb, um den Klosterbesitz zurückzugewinnen und zu bewahren, hielt die Krise der Gemeinschaft an, was sich unter anderem darin widerspiegelt, dass zahlreiche Mönche, wie der berühmte Goscelin von Saint-Bertin, die Abtei verließen und nach England gingen.³⁹³

Die Krise der Abtei zeigte sich nach VANDERPUTTEN aber auch in den Beziehungen zu anderen Klöstern der Grafschaft. Das unter Abt Rodericus in eine Mönchsgemeinschaft umgewandelte Stift von Bergues-Saint-Winnoc, das in einem sehr engen, nahezu abhängigen Verhältnis zu Sithiu stand, konnte sich im Lauf des 11. Jahrhunderts zusehends von der Bindung an Saint-Bertin lösen, um letztlich ein ernst zunehmender Rivale zu werden.³⁹⁴ Als 1072 nun in der benachbarten Grafschaft von Hesdin das Kloster von Auchy-les-Moines mit der Hilfe Abt Heriberts von Saint-Bertin neu gegründet worden war, waren die Mönche von Sithiu besonders darauf bedacht, diese Gemeinschaft eng an die ihre zu binden und diese Abhängigkeit zu sichern.³⁹⁵

Unter Abt Heribert (1065–1081) sollte die Gemeinschaft von Sithiu schließlich wieder an Bedeutung gewinnen. Dies wird besonders am Wiederaufbau und der Ausstattung der Klosterkirche deutlich.³⁹⁶ Kurz vor ihrer Fertigstellung sollte das Gotteshaus unter Abt Johannes I. erneut niederbrennen und konnte daher erst unter Abt Lambert 1106 geweiht werden.³⁹⁷ Der Gemeinschaft sollten also über Jahrzehnte hinweg weder eine intakte Klosterkirche noch bewohnbare Klostergebäude

392 Zur *inventio* und *elevatio* der Bertinusreliquien vgl. Bovo, *Relatio de inventione et elevatione sancti Bertini*; K. Ugé, *Creating the Monastic Past*, S. 72–88. Der Graf ließ sich bei der *elevatio* von seiner Frau vertreten, vgl. dazu ebd., S. 87; S. Vanderputten, *Crisis of Cenobitism*, S. 274. Simon, *Gesta*, I, c. 14, S. 639 berichtet zudem, dass Bovo Reliquien des heiligen Dionysius nach Saint-Bertin gebracht habe und sie neben jene des heiligen Bertinus legen ließ, was darauf hindeutet, dass er den womöglich zum Erliegen gekommenen Heiligenkult in Saint-Bertin bewusst fördern wollte.

393 Zu Bovos Politik vgl. Simon, *Gesta*, I, c. 13, S. 638–639; S. Vanderputten, *Crisis of Cenobitism*, S. 274–275 interpretiert den Weggang der Mönche als deutliches Zeichen der Krise und nicht, wie es die ältere Forschung tat, als Zeichen einer besonderen Blüte der Abtei; zu Goscelin von Saint-Bertin und seinem hagiographischen Werk wurden zahlreiche Studien verfasst. Zu seiner Person sei lediglich verwiesen auf P. A. Hayward, Artikel »Goscelin of Saint-Bertin«; zu seinen *Liber confortatorius* vgl. den Sammelband von M. Otter (Hg.), *Goscelin of St.-Bertin: the Book of Encouragement*; zu seinen hagiographischen Werken zu den Heiligen von Ely vgl. C. R. Love (Hg.), *Goscelin of Saint-Bertin: the Hagiography*.

394 1068 wählten die Mönche von Bergues erstmals einen Mönch aus ihren Reihen zum Abt, vgl. dazu S. Vanderputten, *Crisis of Cenobitism*, S. 276; Ders., *Monastic Reform as Process*, S. 118–121.

395 Ausdruck dessen waren unter anderem die Reliquien des heiligen Silvanus, die seit dem 10. Jahrhundert in Sithiu lagen. S. Vanderputten, *Crisis of Cenobitism*.

396 Simon, *Gesta*, I, c. 18, S. 640.

397 Simon, *Gesta*, I, c. 26, S. 642; zur Weihe der Kirche durch Johannes von Théroouanne vgl. ebd., c. 82, S. 651.

zur Verfügung gestanden haben – ein Zustand, der sicherlich auch beträchtliche Auswirkungen auf ihr spirituelles Leben hatte.³⁹⁸

Mit Abt Heribert und seinen Nachfolgern verbesserte sich das Verhältnis der Abtei zum Grafenhaus sichtlich:³⁹⁹ In der Adventszeit des Jahres 1092 hielt sich Graf Robert I. in Saint-Bertin auf, um sich dem Gebet und dem Fasten zu widmen.⁴⁰⁰ Aber auch eine im Oktober 1093, kurz vor seinem Tod ausgestellte Bestätigungsurkunde des Besitzes von Arques zeugt von seinem gestiegenen Interesse für dieses Kloster.⁴⁰¹

Ende des 11. Jahrhunderts sollte die Abtei unter Abt Lambert (1095–1125) erneut eine *correctio* erfahren. Dieses Mal wandten sich Abt und Grafenhaus an die weithin bekannte Abtei von Cluny.

398 Unter Abt Johannes I. seien nach Simon, *Gesta*, I, c. 33–36, S. 642 die Gebäude des Klosters nicht nur wiederhergestellt, sondern auch prächtig ausgestattet worden. Zudem habe Johannes zahlreiche Bücher anfertigen lassen, darunter eine Passionale »*immensi ponderis*« (ebd., c. 36, S. 642). Teile dieser Handschrift sind noch erhalten; vgl. dazu S. Staats, *A Partial Reconstruction*.

399 Vgl. dazu S. Vanderputten, *Crisis of Cenobitism*, S. 277–279; ebd., S. 279 sieht Parallelen zwischen der Gründung der Abtei von Auchy-les-Moines und den politischen Interessen Roberts I. in Bezug auf die Grafschaft von Hesdin.

400 Ch. Verlinden, *Robert I^{er}*, S. 125–127.

401 B. Guérard, *Cartulaire*, S. 203–204.

2. Die *correctio* von Saint-Bertin

2.1. Quellenlage

Die um 1100 angestoßene *correctio* der Abtei von Saint-Bertin ist durch die *Gesta abbatum Sithiensium* Simons von Saint-Bertin besonders gut dokumentiert.⁴⁰² Wohl aus niederadligem Hause stammend, wurde Simon zur Zeit Abt Johannes I. von seinen Eltern ins Kloster von Saint-Bertin gegeben.⁴⁰³ Als junger Mönch erhielt er Unterricht von Lambert, dem *magister puerorum* und späteren Abt von Saint-Bertin, woraus eine innige Freundschaft erwachsen sollte.⁴⁰⁴ Simon erlebte die *correctio* des Klosters und ihre Folgen aus äußerster Nähe mit und hatte wohl selbst Anteil an der *correctio* anderer Klöster. So wurde er 1117 zusammen mit weiteren Mönchen aus Saint-Bertin damit beauftragt, an der *correctio* der Abtei von Sint-Pieters in Gent mitzuwirken.⁴⁰⁵ Als 1123 Abt Lambert schwer erkrankte, wählten die Mönche Simon zu dessen Vicarius, ein Amt, in dem sich der Verfasser der *Gesta* aber nur kurze Zeit halten konnte. Nach eigenem Dafürhalten sei er Opfer der Intrigen und Machenschaften der im Kloster lebenden Clunienser geworden.⁴⁰⁶ Nur wenig später, 1127, übernahm er die Leitung der Gemeinschaft von Auchyles-Moines, die er allerdings nach vier Jahren niederlegte, da er 1131 erneut nach Saint-Bertin gerufen wurde. Diesmal hatten ihn die Brüder zu ihrem Abt gewählt, doch nach nur fünf Jahren wurde er abermals auf Betreiben der Clunienser und auf päpstliches Geheiß hin seines Amtes enthoben.⁴⁰⁷ Da Simon sich offensichtlich nicht mehr in Saint-Bertin halten konnte, verbrachte er den Rest seines Lebens in Gent, womöglich in der Abtei von Sint-Pieters.⁴⁰⁸ Erst kurz vor seinem Tod begab

402 Simon, *Gesta*, S. 635–663.

403 Da Simon immer wieder besonderes Interesse für Gent zeigt, wurde in der Forschung angenommen, Simon stamme von dort. Vgl. dazu V. Fris, Artikel »Simon de Gand«, Sp. 539.

404 Der Continuator der *Gesta* bemerkt zudem, dass Simon wohl eine Art Sprachfehler hatte: Simon, *Gesta*, II, c. 133, S. 661: »[...] quendam a puero nutritum in eodem coenobio nomine Symonem, virum religiosum, nobilem et bene litteratum, sed impeditioris linguae [...]«

405 Simon, *Gesta*, II, c. 101, S. 655–656.

406 Simon, *Gesta*, II, c. 106–107, S. 657.

407 Simon, *Gesta*, II, c. 133–134, S. 661.

408 Über Simons »Exil« wurde viel spekuliert. A. van Greetsom, Bruno, de Auteur, S. 7 nimmt an, dass Simon in Sint-Baafs Zuflucht gefunden habe, und stützt sich dabei auf eine unbelegte Behauptung von L. Bethmann, Lamberti Floridus, S. 60. Für Sint-Pieters sprechen sich der Editor O. Holder-Egger, (MGH SS 13), S. 604 und P. Grierson, Les Annales de Saint-Pierre, S. XXVI aus, da Simons *Gesta* zum Teil auf den Annales Blandinienses aus Sint-Pieters fußen. Zusammenfassend J. Man, Ysengrimus, S. 170–171, die sich ebenfalls für Sint-Pieters ausspricht.

er sich wieder nach Sithiu, wo er 1148 in der Gemeinschaft starb und seine letzte Ruhestätte auf dem Friedhof der Gemeinschaft fand.⁴⁰⁹

Simons *Gesta abbatum Sithiensium* orientieren sich, wie er selbst bemerkt, in ihrem Aufbau weitgehend an den *Gesta abbatum* Folcuins aus dem 10. Jahrhundert, was sich vor allem daran zeigt, dass die Erzählung immer wieder durch eingefügte Urkunden und Briefe aus der Zeit der entsprechenden Äbte unterbochen wird.⁴¹⁰ Simons *Gesta* bestehen aus drei Büchern, die in zwei Phasen entstanden sein dürften. Das erste Buch, das sich den Äbten des 11. Jahrhundert widmet, endet mit dem Tod Johannes I. und wurde, wie sein Prolog verrät, auf Wunsch Abt Lamberts verfasst; es datiert aus der Frühzeit seines Abbatats.⁴¹¹ Die Bücher II und III der *Gesta* entstanden dagegen nach Lamberts Tod und mit großer Sicherheit während Simons Exil in Gent.⁴¹² Darin beschreibt er ausführlich den Abbatat Lamberts, die Umstände der *correctio* Saint-Bertins, den Jahrzehnte andauernden Konflikt mit Cluny und schließlich dessen Beilegung.

Simons Werk ist ohne Zweifel die ausführlichste Quelle zu den Ereignissen in Saint-Bertin, ist zugleich aber äußerst tendenziös, da Simon keinen Hehl aus seiner tiefen Abneigung gegenüber den Cluniazensern und vor allem Abt Pontius von Cluny macht, den er fast durchweg abwertend als *cluniacensis* bezeichnet.⁴¹³ Diese Abneigung lässt sich freilich größtenteils auf seine eigenen Erfahrungen und Erlebnisse mit den Cluniazensern in Sithiu zurückführen. Dennoch liegt gerade in der starken Tendenz dieses Textes auch eine besondere Chance: Zum einen verleitet ihn das Bestreben, die Schlechtigkeit der Cluniazenser aufzuzeigen, zu einer besonderen Detailfreudigkeit, zum anderen beleuchtet er dabei Bereiche zwischenmenschlicher Beziehungen, über die die Mehrheit der Quellen ansonsten schweigt. Darüber hinaus überliefern die *Gesta abbatum* Simons eine Vielzahl von zeitgenössischen Urkunden und Dokumenten, die nur teilweise noch im Original erhalten sind.⁴¹⁴

409 Simon, *Gesta*, III, c. 16, S. 663: »Anno verbi incarnati 1148. Symon, quondam abbas huius loci, qui etiam haec omnia a tempore domni Roderici abbatis conscripsit atque dictavit, de Gandavo huc regressus et hic infirmatus, obiit; sepultusque est in cimiterio iuxta rotundam beatae Mariae capellam 2. Nonas Februarii cum omnium fratrum lamentatione et luctu.«

410 Simon, *Gesta*, Prolog, S. 635.

411 Siehe dazu unten S. 192-206.

412 Zur Datierung in die Zeit seines Exils in Gent vgl. O. Holder-Eggers Einleitung zur Edition (MGH SS 13), S. 604. Wenn Simon die beiden Bücher in Gent verfasst hatte, stellt sich aber die Frage, wie er an die eingefügten Urkundentexte und Briefe gelangt ist.

413 Simon, *Gesta*, II, c. 89, S. 653; c. 90, S. 653; c. 92, S. 653; c. 93, S. 653; c. 94, S. 654; c. 95, S. 654; III, c. 5, S. 662; c. 6, S. 663.

414 Siehe dazu unten S. 155–159. Aus der Feder Simons stammt neben den *Gesta abbatum* mit großer Wahrscheinlichkeit auch eine *Vita Sancti Bertini metrica*, die wohl während seiner Zeit in Gent entstanden sein dürfte. Da dieser Text nur bedingt in Verbindung mit der *correctio* Saint-Bertins steht, soll er hier nicht näher behandelt werden. Simon wurde mitunter als Autor des Romans Ysengrimus gehandelt, was inzwischen aber durch die Arbeit von J. Mann, Ysengrimus widerlegt wurde.

Neben Simons *Gesta abbatum* lässt sich Lamberts Abbatiat auch durch den sehr zeitnah entstandenen anonymen Traktat *De moribus Lamberti abbatis* fassen.⁴¹⁵ Dieser Text wurde wohl noch zu Lebzeiten Abt Lamberts in zwei Phasen verfasst. Während der erste Teil zwischen 1116 und 1119 zu datieren ist, entstand der zweite Teil nach 1118, aber vor dem Tod Lamberts 1125.⁴¹⁶ Der Traktat thematisiert Lamberts Amtszeit, über die, wie Simon im Prolog des ersten Buchs seiner *Gesta abbatum* bemerkt, zu Lebzeiten des Abtes nicht geschrieben werden sollte.⁴¹⁷ Oswald HOLDER-EGGER schloss daraus, dass der Traktat aus der Hand zweier Autoren stammen müsse, die nicht der Gemeinschaft von Sithiu angehörten.⁴¹⁸

Ein dritter Text, der sich allerdings nur äußerst knapp mit der *correctio* Saint-Bertins befasst, ist ein Kapitel aus dem *Liber de restauratione* Hermanns von Tournai.⁴¹⁹ Dieser Text, der wohl ab 1143 entstanden ist, beschreibt die *correctio* der Abtei, ohne auf den Jahrzehnte andauernden Konflikt mit Cluny zu verweisen, und bietet somit wiederum eine ganz andere Perspektive auf die Ereignisse.

2.2. Der Weg zur *correctio*

Im Mittelpunkt des zweiten Buchs der *Gesta abbatum* steht zunächst die Frage, wie es in Saint-Bertin zur *correctio* der Gemeinschaft gekommen war.

Als im März 1095 Abt Johannes I. von Saint-Bertin starb, schritten die Mönche des Klosters zur Wahl eines Nachfolgers.⁴²⁰ Von mehreren Kandidaten konnte schließlich Lambert, der zeitweilig das Amt des Priors inne hatte und mit seinen 34 Jahren der jüngste Kandidat war, die Mehrheit der Stimmen auf sich vereinen.⁴²¹

415 Tractatus de moribus Lamberti, S. 946–953.

416 Vgl. dazu Holder-Eggers Vorwort, Tractatus de moribus Lamberti, S. 946.

417 Vgl. dazu Simon, *Gesta*, Prolog, S. 635.

418 Tractatus de moribus Lamberti, S. 946.

419 Hermann, *Liber*, c. 80, S. 134–135.

420 Simon, *Gesta*, I, c. 37–39, S. 642–643, zeichnet das Sterben des Abtes genau nach. Er starb am 4. März 1095.

421 Simon, *Gesta*, II, c. 3, S. 644: »Quibus omnibus omnes excellens, ut omnibus prodesset, omnium assensu in prioratu sublimatur. Quem aliquando gradum verbo et opere perornans, expeditam privatamque gestiens ducere vitam, onus cum honore ultro deposuit [et usque adventum comitis], ut proposuit, secreta exercitiis vitae operam dedit. [...] et Lambertum, qui iunior erat, pene omnes pari voto eodemque expostulant consilio.« Zu Lamberts Werdegang vgl. ebd.: »A tempore igitur puericiae suae, sicuti ego, accepi, vir idem venerabilis litterarum studio initiatus votoque parentum servituti divinae sub monachili professione obligatus, Dei in hoc Sithiensi coenobio sub abbate Heriberto supra sepius memorato nutriendus et imbuendus offertur.« Zu seiner Ausbildung ebd.: »Ubi cum, quasi sub alis illius gallinae evangelicae educatus, aetate simul et studio maiusculus maturesceret paulatimque progrediendo adolescentiae metas attingeret, fervore studii Gallicana auditoria petiit; quae quasi prudentissima apes diversos flores frequentans, quicquid dulcius quicquidve honestius erat vivacitate ingenii et congressit, et in favo memoriae cuncta recondens, famelicis postmodum infundenda reservavit. Denique suos reptens,

Seine Weihe in Thérouanne und seine Investitur in Saint-Bertin erfolgten durch Bischof Gerhard am 1. April 1095.⁴²²

Im Jahr 1101, so die *Gesta*, habe Lambert sich dazu entschieden, sein Kloster einer *correctio* zu unterziehen, woran er bereits seit längerem gedacht habe und worin er von Johannes, dem neuen Bischof von Thérouanne, bestärkt und unterstützt wurde. Als ehemaliger Kanoniker des für seine Strenge weithin bekannten Mont-Saint-Eloi war Johannes besonders empfänglich für *correctiones* und tat sich selbst vor allem durch die Gründung und *correctio* zahlreicher Gemeinschaften hervor.⁴²³ In der älteren Forschung hatte Simons Hinweis auf die guten Beziehungen zwischen Lambert und diesem »reformwilligen« Bischof noch nicht genügt. Einige Historiker suchten daher nach weiteren personellen Verbindungen, die vor allem den Weg nach Cluny wiesen. SPROEMBERG und Etienne SABBE sprachen daher Anselm von Canterbury eine bedeutende Mittlerfunktion zu, die allerdings nur indirekt fassbar ist. In den *Gesta* wird Anselm immer wieder erwähnt, sein Agieren aber nie in Verbindung mit Saint-Bertin gebracht.⁴²⁴ Aus anderen Quellen ist allerdings ersichtlich, dass Anselm durchaus in Kontakt mit dem Kloster stand und sich dort immer wieder aufhielt. Die *Historia novorum* Eadmers berichtet beispielsweise, dass Anselm 1097, kurz nachdem er England verlassen musste, nach Saint-Bertin gekommen und dort fünf Tage lang geblieben sei, bevor er weiter nach Rom reiste.⁴²⁵ Spätestens zu diesem Zeitpunkt machte Anselm die Bekanntschaft mit Lambert von Saint-Bertin, den er in der Folgezeit sehr zu sch tzen lernte. Aus dem Traktat *De moribus Lamberti* erfährt man dagegen, dass Anselm immer wieder in Saint-Bertin zu Gast gewesen sei und sich angeregt mit Lambert über Philosophie und Theologie unterhalten habe, was darauf schließen lässt, dass sich beide bereits vor 1097 kannten.⁴²⁶ Die freundschaftlichen Beziehungen beider wird schließlich

magister puerorum efficitur, quicquidque prius ex diversorum doctorum fonte hauserat lacteis rivulis mellitisque guttulis sitibundis propinabat. His grammaticam, illis divinam paginam, quibusdam vero insinuabat musicam.« Zu Abt Lambert vgl. auch G. Michiels, Artikel »Lambert de Saint-Bertin«; aus dem Abbatat Lamberts sind mehrere Mosaik aus der Klosterkirche erhalten. Vgl. dazu J. Lestocquoy, Notes pour servir à l'histoire de l'art.

422 Simon, *Gesta*, II, c. 5, S. 645: »[...] Acta sunt haec anno dominicae nativitatis 1095, anno vero suae aetatis 34, prima die Aprilis.« Simon, *Gesta*, II, c. 5, S. 645.

423 Simon, *Gesta*, II, c. 62, S. 648: »Tanti itaque viri exemplo excitatus et de eius auxilio confidens abbas Lambertus, quod ante iam deliberavit, de ecclesiae suae correctione cogitavit.« Zu Johannes von Thérouanne vgl. B. M. Tock, Jean de Warneton, S. 107–118; F. De Simpel, Jean I^{er},  v que de Thérouanne, S. 25–56; J. M. Duvosquel, Une fondation de l' v que de Thérouanne, S. 25–40.

424 Simon, *Gesta*, II, c. 60, S. 647, c. 87, S. 652.

425 Eadmer, *Historia novarum*, S. 89: »Nos igitur mane a Witsandis discedentes, et post dies ad Sanctum Bertinum venientes, magna plebis alacritate ac monachorum veneratione suscepti, quinque inibi dies morati sumus.«

426 Tractatus de moribus Lamberti, S. 919: »In quorum numero venerandae sanctitatis Anselmus Cantuariensis archiepiscopus, sepius cum suis ecclesiasticis negociis veniens, cum digno honore susceptus est.

auch aus einem an Lambert adressierten Brief ersichtlich, in dem Anselm seinem Freund, der kurz zuvor für das Amt des Erzbischofs von Reims vorgeschlagen worden war, beratend zur Seite stand.⁴²⁷

Da Anselm ein glühender Verfechter der *Libertas ecclesie* und ein großer Förderer Clunys war, nahmen SPROEMBERG und SABBE an, dass Lamberts Idee, sich an Cluny zu wenden, im Wesentlichen auf den Erzbischof von Canterbury zurückzuführen sei.⁴²⁸ Diese Annahme wurde zudem dadurch bestärkt, dass die Einführung der cluniazensischen Lebensweise in Klöstern der benachbarten Grafschaft Boulogne zu großen Teilen auf den Einfluss Anselms zurückzuführen sei.⁴²⁹ 1099 begegneten sich Anselm und Lambert erneut, diesmal aber in Rom, wo über die umstrittene Wahl des Johannes von Théroouanne beraten wurde.⁴³⁰ Da von diesem Zeitpunkt an die Bestrebungen einer *correctio* Saint-Bertins fassbar werden, ging SPROEMBERG davon aus, dass Anselm bei dieser Gelegenheit nochmals Einfluss auf den Abt von Sithiu ausgeübt habe.⁴³¹

Der Bericht Simons spricht die Initiative zur *correctio* allerdings Lambert selbst zu und führt dessen Entschluss auf eine ganz persönliche Erfahrung zurück. Kurz vor Weihnachten des Jahres 1101 sei dieser nämlich schwer erkrankt. In der Nacht zum vierten Adventssonntag sei er dennoch vor die im Kapitelsaal versammelte Gemeinschaft der Mönche getreten und habe begonnen eine glühende Rede zu halten. Er sprach über die Freuden des Paradieses und die Strafen der Hölle und forderte die Mönche auf, ihr verweltlichtes Leben abzulegen und ein tugendhaftes monastisches Leben zu führen. Lambert habe sich dabei derart verausgabt, dass er einen Schwächeanfall erlitt und man um sein Leben bangte. Die Mönche zeigten sich von der Rede ihres Abtes wenig beeindruckt und lehnten jede Veränderung ab.⁴³² Lambert wurde jedoch durch seine schwere Krankheit, von der er genas, in seinem

Positi in invicem sancti viri pariter et totius orbis iudicio eruditi loquebantur de caelestibus, spiritualia spiritualibus colloquiis disserentes.«

427 Anselm von Canterbury, Opera, Bd. 5, ep. 421, S. 366: »Charissimo amico suo reverendo abbati Sancti Bertini [...]«

428 H. Sproemberg, Alvisus, S. 68–77; E. Sabbe, La réforme clunisienne, S. 124–125. Zu Anselm und der *Libertas ecclesiae* sei verwiesen auf M. J. Bruno, The investiture contest in Norman England, S. 119–137, 307–324. Die Rolle von Le Bec als Verbreiter der cluniazensischen Lebensweise wurde inzwischen von G. Constable, B. S. Smith (Hgg.), Three treatises from Bec, S. 16 bestritten.

429 Zur Grafschaft Boulogne vgl. H. Sproemberg, Alvisus, S. 51–68, S. 51: »Das Einfallstor nach Flandern für die Reformbewegung von Bec ist die Grafschaft Boulogne gewesen.«

430 Simon, Gesta, II, c. 57, S. 647: »Abbatē itaque causam suam in curia explicantes, citius sunt auditi et exauditi, quia litteris prefatae comitissae roborati [...] domnique Anselmi archipresulis Cantuariensis, viri per cuncta laudabilis [...] auxilio confortati [...]«

431 H. Sproemberg, Alvisus, S. 75–76. Sproemberg hat versucht herauszufinden, woher die Idee der Reform nach cluniazensischem Vorbild kam, da sie mit der bisherigen Kirchenpolitik der Grafen brach.

432 Simon, Gesta, II, c. 62, S. 648: »Anno igitur dominicae incarnationis 1101. gravi correptus infirmitate, nocte quartae dominicae adventus Domini capitulum fratrum intravit ac, prolixo sermone habito de regno Dei, de poenis inferni, se in fine sermonis graviter infirmari et de vita pereclitari asseruit. [...] Ad

Entschluss nur noch bestärkt. Den Tod vor Augen, sei er sich seiner Verantwortung gegenüber den Mönchen bewusst geworden.⁴³³ Dabei fürchtete Lambert sicherlich nicht nur um das Seelenheil seiner Mönche, sondern vor allem um sein eigenes, hatte er doch als Abt nach der *Regula Benedicti* das Verhalten seiner Mönche vor Gott zu verantworten.⁴³⁴

Da die Mitbrüder sich aber gegen jede Veränderung sträubten, habe sich Lambert mit Clementia, der Gräfin von Flandern, im Geheimen getroffen. Diese vertrat ihren Gatten Robert II., der sich zu diesem Zeitpunkt noch auf dem Kreuzzug befand. Zusammen mit den Großen der Grafschaft seien Clementia und Lambert übereingekommen, das Amt des Abtes von Saint-Bertin einem Cluniazenser zu übertragen, um letztlich die *religio* in der Gemeinschaft wiederherzustellen.⁴³⁵

Diese Passage aus den *Gesta abbatum* legt offen dar, dass hinter der *correctio* von Saint-Bertin weitere Akteure standen: an erster Stelle Gräfin Clementia. Neben Anselm von Canterbury gilt sie in der Forschung als zweites entscheidendes Bindeglied zwischen Flandern und Cluny.⁴³⁶ So stammte sie zum einen aus Burgund und war die Schwester Guidos von Vienne, eines großen Förderers Clunys, der später als Calixt II. den Stuhl Petri besteigen sollte. Zum anderen konnte SPROEMBERG zeigen, dass auch Clementia in regem Kontakt mit Anselm von Canterbury stand und von ihm in ihrem »Reformvorhaben« unterstützt wurde.⁴³⁷

Der beherzte Einsatz der Gräfin für die *correctio* Saint-Bertins lässt sich aus einigen Dokumenten belegen, die zum Teil Eingang in die *Gesta* Simons gefunden haben.

Von besonderer Bedeutung ist eine auf das Jahr 1099 datierte Urkunde Clementias zugunsten Hugos von Cluny.⁴³⁸ Darin brachte sie ihren besonderen Wunsch

insolitum ergo fratres concitati interdictum, exarcerunt in eum sicut ignis in spinis et ignominiosis verbis defatigatum ad lectum ire coegerunt.«

433 Simon, *Gesta*, II, c. 62, S. 648: »Timensque sibi, quod fratres sibi commissos dissolute et indisciplinariter permisisset aetenus vivere [...]«.«

434 RB 2, 34.

435 Simon, *Gesta*, II, c. 64, S. 648: »Cum igitur aliquantulum temporis inter monachos et abbatem pertransisset in huiusmodi dissensione, abbas comitem Robertum iuniorem per comitissam Clementiam et per nonnullos regni proceres convenit, ut ecclesiae Sancti Bertini de religione consulere et, ne qualibet in posterum incuria in monachis eadem religio deficeret, idem coenobium Cluniacensibus ad substituendum abbatem subiceret.«

436 Zu Clementia siehe oben S. 78–80.

437 Anselm von Canterbury, *Opera*, Bd. 4, ep. 249, S. 160: »Ad vos pertinet, reverenda domina et filia carissima, ut haec et huius modi viro vestro frequenter »opportune, importune« suggeratis, et ut non dominum sed advocatum, non privignum sed filium se probet esse ecclesiae consulatis. Certe sic erit potestas placens deo, et omnes actus eius dirigentur ab eo, et contra omnes adversarios eius erit cum eo. Monete eum, ut numquam adversetur legi dei, quia qui illi subditi non sunt, scriptura, quae non mentitur, asserit illos indubitanter inimicos esse dei. [...] Haec moneat, haec consulat, rogo, viro suo comitissa CLEMENTIA, ut et illum et illam ad regnum caelorum sublevet divina clementia. Sic fiat. Amen.«

438 Zur Datierung vgl. Sproemberg, *Alvisus*, S. 72–74.

zum Ausdruck, die *religio* in ganz Flandern wiederherzustellen.⁴³⁹ Clementia beteuerte zudem, dass sie keinerlei Widerstand dulden und, so lange sie lebe, nicht eher ruhen werde, bis dieses fromme Werk vollendet sei.⁴⁴⁰ Im Zentrum dieser Urkunde steht schließlich die Übertragung sämtlicher gräflicher Rechte an Cluny sowie die Bestimmung, dass der Abt von Saint-Bertin fortan stets ein Cluniazenser zu sein habe.⁴⁴¹

Neben dieser Urkunde der Gräfin ist für das Jahr 1099 ein weiteres wichtiges Dokument überliefert, nämlich ein Brief Papst Urbans II. an Hugo von Cluny. Darin forderte der Papst den Abt von Cluny auf, den Bitten Clementias und Lamberts zu entsprechen und das Kloster von Saint-Bertin in seine Obhut zu nehmen. Zudem erteilte ihm der Papst die Erlaubnis, wenn mangelnde Disziplin es erforderlich machen sollte, den Abt durch einen anderen zu ersetzen, damit er bei der *correctio* des Klosters nicht behindert werde.⁴⁴²

Die beiden vorgestellten Texte stehen in unmittelbarem Bezug zueinander: Bei dem Brief Papst Urbans II. handelt es sich um ein Schreiben, das Clementia in ihrer Urkunde von 1099 am Rande erwähnt; es muss somit vor diese datiert werden.⁴⁴³ Aus beiden Texten wird deutlich, dass Hugo in seinem Entschluss zögerte. Clementias Urkunde bemerkt zudem, dass Hugo bei einer *correctio* Saint-Bertins durch Cluny vor allem den Widerstand der Großen und der Mönche fürchtete.⁴⁴⁴ Ob diese Befürchtung auf einer realen Grundlage fußte oder eine geschickte Strate-

439 Bernhard-Bruel, Bd. 5, Nr. 3733bis, S. 837: »Quoniam de pietatis vestrae visceribus, pater reverende, plurimum presumo, idcirco pro religione in partibus nostris per vos constituenda, nunc scriptis, nunc internuntiis fiduciter ad misericordiam vestram recurro.«

440 A. Bernard, A. Bruel (Hgg.), Recueil des chartes, Bd. 5, Nr. 3733bis, S. 837: »Pro religione in partibus nostris per vos constituenda, nunc scriptis nunc internuntiis fiducialiter ad misericordiam vestram recurro. [...] Pro dissensione procerum que nulla erit, cum maxime cordi sit omnibus nec pro controversiis seu contradictionibus fratrum, quos omni modis ad nichilum redigemus. [...] A tam sancto opere tamque pia intentione, quoad vixero, numquam declinabo.«

441 A. Bernard, A. Bruel (Hgg.), Recueil des chartes, Bd. 5, Nr. 3733bis, S. 838: »[...] si secundum regulam beati Benedicti et sacras institutiones vestrae Cluniacensis aeccliesiae non vixerit, liberam facultatem eum removendi alterumque substituendi habeatis, presertim cum non aliunde, nisi de Cluniaco, quemquam deinceps ibidem liceat preesse.«

442 RHF 14, S. 737: »Idcirco Flandrensis Comitissae preces, quas abbate B. Bertini monasterium tuae tuorumque sucesorum providentiae disponendum curandumque committeremus: quod nos, qui pro commisso officio salutis omnium providere debemus, clementer annuimus. Tuam ergo fraternitatem auctoritate praesentium litterarum commonemus, ut monasterium ipsum in tua deinceps provisione suscipias, abbatemque, si disciplinae monasticae inconveniens fuerit, amovere facultas vobis libera permittatur, salvo quidem diocesani episcopi jure, scilicet ut vobis in monasterii correctione obviare non valeat.«

443 A. Bernard, A. Bruel (Hgg.), Recueil des chartes, Bd. 5, Nr. 3733bis, S. 838: »[...] locum illum secundum tenorem litterarum domni papae perfecte vobis subicimus, ita etiam ut abbas a vobis ibidem ordinatus, si secundum regulam beati Benedicti et sacras institutiones vestrae Cluniacensis aeccliesiae non vixerit, liberam facultatem eum removendi alterumque substituendi habeatis, presertim cum non aliunde, nisi de Cluniaco, quemquam deinceps ibidem liceat preesse.«

444 A. Bernard, A. Bruel (Hgg.), Recueil des chartes, Bd. 5, Nr. 3733bis, S. 837: »[...] et quoniam sancta prudentia vestra michi scripsit, ut juxta cujusdam sapientis dictum, plus rerum exitus quam initium

gie darstellte, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Bedenkt man aber, dass im Falle von Saint-Bertin mit dem Widerstand der Großen eigentlich nur jene gemeint sein können, die unmittelbar von der *correctio* des Klosters betroffen waren, kann es sich nur um den Vogt des Klosters und den Kastellan des benachbarten Saint-Omer gehandelt haben. In der Urkunde *Clementias* wird aber betont, dass die genannten Bestimmungen mit Zustimmung eben dieser Großen gefasst wurden.⁴⁴⁵ Hugo bewirkte also mit seinem Zögern, dass die Gräfin nun entschieden gegen den etwaigen Widerstand der Großen vorging und sie sogar zu Unterstützern dieses Projektes machte. Ein weiterer Grund für Hugos Zögern kann man aus den Modalitäten herauslesen, die mit der Übertragung Saint-Bertins an Cluny verbunden waren. So bekräftigte Urban II. diesbezüglich das von der Gräfin zugestandene Recht, den Abt von Sithiu absetzen und durch einen Cluniazenser ersetzen zu können, um der neuen Lebensweise Dauerhaftigkeit zu verleihen.⁴⁴⁶ Da dieselbe Bestimmung in der Urkunde *Clementias* bestätigt wird, zeigt sich, dass eben diese Frage nach dem Amt des Abtes und dessen Nachfolge in den Verhandlungen eine zentrale Rolle spielte.⁴⁴⁷ *Clementia* fügte allerdings noch weitere Zugeständnisse hinzu, nämlich die Abtretung sämtlicher gräflicher Rechte an Cluny.⁴⁴⁸ Da im päpstlichen Brief davon keine Rede ist, kann angenommen werden, dass es vor der Abfassung der gräflichen Urkunde diesbezüglich weitere Verhandlungen zwischen der Gräfin und Hugo gegeben hatte.

Beide Texte zeigen auf besondere Weise, dass zum einen ein nicht unbeträchtlicher Kreis von Akteuren an der Entscheidung zu einer *correctio* der großen flandrischen Abtei beteiligt war und, dass zum anderen zwischen den Beteiligten im Vorfeld äußerst intensiv verhandelt wurde. Simons Erzählung weist lediglich auf die geheimen Gespräche zwischen Lambert und *Clementia* hin, die seinem ersten missglückten Versuch einer *correctio* folgten. Zudem datiert er sie auf das Jahr 1101, was allerdings Probleme der Chronologie aufwirft. Diese lassen sich aber leicht beheben, wenn man Simons *Gesta abbatum* etwas genauer betrachtet.

attenderem, vosque discordias procerum ac ipsius loci fratrum vereri, ad id primum audacter respondeo [...].«

445 A. Bernard, A. Bruel (Hgg.), *Recueil des chartes*, Bd. 5, Nr. 3733bis, S. 838: »Johannis, Travanensis, et Lanberti, Atrebatensis, ac obtimatum meorum, scilicet: Rodberti de Betunia, ipsius abbatae advocati, atque Balduini, ejusdem villae castellani, necnon Baldrici, magne probitatis viri.« Neben diesen Großen war die Frage der *correctio* aber auch für alle übrigen Lehnsträger und Amtsleute des Klosters von Bedeutung, wie der Brief des Johannes von Théroouanne an Papst Paschalis II. von 1112 verdeutlicht; siehe dazu unten S. 117–118.

446 A. Bernard, A. Bruel (Hgg.), *Recueil des chartes*, Bd. 5, Nr. 3733bis, S. 838.

447 D. Poeck, *Cluniacensis ecclesia*, S. 99–101.

448 So könnte man die Formulierung in A. Bernard, A. Bruel (Hgg.), *Recueil des chartes*, Bd. 5, Nr. 3733bis, S. 837–838: »quecumque juris mei sunt ordinans, atque disponens [...] libenter concedimus« interpretieren.

Simon berichtet nämlich einige Kapitel später, dass im Jahre 1101 Cluniazenser nach Saint-Bertin geschickt wurden.⁴⁴⁹ Bedenkt man, dass Lamberts erster Versuch einer *correctio* am vierten Adventssonntag 1101 stattgefunden haben soll und dann Verhandlungen mit Clementia und den Großen folgten, kann die Einführung der Cluniazenser im selben Jahr schlicht nicht möglich gewesen sein. Dieser Widerspruch fiel bereits HOLDER-EGGER auf. Er bemerkte daher, dass dieses Datum verfehlt sein müsse und der Beginn der *correctio* auf das Jahr 1106 zu datieren sei, da in diesem Jahr die Übertragung der Abtei an Cluny durch den Grafen von Flandern bestätigt wurde.⁴⁵⁰

Nach seiner Rückkehr aus dem Heiligen Land stellte Robert II. diese bedeutende Urkunde aus, in der er auf die Urkunde seiner Gattin Clementia aus dem Jahr 1099 Bezug nahm und die Übertragung Saint-Bertins an Cluny bestätigte.⁴⁵¹ Am Ende der Urkunde forderte der Graf Hugo auf, bald möglichst fähige Mönche aus Cluny nach Sithiu zu schicken, um die *correctio* zu beginnen.⁴⁵² Da diese Urkunde lange Zeit auf den 13. Februar 1106 datiert wurde, nahm HOLDER-EGGER folgerichtig an, die in der Urkunde geforderte Einführung der Cluniazenser sei auf dieses Jahr zu datieren. Jean-Marie DE SMET konnte nun aber auf überzeugende Weise zeigen, dass diese Datierung verfehlt ist und durch den 8. Februar 1100 ersetzt werden muss.⁴⁵³

449 Simon, *Gesta*, c. 67, S. 649: »Cluniacenses vero de diversis Cluniacensium monasteriis ex licentia pie memorie Hugonis abbatis introduxit anno dominice incarnationis 1101.«

450 O. Holder-Egger, S. 649, Anm. 1 bemerkt: »Hic annus pugnat cum iis quae supra c. 62 narrata sunt. – cf. chartas Clementiae comitissae et Roberti II. Comitis a. 1106, quibus monasterium S. Bertini Cluniacensibus subditur.«

451 F. Vercauteren, *Actes des comtes de Flandre*, S. 100–101: »[...] uxor mea nomine Clementia quam terre mee et omnibus quecumque juris mei erant, vice mea dum dicerem prefeceam, inter cetera diligenter intimavit, sese per abbatem Sancti Bertini a bonitate vestra inpetrasse cum litteris, tum viva voce, ut de ordinando ejusdem Sancti monasterio, de religione ibidem per sanctitatis vestre filios constituenda vos intromittere deberetis. Nos autem super hoc immensas vobis gratias referentes et sacre religioni plurimum cum gaudentes, communicato tandem consilio cum venerabilibus episcopis Lamberto Atrebatensi, Johanne Tarvanensi ceterisque fidelibus meis ob remedium anime mee, ob salutem conjugis ac liberorum seu antecessorum meorum, quatenus in futuro exanime, in illa tremenda die districtum iudicem propitium nobis inveniamus; predicti Sancti Bertini monasterium vobis vestrisque successoribus omnino libere ordinandum, perpetuo jure concedimus et confirmamus, sub presentis pagine attestazione, salvo utique Morinensis episcopi jure, ea tamen conditione prefixa: ut abbatia nunquam in prioratum redigatur, sed abbate obeunte quem ad hoc onus sub eundem missuri estis, vel si, rationabilis causa extiterit, deposito, alter de vestra Cluniacensi ecclesia, et a vobis omni tempore substituatur, propter stabilitatem videlicet ordinis et perseverantiam religionis.«

452 F. Vercauteren, *Actes des comtes de Flandre*, S. 100: »[...] sine dilatione tales tamque idoneas ad rem tam necessariam personas, ac tantorum saluti profuturas dirigere, per quas religione crescat et exaltetur, atque nomine divini ab omnibus glorificetur.«

453 Die Urkunde ist in einer Abschrift aus dem 13. Jahrhundert in einem Chartular der Abtei von Cluny überliefert: Paris, BnF, ms. lat. 5458, fol. 119v–120r. Zur Datierung auf den 13. Februar 1106 vgl. F. Vercauteren, *Actes des comtes de Flandre*, D 34, S. 99–101; Miraeus-Foppens, *Opera diplomatica*, Bd. 2, S. 1150; A. Bernard, A. Bruel (Hgg.), *Recueil des chartes*, Bd. 5, Nr. 3853, S. 204; H. Sproemberg, *Alvisus*, S. 79–80 datiert sie auf das Jahr 1107, ohne zu beachten, dass zu dieser Zeit in Flandern der Weihachtsstil befolgt wurde (vgl. dazu F. Vercauteren, *Actes des comtes de Flandre*, S. 99). Bereits Gallia

Damit ist Simons Datierung für die Ankunft der Cluniazenser auf das Jahr 1101 durchaus wahrscheinlich. Für die Chronologie der Ereignisse bedeutet dies, dass Lamberts erster Versuch einer *correctio* nicht mehr auf das Jahr 1101 datiert werden darf, wie es die *Gesta abbatum* tun. Vielmehr ist anzunehmen, dass Lamberts gescheiterter Versuch einer *correctio* spätestens 1098 stattfand.⁴⁵⁴ Im Folgejahr 1099 kam es dann zu intensiven Verhandlungen einerseits zwischen Lambert, der Gräfin und den Großen der Grafschaft, andererseits zwischen der Gräfin und Hugo von Cluny. Da dieser aber zögerte, Saint-Bertin zur *correctio* zu übernehmen, schaltete sich Papst Urban II. eventuell auf Betreiben der Gräfin und wahrscheinlich durch die Vermittlung Anselms von Canterbury in diese Angelegenheit ein und garantierte Hugo, über das Amt des Abtes von Sithiu frei zu verfügen. Nachdem, wie anzunehmen ist, weitere Verhandlungen zwischen dem gräflichen Hof und Cluny geführt worden waren, übertrug Clementia die Abtei Saint-Bertin an Cluny, was wenig später, im Februar 1100, von ihrem Mann Robert II. bestätigt wurde. SPROEMBERG verweist zudem auf eine päpstliche Urkunde für Cluny vom 15. November 1100, in der Saint-Bertin bereits als abhängige Abtei aufgeführt wird.⁴⁵⁵

Nach dem Zeugnis Simons verliefen all diese Verhandlungen und die Übertragung der Abtei an Cluny im Geheimen und in Unkenntnis der Mönche von Saint-Bertin. Erst als den Brüdern durch den Propst und die Kanoniker von Saint-Omer das Gerücht zu Ohren gekommen sei, Lambert wolle ihr Kloster in die Abhängigkeit Clunys geben, konfrontierten sie ihren Abt mit diesem Vorwurf. Dieser habe aber geleugnet, derartige Pläne zu verfolgen, und dies sogar auf die heiligen Sakramente beschworen.⁴⁵⁶ Als dann wenig später Bischof Johannes von Théroutanne eine Reise nach Rom vorbereitete und die Mönche annahmen, ihr Abt werde diesen begleiten, verboten sie ihm dies lautstark, da sie an seinen Worten zweifelten. Lambert habe sich dennoch zusammen mit Johannes auf den Weg gemacht, von seiner Gemeinschaft allerdings einen Mönch zur Seite gestellt bekommen, der ihn zu überwachen hatte. Der Abt von Saint-Bertin entledigte sich seines Aufpassers aber rasch, indem er ihn in einer cluniazensischen Zelle einsperren ließ. Daraufhin

Christiana, Bd. 10, Sp. 1544 bietet jedoch eine andere Lesart und datiert die Urkunde auf den 8. Februar 1100; J. M. de Smet, Quand Robert II, S. 160–164 stimmt dieser Datierung nach einer umfassenden Quellenkritik und Kontextualisierung zu.

454 Die mögliche Zeitspanne muss sich von 1095 bis 1098 erstrecken. 1099 erscheint unwahrscheinlich, da der erste Versuch einer *correctio* vor Weihnachten stattfand und, wie bereits dargelegt, längere Verhandlungen folgten. Der vierte Advent 1098 ist somit der *terminus ad quem* des von Simon geschilderten Ereignisses.

455 H. Sproemberg, Alvisus, S. 78; A. Bernard, A. Bruel (Hgg.), Recueil des chartes, Bd. 5, Nr. 3739, S. 91.

456 Simon, Gesta, II, c. 64, S. 648: »Quod dum monachis veraciter compertum est, per prepositum et canonicos Sancti Audomari aecclesiaeque Taruanensis conveniunt, utrum verum esset quod audierunt de subiectione suorum suaeque aecclesiae. Quod prius denegans, postremum verum asseruit; sed se id destructurum sacramentis promisit.«

habe er sich unmittelbar nach Cluny begeben, die Profess abgelegt und sich dem dortigen Leben gewidmet.⁴⁵⁷ Neben Simons *Gesta* wird die Profess des Abtes von Sithiu auch in einem Schreiben Hugos von Cluny dokumentiert, das alle Cluniazenser über dieses Ereignis in Kenntnis setzte und Lambert ein entsprechendes Totengedenken zusicherte.⁴⁵⁸

Als schließlich Bischof Johannes ohne seinen Begleiter Lambert von seiner Romreise nach Thérouanne zurückgekehrt war, wurde den Mönchen schnell klar, dass ihr Abt nach Cluny gereist war. Ein Teil der Gemeinschaft von Saint-Bertin empörte sich darüber sehr und wollte Lambert nicht mehr als Abt anerkennen. Die andere Gruppe in der Gemeinschaft, die aus den älteren Mönchen bestand, forderte jedoch, man solle eine Gesandtschaft nach Cluny schicken und Lambert zur Heimkehr auffordern. Die *sanior pars* setzte sich schließlich durch.⁴⁵⁹ Nachdem eine erste Gesandtschaft keinen Erfolg hatte, wurde eine zweite nach Cluny geschickt, die Lambert schließlich zurückführte.

Wieso die Rückkehr Lamberts erst auf den zweiten Versuch gelang, kann nur gemutmaßt werden. Ziemlich wahrscheinlich ist, dass es zwischen der Gemeinschaft von Sithiu, Lambert und Hugo von Cluny Verhandlungen gegeben haben muss. Dass es dabei aber bereits um Modalitäten der *correctio* ging, darf bezweifelt werden. Vielmehr wird im Vordergrund gestanden haben, Lamberts Rückkehr, seine Autorität als Abt und den ihm geschuldeten Gehorsam zu sichern. Grund zu dieser Annahme gibt zum einen der bereits genannte Konflikt in der Gemeinschaft, bei dem es eben genau um diese Fragen ging. Zum anderen zeigt das obgenannte Schreiben Hugos an alle Cluniazenser, dass der Abt von Cluny selbst großes Interesse daran hatte, Lambert als Cluniazenser und Abt wieder nach Sithiu zurückzu-

457 Simon, *Gesta*, II, c. 65, S. 648: »Hac promissione monachis suspensis, interim parabatur profectio ad papam Iohannis episcopi aecclesiae Morinensis, cum quo se abbas profecturum asseruit. Sed illi scientes nil esse quod pretendebat, interdixerunt ei tumultuose, ne iret. Profectus est tamen cum episcopo. Monachum, quem secum assumpsit, in quadam Cluniacensium cella sub custodia inclusit. Ipse vero Cluniaci remansit, professionem fecit, ordinem didicit.«

458 L. d'Achery, *Spicilegium*, III, S. 408: »Noverit [...] quod Domnus Lambertus Abbas S. Bertini veniens ante praesentiam humilitatis nostrae, inter alia magnae suae devotionis munera, quod etiam commissam sibi Abbatiam non dubitavit delinquere, nobisque ad ordinandam offerre, noster quoque Monachus ac professus existere. Cum ad ea quae devote postulabat nostrae voluntatis assensum nullo pacto cerneret inclinari, rogatus a nobis propriam compulsus est repetere Abbatiam, ea scilicet intentione, ut in nostra obedientia quamdiu vixerit devote permaneat, et ut Monachus noster ac professus ab omni Congregatione ametur et excolatur. [...] Cum vero expleto huius vitae curriculo debitum cunctis mortalibus exsolverit finem, tricennarius in hoc loco pro illo celebretur, ejusque anniversaria dies annuatim cebriter agatur.«

459 Simon, *Gesta*, II, c. 65, S. 648: »Quo, perfecto negocio, Roma Taruennam sine abbate redeunte, seniores sanioris consilii, aliis dicentibus: »Nolumus hunc regnare super nos«, legationem post eum miserunt, dicentes: »Revertere in domum tuam.« Quo rennunte, secundo miserunt et rederunt.«

schicken.⁴⁶⁰ Mit Lamberts Rückkehr wäre somit jene Bestimmung erfüllt, die den genannten gräflichen Urkunden zu entnehmen ist, nämlich den Abt von Sithiu durch einen Cluniazenser zu ersetzen, um der *correctio* der Gemeinschaft Dauerhaftigkeit zu verleihen. Der Abt von Cluny – aber sicher auch das Grafenhaus – dürften ein besonderes Interesse daran gehabt haben, dass Lambert erneut das Amt des Abtes bekleidete, war er doch schließlich mit der Gemeinschaft von Sithiu und ihrem sozialen und politischen Umfeld bestens vertraut. Nicht zuletzt darf aber auch Lambert selbst ein gewisses Maß an Kalkül und Taktik nicht abgesprochen werden. Durch die Profess in Cluny konnte er schließlich nicht nur die *correctio* seiner Gemeinschaft in die Wege leiten, sondern zugleich sein Amt als Abt sichern. Der durchweg geheime Charakter der gesamten Aktion unterstreicht diesen Eindruck noch.⁴⁶¹

Simon weiß nämlich zu berichten, dass die Mönche auch bei der Rückkehr Lamberts im Ungewissen gehalten wurden. So versammelten sie sich im Kapitelsaal und wollten von ihrem zurückgekehrten Abt wissen, ob er in Cluny die Profess abgelegt habe. Da Lambert hierauf keine Antwort gab, erklärten einige Mönche lautstark, sie würden ihm den Gehorsam verweigern und ihn nicht mehr als ihren Abt anerkennen, wenn er weiterhin schweige. Doch statt zu antworten, habe Lambert den Kapitelsaal verlassen und sogleich seien die *milites* des Klosters mit Schwertern bewaffnet von allen Seiten in den Saal eingedrungen. Mit Gewalt ergriffen sie die aufrührerischen Mönche, entfernten sie aus dem Kloster und sperrten sie verteilt in verschiedenen Klöstern der Gegend ein.⁴⁶² Erst hierauf seien einige Cluniazenser nach Sithiu gekommen und hätten ihr frommes Werk begonnen. Diese Episode zeigt noch einmal, dass Lamberts Profess und Rückkehr sehr wohl berechnet waren. Der Einsatz bewaffneter Männer bei der Entfernung der widerspenstigen Mönche lässt zudem vermuten, dass sich das Grafenhaus wie auch in anderen Fällen tatkräftig an dieser Aktion beteiligte.⁴⁶³

460 L. d'Achery, *Spicilegium*, III, S. 408: »[...] rogatus a nobis propriam compulsus est repetere Abbatiam, ea scilicet intentione, ut in nostra obedientia quamdiu vixerit devote permaneat, et ut Monachus noster ac professus ab omni Congregatione ametur et excolatur.«

461 Vgl. dazu auch S. Vanderputten, *Abbatial Leadership*, S. 50, 57.

462 Simon, *Gesta*, II, c. 66, S. 648: »Venienti pars conventus maxima debitam reverentiam noluerunt exhibere; pauci tamen ei obviam exiere. In crastino eum convenerunt, si illi nolle obedire, nisi negaret aut asseret. Ille autem ab aspectibus se subripiens, clam convocatis militibus suis cum gladiis, illis ex improviso supervenit, rebelles cepit et in diversis ecclesiis dispersos inclusit.«

463 Vgl. Die *correctiones* von Bergues-Saint-Winnoc, Sint-Pieters in Gent, Saint-Vaast, u. a. siehe dazu unten S. 178–192. Dennoch ist im Falle Saint-Bertins die Rede von den *militibus suis*, was aber durchaus impliziert, dass der Graf, wenngleich er nicht persönlich beteiligt war, seine Zustimmung zu dieser Tat gegeben haben könnte.

3. Die Veränderungen durch die *correctio*

Mit der Ankunft der Cluniazenser im Jahr 1101 nahm die *correctio* des Klosters ihren Lauf. Für die Gemeinschaft hatte dies Veränderungen im rechtlichen Bereich, in der Spiritualität und Lebensweise sowie in den Besitz- und Herrschaftsstrukturen zur Folge.

3.1. Rechtliche Veränderungen

Die Übertragung Saint-Bertins an Cluny war nicht nur mit einer spirituellen Orientierung an der weithin bekannten Lebensweise des burgundischen Klosters verbunden, sondern auch mit rechtlichen Folgen. Durch die Übertragung an Cluny wurde nämlich der Status Saint-Bertins als freie Abtei in Frage gestellt, woraus ein Konflikt erwuchs, der mehrere Jahrzehnte andauerte und letztlich erst 1139 mit dem Wiedererlangen der Freiheit beigelegt werden konnte. Das zweite und dritte Buch der *Gesta* entstanden somit im direkten Eindruck der zurückgewonnenen Freiheit des Klosters. Es nimmt daher nicht wunder, dass eben dies eines der zentralen Themen dieses Textes ist.

3.1.1. Die Übertragung Saint-Bertins an Cluny 1099/1100

Der Ausgangspunkt für die *correctio* Saint-Bertins, aber auch für den späteren Konflikt mit Cluny war die bereits erwähnte Übertragungsurkunde der Gräfin Clementia. Sie sollte die rechtliche Grundlage für eine *correctio* Sithius schaffen und nicht zuletzt dadurch Hugos Vorbehalte gegen dieses Unterfangen aus der Welt räumen.⁴⁶⁴ Die Gräfin übertrug daher Saint-Bertin mit allem, was im Innern und im Äußeren dazugehörte, auf ewig an Hugo und seine Nachfolger.⁴⁶⁵ Clementia

464 Siehe dazu oben S. 101.

465 A. Bernard, A. Bruel (Hgg.), *Recueil des chartes*, Bd. 5, S. 837–838: »Ego igitur, Clementia, [...] eadem potestate ac stabilitate quo dominus meus, dum adhuc in terra sua esset, quecumque juris mei sunt ordinans, atque disponens, consilio episcoporum meorum, Johannis videlicet Morinensis, et Lambertii, Atrebatensis, simulque instinctu quorundam principum, quos ad hoc mecum disponendum altiori quidem consilio convocavi, juxta petitionem ipsius abbatis atque voluntatem celitus michi inspiratam, monasterium beati Bertini omniaque ad ipsum pertinentia tam exterius quam interius, quicquid ad nos ac antecessores nostros ex eodem actenus attinebat Deo et sancto Petro vobis quoque ac successoribus

erhoffte sich durch diesen frommen Akt für sich und ihren Gatten Robert das ewige Heil.⁴⁶⁶ Die Urkunde präzisiert darüber hinaus, dass der Abt von Cluny das Recht besitzen solle, den von ihm dort eingesetzten Abt absetzen und durch einen anderen ersetzen zu können, falls dieser nicht nach der *Regula Benedicti* und den cluniazensischen Gebräuchen (*institutiones*) lebe. Zudem solle das Amt des Abtes von Saint-Bertin nur noch von einem Cluniazenser bekleidet werden.⁴⁶⁷

Als Graf Robert II. Anfang des Jahres 1100 vom Kreuzzug zurückgekehrt war, erließ er am 8. Februar die bereits erwähnte Urkunde, die die Bestimmungen seiner Gattin Clementia zu bestätigen scheint. Bei genauerer Analyse wird aber schnell klar, dass diese Bestätigungsurkunde einige inhaltliche Unterschiede zu der Übertragungsurkunde von 1099 aufweist.

Während Clementia die Abtei samt allen Rechten, über die sie an Saint-Bertin verfügte, abtrat, ist in Roberts Urkunde davon nicht mehr explizit die Rede.⁴⁶⁸ Außerdem fügte Robert hinzu, dass die Übertragung Sithius an Cluny an einige Bedingungen geknüpft sei: Zum einen solle Saint-Bertin seinen Status als Abtei bewahren und nicht zum Priorat degradiert werden. Zum anderen könne der Abt von Cluny, wie es bereits in der Urkunde Clementias zu lesen ist, über die Ein- und Absetzung des Abtes von Sithiu entscheiden, damit der *ordo* und die *religio* der Gemeinschaft aufrechterhalten bleiben. Eine Absetzung solle aber nur geschehen, wenn eine *rationabilis causa* bestehe.⁴⁶⁹ Mit der Ein- und Absetzungsklausel verzichtete Robert letztlich auf die Investitur des Abtes von Saint-Bertin, ein Zugeständnis, das ein Brief Anselms von Canterbury an den Grafen lobend erwähnt.⁴⁷⁰

vestris per concessionem diocesani episcopi libenter concedimus [...] locum illum secundum tenorem litterarum domni papae perfecte vobis subicimus.«

466 A. Bernard, A. Bruel (Hgg.), *Recueil des chartes*, Bd. 5, S. 838: »[...] et per presentis paginae traditionem, jure perpetuo donamus atque pro redemptione animae meae ac successorum meorum, pro salute quoque domini mei Rodberti comitis [...].«

467 A. Bernard, A. Bruel (Hgg.), *Recueil des chartes*, Bd. 5, S. 838: »[...] ita etiam ut abbas a vobis ibidem ordinatus, si secundum regulam beati Benedicti et sacras institutiones vestrae Cluniacensis ecclesiae non vixerit, liberam facultatem eum removendi alterumque substituendi habeatis, presertim cum non aliunde, nisi de Cluniaco, quemquam deinceps ibidem liceat presse.«

468 Ebenso bemerkt H. Sproemberg, *Alvisus*, S. 80, dass in Roberts Urkunde auch nicht mehr die Rede von dem großen »Reformvorhaben« war, das die Klöster der ganzen Grafschaft betreffen sollte.

469 F. Vercauteren, *Actes des comtes de Flandre*, S. 100: »predicti Sancti Bertini monasterium vobis vestrisque successoribus omnino libere ordinandum, perpetuo jure concedimus et confirmamus, sub presentis pagine attestazione, salvo utique Morinensis episcopi jure, ea tamen conditione prefixa: ut abbatia nunquam in prioratum redigatur, sed abbate obeunte quem ad hoc onus sub eundem missuri estis, vel si, rationabilis causa extiterit, deposito, alter de vestra Cluniacensi ecclesia, et a vobis omni tempore substituat, propter stabilitatem videlicet ordinis et perseverantiam religionis [...].«

470 Anselm von Canterbury, *Opera*, Bd. 4, ep. 248, S. 158: »Audiavi quia quosdam de vestris abbatibus concessistis regulari electione ordinari, ut investituram de manu vestra non acciperent. [...] qui non oboedit Romani pontificis ordinationibus [...] inoboediens est apostolo PETRO.« H. Sproemberg, *Alvisus*, S. 70–71 datiert diese Briefe auf die Zeit zwischen 1103 und 1105. Ders., S. 82 stellt zudem fest, dass Simon in seinen *Gesta* bewusst die Investitur Abt Lamberts durch den Grafen von Flandern auslässt.

Roberts Urkunde stimmt zwar dem Grundgedanken einer Übertragung Sithius an Cluny zu, setzt aber eigene Akzente. Auffallend ist zunächst, dass der Graf im Gegensatz zu seiner Gattin kein Wort über den Verzicht sämtlicher gräflicher Rechte verliert. Fernand VERCAUTEREN nahm deswegen an, Robert habe sich durch das Auslassen dieser Klausel zumindest implizit das Vogteirecht garantieren wollen und damit die Entscheidung seiner Gattin ein Stück weit revidiert.⁴⁷¹ Diesen Eindruck vermitteln zudem die Bedingungen, die der Graf für eine Übertragung der Abtei an Cluny stellte. Weshalb Robert so großen Wert darauf legte, Saint-Bertin den Status einer Abtei zu garantieren, lässt sich nur vermuten. Während die ältere Forschung darin eine gewisse Clunyfeindlichkeit oder -skepsis des Grafen sah,⁴⁷² führt Mirko BREITENSTEIN eine andere Erklärung an. Er verweist auf die herausragende Rolle Saint-Bertins als Grablege des Grafenhauses und die besonderen Beziehungen der Familie zu dieser Gemeinschaft.⁴⁷³ Eine Degradierung Saint-Bertins zu einem cluniazensischen Priorat wäre demnach unvereinbar mit der Stellung gewesen, die diese Gemeinschaft in der Grafschaft Flandern bislang eingenommen hatte. Der Status einer Abtei diene somit dazu, »dem adligen Gebetsdenken einen repräsentablen und angemessenen Rahmen zu sichern.«⁴⁷⁴

Neben dem Interesse des Grafen darf aber auch das Interesse der Gemeinschaft selbst an ihrem Status als Abtei nicht vergessen werden.⁴⁷⁵ VANDERPUTTEN konnte zeigen, dass Saint-Bertin innerhalb der flandrischen Klosterlandschaft selbst eine bedeutende Rolle zukam.⁴⁷⁶ Eine Degradierung der Abtei zu einem cluniazensischen Priorat hätte somit die Frage der Hierarchie und der gegenseitigen Verbindungen zwischen den Klöstern sensibel gestört.

Ein weiterer interessanter Aspekt ist die Absetzungsklausel. Während Clementias Urkunde genau festlegte, dass der Abt von Sithiu abgesetzt werden durfte, falls

In einem weiteren Brief, der wohl in direktem Zusammenhang zu ep. 248 steht, wendet sich Anselm an Gräfin Clementia. Er lobt ihren Mann für den Verzicht auf die Investitur aber zugleich auch sie und deutet damit an, dass dies vor allem auf ihren Einfluss zurückzuführen sei. Anselm von Canterbury, Opera, Bd. 4, ep. 249, S. 159–160: »Realtum mihi est quosdam abbates in Flandria sic constitutos, ut comes, vir vester, nullam eis manu sua daret investituram. Quod sicut non sine eius prudenti clementia, ita non esse aestimo factum absque vestra clementi prudentia.«

471 Vgl. z. B. F. Vercauteren, Actes des comtes de Flandre, S. 99, der bemerkt: »que le comte s'engage beaucoup moins que sa femme à l'égard de Cluny et se réserve tacitement l'exercice du droit d'avouerie.«

472 Vgl. dazu H. Sproemberg, Alvisus, S. 79–81, der ausgehend von einer Datierung der Urkunde auf das Jahr 1106 vermutet, dass Robert versucht habe, die Übertragung Saint-Bertins an Cluny zu verzögern.

473 M. Breitenstein, De novitiis, S. 18–19 verweist darauf, dass Balduin III. († 961), Richildis († 986), Arnulf III. († 1071), Balduin VII. († 1119), Karl der Gute († 1127) und Wilhelm Clito († 1164) ihre letzte Ruhestätte in Saint-Bertin gefunden haben; vgl. dazu auch H. de Laplane, Saint-Bertin; K. H. Krüger, Sithiu/Saint-Bertin, S. 71–80.

474 M. Breitenstein, De novitiis, S. 20.

475 Nicht die ganze Gemeinschaft sprach sich nach Simons Zeugnis gegen die *correctio* aus. Es ist anzunehmen, dass die Gruppe der älteren Mönche zu den Befürwortern gehörte.

476 S. Vanderputten, Crisis of Cenobitism.

er nicht nach der *Regula Benedicti* und den *Consuetudines* von Cluny lebte, begnügte sich die Urkunde Roberts damit, darauf zu verweisen, dass ein »vernünftiger Grund« vorliegen müsse. Auch wenn die Urkunde bestätigt, dass der Abt von Sithiu ein Cluniazenser zu sein hat, um *ordo* und *religio* wahren zu können, macht der Verweis auf die *rationabilis causa* deutlich, dass der Graf diesbezüglich eine tolerantere Stellung einnahm als Clementia.

Die Urkunde Roberts lässt zunächst erkennen, dass der Graf durchaus ein Unterstützer des Projektes war, das nicht nur von Clementia, sondern auch von einigen Großen und den Bischöfen der Grafschaft getragen wurde.⁴⁷⁷ Sie zeigt dann aber auch, dass der Graf in den Detailfragen offensichtlich anderer Meinung war. Ob Gräfin Clementia, wie die ältere Forschung meinte, allzu eigenmächtig handelte, ist fraglich. Wahrscheinlicher ist vielmehr, dass ihre großen Zugeständnisse an Hugo von Cluny daher rührten, dass sie diesen von der *correctio* Saint-Bertins erst überzeugen musste. Robert hingegen fand nach der Überzeugungsarbeit seiner Frau eine andere Ausgangssituation vor, um agieren zu können. Seine Urkunde zielte daher nicht darauf ab, übergroße Zugeständnisse zu machen, sondern die eigenen Interessen zu wahren.⁴⁷⁸ Nachdem das Abtreten sämtlicher gräflicher Rechte und eine Degradierung zum Priorat ausgenommen wurden, bestand die Übertragung der Abtei an Cluny letztlich nur noch aus dem Recht der Ein- und Absetzung des Abtes. Auch eine Exemption der Abtei von der bischöflichen Gewalt wurde sowohl von Papst Urban II. als auch von Robert II. von vornherein ausgeschlossen.⁴⁷⁹

3.1.2. Die rechtlichen Folgen

Die Übertragung Saint-Bertins an Cluny hatte somit aus rechtlicher Sicht in erster Linie Folgen für den Abt der Gemeinschaft: Abt Lambert konnte sich nur dadurch im Amt halten, dass er die Profess in Cluny abgelegt hatte. Dem Abt von Cluny war er daher zu Gehorsam verpflichtet und schuldete ihm, wie die Absetzungsklausel in den Urkunden verdeutlicht, Rechenschaft über sein Tun. Für die Gemeinschaft bedeutete die Übertragung an Cluny zunächst die Einführung einer Gruppe von Cluniazensern und die *correctio* ihrer Lebensweise. Simon berichtet voller Freude, wie Lambert und seine Mönche nun in der Folgezeit an der *correctio* zahlreicher

477 Vgl. dazu A. Bernard, A. Bruel (Hgg.), *Recueil des chartes*, Bd. 5, S. 837–838.

478 Damit steht Robert II. in der Tradition seines Vaters; vgl. dazu Ch. Verlinden, *Robert I^{er}*, S. 113–134, zu den Klöstern ebd., S. 129–134.

479 RHF 14, S. 737: »[...] salve quidem dioecesani episcopi jure [...]«. Zu Roberts Urkunde F. Vercauteren, *Actes des comtes de Flandre*, D 34, S. 100: »[...] salvo utique Morinensis episcopi jure [...]«.

anderer Gemeinschaften beteiligt waren. Damit scheint sich erfüllt zu haben, was Gräfin Clementia in ihrer Urkunde von 1099 bereits als großen »Reformplan« angekündigt hatte und in der Forschung die Vorstellung einer sich filiationsartig ausbreitenden »Reform« von Saint-Bertin beflügelte.⁴⁸⁰

Besonders interessant ist Lamberts Vorgehen im Falle von Auchy-les-Moines. Dort habe er nämlich, wie Simon berichtet, einen der in Saint-Bertin lebenden Cluniazenser namens Odo zum Abt ernannt.⁴⁸¹ Dies sei ohne das Wissen des Abtes von Cluny geschehen und habe zu Verstimmungen geführt. Odo sei jedoch von Lambert unterstützt worden und, nachdem er in Cluny von den Seinen wieder gnädig aufgenommen worden war, wieder zurückgeschickt worden, um diese Gemeinschaft zu leiten.⁴⁸²

Dieses Beispiel macht deutlich, dass sich Lambert in seinem Handlungsspielraum durch die in Cluny abgelegte Profess nur äußerst bedingt eingeschränkt fühlte. Anstatt Rücksprache mit Hugo zu halten, handelte er vielmehr eigenmächtig. Die Darstellung Simons lässt durchscheinen, dass Lambert ein anderes Verständnis seines Amtes hatte als Hugo. Während letzterer auf die Bindung Lamberts an Cluny und seinen Abt pochte, schien Lambert sein Amt wie bislang ausüben zu wollen. Erst als es zum Konflikt um Odo kam, erinnerte er sich an seine Profess und die daran gebundenen Verpflichtungen und verhielt sich dementsprechend. Insgesamt deutet dieses Verhalten aber darauf hin, dass Lambert sein Amt als weitgehend unabhängig von Cluny verstand und er sich nur an seine Profess erinnerte, wenn es die Situation verlangte. Ein derartiges Verhalten war nur möglich, weil Lambert die nötige Unterstützung des Grafen, vielleicht auch Anselms von Canterbury, genöß aber auch weil Cluny und sein Abt in weiter Ferne waren.

Beides sollte sich schon bald ändern: 1109 starben Hugo von Cluny und Anselm von Canterbury, 1111 folgte ihnen Robert II. im Tode nach. Lambert verlor damit zwei große Unterstützer und jenen Abt, dem er Gehorsam gelobt hatte. Als schließlich der neue Abt von Cluny, Pontius von Melgueil, Saint-Bertin visitieren wollte, änderte sich die Situation schlagartig.

480 Vgl. dazu H. Sproemberg, *Alvisus*, S. 45; M. Breitenstein, *De novitiis*, S. 16; die Frage nach der sich filiationsartig ausbreitenden »Reform« von Saint-Bertin wird an anderer Stelle ausführlich behandelt; siehe unten S. 178–192.

481 Der Abt von Saint-Bertin besaß seit alters her das Recht, den Abt der Gemeinschaft zu ernennen. Vgl. dazu Simon, *Gesta*, II, c. 71, S. 649; auf das Verhältnis zwischen Auchy-les-Moines und Saint-Bertin geht S. Vanderputten, *Crisis of Cenobitism* ausführlich ein.

482 Simon, *Gesta*, II, c. 71, S. 649–650: »[...] abbas Lambertus se totum suaque omnia Cluniacensibus indulgens, ex eis quendam Odonem nomine, virum religiosum, Alciacensi preposuit cenobio. Quod, quia inconsulto abbate Cluniacensi factum est, non cessisset ei propositum, nisi pro eo abbatis Lamberti interesset suffragium. Per quem Cluniaci a suis in gratiam susceptus, ad regendam susceptam ecclesiam rediit.«

3.1.3. Der Konflikt mit Cluny

Simon von Saint-Bertin stellt in seinen *Gesta abbatum* ausführlich dar, wie der Konflikt zwischen seiner Gemeinschaft und der Abtei von Cluny zustande kam. Der neue Abt von Cluny, Pontius von Melgueil, habe nämlich, nachdem er zuvor alle großen cluniazensischen Abteien Spaniens, Burgunds und Franzien besucht hatte, 1111 auch eine Reise nach Flandern geplant. Noch vor dem Advent desselben Jahres sei er nach Abbeville gekommen, von wo er verlauten ließ, dass er das Osterfest in Saint-Bertin feiern wolle.⁴⁸³ Diese Nachricht sei von einigen Mönchen aber so ausgelegt worden, dass Pontius nach Sithiu komme, um dort wie in seinem Eigentum Hof zu halten. Simon fügt noch hinzu, dass die Cluniazenser, die damals in Sithiu lebten und, wie er meint, über einige bestimmten, untereinander leichtfertig und erfreut sagten, dass Lambert dem Abt von Cluny Ehrerbietung schulde und in dessen Gegenwart von seiner Macht entbunden sei. Zudem könne Pontius ab- und einsetzen, wen er wolle, und auf dem Sitz des Abtes Platz nehmen, wie der Abt der Äbte. Dies hätten Lambert und die bertinianischen Mönche mit Entsetzen vernommen.⁴⁸⁴

Um diesen Besuch und die damit verbundenen Unannehmlichkeiten zu vermeiden, suchte Lambert im Geheimen den gräflichen Hof auf, um über die Bitte des Pontius zu beraten. Clementia ließ dem Abt von Cluny daraufhin mitteilen, dass der Zeitpunkt nicht günstig sei, Saint-Bertin zu besuchen, man ihn aber in allen anderen flandrischen Klöstern mit der ganzen ihm zustehenden Ehrerbietung empfangen werde.⁴⁸⁵

Pontius erhielt diese Nachricht und sei sich im Klaren gewesen, dass dies auf Anraten der Mönche von Sithiu geschehen sein musste. Er habe Lambert daher zu sich zitiert und ihn davon abgebracht, die Freiheit Saint-Bertins zu verteidigen. Während die offensichtlichen Drohungen des Abtes von Cluny auf Lambert Wirkung zeigten, ließen sich die meisten Mönche von Sithiu davon nicht beeindrucken

483 Simon, *Gesta*, II, c. 89, S. 653: »[...] post paucos annos ordinationis suae peragratis superioribus monasteriis Hispaniae, Burgundiae, Franciae, Abbatis-villam tandem devenit, cum iam ante adventum Domini Lamberto abbati mandaverit, se in Sithiu celebraturum pascha Domini.«

484 Simon, *Gesta*, II, c. 89, S. 653: »Quod quidam aliter retorquentes, dixerunt, hunc dixisse se curiam suam velle celebrare in aeclesia Sancti Bertini quasi in propria. Cluniacenses nobiscum conversantes caeterisque principantes, levitate animi, eius adventu exhilarati, referebantur inter se dixisse, quod abbas Lambertus in presentia Cluniacensis debita reverentia et potestate privaretur, Cluniacensis deponeret quos vellet substitueretque et in cardinali abbatis sede staret ut abbas *abbatum*. Quod nostrates cum patre L[amberto] audientes, concidit vultus eorum.«

485 Simon, *Gesta*, II, c. 90, S. 653: »Et ne adventum Cluniacensium nobis et illis magnum generaret excidium, abbas Lambertus latenter egit, ut comitissa Clementia [...] abbati Cluniacensi mandaret, non ei esse tunc oportunum ad aeccliam Sancti Bertini venire, sed, si vellet, ad aecclias caeteras Flandriae cum omni honorificentia suscipiendus venire.«

und berieten immer wieder, wie sie ihre Freiheit verteidigen könnten.⁴⁸⁶ Darin seien sie vom Prior der Abtei bestärkt worden, weshalb Lambert diesen ins Exil nach Anchin schickte.⁴⁸⁷ Er befürchtete nämlich, dass aus der kleinen Angelegenheit, die in erster Linie seine Person betraf, eine weit größere erwachsen könne, die die Frage nach der Freiheit der Abtei in den Mittelpunkt rückte.⁴⁸⁸

Als Pontius aber erfuhr, dass ganz Flandern durch seine Bitte erschüttert wurde, sandte er eine vom Prior von Abbeville geleitete Gesandtschaft nach Sithiu. Lambert, der den Wünschen der Cluniazenser entsprechen wollte, reiste daraufhin mit dieser zur Gräfin und bat sie um Geleit für Abt Pontius, damit dieser nach Saint-Bertin kommen könne, als sei es sein Eigentum. Diese Formulierung »*quasi ad propriam*« sei vom jungen Grafen Balduin, von Clementia und den Großen allerdings äußerst schlecht aufgenommen worden. Die Gesandtschaft erhielt keine Antwort, sondern lediglich den Hinweis, dass man darüber genau beraten müsse, und reiste daher unverrichteter Dinge zurück nach Saint-Bertin. Indessen waren die Diener der Gesandten, die in Sithiu zurückgeblieben waren, von den dortigen Mönchen schwer beschimpft und misshandelt worden.⁴⁸⁹

Abt Lambert wollte sich dafür am darauffolgenden Tag bei Pontius entschuldigen und reiste zusammen mit Johannes von Théroouanne⁴⁹⁰ und Gelduin, dem ehemaligen Abt von Anchin, nach Abbeville, um den Abt von Cluny zufriedenzustellen. Doch dieser zeigte nun, wie Simon bemerkt, seine ganze Macht: Er erklärte, dass er die Entschuldigung erst dann annehmen werde, wenn man die Prioren von Sithiu am folgenden Tag nach Rombly brächte, damit sie vor ihm die Profess ablegten, um damit jeglichen weiteren Verdacht aus der Welt zu schaffen. Andernfalls solle Lambert ihm alle Cluniazenser aus Sithiu zurückschicken.⁴⁹⁰

486 Simon, Gesta, II, c. 90, S. 653: »Quo Cluniacenses mandato suscepto, coniectura non fallaci animadverterunt, Sithiensium hoc factum consilio. Unde Cluniacensis Sithiensem conveniens abbatem, ita eum ab incepta libertatis defensione avertit, ut omnes Cluniacensibus resistentes Lambertus abbas haberet exosos.«

487 Simon, Gesta, II, c. 91, S. 653: » Unde abbas commotus, priorem, cuius consilio ad hoc animabantur, Acquicincti exilio religavit.«

488 Simon, Gesta, II, c. 91, S. 653: »Hinc etenim timebat valde inferior cum fortioribus inire conflictum; idem vero metuebat, ne aecclesia a fundamentis libera sui causa sub Cluniacensi servitute perpetuum quantum ad seculum subiret improprium.«

489 Simon, Gesta, II, c. 92, S. 653: »Audiens autem Cluniacensis terram conturbari, dirigit priorem Abbatisvillae cum aliis prudentibus ad abbatem Lambertum, ut ei conductum querat a comitissa veniendi ad aecclesiam Sancti Bertini. Abbas vero volens satisfacere Cluniacensibus, cum responsalibus eorum ad comitissam proficiscitur. Nuncii cum abbate rogant dominam, ut conductum det Cluniacensi Pontio ad aecclesiam Sancti Bertini veniendi, quasi ad propriam. Puer Balduinus cum matre et proceribus »quasi ad propriam« egre tulerunt et eis se accipiendas inducias super hoc respondendi communi consilio censuerunt. Reversi sunt nuncii absque effectu. Quorum famuli Sithiu a nostris valde deturpati et iniurati sunt.«

490 Simon, Gesta, II, c. 93, S. 653: »Postera vero die de omnibus se volens excusare abbas Lambertus, cum episcopo Iohanne et cum Gelduino, tunc apud nos incluso, dudum abbate Aquiciniensi, ad Cluniacensem

In Saint-Bertin gelang es Lambert schließlich, viele Brüder dazu zu überreden, die Profess abzulegen. Als dies nun der Kastellan von Saint-Omer erfuhr, sei er, wie Simon bemerkt, dem Kloster zu Hilfe gekommen. Unter großen Drohungen verbot er den Mönchen, derartiges zu tun. Lambert blieb daher nichts anderes übrig, als alle Cluniazenser von Saint-Bertin zusammenzurufen und sie über die Anordnung des Pontius zu unterrichten. Er setzte sie auf Pferde und schickte sie nach Rombly. Pontius war aber bereits nach Lens weitergereist.⁴⁹¹

In der Zwischenzeit habe Lambert erfahren, dass Pontius zwei cluniazensische Professmönche aus Saint-Bertin, die zu diesem Zeitpunkt in Arras waren, zu sich hatte rufen lassen. Darüber völlig aufgebracht, reiste Lambert nach Arras, wo er unterstützt von Alvisus von Anchin Pontius dazu ermahnte, ihm die beiden Mönche zurückzugeben. Andernfalls werde er nach Rom appellieren, was schließlich auch geschah.⁴⁹²

Da Pontius zu diesem Zeitpunkt in keinem guten Verhältnis zum Papst stand, so Simon, habe er nun einen freundlicheren Ton angeschlagen.⁴⁹³ Nichtsdestotrotz reiste Lambert auf Anraten der Seinen nach Rom und erhielt die volle Unterstützung Papst Paschalis' II.⁴⁹⁴ Nachdem die Dokumente der Cluniazenser revidiert worden waren, wurden päpstliche Briefe und ein Privileg zugunsten Lamberts aus-

pervenit, satisfaciens ei de omnibus. Sed Cluniacensis omne ei pondus imponens, dixit se excusationem non accepturum, nisi priores Sithiensis coenobii postera die ad se Rumiliacum adduceret, eique ad removendam de caetero suspicionem professionem facerent. Quod nollet facere, Cluniacenses, qui eatenus in Sithiu morabantur, sibi Rumiliacum adduceret.«

491 Simon, Gesta, II, c. 94, S. 653–654: »Abbas Lambertus cum episcopo reversus ad nos, fratres quam plurimos in hoc ei assentientes induxit. Audivit itaque hoc castellanus Audomaricola et statim ad adiutorium nostrum advenit, magna comminatione contradicens, ne quis nostrum tale praesumeret. Undique frustratus abbas suo conamine, vocat Cluniacenses, qui tunc nobiscum erant, indicatque eis Cluniacenses praeceptum. Preparansque eis quae necessaria erant, ascensis equis, eos Rumiliacum perduxit. Inde vero Cluniacensis transiens, usque Leons pervenit.«

492 Simon, Gesta, II, c. 95, S. 654: »Audiens vero, duos nostros monachos, qui Cluniaci iam antea professi erant, adhuc Atrebatum demorari, missis caballis, eos ad se vocavit. Abbas Lambertus, ut hoc audivit, turbatus, Atrebatum concitus venit et abbatem Aquicinensem, de quo supra memoravimus, cum edituo Morinensi ad Cluniacensem permittens, monet, ut illum convenienter ex sua parte, quatinus sibi reddat suos; si noluerit, eum appellent Romae coram papa de oppressionem rationem redditurum. Factumque est ita.« In dieser Passage ist mit dem Abt von Anchin sicherlich Alvisus gemeint und nicht Gelduin. Bei letzterem wurde nämlich präzisiert, dass er »ehedem« Abt von Anchin war. Alvisus hingegen taucht in c. 86, S. 652 als Prior und dann als gewählter Abt von Anchin auf. Vgl. zudem H. Sproemberg, Alvisus, S. 111–112.

493 Simon, Gesta, II, c. 95, S. 654: »Appellatione igitur facta, Cluniacensis mitius ex consilio coepit agere, quia cognovit se gratiam Romanam tunc obscurius habere. Veniente igitur abbate nostro Leons, Cluniacenses cum eo nescio quid quasi amicabiliter proposuerunt. Sicque noster ad nos reversus [...].«

494 Simon, Gesta, II, c. 96, S. 654: »Animatus itaque suorum consilio, Romam proficiscitur expositurus Romanae curiae Cluniacensium incuriam. Cui fortuna tam laeta arrisit facie, ut quicquid postulavit absque ulla difficultate a papa Paschali iudicio totius Romanae curiae impetraret. Invenit enim eos adversus Cluniacenses commotos.« Der Grund hierfür wird im folgenden Kapitel (Simon, Gesta, II, c. 97, S. 654) erläutert: Die Cluniazenser lehnten die Kaiserkrönung Heinrichs V. durch Paschalis II. ab.

gestellt. In diesen wurde alles für ungültig erklärt, was zuvor Abt, Bischof und Graf gegen die Freiheit Saint-Bertins erlassen hatten.⁴⁹⁵

Simons Bericht beleuchtet auf besondere Weise, wie einzelne Personen und Personengruppen zur Entstehung dieses Konfliktes beigetragen hatten. Dank einiger Dokumente lässt sich das hier gewonnene Bild aber noch vervollständigen und die entsprechenden Motive und Vorstellungen der Akteure besser fassen.

Zunächst gilt es, die Rolle des gräflichen Hofes genauer zu betrachten: SPROEMBERG sah einen kausalen Zusammenhang zwischen der Reise des Abtes von Cluny nach Flandern und dem Tod Graf Roberts II. Pontius habe demzufolge die Schwächung der flandrischen Herrschaft genutzt, um seine Rechte auf Saint-Bertin geltend zu machen.⁴⁹⁶ In dieser Auffassung spiegelt sich freilich die Vorstellung, dass die Regentschaft der Gräfin für ihren minderjährigen Sohn Balduin VII. eine Zeit großer Schwäche gewesen sei. Thérèse HEMPTINNE hat inzwischen gezeigt, dass sich Clementia während ihrer beiden Regentschaften durchaus als starke Gräfin erwiesen hatte.⁴⁹⁷ Ob sich Pontius dessen aber bewusst war, lässt sich freilich nicht beantworten.

Die neue Herrschaft war jedenfalls weit weniger kooperativ, als es sich Pontius erdacht hatte. Die Regentschaft für Balduin VII. wurde nämlich nicht nur von seiner Mutter Clementia ausgeübt, sondern auch von einigen Großen der Grafschaft. Da Clementia sich in ihrer ersten Regentschaft, während der Abwesenheit ihres Gatten auf dem ersten Kreuzzug, als große Unterstützerin Clunys erwiesen hatte, ist anzunehmen, dass die ablehnende Haltung des gräflichen Hofes in erster Linie vom Widerstand der Großen ausging. Simon deutet dies auch dadurch an, dass er an anderer Stelle berichtet, dass Clementia, die er als *anicula* bezeichnet, zitternden Hauptes dazu gebracht worden sei, die Freiheit Saint-Bertins zu verteidigen.⁴⁹⁸ Der Widerstand des gräflichen Hofes tritt nun immer deutlicher zutage: Zu Beginn reagierte er auf die Bitte des Pontius mit Ausflüchten. Als dieser dann aber das ihm

495 Simon, *Gesta*, II, c. 97, S. 654: »Quibus irritati, Lamberto abbati indulserunt litteras et privilegium, quibus quae facta sunt sive ab eodem abbate sive ab episcopo sive a comite contra libertatem Sithiensis ecclesiae omnia irrita fierent.«

496 H. Sproemberg, *Alvisus*, S. 106.

497 Th. de Hemptinne, *Les épouses des croisés*; Dies., *De gravinnen van Vlaanderen zeigt an einigen Beispielen, dass Clementia durchaus eine eigenständige Herrschaft führte und unter anderem als einer der frühesten bekannten Fälle ein eigenes Siegel verwendete. Zur Urkundepraxis verweist sie auf die leider unveröffentlichte Dissertation von P. Adair, *Ego et uxor mea*, die sich mit der Regentschaft Clementias während des ersten Kreuzzugs befasst; einen Eindruck von diesem Werk wird vermittelt in Dies., *Flemish Comital Family and the Crusades*. Zur eigenen Münzprägung vgl. A. Haeck, *De Munten van Clementia van Boergondie*.*

498 Simon, *Gesta*, II, c. 92, S. 653: »Turbatur tota Flandria, et ad libertatem defendendam Sithiensem anicula et trementi capite animatur.«

zustehende Recht auf Geleit einforderte, spielte er auf Zeit, was bereits mit einer indirekten Ablehnung gleichzusetzen ist. Deutlicher Ausdruck dessen ist schließlich im Eingreifen des Kastellans von Saint-Omer zu sehen. In seinem Handeln und seinen Drohungen wird der Entschluss des gräflichen Hofes und der Großen der Grafschaft offensichtlich.

Betrachtet man nun die Parallelüberlieferung, wird der von Simon dargelegte Politikwechsel des gräflichen Hofes noch deutlicher. In seine *Gesta abbatum* fügte Simon einige wichtige Dokumente ein, die in direktem Zusammenhang mit diesen Ereignissen stehen. Für das Jahr 1112 ist so ein Brief Bischof Johannes' von Thérouanne an Papst Paschalis II. erhalten.⁴⁹⁹ Darin erinnert er den Papst daran, dass Abt Lambert einst zu seiner großen Freude die Profess in Cluny abgelegt hatte und eine Urkunde erstellt wurde, in der Saint-Bertin Cluny übertragen wurde. Dies, so räumt Johannes nun aber ein, sei ohne die Zustimmung der Gemeinschaft von Sithiu und des Kapitels von Thérouanne geschehen. Als nun Abt Pontius nach Flandern gekommen sei und vom Grafen Balduin und seiner Mutter verlangt habe, dass man ihm Geleit gewähre, als würde er zu seinem Eigentum kommen, seien diese und die Großen, die sich zu diesem Zeitpunkt am Hof befunden hatten, beunruhigt worden. Sie nahmen nämlich an, dass der Abt von Cluny fortan über die Besitzungen der Abtei verfügen wolle und nun beabsichtige zu knechten, was sie frei glaubten.⁵⁰⁰ Johannes fährt fort und berichtet, dass ihm die Mönche von Saint-Bertin päpstliche Privilegien von Victor II. und Urban II. vorgelegt hätten, die er für echt erachtete und von denen er bis dahin noch keine Kenntnis hatte. Der Inhalt dieser Urkunden habe allerdings im genauen Gegensatz zu den Bestimmungen der gräflichen Übertragungsurkunde gestanden. Johannes bat daher Paschalis II. sich der Sache anzunehmen, um nicht durch die Befolgung der gräflichen Urkunde das Anathem Papst Victors und Urbans auf sich zu ziehen.⁵⁰¹

Auf den ersten Blick mag dieser Brief verwundern, stammt er doch aus der Feder jenes Bischofs, der, wie Simon zu berichten weiß, äußerst großen Anteil an der Übertragung Saint-Bertins an Cluny hatte und als Förderer der *correctio* galt. In

499 B. Guérard, *Cartulaire*, II, S. 252–253.

500 B. Guérard, *Cartulaire*, II, S. 252–253: »Abbas vero Cluniacensis cum noviter ad partes nostras, visitandi gratia ecclesias suas, venisset, Flandrensium comiti atque comitisse mandavit, quatinus cum ad ecclesiam sancti Bertini, ut ad suam propriam, conducerent. Unde comes et comitissa et principes terre, qui curie intererant, valde turbati, quia propter specialem ordinem ecclesie sancti Bertini collatum, abbas Cluniacensis vellet possessiones ecclesie omnimodo sibi vindicare, et quam liberam credebant, ut liberis prediis fundatam et liberaliter constitutam, vellet anciliare abbati Cluniacensi, tali commotatione accessus turbatus est.«

501 B. Guérard, *Cartulaire*, II, S. 253: »Quapropter vestram imploramus misericordiam, quatinus diligentia vestre discretionis hec tanta intueatur privilegia, et ne novam servando institutionem, anathema Victoris atque Urbani pape incurramus, vestra provideat pastoralis cura.«

diesem Brief nimmt Johannes nun aber eine völlig konträre Position ein. In der Forschung wurde diese Kehrtwende sicherlich richtig dahingehend interpretiert, dass Johannes nun auf Druck des Grafenhauses und der Großen zu diesem Handeln gedrängt wurde. Diese wollten sich offenbar vollkommen von der gut zehn Jahre zuvor getätigten Übertragung Saint-Bertins an Cluny distanzieren. Die Strategie, die Johannes dabei verfolgte, war mehr als raffiniert, galt es doch diese deutliche Kehrtwende zu begründen und dabei die Glaubwürdigkeit seiner Person und des flandrischen Hofes nicht zu gefährden: So stellt er die Übertragung Saint-Bertins als ein äußerst frommes und erfreuliches Ereignis dar, das aber kirchenrechtlich jeglicher Grundlage entbehrte. Zum einen deutete er an, dass die Übertragung selbst nicht formgerecht verlaufen sei, da sie über die Köpfe der Mönche von Saint-Bertin und der Kanoniker von Théroouanne hinweg entschieden wurde. Zum anderen betonte er, dass auch auf Seiten der Großen und des Grafen die Abtei stets als frei angesehen wurde, was schließlich durch die Freiheitsprivilegien der Päpste seine Bestätigung fand. Die Existenz dieser Privilegien diente Johannes schließlich als wichtigstes Argument.

Dass Johannes mit seinem Brief an Paschalis II. Erfolg hatte, lag sicherlich nicht nur an seinen juristischen Winkelzügen, sondern auch an der anticluniazensischen Haltung des Papstes.⁵⁰²

Das Antwortschreiben des Papstes ist ebenfalls in Simons Chronik überliefert und datiert vom 20. März 1112. Es bestätigt die in den Urkunden Papst Victoris II. und Urbans II. zugestandene Freiheit von Saint-Bertin unter Berücksichtigung der Rechte des Ortsbischofs.⁵⁰³ Paschalis fügt hinzu, dass die Übertragung Saint-Bertins an Cluny, die einst wenig klug und bedacht von Bischof Johannes, dem Grafen von Flandern und Abt Lambert vorgenommen worden war, dem Kloster keinerlei Schaden verursachen solle. Solange dort ein frommes Leben – die Rede ist von der *monastica religio* – vorzufinden sei, sollten dieser Ort und ihr Abt frei bleiben.⁵⁰⁴

Wie unumstößlich diese Entscheidung war und wie schlecht das Verhältnis Clunys zu Rom, veranschaulicht ein wenig später verfasster Brief Paschalis' II. an Pontius

502 H. Sproemberg, *Alvisus*, S. 108 ist der Meinung, der Brief sei genau auf die Stimmung des Papstes berechnet gewesen.

503 B. Guérard, II, ep. 42, S. 253: »Tam ex fraternitatis vestre litteris, quam ex predecessorum meorum sancte memorie Victoris et Urbani privilegiis, cognovimus atque persepimus beati Bertini monasterium, usque ad promotionis tue tempora, in sue libertatis genio continue permansisse, salve jure solius Taruanensis ecclesie.«

504 B. Guérard, II, ep. 42, S. 253: »Unde nobis quam fratribus nostris, dictante justicia, visum est, ut, si quid a te vel a Flandrensi comite, seu ab ejusdem loci abbate, minus provide minusque rationabiliter gestum est, nullum propter hoc detrimentum monasterio ingeratur. Nos igitur locum ipsum, quamdiu monastice religionis vigere claruerit, et abbatem loci in sua libertate et immunitate permanere decernimus.«

von Cluny auf besondere Weise. Darin hält der Papst Pontius vor, gegen ihn opponiert und Drohungen ausgesprochen zu haben. Daher sei er nicht bereit, ihn zu einer persönlichen Unterredung zu empfangen. Stattdessen verweist er in der Angelegenheit Sithius an Johannes von Théroanne und Abt Lambert, denen er seine Entscheidung kürzlich mitgeteilt hatte.⁵⁰⁵

Mit diesen beiden Schreiben war der päpstliche Standpunkt also klar umrissen: Die 1099/1100 vorgenommene Übertragung Saint-Bertins wurde für nichtig erklärt.

Umso erstaunlicher ist daher der Inhalt einer Urkunde Graf Balduins VII. und seiner Regentin Clementia, die wenig später, am 12. April 1112, in Ypern ausgestellt wurde. Darin bestätigen die Gräfin und ihr Sohn die von ihr und ihrem Gatten einst getätigte Übertragung Saint-Bertins an Cluny.⁵⁰⁶ SPROEMBERG hat dieses Zugeständnis dahingehend interpretiert, dass der gräfliche Hof dem Abt von Cluny einen »ehrvollen Rückzug« ermöglichen wollte.⁵⁰⁷ Im Wissen um die fehlende rechtliche Grundlage der Übertragung und um die Unterstützung des Papstes, kann diese Urkunde als ein geschickter Schachzug des gräflichen Hofes angesehen werden, um einerseits guten Willen zu zeigen und andererseits jegliche weitere Provokation zu vermeiden.

Die hier vorgestellten Texte machen deutlich, dass der gräfliche Hof eine Abhängigkeit Saint-Bertins von Cluny strikt ablehnte. Ob hierin allerdings ein nach dem Tod Roberts II. einsetzender Politikwechsel zu sehen ist, ist mehr als fraglich. Schließlich deutete bereits Roberts Bestätigungsurkunde von 1100 an, dass auch er eine völlige Abhängigkeit der Abtei nie vorgesehen hatte.⁵⁰⁸ Angesichts der weiteren Entwicklung kann man über die Motive für die einst getätigte Übertragung nur mutmaßen. So wäre denkbar, dass es sich dabei lediglich um eine geschickte Taktik gehandelt hatte, die darauf abzielte, die in jener Zeit äußerst begehrte und bekannte monastische Lebensweise von Cluny in Flandern zu etablieren, ohne sich in der

505 M. Sdralek, *Wolfenbüttler Fragmente*, S. 115: »Predecessores tui viri religiosi fuerunt, quos ecclesia Romana speciali dilectione diligere curavit, magnis quoque munere privilegiis studuit. Nunc autem tuis temporibus res in contrarium versa est. Non enim nos latent verborum iactationes et impugnationes, quas contra nos emittere non vereris et sic ad nos venire festinas. Significamus igitur nos in presentiarum quibusdam causis emergentibus tecum loquendi oportunitatem minime habere. Quodsi de negotio abbacie S. Bertini tractare disponis, mittimus te ad religiosos viros episcopum scilicet Travanensem et S. Bertini abbatem. Hi noverunt, quod super hoc iudicio fratrum nostrorum nuper actum est. Nos autem quicquid inde dictante iuxta sanctiones predecessorum nostrorum statutum est nec mutare possumus nec debemus.«

506 F. Vercauteren, *Actes des comtes de Flandre*, D 56, S. 139–140.

507 H. Sproemberg, *Alvisus*, S. 109; ebenso *Recueil des chartes et documents de Saint-Martin des Champs*, Bd. 1, Nr. 141, S. 222.

508 Siehe dazu oben S. 109–111.

Folge an die damit verbundenen Verpflichtungen zu halten.⁵⁰⁹ Erst mit dem Besuch des Pontius trafen die beiden unterschiedlichen Rechtsauffassungen aufeinander.

Dass die flandrische Partei sich Cluny völlig verweigerte, hatte aber, wie der Brief des Bischofs Johannes zeigt, auch noch ganz andere Gründe: Wenn er nämlich berichtet, die Großen und der Graf hätten befürchtet, Pontius habe über die weitläufigen Ländereien der Abtei verfügen wollen, wird doch mehr als deutlich, dass hier auch herrschaftspolitische und wirtschaftliche Gründe eine Rolle spielten. Da der Abt von Saint-Bertin, wie die von Simon überlieferten Urkunden zeigen, Land und Ämter an zahlreiche Adlige und Ritter verliehen hatte, wird die Sorge der Großen durchaus verständlich.⁵¹⁰ Als *abbas abbatum* hätte Pontius, so die Befürchtung, Zugriff auf diese Besitzungen und Ämter gehabt und die Möglichkeit besessen, in die bestehenden Herrschaftsstrukturen einzugreifen, was natürlich weder im Interesse des Grafenhauses noch der betroffenen Großen war. Im Gegensatz zu Abt Lambert war Pontius nämlich keinesfalls mit den regionalen oder lokalen Gepflogenheiten vertraut. Es verwundert daher wenig, dass nun am gräflichen Hof alle Möglichkeiten ausgespielt wurden, um eben diesen Besuch des Abtes von Cluny zu vermeiden.

Eine besondere Rolle in diesem Konflikt kommt aber auch Abt Lambert zu. SPROEMBERG sprach ihm wegen seines ständigen Hin- und Herlavierens zwischen dem gräflichen Hof, dem Abt von Cluny und Rom einen schwachen Charakter zu.⁵¹¹ In der Tat fällt auf, dass Lambert mehrmals je nach Lage der Dinge seine Position änderte. So wandte er sich zunächst an den gräflichen Hof. Als von dort nur eine zögerliche Reaktion kam, beugte er sich dem Willen des Pontius. Simon erklärt diese Haltung in seinem Bericht wie folgt: Lambert habe nämlich erkannt, dass aus seiner Angelegenheit ein weit größerer Konflikt erwachsen könnte, der sich um die Freiheit von Saint-Bertin drehte. Diese sei seiner Meinung nach aber unumstritten.⁵¹² Er unterschied also zwischen den Verpflichtungen, die sich ihm durch die in Cluny abgelegte Profess ergaben, und dem Status der Abtei. Indem er sich fortan dem Willen des Abtes von Cluny beugen wollte, glaubte er, größeren Schaden von der Abtei fernhalten zu können. Für Lambert bedeutete seine abgelegte Profess also nicht automatisch die Abhängigkeit der ganzen Abtei von Cluny. Er war sich aber durchaus bewusst, dass eben diese Sichtweise nicht unumstritten war. Deshalb wollte er sich nun seiner Profess entsprechend verhalten und dem Abt von Cluny

509 Vgl. dazu Hermann, Liber, c. 79, S. 134.

510 Siehe dazu unten S. 152–171.

511 H. Sproemberg, Alvisus, S. 83.

512 Simon, Gesta, II, c. 91, S. 653. Dass die Freiheit Saint-Bertins unumstritten sei, spiegelt freilich die Meinung der bertinianischen Mönche wider.

keinerlei Anlass bieten, den Status der Abtei in Frage zu stellen. Simon betont, dass Lambert den Willen des Pontius erfüllen wollte und sich diesem gegenüber gehorsam zeigte. Erst als er sich durch die Intervention des Kastellans von Saint-Omer der vollen Unterstützung des gräflichen Hofes sicher sein konnte, änderte er sein Verhalten und begann nun sogar Pontius zu drohen. Lamberts Lavieren, wie es SPROEMBERG nannte, hing also von der Unterstützung der flandrischen Großen ab: Solange das Grafenhaus die Ansprüche des Pontius nicht offen ablehnte, zeigte er sich seiner Profess entsprechend gehorsam.

Der Bericht Simons macht deutlich, dass sich Lambert seiner persönlichen Bindung an Cluny nicht immer verpflichtet gefühlt zu haben schien. Wie bereits gezeigt wurde, handelte er als Abt und Förderer von *correctiones* mehr als eigenständig, ohne Rücksprache mit dem Abt von Cluny gehalten zu haben.⁵¹³ POECK sieht insgesamt im Verhalten des Abtes von Saint-Bertin eine Entwicklung. Er ist der Meinung, Lambert habe sich in den ersten Jahren noch durchaus an seine Profess gebunden gefühlt, was sich aber in der Folgezeit ändern sollte. Als Beispiel hierfür dient ihm ein Brief Anselms von Canterbury an Lambert aus dem Jahre 1107. Es handelt sich um ein Antwortschreiben auf einen verlorengegangenen Brief des Abtes von Saint-Bertin, in dem dieser seinen Freund offenbar um Rat gebeten hatte. Lambert sollte nämlich auf den Sitz des Erzbischofs von Reims berufen werden.⁵¹⁴ Anselm weist seinen Freund diesbezüglich aber daraufhin, dass es nicht in seinem Ermessen liege, dieses Amt anzunehmen. Vielmehr solle er sich seines Gehorsams gegenüber dem Abt von Cluny bewusst sein und dementsprechend handeln.⁵¹⁵ Insgesamt ist der Gehorsam das Leitmotiv des ganzen Briefs.

Dass Anselm es für notwendig erachtete, diesen wieder derart in Erinnerung zu rufen, lässt allerdings vermuten, dass sich Lambert eben nicht mehr seiner Profess entsprechend verhielt. Aus der Tatsache, dass Lambert den erzbischöflichen Stuhl von Reims nicht bestieg, zu schließen, er habe sich an sein Gehorsamsgelübde gegenüber dem Abt von Cluny erinnert und dieses nun befolgt, greift etwas zu kurz.⁵¹⁶ In einer solch wichtigen Angelegenheit wird die Entscheidung des Abtes

513 Siehe dazu unten S. 112.

514 D. Poeck, *Cluniacensis ecclesia*, S. 98.

515 Anselm von Canterbury, *Opera*, Bd. 5, ep. 421, S. 367: »Nulla vos cogat necessitas, praeter solam et puram oboedientiam. Oboedientiam vero nullam ad hoc suscipiatis, nisi a domno abbate Cluniacensi, cui vos subdidistis. Quod autem dicitis vos malle inoboedientiae culpam incurrere, quam tam onerosum opus et operosum onus suscipere: non est meum consilium.« Da Erzbischof Manasses von Reims 1106 starb, datiert F. S. Schmitt den Brief in dieses Jahr.

516 Dies impliziert D. Poeck, *Cluniacensis ecclesia*, S. 98.

von Saint-Bertin mit Sicherheit auch noch von anderen Faktoren und Akteuren abhängig gewesen sein.⁵¹⁷

Wahrscheinlicher ist es, dass Lambert ein weit weniger striktes Verständnis der Profess hatte und für sich einen größeren Handlungs- und Entscheidungsspielraum annahm. Dies galt umso mehr, solange der Abt von Cluny in weiter Ferne war. Als dieser sich nun aber Sithiu näherte, sollte sich dies ändern. Während die Nachricht vom bevorstehenden Besuch zunächst bei ihm und den bertinianischen Mönchen eher Unsicherheit hervorrief, trugen die Gerüchte der Mönche und insbesondere der in Sithiu lebenden Cluniazenser dazu bei, dass sich diese in pure Angst umwandelte. Der Hinweis, Pontius komme nach Saint-Bertin, um dort Hof beziehungsweise Gericht (*curia celebrare*) zu halten und als Abt der Äbte zu fungieren, liefert den Grund für Lamberts Angst: Offensichtlich fürchtete er sich davor, dem Abt von Cluny Rechenschaft über das Getane ablegen zu müssen. Was Lambert sich zu Schulden hätte kommen lassen können, geht aus Simons *Gesta* nicht direkt hervor. Anzunehmen ist, dass Lambert, wie der Fall Odos von Auchy-les-Moines gezeigt hatte, auch weiterhin ohne Rücksprache mit dem Abt von Cluny zu halten, Cluniazenser mit der *correctio* anderer Klöster betraut hatte.⁵¹⁸

Die Angst Lamberts vor einem Besuch des Pontius in Sithiu könnte nicht zuletzt auch darin begründet gelegen haben, dass die dortige Lebensweise nur bedingt dem *ordo cluniacensis* ähnelte. Ein Besuch vor Ort hätte dem Abt von Cluny etwaige Abweichungen und Nichtbeachtungen des Ordos deutlich vor Augen geführt. Interessant ist zudem, dass gerade die Cluniazenser, die in Sithiu voller Freude dem Besuch des Pontius entgegenfieberten, hervorhoben, dass er in Sithiu Hof halten werde, dass Lambert in seiner Gegenwart jegliche Macht verliere und dass Pontius zum Abt ernennen könne, wen er wolle. Eine derartige Reaktion lässt sich nur erklären, wenn die in Sithiu lebenden Cluniazenser selbst unzufrieden mit der Situation in der Gemeinschaft waren und sich nicht gegen den Abt und seine Interessen durchsetzen konnten. Die Gerüchte, die sie nach Simons Zeugnis unter den Mönchen streuten, gaben letztlich nichts anderes wieder als jene Bestimmungen, die 1099/1100 zwischen dem Grafenhaus und der Abtei von Cluny vereinbart worden waren. Der Abt von Sithiu hatte demnach bekanntlich ein Cluniazenser zu sein, um dem Ordo und der *religio* der Gemeinschaft Beständigkeit zu verleihen – und er konnte jederzeit vom Abt von Cluny ein- oder abgesetzt werden.⁵¹⁹ Es erstaunt daher umso mehr, dass Abt Lambert und die bertinianischen Mönche darüber derart

517 Die Entscheidung Lamberts wird beispielsweise auch von den Interessen des Grafen abhängig gewesen sein.

518 Simon zählt die von Lambert initiierten *correctiones* auf; siehe dazu unten S. 178–192.

519 Siehe dazu oben S. 101–111.

aufgebracht waren. Zumindest Lambert müsste über diese Bestimmungen bestens Bescheid gewusst haben. Mit dem bevorstehenden Besuch des Pontius erhielten die theoretischen Bestimmungen und Pflichten plötzlich eine ganz reale Dimension. POECKS Annahme, Lambert habe seine abgelegte Profess mit dem Tod Hugos von Cluny als erloschen angesehen, ist angesichts seiner großen Angst vor dem Besuch des Pontius und seines späteren Kooperierens mit diesem mehr als unwahrscheinlich.⁵²⁰

Erst als sich Lambert der vollen Unterstützung des gräflichen Hofes und der Großen sicher sein konnte, begann er damit, die Gültigkeit seiner Profess in Frage zu stellen. Ein Brief Paschalis II., der auf den 30. September 1112 datiert ist, antwortet auf eine Anfrage Lamberts und entbindet ihn von seiner Profess. Der Papst argumentierte basierend auf kirchlichem Recht und Gewohnheit, dass ein Kleriker, der von seinem Bischof in eine andere Diözese versetzt wird, genauso wie ein Mönch, der von seinem Abt in eine andere Gemeinschaft geschickt wird, weder an die *stabilitas loci* noch an den Gehorsam gegenüber dem Abt gebunden sei.⁵²¹ In dieser für Lambert äußerst günstigen Argumentation mag letztlich auch die Tatsache eine Rolle gespielt haben, dass Saint-Bertin seinen Status als Abtei beibehalten hatte. Dadurch gehörte die Gemeinschaft von Sithiu streng genommen nicht zur Großgemeinschaft von Cluny, sondern war *de facto* eine eigenständige Gemeinschaft.⁵²²

Die Folgen des Schreibens vom 30. September 1112 waren, wie bereits Maximilian SDRALEK feststellte, noch weitreichender: »[...] nach dieser Entscheidung verblieben ihm [Lambert] nicht nur seine eigenen Mönche, selbst wenn sie einmal zu Cluny Profess abgelegt hatten, um gleich ihm dort die Ordensdisziplin kennen zu lernen; er durfte auch die Cluniacenser behalten, die mit Genehmigung des grossen Abtes Hugo in sein Kloster übergetreten waren und deren Auslieferung an Pontius Abt Lambert nachgegeben hatte.«⁵²³ Die päpstliche Entscheidung war für Lambert somit ein voller Erfolg.

In Cluny hingegen scheint die Aufhebung der Profess Lamberts klare Folgen gehabt zu haben. In keinem der cluniazensischen Nekrologien taucht der Name

520 D. Poeck, *Cluniacensis ecclesia*, S. 98; in Cluny macht das Statutum Hugos eindeutig klar, dass Lambert auch den Nachfolgern des Abtes von Cluny Gehorsam schuldet vgl. H. E. J. Cowdrey, *Two Studies*, II. *Abbot Pontius of Cluny*, S. 162: »[...] ut in nostra obedientia quamdiu vixerit deuote permaneat.«

521 M. Sdralek, *Wolfenbüttler Fragmente*, S. 114–115: »Interrogationi vestre id respondemus, quod tocius ecclesie consuetudo conservat et quod legum scita confirmant. Postquam enim vel ab episcopo clericus vel ab abbate monachus de ecclesia ad ecclesiam, de monasterio ad monasterium traditur, quantum ad loci stabilitatem et abbatis oboedientiam professionis vinculo non tenetur.«

522 Über die Vorstellung der *Ecclesia cluniacensis* als eine große Gemeinschaft vgl. D. Poeck, *Cluniacensis ecclesia*; J. Wollasch, *Stabilitas in congregatione*. Zur besonderen Stellung der Abteien innerhalb des Klosterverbands vgl. D. Poeck, *Cluniacensis ecclesia*, S. 77–131.

523 M. Sdralek, *Wolfenbüttler Fragmente*, S. 76–77.

des Abtes von Saint-Bertin auf. Bedenkt man, dass Hugo von Cluny Lambert nach dem Ablegen seiner Profess das cluniazensische Totengedenken zugesichert hatte, ist anzunehmen, dass Lamberts Name aus den Totenbüchern bewusst gestrichen wurde.⁵²⁴

Das Verhalten der hier vorgestellten Akteure macht mehrere Dinge deutlich: Auf der flandrischen Seite wird erkennbar, dass eine Einmischung des Abtes von Cluny in die Belange des Klosters von Sithiu auf alle Fälle vermieden werden musste.⁵²⁵ Hierbei spielten offensichtlich herrschaftspolitische Gründe eine große Rolle. Diese Interessen wurden letztlich über die einst gefassten Bestimmungen einer Übertragung der Abtei an Cluny gesetzt. Das gesamte Verhalten der flandrischen Partei, wie auch Abt Lamberts gegenüber Cluny mutet äußerst opportunistisch an. Zudem stützt es die Vermutung, Lamberts Profess sei ein geschicktes taktisches Manöver gewesen, um das Bertinuskloster einer *correctio* zu unterziehen, in diesem Zusammenhang die Besitzstrukturen neu zu ordnen und nicht zuletzt die prestigeträchtige Lebensweise von Cluny in Flandern einzuführen. Gerade bei der Frage nach der Verbindlichkeit der abgelegten Profess wird deutlich, dass Lambert eine weitgefasste Auffassung seiner Pflichten hatte und dabei stark von den Interessen seines Umfeldes abhing. Während Lamberts nahezu eigenständiges Handeln unter Abt Hugo mehr oder weniger geduldet wurde, sollte sich dies unter Pontius ändern. Dieser hatte offenbar ein weit strikteres Verständnis der Rechte und Pflichten Saint-Bertins gegenüber Cluny. Herbert COWDREY ging sogar soweit, aus Simons Bericht Aussagen über den persönlichen Charakter des Pontius zu treffen und darin einen Hauptgrund für die Entstehung und Eskalation des Konflikts zu sehen.⁵²⁶

Die Ereignisse in Saint-Bertin zeigen somit, dass die *correctio* des Klosters nicht allein auf die Beziehungen mit Cluny reduziert werden darf. Es wird deutlich, dass eine Vielzahl von Akteuren an der *correctio* beteiligt und von ihren Folgen betroffen waren. Darüber hinaus zeigt das Beispiel, dass die Zeitgenossen ganz unterschiedliche Auffassungen von der Umsetzung einer *correctio* hatten und sich dabei zum Teil sehr große Spielräume zusprachen.

524 Vgl. dazu D. Poeck, *Cluniacensis ecclesia*, S. 103, Anm. 473.

525 H. Sproemberg, *Alvisus*, S. 79, 90–91.

526 H. E. J. Cowdrey, *Two Studies*, II. Abbot Pontius of Cluny, S. 210–211. Derartigen Überlegungen ist aber mit äußerster Vorsicht zu begegnen, da Simons Bericht äußerst tendenziös gerade gegenüber Pontius von Cluny ist. Während Simon für Hugo von Cluny nur Worte der Wertschätzung findet, zeigt er seine Abneigung gegenüber Pontius ganz offen; siehe dazu oben S. 97.

3.1.4. Der Konfliktverlauf

Mit der Bestätigung der Freiheit Saint-Bertins durch Paschalis II. nahm der Konflikt mit Cluny keinesfalls sein Ende. Erst 1139 konnte Abt Leonius eine entgeltige Beilegung dieser Auseinandersetzung herbeiführen.⁵²⁷

Auch wenn Simons Text den Eindruck vermittelt, die Gemeinschaft von Saint-Bertin sei über Jahrzehnte hinweg in zwei verfeindete Lager, nämlich die Cluniazenser und die bertinianischen Mönche, zerrissen gewesen, ist dies doch vor allem seinem subjektiven Empfinden geschuldet. Seine *Gesta* zeigen neben aller Polemik gegen die Cluniazenser, dass der Konflikt mit Cluny wohl lange Jahre nur eine geringe Rolle spielte, unterschwellig aber dennoch präsent war und nur in bestimmten Situationen wieder aufloderte.

Eine solche Situation trat 1123 ein, als Abt Lambert an schweren Lähmungen erkrankte und sein Amt bis zu seinem Tod 1125 nicht mehr ausführen konnte. Die Gemeinschaft von Sithiu bestimmte daher Simon zum Vicarius des Abtes. Doch innerer Zwist und die Machenschaften der Cluniazenser führten schon nach kurzer Zeit zu seiner Absetzung.⁵²⁸ Am 14. August 1124 sei daher Johannes II. noch zu Lebzeiten Lamberts zum Abt von Sithiu gewählt worden.⁵²⁹ Um sich gegen die Cluniazenser behaupten zu können, habe er zunächst den Prior, der die Profess in Cluny abgelegt hatte, aus dem Amt enthoben und sich sodann auf den Weg nach Rom gemacht, wo ihm Papst Calixt II. die Freiheit Sithius bestätigte.⁵³⁰ Nach dem Tod des Papstes habe Johannes II. vor allem mit den Intrigen der Cluniazenser in

527 Simon, *Gesta* III, c. 6, S. 662. Zum päpstlichen Privileg vgl. B. Guérard, *Cartulaire*, III, c. 10, S. 310–313. Der Konfliktverlauf wurde u. a. nachgezeichnet von D. Poeck, *Cluniacensis ecclesia*, S. 91–104. C. Giraud, *Les sermons inédits de Guillaume le Français*, S. 360–368 legt den Fokus auf die Zeit des Anaklet-Schismas.

528 Simon, *Gesta*, II, c. 106, 107, S. 657: »Anno incarnati Verbi 1123 abbas lambertus paralyti ex improviso percussus, adeo dissolvitur, ut, amissa loquela et media corporis parte debilitata, plus quam biennio, usque ad obitum scilicet, langueret. Quo cerneret omnia turbata et in antiquum chaos turbata velle reverti.« ebd., c. 107: »In magna igitur fluctuatione positi ad removendam suspensionem de Cluniacensibus et ad maiorem fratrum securitatem, consilio communi inito, decernunt cum episcopo, vicarium abbatis Symonem, postea abbatem, ad rem publicam gubernandam debere substitui. Quo facto, quidam Cluniacensium nobiscum commorantium indignati discessere, et vel odio invidentium vel ambitione ad honorem abbatis aspirantium egere, ut vicarius substitutus necdum anno finito deponeretur.«

529 Simon, *Gesta*, II, c. 108, S. 657: »Sed quia tandem utcunque terminanda erat huiusmodi dissensio et permulta variantium instabilitas, coadunatis undecunque fratribus et comite cum presule accersito, ab ipso accepta licentia, quendam Iohannem, persona honorabilem [...] qui in vigilia assumptionis sanctae Mariae anno dominicae incarnationis 1124 consecratus, vix septennio abbatizavit.«

530 Simon, *Gesta*, II, c. 109, S. 657: »Et quia suspicio de infestatione Cluniacensium omnes, sed ipsum precipue decoquebat, remoto priore qui Cluniaci professus fuerat, paratis omnibus, Romam profectus, privilegium de libertate huius ecclesiae a Calixto papa, qui Gelasio successerat, acquisivit et cum omnium applausu reversus est atque susceptus.« Zum Privileg vgl. JL 7167.

Saint-Bertin zu kämpfen gehabt, die aufrührerischen Mönche aber schließlich aus der Gemeinschaft entfernen können.⁵³¹

Der Tod Abt Lamberts 1125 verschärfte die Situation erneut: Nachdem die Cluniazenser nämlich von seinem Ableben erfahren hatten, seien sie nach Rom geeilt und erhielten von Papst Honorius II. eine Urkunde zu ihren Gunsten.⁵³² Die etwas später eingetroffene Gesandtschaft aus Saint-Bertin habe dagegen nichts mehr für ihre Freiheit bewirken können. Stattdessen ließ der Papst, der den Cluniazensern sehr wohlgesonnen gewesen sei, verlauten, dass Abt Johannes II. sich binnen vierzig Tagen nach Cluny begeben solle, um dort die Profess abzulegen. Johannes II. sei daraufhin sofort nach Rom gereist und habe erreicht, dass der Beschluss ausgesetzt und die Angelegenheit erneut vor den Kardinälen verhandelt wurde.⁵³³ Seine dritte Romreise wurde allerdings durch den Tod Papst Honorius' II. (1130) und das daraus erwachsene Schisma überschattet.⁵³⁴ Johannes II. ergriff Partei für Anaklet II., der die Abtei von Saint-Bertin bereits von einem Besuch im Jahr 1121 kannte, als er noch als Kardinallegat tätig war, und erhielt von diesem die erwünschte Bestätigung der Freiheit Sithius.⁵³⁵ Doch diese Wahl erwies sich längerfristig als Fehler, was Simon bitter beklagte, da sich Innozenz II. bekanntlich als Papst durchsetzen konnte und Johannes II. schließlich exkommuniziert und seines Amtes enthoben wurde.⁵³⁶

531 Simon, *Gesta*, II, c. 112, S. 658: »Vix tribus post haec mensibus emensis, Calixtus, qui de Viennensi episcopo factus apostolicus et Clementiae comitissae germanus, moritur; successit Honorius. Dumque securitatem et prosperitatem sibi opinaretur affuturam, subito Sithiensis levitate solita contra eum conspirantes, eum deponere vi, non accusatione, nituntur. Sed praemunitus hominum suorum consilio, conspiratores captos per diversa coenobia dispersit.«

532 JL 7194.

533 Simon, *Gesta*, II, c. 126, S. 660.

534 Zum Anaklet-Schisma vgl. den konzisen Überblick mit ausführlicher Bibliographie von C. Giraud, *Les sermons inédits de Guillaume le Français*, S. 350–360.

535 Der Aufenthalt des Kardinallegaten Petrus Pierleoni wird erwähnt im *Chronicon monasterii Aldenburghensis majus*, Sp. 1543A-B: »Anno dominici incarnationis millesimo centesimo vicesimo primo, indictione XIII^a [...] levatum et translatum est sacrum corpus beati Arnulphi episcopi kal. Maii a Lamberto Tornacensi episcopo, quando Romanus cardinalis presbyter Petrus de Leone hospitabatur apud Sanctum Bertinum, visitans has regiones.« Von diesem Aufenthalt zeugen zudem zwei Urkunden, die die Zinszahlungen an das Kloster in Erinnerung rufen: D. d'Haigneré, *Les chartes de Saint-Bertin*, Bd. 1, D 19, S. 55; D 143, S. 55–56. C. Giraud, *Les sermons inédits de Guillaume le Français*, S. 363, Anm. 86 vermutet, dass Gregor von San Angelo, der künftige Innozenz II., sich ebenfalls zu dieser Zeit in Flandern aufhielt.

536 Simon, *Gesta*, II, c. 127, S. 660: »Auditoque prudentiam sed non recepto consilio, ut cum pace rediens neutri parti faveret donec terminata discordia esset, ab Anacleto, qui Cluniaci a puero monachus erat, privilegium ecclesiae Sithiensis impetravit. Unde Innocentius propter hoc illum excommunicavit.« Interessant ist bei Simons Argumentation u. a. der Verweis auf Anaklets cluniazensische Vergangenheit, die ihm hätte Warnung sein sollen, zumal er sich sicherlich an dessen Besuch in Saint-Bertin 1121 erinnerte. Zum Privileg Anaklets vom 29. August 1130 vgl. JL 8410. Der exkommunizierte Johannes erhielt ein Trostsreiben Anaklets, in dem der Erzbischof von Reims als »idiota Remensis« bezeichnet wird (MPL 179, Sp. 717B). Nach seiner Absetzung begab sich Johannes II. zu Anaklet nach Rom (Simon, *Gesta*, II, c. 132, S. 661).

Ein später hinzugefügtes Kapitel der *Gesta* berichtet, dass Simon nun 1131 zum Abt von Saint-Bertin gewählt wurde. Doch auch diese Wahl sollte schon bald von den Cluniazensern in Frage gestellt werden, da sie die Unterstützung Papst Innozenz' II. genossen, der seit 1130 Zuflucht in Cluny gefunden hatte.⁵³⁷ In einer Urkunde für Petrus Venerabilis und einem Schreiben an die Gemeinschaft von Saint-Bertin bestätigte Innozenz II. 1132 die Abhängigkeit der flandrischen Abtei von Cluny.⁵³⁸ Aus dem Schreiben an die Mönche von Sithiu vom 30. März 1132 erfährt man, dass die Gemeinschaft bis Epiphanius Zeit gehabt habe, ihren Standpunkt zu verteidigen, dass sie aber lediglich eine Gesandtschaft aus zwei Mönchen nach Cluny geschickt habe, um eine Fristverlängerung zu erwirken, was auch gewährt worden sei. Da aber auch nach Ablauf dieser Frist aus Saint-Bertin keine Nachricht gekommen sei, habe er Petrus Venerabilis mit der Wahl eines neuen Abtes beauftragt.⁵³⁹

Dieses Schreiben fällt in den Abbatat Simons, über den der Chronist selbst kein Wort verliert. Später hinzugefügte Kapitel berichten, dass Mönche aus Sithiu zusammen mit Milo von Théroouanne nach Rom gereist seien. Dies geschah, weil sie Angst vor den Forderungen des Papstes hatten. Er habe sie nämlich, nachdem Simon aus dem Amt enthoben worden war, dazu angehalten, mit dem Rat der Cluniazenser einen neuen Abt zu wählen. Dort wurde ihnen schließlich vom Papst das Recht zugesprochen, einen eigenen Abt zu wählen.⁵⁴⁰

537 Zum Verhältnis zwischen Cluny und Innozenz II. vgl. G. Teske, *Cluny, la France et la papauté*, S. 114–116.

538 Zur Urkunde an Petrus Venerabilis vgl. JL 7561.

539 *Epistolae pontificum Romanorum ineditae*, D 177, S. 88–89; JL 7562: »Innocentius episcopus, servus servorum Dei, filiis monachis sancti Bertini, salutem et apostolicam benedictionem. Magna nuper instantia in praesentia fratrum nostrorum archiepiscoporum, episcoporum et aliorum religiosorum virorum, qui Remis convenerant, dilectus filius noster Petrus abbas et fratres Cluniacenses ut abbatiam sancti Bertini, eis a predecessoribus nostris pontificibus Romanis commissam et suis privilegiis roboratam, Cluniacensi restitueremus monasterio, postularunt. Ceterum nos, ne quid festinantius debito facere videremur, ex deliberato eorundem archiepiscoporum et episcoporum consilio preterita epiphaniae sollempnitate vobis inducias dedimus, quo videlicet termino ad nostram veniretis praesentiam, praefato abbati et fratribus de sua querimonia respondere parati. Vos vero non venistis ne direxistis responsales, sed duo monachi ex parte venerabilium fratrum nostrorum Rainaldi Remensis archiepiscopi et Milonis Tervanensis episcopi ac dilecti filii nostri Theoderici Flandrensium comitis, ut eis longiores daremus inducias, suppliciter nos rogarunt. Quorum nimirum desideriis annuentes, mediam praeteritam quadagesima vobis terminum constituimus. Sed quoniam in vestra contumacia perdurantes obedire nostris jussionibus contempsistis, nos, qui licet indigni loco beati Petri apostoli residemus et suam cuique debemus justitiam conservare, Cluniacense monasterium de abbacia Sancti Bertini predecessorum nostrorum inherentes vestigiis investivimus. Per apostolica igitur scripta universitati vestre mandantes precipimus quatinus praefato filio nostro Petro abbati humiliter pareatis et juxta ejus dispositionem atque consilium gravem et idoneam personam vobis in abbatem, invocata Spiritus Sancti gratia, eligere matueritis. Datum apud Vapingum, III kal. aprilis.«

540 Simon, *Gesta*, II, c. 133, S. 661: »Sithienses vero perterriti litteris apostolicis, quibus preceptum est ut, remoto predicto Symone, abbatem Cluniacensium eligerent consilio, cum Milone episcopo Romam profecti sunt, jam Remis celebrato concilio ab eodem papa Innocentio et a Galliis Romam reverso. A

Der Bericht des Continuator's wirft die Frage auf, weshalb die Gemeinschaft von Sithiu erst so spät reagierte. Der Hinweis auf die wohl zuvor vom Papst verordnete Absetzung Simons könnte eine Antwort hierauf liefern.⁵⁴¹ So besteht durchaus die Möglichkeit, dass es in Saint-Bertin eine einflussreiche Gruppe von Mönchen gegeben hat, die dafür sorgte, dass die von Innozenz II. gesetzte zweite Frist bewusst überschritten wurde, womit Simon schlussendlich aus seinem Amt enthoben wurde. Da aber die Mönche offensichtlich die Abhängigkeit von Cluny fürchteten und einen eigenen Kandidaten wählen wollten, kann es sich bei diesen Mönchen nicht um Cluniazenser gehandelt haben. Vieles spricht letztlich dafür, dass die Absetzung Simons, aus welchen Gründen auch immer, eine sehr wohl berechnete Angelegenheit war und sicherlich, wie Simon bereits im Zusammenhang mit seiner Absetzung als Vicarius durchscheinen lässt, auf die Machenschaften innerklösterlicher Gruppierungen zurückzuführen war.

Dreizehn Monate habe die Gemeinschaft schließlich gebraucht, bis ein neuer Abt gewählt wurde. Die Wahl der Mönche fiel auf Leonius, der zuvor die Leitung der Abtei von Lobbes innehatte.⁵⁴² Cluny appellierte daher erneut an Innozenz II., der in dieser Angelegenheit zuerst mit der Kurie beraten wollte. Diesmal kamen Abt Leonius, seine Mönche und sein früherer Lehrer, Bischof Alvisus von Arras, im Herbst 1138 als erste Partei in Rom an. Petrus Venerabilis und die Cluniazenser trafen hingegen erst im April 1139 zum Laterankonzil in der Heiligen Stadt ein.⁵⁴³ Der zeitliche Vorsprung der bertinianischen Gesandtschaft habe sich, wie Simon bemerkt, durchaus positiv ausgewirkt, denn durch gute Gespräche, regelmäßige Anwesenheit und zahlreiche Dienste habe sie sich die Gunst der Kurie erworben.⁵⁴⁴ Ein Brief Bernhards von Clairvaux an Petrus Venerabilis, in dem er den Abt von Cluny zum Verzicht auf seinen Anspruch ermahnte, zeigt zudem, dass Leonius auch außerhalb Roms einen mächtigen Fürsprecher und Unterstützer in dieser Angelegenheit gefunden hatte.⁵⁴⁵

quo licentiam liberae electionis secundum regulam sancti Benedicti et secundum morem antiquorum vix emungendo impetrantes, reversi sunt et de electione cum caeteris tractare coeperunt.«

541 Ein solches Schreiben ist nicht bekannt. Dennoch deutet der Plural *litteris apostolicis* darauf hin, dass neben dem genannten Schreiben vom 30. März 1132 weitere Schreiben folgten.

542 Simon, *Gesta*, III, c. 1–3, S. 661–662; zu Leonius und seinem Abbatat in Lobbes siehe unten S. 504–508 und J. Warichez, *L'abbaye de Lobbes*, S. 84–110; zu seiner Teilnahme am zweiten Kreuzzug vgl. N. N. Huguhebaert, *L'abbé Lionnel de Saint-Bertin*; zu seiner Rolle bei der Trennung des Bistums Noyon-Tournai Ders., *Les abbés de Saint-Bertin et la restauration*.

543 Simon, *Gesta*, III, c. 5, S. 662: »Vixque unius anni spacio transeunte, Cluniacensi importunitate pulsatur, litteris apostolicis ad causam evocatur; praeparatis omnibus, cum episcopo Atrebatensi domno Alviso Romam proficiscitur. Adventum Cluniacensis a depositione sancti Martini usque in mediam quadragesimam, quando generale celebrandum erat concilium, patienter prestolatur.«

544 Simon, *Gesta*, III, c. 5, S. 662: »Quo temporis spacio tum colloqui affabilitate, tum conversationis familiaritate, tum servicii assidua liberalitas apostolicam totiusque curiae adquisivit gratiam.«

545 Bernhard von Clairvaux, *Opera*, Bd. 7, ep. 149, S. 353.

Nach dem zweiten Laterankonzil befassten sich der Papst und einige Kardinäle schließlich mit der Angelegenheit intensiver und bestätigten nach zehntägiger Prüfung aller Dokumente die Freiheit des Klosters.⁵⁴⁶ Mit dem päpstlichen Privileg vom 26. April 1139 wurde Saint-Bertin somit endgültig aus der *Ecclesia cluniacensis* herausgelöst.⁵⁴⁷ Cédric GIRAUD vermutet, dass in diesem Zusammenhang einer der bertinianischen Mönche, die Leonius begleitet hatten, namens »Wilhelm der Franzose« (*Guillelmus Francigena*), von Innozenz II. in das Kloster von Santa-Sophia in Benevent geschickt wurde, um die Stadt wieder in seine Obödienz zurückzuführen. Aus der Feder dieses bertinianischen Mönchs stammt eine Sammlung von Predigten, die Wilhelm zum Teil in Süditalien gehalten hatte und zum Teil neu schrieb, um sie schließlich Papst Innozenz zu widmen.⁵⁴⁸

Nach dem päpstlichen Privileg von 1139 begab sich Leonius noch zweimal nach Rom, um sich von den Päpsten Cölestin II. (1144) und Eugen III. (1145) die Freiheit Sithius bestätigen zu lassen.⁵⁴⁹ Nach mehr als dreißig Jahren nahm damit der Konflikt zwischen Saint-Bertin und Cluny sein Ende.

Der Konfliktverlauf macht mehrere Dinge deutlich: Zunächst fällt auf, dass der Konflikt stets im Zusammenhang mit der Neubesetzung des Abtsstuhls wieder aufloderte. Die freie Wahl eines neuen Abtes oder seines Stellvertreters war für die bertinianischen Mönche Ausdruck ihrer Freiheit, für die Cluniazenser dagegen reinste Provokation, da schließlich gemäß der Übertragungsurkunde an Cluny stets ein Cluniazenser die Leitung der Abtei innehaben sollte.⁵⁵⁰ Auffallenderweise kommt Simon nur noch am Rande auf die Unterstützung durch die Großen zu sprechen.⁵⁵¹ An ihre Stelle tritt in seiner Darstellung nun die Appellation nach Rom, eine in jener Zeit sehr geläufige Methode der Konfliktbeilegung.⁵⁵² Simon macht aber mehr als deutlich, wie unsicher und wenig zufriedenstellend dieses Vorgehen war: Der Erfolg war dabei in erster Linie abhängig von der Reisegeschwindigkeit, der politischen Lage, der Person des Papstes und der Unterstützer an der Kurie. Erst in zweiter Linie waren die Argumente in Form der vorgelegten Urkunden von Bedeutung; und hier schreckte man, wie Laurent MORELLE zeigen konnte, nicht

546 Simon, *Gesta*, III, c. 5, 6, S. 662.

547 JL 8016; L. Morelle, *Par delà le vrai et le faux*, S. 76, 80–83.

548 C. Giraud, *Les sermons inédits de Guillaume le Français*; angesichts des durchaus ausgeprägten Eigenständigkeitsgefühls in Saint-Bertin (vgl. Simon, *Gesta*, II, c. 95, S. 654) bleibt offen, warum sich Wilhelm nicht als Flame bezeichnet hat, sondern als Franzose. Folgt man der Argumentation Girauds kann Wilhelm nur schwerlich ein Cluniazenser aus Saint-Bertin gewesen sein. Die Bezeichnung *Francigena* bezieht sich somit auf das Herrschaftsgebiet des französischen Königs, zu dem die Grafschaft Flandern gehörte.

549 Simon, *Gesta*, III, c. 7–13, S. 663.

550 Siehe dazu oben S. 101–111.

551 Simon, *Gesta*, II, c. 117–125, S. 658–659.

552 S. Patzold, *Monastische Konflikte als geregelte Spiele?*

vor Fälschungen zurück.⁵⁵³ Für wie unsicher selbst die Zeitgenossen diese Methode hielten, wird an Abt Leonius deutlich, der die zurückerlangte Freiheit Sithius von jedem neuen Papst sofort bestätigen ließ.

3.2. Veränderungen in der Lebensweise

3.2.1. Die »cluniazensische« Lebensweise

Einer der zentralen Ausgangspunkte der *correctio* Saint-Bertins war zweifelsohne die Wiederherstellung des klösterlichen Lebens nach der Regel. Nach Simons Zeugnis gab es in der Gemeinschaft nämlich große Missstände. Während die meisten zeitgenössischen monastischen Autoren in Flandern sich damit begnügten, allgemein auf den desolaten inneren Zustand ihrer Gemeinschaft zu verweisen, gehören Simons *Gesta* zu den wenigen Texten, die diesbezüglich etwas mehr ins Detail gehen.⁵⁵⁴

So berichtet er, dass Abt Lambert dem allzu weltlichen Leben seiner Mönche ein Ende bereiten wollte und ihre Verfehlungen offen anprangerte. Er verbot ihnen, künftig Eigenbesitz zu haben und das übrig gebliebene Essen, das eigentlich für die Speisung der Armen vorgesehen war, ihren Dienern zu geben. Beinahe jeder Bruder habe nämlich über seinen eigenen Diener verfügt. Die Verfehlungen der Mönche bestanden, so Simon zusammenfassend, darin, Eigenbesitz zu haben, ohne Erlaubnis zu geben und zu nehmen und sich gewissen Werken der Zügellosigkeit hinzugeben.⁵⁵⁵

Diese Missstände sollten nicht einfach als *Topoi* abgetan werden, weil sie nichts anderes umschreiben als die Abkehr von grundlegenden monastischen Idealen, wie freiwilliger Armut, *caritas*, Weltflucht, Gehorsam und Keuschheit. Gerade in einer so bedeutenden gräflichen Abtei wie Saint-Bertin, die in intensivem Kontakt mit der Außenwelt stand und in direkter Nachbarschaft zu Saint-Omer, einer in jener Zeit wirtschaftlich aufstrebenden Siedlung lag, ist eine zunehmende Verweltlichung des monastischen Lebens mehr als naheliegend und plausibel.

553 L. Morelle, *Par-delà le vrai et le faux*.

554 Zu der stereotypen Darstellung von *correctiones* siehe oben Anm. 5.

555 Simon, *Gesta*, II, c. 62, S. 648: »[...] interdixit, ne quilibet eorum quid proprietatis haberet vel aliquid de reliquiis ciborum, quae ad elemosinam pertinebant, servientibus daret. Habebant enim pene singuli sibi servientes, quibus dabant quae pauperibus debebantur. Peculiare enim habere, dare sine licentia et accipere vel caeteris dissolutionis operibus incumbere, penes eos tunc temporis vix alicuius erat negligentiae.«

Der Missstand des Eigenbesitzes ging in Saint-Bertin wohl vor allem auf die Besitzstruktur des Klosters zurück. Eine Urkunde Abt Heriberts von 1075 bestätigt den Mönchen den Besitz der *mensa conventualis* und legt fest, dass die Präbende eines jeden Mönchs von Saint-Bertin nach dessen Tod für ein Jahr einem Priester zukommen solle, der für dessen Seele bete. Zudem sollte ein halbes Pfund Denare und seine Kleidung vom Kammerarius an die übrigen Priester gegeben werden, damit diese für ihn beten.⁵⁵⁶

Diese Urkunde ist für Saint-Bertin ein einmaliges Zeugnis. Zum einen listet sie die Besitzungen auf, die Ende des 11. Jahrhunderts zur *mensa conventualis* gehörten, zum anderen liefert sie Einblicke in deren Struktur und Bedeutung.⁵⁵⁷ So kann man aus diesem Text erschließen, dass die *mensa conventualis* in einzelne sogenannte Konventualpfründen aufgeteilt war.⁵⁵⁸ Jedem Mönch stand somit ein

556 Guérard, Cartulaire, S. 196: »Statui postremo, ut, cum quilibet hujus cenobii frater morte preventus, ex hoc seculo migraverit, prebendam suam, anno integro, unus sacerdos, qui pro ejus anima Dominum deprecetur, habeat; et pro dimidia libra denariorum, pro eo orare studeat.«

557 So hatte der Abt bzgl. der *mensa conventualis* das Recht, Ämter zu vergeben und Mühlen zu verpachten. Zur Verwaltung der Ämter und Mühlen sollte ein fähiger *praepositus* gewählt werden, der auf Wunsch und Anordnung des Abtes und der Gemeinschaft handeln sollte. Die Schenkungen (*karitates*) der Gläubigen und die Einkünfte daraus, von denen bis dahin die Hälfte stets den Äbten zur Verfügung gestanden hatte, sollten nun im Ganzen an die Brüder übergehen. Für die Verwaltung dieser Güter sollten sie einen geeigneten Großen wählen. B. Guérard, Cartulaire, S. 194–196: »[...] Quocirca ego Heribertus, Dei gratia, abbas, post obitum meum volens esse consultum anime mee, et juste petitioni atque utilitati carissimorum filiorum meorum, et, post eos, futurorum pia favens consideratione, confirmationes quasdam, que quidem temporibus predecessorum meorum abbatum constitute fuerunt, ipse firmiori stabilitate studui renovare; [...] Notum sit igitur tam futuris quam presentibus, villas Elcinum, Coika, Calmunt, et bonum de Colonia, ad vinum fratrum, me perpetuo jure ex integro delegasse; ea scilicet inviolabili interposita ratione, ut neque ego in vita mea, neque aliquis post me futurus abbas, neque aliqua quaelibet persona, inde audeat aliquid usurpare, excepta ministeriorum et mollendionorum que ad abbatem spectat redemptione; et ydoneus ad hoc prepositus eligatur, constituatur, concordante abbatis voluntate et precepto, cum communi fratrum provisione; et sit fas eundem prepositum substitutione alterius deponere, justa tamen hoc exigente ratione sue negligentie aut offense, et communi, ut dictum est, tocius conventus sententia sanissima in hoc concordante. Karitates etiam que pro vivis seu pro mortuis conferuntur a fidelibus, quarum medietates cedebant predecessorum meorum abbatum in usus, ex integro semper habendas ipsis assignavi fratribus recipiendas et expendendas, ubi fratres potissimum elegerint a priore qui ad hoc fidelis fuerit inventus. Beneficium quoque cuiusdam Winnemari, quod idem Winnemarus, in presentia mea et meorum militum, michi reddidit, adhuc vivens, assignatum quoddam paterne dilectionis pignus, dilectissimis filiis meis eorumque dereliqui successoribus, ut, cum ingressus fuero viam universe carnis, semper in anniversario obitus mei et antecessorum meorum abbatibus Roderici et abbatis Bovonis, plenissima caritas vini atque unius ministracionis piscium detur a preposito ville Kelmis, nichil detracto ex rectitudine cotidiane ministracionis. Molendinum nichilominus de Huneles, ad elemosinam a me constitutum, majori frequentie pauperum majoris cure et humanitatis prebeat sustentamentum, ut, suscepto sepius Christo in membris suis, si quid negligentius a me, vel a meis prioribus hactenus factum est, indulgeatur nobis. Constitui preterea, ad edilitatem monasterii, bonum quod in villa Hanelmos ad sanctum Bertinum probatur pertinere; et unum march argenti de decima ville Loningehem, que est in pago Bononie, utrumque suscipiendum et expendendum ab edituo, ad necessaria, ut dictum est, ecclesie.«

558 Vgl. dazu W. Orgis, Konventualpfründe, S. 463–467.

sicheres Einkommen zu, das seinen Unterhalt gewährleisten sollte.⁵⁵⁹ In erster Linie handelte es sich dabei um Nahrungsmittel, aber auch um Kleidung. Die Seelgerüstiftung Heriberts für die Tafel der Mönche sah eine *pitancia* vor, eine zusätzliche Gabe in Form von Fisch und Wein, die unabhängig von den normalen Rationen gegeben werden sollte.⁵⁶⁰

Diese Pitanzen, die auch bei Nichtbedarf vom Tisch mitgenommen werden konnten, wurden von den Mönchen nicht selten anderweitig verwendet. Die Tatsache, dass nach dem Tod eines Bruders ein halbes Pfund Denare an die Priester gegeben werden sollte, legt die Vermutung nahe, dass die Konventualpfründen zum Teil bereits in Form von Geld entgegengenommen wurden.⁵⁶¹ Die Anweisung, dass die Pfründe nach dem Tod ihres Inhabers für ein Jahr an einen Priester – sicherlich der Gemeinschaft – gehen solle, zeigt darüber hinaus, dass Pfründen kumuliert werden konnten und dabei bestimmte Ämter, in diesem Falle das des Priesters, bevorzugt wurden.

Die Tatsache, dass Mönche über eigene Pfründen verfügten, war freilich nicht unumstritten, da dadurch Tür und Tor geöffnet wurden für Eigenbesitz, was von der Benediktregel klar untersagt wurde.⁵⁶² Während die jedem Mönch täglich zustehenden Rationen an Nahrungsmitteln noch keine Gefahr darstellten, boten die Pitanzen sehr wohl die Gelegenheit, diese anderweitig zu verwenden. Simons Bericht führt genau dies vor Augen: Eigentlich hätte der Überschuss den Armen zugute kommen sollen, doch stattdessen wurde damit der Unterhalt der Diener bestritten.⁵⁶³

Die Aufnahme der Cluniazenser 1101 sollte diesen Missständen ein Ende bereiten. Simon berichtet, dass sie nach Saint-Bertin kamen und damit begannen nach der Regel zu leben (*regulariter vivere*). Einige Mönche hätten aus Angst vor der stren-

559 Unter Abt Hilduin (866–877) verfügte das Kloster über 60 Konventualpfründen; vgl. dazu *Recueil des actes de Charles II le Chauve*, Bd. 2, D 430, S. 458–463.

560 W. Ogris, *Konventualpfründe*, S. 469–470; F. Neiske, Artikel »Pitanz«, Sp. 2188; G. Zimmermann, *Ordensleben und Lebensstandard*; H. Lentze, *Pitanz und Pfründe*; auf die Pitanzen in Cluny gehen B. Tutsch, *Studien zur Rezeptionsgeschichte der Consuetudines*, S. 284 und J. Sonntag, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften*, S. 313 ein.

561 In Flandern spielt die Geldwirtschaft bereits im Hohen Mittelalter eine zunehmend wichtige Rolle, so dass anzunehmen ist, dass sie sich auf die Klöster auswirkte. Eine Urkunde von 1097 (B. Guérard, *Cartulaire*, S. 244) belegt zudem die Existenz von Geldlehen; vgl. zu diesem Phänomen D. Heirbaut, *Fief-rents. Zur Geldwirtschaft in Flandern* vgl. F. Dumas, *Comparison between the Political*, die den Zusammenhang zwischen der politischen, wirtschaftlichen und monetären Entwicklung Nordfrankreichs untersucht.

562 RB 33.

563 Bereits im 9. Jahrhundert wurde die *mensa conventualis* nochmals geteilt, um die Diener der Mönche zu ernähren. Offensichtlich war diese *mensa* in Vergessenheit geraten; siehe dazu unten Anm. 766.

gen Disziplin sogar das Kloster verlassen.⁵⁶⁴ Vieles spricht dafür, dass nun in Saint-Bertin der *ordo cluniacensis* oder zumindest eine Ausprägung dieses Ordos Einzug gehalten hatte: Simon selbst erwähnt, dass Abt Lambert während seines Aufenthalts in Cluny den dortigen Ordo gelernt habe.⁵⁶⁵ Die Urkunde Clementias von 1099 betont, dass der Abt nach der *regula Benedicti* und den *sacrae institutiones vestrae Cluniacensis ecclesiae* zu leben habe.⁵⁶⁶ Und auch eine Urkunde Papst Paschalis' II. von 1113 bestimmt, dass in Sithiu weiterhin die *religio* und *disciplina*, die man aus Cluny erhalten habe, auf ewig befolgt werden sollen.⁵⁶⁷ In Simons *Gesta* ist allerdings nur an einer Stelle die Rede vom *ordo cluniacensis*, jedoch nicht im Zusammenhang mit Saint-Bertin, sondern mit der *correctio* von Saint-Vaast in Arras.⁵⁶⁸

Welche konkreten Veränderungen der neue Ordo für die Gemeinschaft von Saint-Bertin mit sich brachte, hält Simon in seinen *Gesta* nicht für erwähnenswert. Er beschränkt sich lediglich darauf, zu betonen, dass wieder nach der Regel gelebt wurde, strenge Disziplin herrschte, der Gottesdienst nicht zum Erliegen gekommen sei – und hebt die Folgen dieser *novitas* und des *fervor religionis* hervor, die dazu geführt hätten, dass zahlreiche Menschen in Saint-Bertin den Mönchshabit nahmen.⁵⁶⁹

Auch im übrigen Text findet sich an keiner Stelle ein Hinweis auf die neue Lebensweise. Gerade vor dem Hintergrund des Konflikts mit Cluny verwundert dies sehr, wäre es doch durchaus vorstellbar, dass die von den Cluniazensern mitgebrachte und propagierte Lebensweise als ein Symbol ihrer Präsenz und Herrschaft über die bertinianischen Mönche angesehen wurde.⁵⁷⁰ Nach Simons Darstellung wurde die Lebensweise in Sithiu aber nie in Frage gestellt oder etwa boykottiert, wie es aus anderen Klöstern jener Zeit in vergleichbaren Situationen bekannt ist.⁵⁷¹

564 Simon, *Gesta*, c. 67, S. 649: »[...] quibus introductis et regulariter vivere incipientibus, residui qui remanserant adeo rigorem disciplinae pertimuerant, [...]«

565 Simon, *Gesta*, II, c. 65, S. 648: »Ipse vero Cluniaci remansit, professionem fecit, ordinem didicit.« Diese Aussage deckt sich mit den Beobachtungen Cochelins, wonach das Mönchtum nach dem Prinzip des *docere verbo et exemplo* erlernt wurde. Vgl. dazu I. Cochelin, *Community and Customs; Dies., When Monks Were the Book*.

566 A. Bernard, A. Bruel (Hgg.), *Recueil des chartes*, Bd. 5, S. 838.

567 B. Guérard, *Cartulaire*, c. 39, S. 251: »Illud itaque religionis ac discipline, quod a Cluniacensi cenobio suscepistis, perpetua volumus quod vos observantia custodiri.«

568 Simon, *Gesta*, II, c. 85, S. 652: »Anno igitur dominicae incarnationis 1109 ab Atrebtensibus susceptus est *ordo Cluniacensis*.«

569 Zu Letzterem vgl. Simon, *Gesta*, II, c. 68, S. 649: »Non tamen Deus destituit hunc locum servitio divino. [...] Novitas et fervor religionis plurimos incitaverat [...]«

570 Simon, *Gesta*, II, c. 89, S. 653: »Cluniacenses [...] caeterisque principiantes [...]«

571 Zu denken ist hierbei z.B. an den Kapuzenstreit in Saint-Trond: Die Kukulie mit Kapuze ist hier das Symbol für die cluniazensische »Reform« und wird von einem der Mönche strikt abgelehnt. S. Patzold, *Konflikte im Kloster*, S. 200–211.

Dies wirft freilich die Frage auf, ob die Lebensweise in Sithiu von den dortigen Mönchen überhaupt noch in Verbindung mit Cluny gebracht wurde.

3.2.2. Abt Leonius und die Lebensweise von Sithiu

Hinweise auf Veränderungen in der Lebensweise von Sithiu gibt ein Brief Bernhards von Clairvaux, der allerdings in die Zeit Abt Leonius' datiert und sich an die Brüder der Gemeinschaft richtet.⁵⁷² Im Mittelpunkt dieses Briefs steht die strenge Regelobservanz von Saint-Bertin, die das Lob des großen Zisterziensers auf sich zog. Bernhard betont zunächst, dass jeder Mönch weiterhin zu Höherem streben müsse: »Handelt so, ich bitte Euch, Geliebteste, handelt so! Ist doch ein Schüler, der Fortschritte macht, der Ruhm des Lehrers. Wer in der Schule Christi keinen Fortschritt macht, ist seiner Lehre nicht würdig, zumal wir uns dort befinden, wo nichts auf demselben Stand verharrt und wo keine Fortschritte zu machen ohne Zweifel Rückschritt ist.«⁵⁷³ »Lauft also so, Brüder, dass ihr den Siegespreis gewinnt (1 Kor 9,24).«⁵⁷⁴ Bernhard ermutigt sodann zum Ehrgeiz in geistlichen Angelegenheiten und vergleicht ihn mit den irdischen Begierden. Während letztere den ewigen Tod zur Folge haben, führe das fromme Streben zum ewigen Heil.⁵⁷⁵ Die Brüder von Saint-Bertin, so erfährt man, seien in diesem Eifer entbrannt: »Ihr habt also gut getan, Geliebteste, daß Ihr zu der früheren Regel über das Stillschweigen noch etwas hinzugefügt habt, denn es ist wirklich, wie der vorhin erwähnte Prophet bezeugt, »die Frucht der Gerechtigkeit« (Jes 32,17).«⁵⁷⁶ Die Brüder von Sithiu hatten sich aber nicht nur in besonderem Maße der *silentii disciplina* verschrieben, sondern praktizierten auch eine noch striktere Abkehr von der Welt: »Gut habt Ihr getan, daß Ihr Euch mehr und mehr von den Handlungen dieser Welt lossagt; das ist die reine und makellose Religion. [...] Wenn wir die ganze Welt verachtet haben, wenn wir

572 Bernhard von Clairvaux, Opera, Bd. 8, ep. 385, S. 351–354; F. Gastaldelli datiert diesen Brief auf das Jahr 1139 und sieht einen direkten Zusammenhang mit der wiedererlangten Freiheit Sithius (Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Lateinisch/deutsch, Bd. 3, S. 1194).

573 Die Übersetzung ist entnommen aus: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Lateinisch/deutsch, Bd. 3, S. 729; Bernhard von Clairvaux, Opera, Bd. 8, ep. 385, S. 351: »Ita quaeso, ita facite, dilectissimi. Discipulus quippe proficiens, gloria est magistri. Quisquis in schola Christi non proficit, eius indignus est magisterio, praesertim cum sibi simus, ubi nihil in eodem statu permanet; et non proficere, sine dubio deficere est.«

574 Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Lateinisch/deutsch, Bd. 3, S. 731; Bernhard von Clairvaux, Opera, Bd. 8, ep. 385, S. 352: »SIC ERGO CURRITE, fratres, UT COMPREHENDATIS.«

575 Bernhard von Clairvaux, Opera, Bd. 8, ep. 385, S. 352–353.

576 Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Lateinisch/ deutsch, Bd. 3, S. 733; Bernhard von Clairvaux, Opera, Bd. 8, ep. 385, S. 353: »Bene ergo fecistis, dilectissimi, addere aliquid ad priorem silentii regulam, quod nimirum, praedicto attestante Propheta, CULTUS IUSTITIAE est.«

auf die Liebe der Verwandten verzichtet haben, wenn wir uns selbst dem Kerker der Klöster übergeben haben, wenn wir schließlich nicht gekommen sind, unseren Willen zu tun, sondern Menschen über unseren Häuptern gesetzt haben, was müßte nicht getan werden, daß dies alles nicht durch unsere Torheit und Nachlässigkeit für uns verlorengeht?«⁵⁷⁷ Abschließend ermahnt Bernhard die Brüder von Sithiu noch einmal, in dem begonnenen Werk zu verharren und es weiter zu führen.⁵⁷⁸

Dieser Text ist von höchstem Interesse, lässt er doch deutlich durchscheinen, dass unter Abt Leonius einige Veränderungen in der Lebensweise von Saint-Bertin durchgeführt worden waren. Ferruccio GASTALDELLI sieht einen direkten Zusammenhang zwischen diesen Neuerungen und der 1139 wiedererlangten Freiheit von Sithiu: »Diese Unabhängigkeit [...] bedeutete das Überwinden der geistigen Krise, die die Unterwerfung unter Cluny im Jahr 1101 hervorgebracht hatte. Aus der bereits erreichten Regelmäßigkeit sollte man nun zu einem höheren Ziel streben.«⁵⁷⁹ GASTALDELLIS pauschale Bewertung der Zeit von 1101 bis 1139 als »geistige Krise« ist sicherlich verfehlt und auch der vermutete kausale Zusammenhang zwischen der wiedererlangten Freiheit des Klosters und den genannten Veränderungen sollte genauer betrachtet werden.

Bernhards Brief verweist im Grunde genommen auf zwei Bereiche, in denen die Gemeinschaft von Sithiu die Regel strenger befolgen wollte: zum einen ein strikteres Schweigegebot, zum anderen eine Verschärfung der Klausur.⁵⁸⁰ Vor allem der Hinweis auf das strenge Schweigen erinnert stark an die Beschlüsse des benediktinischen Generalkapitels von 1131, an dem Leonius vielleicht selbst teilgenommen hatte.⁵⁸¹ Die Chronik der Abtei von Lobbes, der Leonius bis 1137 als Abtes vorgestanden hatte, erinnert daran, dass er unter anderem ein äußerst strenges Schweigen in dieser Gemeinschaft eingeführt habe und bringt es in Verbindung mit dem Vorhaben der im Generalkapitel versammelten Äbte.⁵⁸² Auch der bekannte Brief

577 Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke*. Lateinisch/deutsch, Bd. 3, S. 733; Bernhard von Clairvaux, *Opera*, Bd. 8, ep. 385, S.353: »Bene fecistis alienando vos magis ac magis ab actibus saeculi huius, quae est munda et immaculata religio. [...] Si mundum contempsimus universum, si abrenuntiavimus affectibus propinquorum, si monasteriorum carceri mancipavimus nosmetipsos, si denique non venimus facere voluntatem nostram, sed imposuimus homines super capita nostra, quid non oportet fieri, ne forte contingat haec omnia nobis insipientia nostra et neglegentia deperire?«

578 Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke*. Lateinisch/deutsch, Bd. 3, S. 733; Bernhard von Clairvaux, *Opera*, Bd. 8, ep. 385, S. 353–354.

579 Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke*. Lateinisch/deutsch, Bd. 3, S. 1194.

580 Eben diese Punkte werden auch von Hermann, *Liber*, c. 79, S. 133 genannt.

581 Siehe dazu oben S. 30–35.

582 *Gesta abbatum Lobbiensium*, c. 22, S. 324: »Ac primum mali germen lingue scilicet loquacitatem rescindere curans, non solum in quibusdam locis et temporibus, sed ut illicita per licitorum abstinentiam facilius tolleretur, omnibus et locis et temporibus intra claustrum dumtaxat et ecclesiae vel dormitorii sive refectorii parietes silentium indixit, ut videlicet quisquis huius taciturnitatis regulam hiis in locis qualibet ex causa transgressus, nisi cognita culpa publice satisfaceret, se anathematis reum agnosceret. [...] Ad

des Matthäus von Albano macht deutlich, dass das strenge Schweigegebot eine für ihn besonders befremdliche Neuerung darstellte.⁵⁸³ Obwohl Simon in seinen *Gesta* kein Wort über strengeres Schweigen verliert, bringt er Leonius an einer Stelle mit dem *zelo Dei et virorum religiosorum studio ferventi* in Verbindung und stellt ihn als einen besonders geeigneten Mann für die Leitung einer Gemeinschaft dar.⁵⁸⁴

Es spricht somit vieles dafür, dass das strenge Schweigegebot – und sicherlich auch die strenge Klausur – im weitesten Sinne mit den 1131 in Reims beschlossenen Abänderungen des *ordo cluniacensis* in Verbindung stehen. Inwieweit die damals gefassten Beschlüsse in Sithiu zur Umsetzung gekommen waren, lässt sich durch Bernhards vage Formulierungen allerdings nicht ermitteln. Auffallend ist zudem, dass er nur das strenge Schweigen und die Klausur nicht aber Veränderungen der Liturgie erwähnt.⁵⁸⁵ Es handelt sich somit um wichtige disziplinarische Maßnahmen, die zwar durchaus spirituell verankert waren, aber angesichts der Situation der Abtei auch einen sehr pragmatischen Ansatz verfolgten.⁵⁸⁶ Gerade im Zusammenhang mit der Wiedererlangung der Freiheit Sithius kamen der strengen Klausur und dem Schweigen eine besondere Rolle zu. Bedenkt man nämlich, dass die vorherigen Versuche, die Freiheit der Abtei zurückzugewinnen, unter anderem auch daran scheiterten, dass die in Sithiu lebenden cluniazensischen Professmönche im Innern für Unruhe sorgten und nach außen in Kontakt mit Cluny standen, wird deutlich, dass eine streng gehandhabte Klausur wie auch das Schweigen in der Gemeinschaft derartigen Vorkommnissen entgegenwirken sollten.⁵⁸⁷ Der Erfolg des Leonius hing letztlich aber noch von anderen Faktoren ab. Erwähnt sei hier lediglich die Unterstützung durch Bernhard.⁵⁸⁸ Insgesamt pflegte Bernhard ein recht freundschaftliches Verhältnis mit Saint-Bertin, das, wie der *transitus* eines gewissen Thomas von

confrimandam quoque et in nostro et in aliis quibusdam claustris vel silentii vel ceterorum huiusmodi religionis exercitorum observantiam auctoritatis apostolicae et archiepiscopi Remensis non defuere suffragia, ita ut eorundam auctoritate pontificum [...] constitutum sit et initiatum, ut quicumque unius in observantia et religionis fervore essent consuetudines, annuatim abbates in unum collecti in se ipsis prius ordinem firmarent, quem postea tenendum traderent subditis.«

583 Siehe dazu oben S. 33.

584 Simon, *Gesta*, III, c. 2, S. 662: »Sed cum ea tempestate, zelo Dei et virorum religiosorum studio ferventi, Gallicanae ecclesiae de dissolutione ad normam converterentur regularis disciplinae, idem episcopus [Alvisus] iam dudum sentiens prefatum Leonium regularis temperie tyrocinii disciplinabiliter morigeratum, animadvertit hunc monasteriali regimonia perutilem et idoneum.«

585 Ein Großteil der Beschlüsse von Reims bezieht sich auf eine Vereinfachung der Liturgie und Verringerung der zu singenden Psalmen. Siehe dazu oben S. 30–35.

586 Zum Schweigen u. a. in Cluny vgl. die Arbeiten von S. G. Bruce, *Silence and Sign*; Ders., *The Tongue is a Fire*; Zur spirituellen Bedeutung des Schweigens und seinen Ausprägungen vgl. auch J. Sonntag, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften*, S. 248–262.

587 Siehe dazu oben S. 125–130.

588 Bernhard richtet sich in einem Brief an Petrus Venerabilis und fordert ihn auf, von Saint-Bertin abzulasen. Bernhard von Clairvaux, *Opera*, Bd. 7, ep. 149, S. 353.

Saint-Omer nach Clairvaux veranschaulicht, auch durchaus Spannungen aufwies.⁵⁸⁹ In gleich mehreren Briefen brachte der Abt von Clairvaux allerdings auch seinen tiefen Dank und seine Verehrung für die Mönche von Sithiu zum Ausdruck. Der Grund hierfür lag in den Hilfestellungen, die Leonius und seine Brüder der 1140 gegründeten Zisterzienserabtei von Clairmarais zuteil werden ließen.⁵⁹⁰ Die kleine Gemeinschaft, die in den Sümpfen von Saint-Omer gelegen war, hatte offenbar »durch die ungesunde Luft, die Gezeiten und häufige Überschwemmungen« einen äußerst schwierigen Anfang.⁵⁹¹

3.2.3. Liturgische Veränderungen

Dass der *ordo cluniacensis* in Saint-Bertin auch über den Konflikt mit Cluny hinaus eine gewisse Rolle spielte, zeigt eine Passage aus der *Continuatio* der *Gesta* Simons. Für das Jahr 1154 wird berichtet, dass der Abt der Gemeinschaft angeordnet habe, das Weihnachtsfest besonders feierlich begehen zu wollen. Deswegen habe er festgelegt, dass man ausgewählte Responsorien singen möge, dass aber einige, die der *ordo cluniacensis* vorgab, weggelassen werden sollten.⁵⁹² Diese kleine Passage ist von besonderem Interesse, zeigt sie doch zwei Dinge: Zum einen belegt sie, dass der *ordo cluniacensis* in Saint-Bertin im liturgischen Bereich zur Anwendung gekommen war. Zum anderen zeigt diese Passage, dass eben dieser Ordo noch Jahre nach der Beilegung des Konflikts mit Cluny in Gebrauch war und erst nach und nach durch andere liturgische Gesänge ergänzt oder ersetzt wurde.

589 Bernhard von Clairvaux, *Opera*, Bd. 8, ep. 382, S. 346–348.

590 Bernhard von Clairvaux, *Opera*, Bd. 8, ep. 383, ep. 384, S. 349–351; zur Abtei von Clairmarais vgl. H. Tribout de Morembert, *Les origines de l'abbaye de Clairmarais*; J. F. Nieus, *L'abbaye cistercienne de Clairmarais*, der die Beziehungen der Gemeinschaft mit den Grafen von Saint-Pol beleuchtet.

591 Vgl. dazu Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke*, S. 1193; Gastaldelli verweist auf ep. 548 (ebd., S. 1048–1049 und Anm. auf S. 1238–1239), den er der Abtei von Clairmarais zuschreibt.

592 *Continuatio*, *Gesta*, c. 9, S. 665: »[...] constituit idem abbas hoc festum de cetero ut diem natalis Domini debere sollempniter celebrari, electis ad decorandum festum dulcioris armonie responsorii, et quibusdam, que Cluniacensis ordo decantaverat, pretermisiss.«

3.2.4. Die *Consuetudines cluniacenses* in Saint-Bertin

Aus der Abtei von Saint-Bertin selbst ist keine Handschrift der *Consuetudines* von Cluny erhalten.⁵⁹³ TUTSCH verweist aber darauf, dass aus der Abtei von Saint-Vaast in Arras eine »recht getreue Abschrift« der *Consuetudines* Bernhards von Cluny überliefert ist, die in enger Verbindung zu Saint-Bertin steht.⁵⁹⁴ Es handelt sich dabei um die Handschrift Arras, BM, ms. 864, die ins 13. Jahrhundert datiert und, wie das *ex-libris* zeigt, spätestens seit 1628 zur Bibliothek von Saint-Vaast gehörte.⁵⁹⁵ Zwei Indizien sprechen dafür, dass dieser Text ursprünglich nicht für Saint-Vaast, sondern für Saint-Bertin konzipiert war. Zum einen findet sich zu Beginn der Handschrift ein *ex-libris* Saint-Bertins, zum anderen wird das Fest des heiligen Bertinus – und nicht, wie man erwarten würde, das des heiligen Vedastus – in der Liste der großen Feste aufgeführt.⁵⁹⁶ Dieser Befund lässt zwei mögliche Erklärungen zu: Entweder handelt es sich bei dieser Handschrift um eine Abschrift der Gewohnheiten Clunys, die im 13. Jahrhundert in Saint-Bertin angefertigt worden war und erst später nach Saint-Vaast gelangte, oder es handelt sich um eine in Arras angefertigte Abschrift, der ein älterer Text aus Saint-Bertin zu Grunde lag. Letzteres ist durchaus wahrscheinlich, da Simon in seinen *Gesta* berichtet, dass 1109 Mönche aus Saint-Bertin den *ordo cluniacensis* in Saint-Vaast eingeführt hatten.⁵⁹⁷ Es ist also denkbar, dass in diesem Zusammenhang ein Exemplar der Gewohnheiten Clunys nach Arras gelangte.⁵⁹⁸ Die Tatsache, dass diese Handschrift allerdings noch nicht einmal auf die formalen Gegebenheiten in Saint-Vaast angepasst worden war und zudem das *ex-libris* aus Saint-Bertin wiedergibt, lassen Zweifel an dieser These aufkommen; sie veranschaulicht aber zumindest, dass dieser Text, sollte er bereits

593 Eine Ausnahme bildet die Handschrift Saint-Omer, BM, ms. 391 aus dem 15. Jahrhundert. Diese kleine Handschrift 10 x 15 cm ähnelt einem Handbuch und beinhaltet die Gewohnheiten des Klosters in französischer Sprache: Les coustumettes chapitre (fol. 2r), les coustumettes de chapitre (fol. 3r), les coustumettes en cloistre (fol. 4r), les coustumettes di dortoir (fol. 5r), les coustumettes du refectoir (fol. 5v), les coutumettes de l'infirmerie (fo. 6v), les ordinaires (fol. 7r). Ab fol. 16r folgen die liturgischen Bestimmungen in lateinischer Sprache.

594 B. Tutsch, Die *Consuetudines* Bernhards, S. 285–287.

595 Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques, Bd. 4, S. 344. Das *ex-libris* lautet: »Bibliothecae monasterii Sancti Vedasti Atrebtensis 1628 B. 32.« Die Handschrift war nach B. Tutsch, Die *Consuetudines* Bernhards, S. 285 mit großer Wahrscheinlichkeit sehr vollständig, weist in ihrem heutigen Erhaltungszustand aber größere Lücken auf.

596 B. Tutsch, Die *Consuetudines* Bernhards, S. 285.

597 Simon, *Gesta*, II, c. 85, S. 652.

598 Die Handschrift des 13. Jahrhunderts wäre somit eine direkte Abschrift der im Zusammenhang mit der *correctio* von Saint-Vaast eingeführten Handschrift. Dies würde auch erklären, warum diese Abschrift nicht den heiligen Vedastus nennt und ebenfalls das *ex-libris* von Saint-Bertin wiedergibt.

1109 in Saint-Vaast eingeführt worden sein, wohl nur sehr bedingt zur Anwendung gekommen war.⁵⁹⁹

TUTSCH weist außerdem auf eine *Consuetudines*-Handschrift aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts hin, die aus der Abtei von Sint-Truiden stammt und jener aus Saint-Vaast/Saint-Bertin in auffallender Weise ähnelt.⁶⁰⁰ Vor allem eine Besonderheit legt die Vermutung nahe, dass die Handschrift aus Sint-Truiden einer Vorlage aus Saint-Bertin folgte. Die Handschriften aus Arras und Sint-Truiden beinhalten neben den Gewohnheiten Bernhards eine Art Brief, in dem Mönche aus Cluny Ratschläge über die Anwendung und Anpassung ihrer Gewohnheiten in einer Empfängerabtei erteilten.⁶⁰¹ TUTSCH hält es aber für unwahrscheinlich, »daß man aus Cluny geradezu gleichlautende Serienbriefe zu Rückfragen an die eigenen *Consuetudines* verschickt hätte.« Es sei daher »eher anzunehmen, daß man von Cluny aus das Schreiben ursprünglich entweder nach Sint-Truiden oder Saint-Bertin geschickt hatte, wo es in die *Consuetudines* aufgenommen und dann weitergegeben wurde.«⁶⁰²

Jacques STIENNON datierte die Handschrift aus Sint-Truiden recht genau auf die Zeit zwischen 1167 und 1174 und konnte plausibel machen, dass die Handschrift in enger Verbindung mit Sint-Pieters in Gent steht.⁶⁰³ Bedenkt man, dass diese große flandrische Abtei 1117 eine *correctio* erfuhr, an der Mönche aus Saint-Bertin beteiligt waren, liegt die Vermutung nahe, dass auch in diesem Zusammenhang eine *Consuetudines*-Handschrift aus Sithiu nach Gent und später von dort nach Sint-Truiden gelangte – eine These, die durch den Hinweis TUTSCHS auf den in den beiden genannten Handschriften inserierten Brief untermauert wird.⁶⁰⁴ Dieser Brief war somit sicherlich nicht an die Brüder von Sint-Truiden gerichtet, sondern ursprünglich an die Gemeinschaft von Sithiu.

Das Schreiben selbst liefert Antworten auf eine Vielzahl von Problemen und Unklarheiten, die sich bezüglich der Umsetzung der Gewohnheiten von Cluny ergeben hatten. So gehen sie beispielsweise auf das Vorziehen des *mandatum* – die

599 B. Tutsch, *Texttradition und Praxis misst die Umsetzung der Consuetudines am Grad der individuellen Gestaltung und an den Gebrauchsspuren der Handschriften*. Die Handschrift aus Saint-Vaast weist in ihrer Abschrift aus dem 13. Jahrhundert demnach keine klaren Anzeichen dafür auf, dass ihr Text zuvor im Kloster zur Anwendung gekommen war.

600 Lüttich, BU, ms. 1420 stammt aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts.

601 Lüttich, BU, ms. 1420, fol. 26v-27r, Arras, BM, ms. 864, fol. 25v-26v; vgl. dazu auch. B. Tutsch, *Zur Rezeptionsgeschichte der Consuetudines*, S. 81, Anm. 9.

602 B. Tutsch, *Die Consuetudines Bernhards*, S. 286.

603 Zur Datierung J. Stiennon, *Cluny et Saint-Trond*, S. 71, 79, zu den Beziehungen mit Sint-Pieters in Gent ebd., S. 77–78.

604 Zur *correctio* von Sint-Pieters siehe unten S. 185–187.

Fußwaschung der Brüder – an bestimmten Feiertagen ein, auf die *iuvenes*, auf die Vigilien der Heiligefeste und auf den Kirchenschmuck.⁶⁰⁵

Besonders interessant an diesem Schreiben sind die durchaus kritischen Töne aus Cluny bezüglich des *mandatum*. So heißt es: »Warum verändert ihr die alten Gewohnheiten nach unserem Vorbild, ohne dass es notwendig wäre? Wir tun dies nämlich mehr aus Notwendigkeit denn aus Gewohnheit [...].«⁶⁰⁶ Die Cluniazenser spielen hier auf die Vorverlegung des *mandatum* an und ebenso auf den zwischen Anfang Oktober und dem Martinsfest gewährten Trank zur Non.⁶⁰⁷ Unter Abt Odilo und Hugo von Cluny sei die samstägliche Fußwaschung der Brüder angesichts der steigenden Konventsstärke und der liturgischen Verpflichtungen an bestimmten Festtagen aus der Notwendigkeit heraus vorverschoben worden.⁶⁰⁸ Anders verhalte es sich aber in kleineren Häusern, denn dort habe man genügend Zeit, um die *antiquas consuetudines* aus Cluny zu befolgen.⁶⁰⁹ Nach TUTSCH zeigt dieses Beispiel, »daß über Nachfragen zu den *Consuetudines* offensichtlich schon begonnene oder beabsichtigte Umsetzungen der cluniazensischen Gewohnheiten in Cluny bekannt wurden [...].«

Das hier vorgestellte Schreiben muss somit aus der Anfangszeit der *correctio* Saint-Bertins stammen und bietet interessante Einblicke in den Umgang dieser Gemeinschaft mit den *Consuetudines*. Während Simon in seinen *Gesta* davon berichtet, dass Abt Lambert den *ordo cluniacensis* in Cluny selbst erlernt habe und in der Folge Cluniazenser nach Sithiu gekommen seien,⁶¹⁰ macht das in die Handschrift inserierte Schreiben deutlich, dass man sich in Sithiu nicht ganz auf das *docere verbo et exemplo* verlassen hat.⁶¹¹ Vielmehr hat es den Anschein, als habe man sich zumindest in der ersten Zeit sehr stark am geschriebenen Wort orientiert und bei

605 Vgl. dazu B. Tutsch, Zur Rezeptionsgeschichte der *Consuetudines*, S. 81 und Anm. 9.

606 B. Tutsch, Zur Rezeptionsgeschichte der *Consuetudines*, S. 87: »Sed quid ad vos? Cur antiquas consuetudines exemplo nostro convellit sine aliqua necessitate. Nos enim hec agimus necessitate potius quam consuetudine [...]. Sed cur hec vos quibus nonnumquam dies usque ad fastidium habundatur.«

607 Zum monastischen Ritual der Fußwaschung vgl. allgemein J. Sonntag, Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften, S. 335–369; Ders., Die Samstagsfußwaschung. Zum *mandatum* in Cluny v.a. ebd., S. 262–265. Nach der Fußwaschung folgte die *collatio*, die auch als *caritas* bezeichnet wurde und mit einem gemeinsamen Trunk von Wein einherging. Dazu vgl. Ders., Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften, S. 327–334; Ders., On the Way to Heaven, S. 31–36.

608 Vgl. dazu auch Bernhard, *Ordo Cluniacensis*, II, 24, S. 332. Dieser Hinweis findet sich auch bei Ulrich, *Consuetudines*, I, 14, S. 664B; falls ein Hochfest auf den Samstag oder Sonntag fiel, wurde das *mandatum* auf den vorherigen Donnerstag vorverlegt. Bei den Festen handelte es sich seit Odilo um Weihnachten, Pfingsten, Peter und Paul und Mariä Himmelfahrt. Hugo fügte das Fest der Heiligen Dreifaltigkeit hinzu, Petri Kettenfeier, Allerheiligen, den Martinstag, Allerheiligen und das Kirchweihfest. Vgl. dazu J. Sonntag, Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften, S. 340.

609 B. Tutsch, Zur Rezeptionsgeschichte der *Consuetudines*, S. 87.

610 Simon, *Gesta*, II, c. 65, S. 648; c. 67, S. 649.

611 I. Cochelin, *Community and Customs*; Dies., *When Monks were the Book*; S. Boynton, *Oral Transmission*; Dies., *Training for the Liturgy*.

der Umsetzung nur wenig Interpretationsspielraum zugelassen, worauf zumindest die präzisen Rückfragen an Cluny hindeuten.⁶¹² Bedenkt man, dass in Saint-Bertin sehr wohl Mönche aus Cluny und flandrische Mönche, die in Cluny die Profess abgelegt hatten, lebten und somit der *ordo cluniacensis* durch das Prinzip des *docere verbo et exemplo* vermittelt werden konnte, ergeben sich zwei Folgerungen: Zum einen deuten die verstärkte Hinwendung an das geschriebene Wort und die besagten Rückfragen über Details des alltäglichen Lebens darauf hin, dass es durchaus Diskrepanzen zwischen dem Ordo in seiner verschriftlichten und der durch die cluniazensischen Professmönche in Cluny, aber auch in Saint-Bertin vermittelten Form gab.

Zum anderen macht die an Cluny adressierte Anfrage Sithius deutlich, dass man dort größeren Wert auf die schriftliche Form als auf die durch Gesten und Performanz tradierte Form des Ordos legte. COCHELINS Annahme, dass die »Reformer« der Zeit um 1100 durch ihre höhere Bildung mehr der verschriftlichten Form des Ordos zugewandt waren und dass sich auch die Bedingungen beim Erlernen des Mönchtums durch die große Zahl von *conversi* beträchtlich verändert hatten, lässt sich am Beispiel Saint-Bertins durchaus bestätigen.⁶¹³ Die Präferenz des geschriebenen Wortes relativiert aber zugleich die Autorität der in der Gemeinschaft von Sithiu lebenden cluniazensischen Professmönche. Auf beides hat Lambert, wie Simon zu berichten weiß, bei der *correctio* der umliegenden Klöster gesetzt.⁶¹⁴

3.3. Veränderungen in der sozialen Zusammensetzung der Gemeinschaft

Anstatt über die genauen Veränderungen zu berichten, die die Lebensweise der Gemeinschaft von Sithiu betrafen, war es für Simon von größerer Bedeutung, die Folgen der wiederhergestellten Regelobservanz hervorzuheben. Nachdem nämlich einige Mönche von Saint-Bertin aus Angst vor der Strenge der Regel das Kloster verlassen hatten, hätten dort andere Mönche Aufnahme gefunden, die sich nach einem Leben gemäß der Regel sehnten, Ritter, die ihr weltliches Leben hinter sich

612 In den *Consuetudines* Bernhards wird die Vorverlegung des *mandatum pauperum* erklärt. B. Tutsch, *Zur Rezeptionsgeschichte der Consuetudines*, S. 87, Anm. 35 bemerkt, dass diese Passage »den Mönchen des rezipierenden Klosters bekannt gewesen sein musste, wenn man einen vollständigen Text vorliegen hatte.« Die Rückfragen könnten somit auch auf eine unvollständige Handschrift zurückzuführen sein.

613 I. Cochelin, *Evolution*, S. 34; Dies., *Peut-on parler*; neben der großen Bildung Lamberts von Saint-Bertin sei auf den enormen Anstieg von *conversi* hingewiesen; siehe dazu oben S. 41.

614 Siehe dazu unten S. 142.

gelassen hatten, Kleriker, Bauern und schließlich auch Kinder.⁶¹⁵ Simon beschreibt hier einen regelrechten Boom von Konversionen, der nahezu alle sozialen Schichten ergriff.⁶¹⁶ Entscheidend ist jedoch nicht, dass die genannten Gruppen sich für ein frommes Leben entschlossen, sondern dass sie in Saint-Bertin aufgenommen wurden. Die Wiedereinführung der Regelobservanz in Sithiu führte folglich zu grundlegenden Veränderungen auf personeller und sozialer Ebene: Wo einst Mönche lebten, die, wie ihr aufwendiger Lebensstil zeigt, sicher vorwiegend aus dem adligen Milieu stammten, fanden sich nun Männer aus allen sozialen Schichten. Die *correctio* Saint-Bertins setzte somit einer allzu elitären Rekrutierung der Brüder ein Ende und öffnete die Klosterpforten für all jene, die dort das Heil suchten. Dieses Phänomen, das auch in zahlreichen anderen Fällen dokumentiert wird, drückt nach Dominique IOGNA-PRAT den Universalanspruch Clunys aus.⁶¹⁷ Ob in der Aufnahme breiter Bevölkerungsschichten in Sithiu tatsächlich eine mögliche »cluniazensische Ideologie« eine Rolle spielte, oder womöglich ganz andere Interessen von Bedeutung waren, lässt sich nicht sicher entscheiden.⁶¹⁸

Nach Simons Bericht wurden diese neuen Mönche oder Konversen – eine genaue Unterscheidung nimmt der Chronist nicht vor – vor allem durch die Strenge und Neuartigkeit der dort gelebten *religio* angezogen.⁶¹⁹ Der enorme Erfolg, den diese neue Lebensweise mit sich brachte, lässt sich auch quantitativ fassen, wenn es heißt, dass dort nun in kürzester Zeit mehr als 120 Brüder lebten.⁶²⁰ Simons Zeitgenosse Hermann von Tournai weiß zu berichten, dass es Lambert gelungen sei, die Gemeinschaft von 12 auf über 150 Mönche anwachsen zu lassen.⁶²¹

615 Simon, *Gesta*, II, c. 68, S. 649: »Nom tamen Deus destituit hunc locum servitio divino; nam religione spirante, monachi de indisciplinatis coenobiis, milites sua relinquentes, clerici, rustici, pueri ad conversionem certatim currentes, multa donaria ecclesiae contulerunt.«

616 Vgl. dazu die Beschreibung des religiösen Aufbruchs in den *Monodiae* Guiberts von Nogent; siehe dazu oben S. 60.

617 D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure*, S. 46–47.

618 Simon betont v. a. das wirtschaftliche Interesse Lamberts an den zahlreichen Klostereintritten und blendet die spirituelle Seite mehr oder weniger aus. Aber auch hier ist Vorsicht geboten, da Simon seinen Lehrer diesbezüglich offen kritisiert.

619 Simon, *Gesta*, II, c. 68, S. 649: »Novitas enim et fervor religionis plurimos incitaverat.«

620 Simon, *Gesta*, II, c. 68, S. 649: »[...] in brevi coadunatis plus quam 120 fratribus [...]«. Eine Zunahme der Klostereintritte unter Abt Lambert lässt sich auch aus einer erhaltenen Professionsliste belegen. Die Liste zählt die Namen von 38 Mönchen auf, die unter Abt Lambert die Profess abgelegt hatten. Zu dieser Professionsliste vgl. S. Vanderputten, *Monastic Recruitment in an Age of Reform*.

621 Hermann, *Liber*, c. 80, S. 134: »[...] ubi prius vix XII monachos invenisses, postmodum CL omni abundantia refertos reperisses.«

3.3.1. Die innerklösterlichen Gruppierungen der Gemeinschaft

Die *correctio* Sithius hatte aber nicht nur einen enormen Anstieg von Klostereintritten zur Folge, sondern führte auch zur Herausbildung größerer innerklösterlicher Gruppen.

Aus Simons *Gesta abbatum* lässt sich erschließen, dass es in der Gemeinschaft von Saint-Bertin mindestens vier größere Gruppen von Mönchen gab, die sich durch ihre geographische und spirituelle Herkunft voneinander unterschieden: Eine zwar kleine aber äußerst wichtige innerklösterliche Gruppe stellten die Cluniazenser dar. Simon berichtet, dass diese 1101 nach Saint-Bertin gekommen seien und ursprünglich aus unterschiedlichen Klöstern stammten.⁶²² Offenbar versuchte man dadurch, im Voraus eine mögliche Gruppenbildung unter den Cluniazensern zu vermeiden und somit deren Integration in die Gemeinschaft zu erleichtern.⁶²³

Dieser kleinen Gruppe stand ein Gros flandrischer Mönche gegenüber, das sich wiederum in drei kleinere Gruppen einteilen lässt: Zunächst ist davon auszugehen, dass bei der Ankunft der Cluniazenser nicht alle Mönche die Gemeinschaft verlassen hatten, sondern eine gewisse Anzahl von Mönchen in Sithiu zurückgeblieben war. Diese Gruppe, die wohl vorwiegend aus den älteren Mönchen bestand, war der *correctio* eher zugeneigt.⁶²⁴ Diesen flandrischen Mönchen treten nun aber die zahlreichen Neubekehrten zur Seite. Aus ihren Reihen geht wiederum die vierte Gruppe hervor, nämlich jene flandrischen Mönche, die im Lauf der Zeit in Cluny die Profess abgelegt hatten.

Dass Simon in seiner Chronik keinerlei Sympathien für die cluniazensischen Professmönche hegte, ist mehr als offensichtlich. Aber gerade diese starke Tendenz in der Erzählung liefert wichtige Einblicke in das Leben und die Organisation der Gemeinschaft. Sie ermöglicht es, ansatzweise die Rolle zu ermitteln, die die cluniazensischen Professmönche in der Gemeinschaft spielten.

Zu Beginn des Konfliktes mit Pontius von Cluny bemerkt Simon, dass die Cluniazenser über einige der Mönche »herrschten« (*principare*).⁶²⁵ Diese kurze Bemerkung macht mehrere Dinge deutlich: Zunächst scheinen die Cluniazenser

622 Simon, *Gesta*, II, c. 67, S. 649: »Cluniacensis vero de diversis Cluniacensium monasteriis [...] introduxit.« Hermann, *Liber*, c. 80, S. 134 spricht von zwölf Cluniazensern.

623 Vgl. hierzu in ähnlicher Weise die *correctio* von Saint-Jean in Laon, wo ebenfalls Mönche aus verschiedenen Klöstern zusammengeführt wurden; siehe dazu unten S. 377–378.

624 Die Gruppe der in Sithiu verbliebenen Mönche dürfte sich weitgehend mit jener decken, die sich für eine Gesandtschaft zu Abt Lambert in Cluny aussprach, vgl. dazu Simon, *Gesta*, II, c. 65, S. 648. Zudem zeigt das Beispiel Simons selbst, dass nicht alle Mönche die Gemeinschaft verlassen hatten. Zur Verbindung zwischen *correctio* und Generationen im Kloster vgl. A. Kehnel, S. von Heusinger (Hgg.), *Generations in the Cloister*, aber auch die Studie zu Farfa von S. Boynton, *Shaping a Monastic Identity*.

625 Simon, *Gesta*, II, c. 89, S. 653: »Cluniacenses nobiscum tunc conversantes caeterisque principantes [...]«

in Saint-Bertin nicht auf die gesamte Gemeinschaft Einfluss geübt zu haben, sondern lediglich auf einige (*caeteris*) der Mönche. Ob ihre Einflussnahme von der Ausübung wichtiger Ämter herrührte, ist allerdings fraglich. Aus Simons weiteren Ausführungen kann man nämlich schließen, dass beispielsweise das Amt des Großpriors offensichtlich nicht von einem Cluniazenser oder cluniazenserfreundlichen Mönch bekleidet wurde, sondern von einem Bruder, der sich in der Folge ganz offen für die Verteidigung der Freiheit Sithius einsetzte.⁶²⁶ Auch die spätere Forderung des Pontius, alle Prioren der Abtei zu ihm zu schicken, um ihre Profess in seine Hände abzulegen und dadurch jeglichen weiteren Verdacht des Ungehorsams aus der Welt zu räumen, legt offen, dass zumindest 1111/12 die Schlüsselpositionen in der Gemeinschaft nicht von cluniazensischen Professmönchen besetzt waren.⁶²⁷

Da die Cluniazenser in Saint-Bertin somit nicht primär durch ihr Amt Einfluss üben konnten, ist es durchaus denkbar, dass dies durch andere Faktoren, wie beispielsweise persönliche oder spirituelle Bande geschah.

Einige Jahre später, 1123 während der Krankheit Lamberts, hatte sich die Situation geändert.⁶²⁸ Die Führungskrise des Klosters hatte nach Simons Aussagen nicht nur wirtschaftliche Einbußen zur Folge, sondern auch ein Nachlassen der Disziplin und schließlich auch eine allgemeine Unruhe in der Gemeinschaft.⁶²⁹ Unter den Mönchen sei über die Nachfolge des Abtes getuschelt worden, denn viele hätten Ambitionen gehabt, in dieses Amt zu gelangen. Eine weit größere Unruhe sei schließlich aufgekommen, weil einige der flandrischen Mönche, die die Profess in Cluny abgelegt hatten, zusammen mit dem obersten Prior über das Kloster geherrscht hätten (*dominare*).⁶³⁰ Um nun aber der allgemeinen Empörung entgegenzu-

626 Dies schließt freilich nicht ganz aus, dass auch der Großprior eventuell die Profess in Cluny abgelegt haben könnte.

627 Simon, *Gesta*, II, c. 93, S. 653; eben in dieser Tatsache könnte auch der Missmut begründet liegen, der sich in den Äußerungen der in Saint-Bertin lebenden Cluniazenser spiegelt, als Pontius nach Sithiu kommen wollte. Auch Lamberts Angst, Rechenschaft ablegen zu müssen, könnte darin begründet sein, dass er die wichtigen Positionen im Kloster nicht mit Cluniazensern besetzte, sondern sie stattdessen für andere Zwecke, wie etwa die *correctio* anderer Klöster, verwendete.

628 Simon, *Gesta*, II, c. 106, S. 657: »Anno incarnati Verbi 1123. abbas Lambertus paralyti ex improvise percussus, adeo dissolvitur, ut amissa loquela et media corporis parte debilitata, plus quam biennio, usque ad obitum scilicet, languesceret.«

629 Zwischen 1124 und 1125 wurde die Grafschaft von einer schweren Hungersnot heimgesucht, der Karl der Gute mit scharfen Maßnahmen entgegenzuwirken versuchte. Simons Bericht deckt sich in auffallender Weise mit dieser Krise und verweist somit weniger auf Misswirtschaft als vielmehr auf eine natürliche Ursache. Zu dieser Hungersnot vgl. Galbert von Brügge, *De multro*, c. 2–3, S. 7–11.

630 Simon, *Gesta*, II, c. 106, S. 657: »Quo tempore cerneret omnia turbati et in antiquum chaos turbata velle reverti. Dispensatores exteriorum, quorum manus eatenus superabundaverat, intus disciplinae dissolutio, de substituendo abbate musitatio, ad abbatiae ... multorum minhiabat ambitio; magisque in hoc turbabantur, quia quidam fratres nostri, qui Cluniaci professionem fecerant, cum priore maiore in hac ecclesia tunc dominabantur.« Der Großprior war zu jener Zeit ein cluniazensischer Professmönch. Vgl. dazu Simon, *Gesta*, II, c. 109, S. 657: »[...] remoto priore qui Cluniaci professus fuerat [...]«

wirken und jeglichen Verdacht von den Cluniazensern abzuwenden, entschieden sie mit dem Rat des Bischofs und dem Rat der Brüder, dass Simon als Stellvertreter des Abtes in den öffentlichen Angelegenheiten eingesetzt werden sollte. Nachdem dies getan worden war, verließen einige der Cluniazenser aus Protest die Gemeinschaft. Aus Neid, Hass oder Ehrgeiz hätten sie gefordert, dass Simon noch vor Ablauf des Jahres durch einen anderen ersetzt werden müsse. Abschließend klagte Simon, dass die Mönche in jener Zeit ihre Beständigkeit eingebüßt und unentwegt ihre Meinung geändert hätten, was nicht zuletzt zu seiner Absetzung geführt habe.⁶³¹

Diesem Kapitel kommt eine zentrale Rolle zu, da Simon darin seine persönlichen Erfahrungen mit den Cluniazensern festhält. Interessant an der Passage ist zunächst die Tatsache, dass er zwischen »unseren Mönchen, die in Cluny die Profess abgelegt hatten« und »den Cluniazensern« unterscheidet. Auch sonst spricht Simon in seiner Chronik immer wieder von den »Cluniazensern, die mit uns lebten.«⁶³² Dies deutet darauf hin, dass er diese als eine eigenständige Gruppe oder sogar als Fremdkörper innerhalb der Gemeinschaft ansah. Die »flandrisch-cluniazensischen« Professmönche gehörten für den Chronisten aber nicht primär zu dieser Gruppe, bezeichnet er sie doch als »die unsrigen«. Für ihn war daher nicht nur die cluniazensische Profess ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal, sondern offensichtlich auch die Herkunft der Brüder. Während die einen aus Flandern stammten, bezeichnen die »Cluniazenser« die Mönche, die von außen kamen und sich eventuell auch sprachlich vom Rest der Gemeinschaft unterschieden.⁶³³

Simons Bericht macht dennoch deutlich, dass man sich in Sithiu der Nähe der Cluniazenser und der »flandrisch-cluniazensischen« Professmönche durchaus bewusst war, einte sie doch die in Cluny abgelegte Profess.⁶³⁴ Die Unruhen, von denen in diesem Kapitel die Rede ist, als letztere die Leitung der Gemeinschaft zwischenzeitlich übernommen hatten, rührte vom Misstrauen der übrigen Brüder her.

631 Simon, *Gesta*, II, c. 106, S. 657: »In magna igitur fluctuatione positi ad removendam suspicionem de Cluniacensibus et ad maiorum fratrum securitatem, consilio communi inito, decernunt cum episcopo, vicarium abbatis Symonem, postea abbatem, ad rem publicam gubernandum debere substitui. Quo facto, quidam Cluniacensium nobiscum commorantium indignati discessere, et vel odio invidentium vel ambitione ad honorem abbatae aspirantium egere, ut vicarius substitutus necdum anno finito deponeretur. Crederes deinde tanta inconstantia fluctuare monachos, ut milies crederes in die mutare animos. Sua quippe quaerentes, dum lubricis currunt gressibus, quid mirum si sine luce offendunt?«

632 Simon, *Gesta*, II, c. 89, S. 653: »[...] Cluniacenses nobiscum tunc conversantes [...]«; Ders., II, c. 94, S. 653: »[...] Cluniacenses, qui tunc nobiscum erant [...]«; Ders., II, c. 107, S. 657: »[...] Cluniacensium nobiscum commorantium [...]«.

633 Saint-Bertin liegt bereits im flämisch-sprachigen Bereich. Vorstellbar wäre, dass die Cluniazenser Französisch sprachen. C. Giraud, *Les sermons inédits de Guillaume le Français* weist auf eine Sermone Sammlung aus dem Süden Italiens hin, die von einem Mönch aus Saint-Bertin verfasst worden war, der sich in seinem Prolog als *Guillelmus Francigena* zu erkennen gibt.

634 J. Wollasch, *Mönchtum zwischen Kirche und Welt*, S. 155 sieht die cluniazensische Identität in der gemeinsamen Profess begründet.

Offenbar fürchtete man, dass unter ihrer Führung die Cluniazenser an die Macht kommen und die Freiheit der Abtei erneut in Frage gestellt werden könnte. Die »flandrisch-cluniazensischen« Professmönche nahmen somit eine Art Mittlerrolle ein: Zum einen wurden sie weiterhin zu den flandrischen Mönchen gezählt, zum anderen war man sich darüber im Klaren, dass sie durch ihre ursprünglich in Cluny abgelegte Profess weiterhin in Verbindung mit der burgundischen Abtei standen, wenngleich das bereits erwähnte Schreiben Papst Paschalis' II. von 1112 sie von ihrer Profess entbunden hatte.⁶³⁵

Welche Funktion hatten nun aber die Cluniazenser und die »flandrisch-cluniazensischen« Professmönche zu diesem Zeitpunkt in Saint-Bertin? Aus Simons Bericht ist zu entnehmen, dass sich die Gemeinschaft während der Krankheit Lamberts in einer schweren Krise befunden hatte. Die neue interimistische Leitung der »flandrisch-cluniazensischen« Professmönche war nicht im Stande, die Wirtschaft des Klosters und die Disziplin in der Gemeinschaft aufrechtzuerhalten.⁶³⁶ Daran konnten nach Simon offenbar auch die Cluniazenser nichts ändern. Hieß es einige Kapitel zuvor, dass die 1101 nach Saint-Bertin gekommenen Cluniazenser vor allem die *religio* und *disciplina* wiederhergestellt hatten, lag letztere nun erneut im Argen.⁶³⁷ Simon impliziert damit, dass die Präsenz der Cluniazenser an Legitimität verloren hatte. Mehr noch, sie waren maßgeblich daran beteiligt, in der Gemeinschaft Unruhe zu stiften und zu einer wenig frommen Atmosphäre beizutragen.

Dieser Darstellung ist freilich mit äußerster Vorsicht zu begegnen, wird in ihr doch ein Grund für Simons tiefe Abneigung gegenüber den Cluniazensern greifbar, nämlich ihre Schuld an seinem Sturz als Vicarius.⁶³⁸ Während die »flandrisch-cluniazensischen« Professmönche ebenfalls wenig aufrichtig die Wahl Simons als eine Art Kompromiss in die Wege leiteten, wirft Simon den Cluniazensern Machtgier, Neid und Hass als Motive vor. Der Hinweis, dass wohl einige der Cluniazenser, die das Kloster aus Protest verlassen hatten, Ambitionen auf die Abtwürde hatten, ist ein nicht unwichtiges Detail. Offenbar hegten die Cluniazenser weiterhin die Hoffnung, die Leitung oder zumindest wichtige Schlüsselpositionen mit Mönchen aus ihren Reihen zu besetzen. Doch gegen die freie Wahl der Mönche von

635 Zum Misstrauen gegenüber diesen flandrisch-cluniazensischen Professmönchen vgl. die Absetzung des cluniazensischen Großpriors durch Johannes II. Simon, *Gesta*, II, c. 109, S. 657. Der Brief Paschalis' II. an Lambert entbindet zwar die cluniazensischen Mönche von ihrem Gehorsamsgelübde gegenüber dem Abt von Cluny (M. Sdralek, *Wolfenbüttler Fragmente*, S. 114–115), die weiteren Ereignisse machen aber deutlich, dass sie sich weiterhin an Cluny gebunden fühlten.

636 Zur wirtschaftlichen Situation siehe oben S. 125.

637 Simon, *Gesta*, II, c. 67, S. 649; von der *religio* ist in c. 106 nicht die Rede.

638 In dieser Darstellung wird aber sicherlich nicht nur die Schuld der Cluniazenser an seiner Absetzung als Vicarius verarbeitet, sondern auch seine Absetzung als Abt, die Simon selbst mit keinem Wort erwähnt.

Saint-Bertin und nicht zuletzt den Willen der geistlichen und weltlichen Herren Flanderns konnten sich die Cluniazenser nicht behaupten.⁶³⁹

Nach dem Sturz Simons wählten die Brüder mit Zustimmung des Grafen, des Bischofs und nicht zuletzt Lamberts Johannes zum Abt. Dieser, so wird präzisiert, war ein Regularkanoniker, der sich erst seit kurzem zum Mönchtum bekehrt hatte und zudem die *lingua Theutonica* sprach.⁶⁴⁰ Die hier genannten Kriterien sind aufschlussreich. Sie zeigen, dass man ganz bewusst einen Kandidaten aus der Gegend bevorzugte, der nicht nur die dortige Sprache beherrschte, sondern auch Erfahrungen im flandrischen Herrschaftsgefüge hatte sammeln können. Der Hinweis, dass er einst Regularkanoniker war, steht nicht zuletzt dafür, dass er sich auch im Mönchtum für ein Leben nach der Regel einsetzte. Zudem dürfte er als Kanoniker mit der Verwaltung von Besitz vertraut gewesen sein und die nötigen Beziehungen mit den Großen geknüpft haben.⁶⁴¹ Johannes II. kann somit als eine wirkliche Alternative zu einem Cluniazenser gesehen werden. Doch bereits nach wenigen Monaten erhoben sich die Mönche von Sithiu, wie Simon bemerkt, mit der gewohnten Leichtigkeit gegen ihren Abt und wollten diesen weniger durch Anschuldigungen, als durch Gewalt absetzen. Mithilfe seiner Männer sei es ihm schließlich gelungen, die Verschwörer gefangen zu nehmen und in verschiedene Klöster zu schicken.⁶⁴² Auch wenn Simon nicht präzisiert, wer diese *conspiratores* waren, impliziert die Formulierung *levitate solita*, dass wie in seinem eigenen Fall wieder einmal die Cluniazenser zum Aufruhr gegen den Abt animiert hatten.⁶⁴³ Im Gegensatz zu Simon genoss Johannes II. allerdings die nötige Unterstützung von außen, was noch

639 Ob sich bei dem genannten Motiv, selbst in höhere Ämter zu streben, die Trennung der Gemeinschaft in Cluniazenser und Nicht-Cluniazenser so scharf vornehmen lässt, wie es Simon glauben macht, ist fraglich. Andernfalls ist schwer zu erklären, weshalb sich Simon nicht mit dem Rückhalt der flandrischen Mönche im Amt halten konnte.

640 Simon, *Gesta*, II, c. 108, S. 657: »[...] coadunatis undecunque fratribus et comite cum presule accersito, ab ipso accepta licentia, quendam Iohannem, persona honorabilem, lingua Theutonica disertum, nuper de canonico regulari monachum effectum, magno clamoris strepitu communiter eligunt, abbate Lamberto adhuc vivente et reclamante.«

641 Kanonikerstifte spielten zahlenmäßig in der Grafschaft Flandern eine größere Rolle, als Klöster. Die Grafen wie auch die Großen griffen bei der Verwaltung ihres Besitzes und anderer Tätigkeiten gerne auf Kanoniker zurück; vgl. dazu B. Meijns, *Aken of Jeruzalem?*, S. 433–660.

642 Simon, *Gesta*, II, c. 112, S. 658: »Dumque securitatem et prosperitatem sibi opinaretur affuturam, subito Sithienses levitate solita contra eum conspirantes, eum deponere vi, non accusatione, nituntur. Sed praemunitus hominum suorum consilio, conspiratores captos per diversa coenobia dispersit.«

643 Es stellt sich hierbei die Frage, warum Simon die Gelegenheit nicht nutzt, die Cluniazenser in diesem Zusammenhang erneut als Unruhestifter darzustellen. Ein Grund hierfür könnte u.a. das gespannte Verhältnis zu Abt Johannes II. sein. Simon macht seine Abneigung gegenüber Johannes II. immer wieder deutlich, so gleich zu Beginn, wo es heißt, dass er »sich in Sicherheit und Reichtum wähte.« (Simon, *Gesta*, II, c. 112, S. 658).

einmal zeigt, dass eben dies ein schwerwiegendes Kriterium bei seiner Wahl zum Abt gewesen sein dürfte.⁶⁴⁴

Die Beispiele des Vicariats Simons und des frühen Abbatiate Johannes' II. zeigen, welch großen Einfluss die Cluniazenser auf die Mönche von Sithiu ausübten, obgleich sie keine zentralen Funktionen in der Gemeinschaft innehatten. Eine Möglichkeit, um Einfluss zu üben, war die Drohung. Als solche darf man die Reaktion der Cluniazenser werten, die nach der Wahl Simons zum Vicarius aus Protest die Gemeinschaft verlassen hatten und die besagte Forderung stellten. Der Inhalt der Drohung liegt zwar im Dunkeln, besonders naheliegend wäre es allerdings mit dem Abzug der übrigen Cluniazenser, das heißt auch der »flandrisch-cluniazensischen« Professmönche zu drohen, falls man ihrer Forderung nach der Absetzung Simons nicht entsprechen würde.

In diesem Zusammenhang stellt sich freilich die Frage, wieso die Präsenz der Cluniazenser in der Gemeinschaft derart wichtig war, dass allein das Drohen mit ihrem Abzug zu ungeahnten Folgen führte. Ein erstes Mal wurde die Präsenz der Cluniazenser in Sithiu 1112 in Frage gestellt. Damals war es Pontius, der Lambert mit dem Abzug der Professmönche drohte, falls nicht alle Prioren der Abtei die Profess in seine Hände ablegten. Nach Simons Darstellung gelang es Lambert, die entsprechenden Mönche zu diesem Schritt zu überreden. Nur die energische Intervention des Kastellans von Saint-Omer konnte dies verhindern.⁶⁴⁵

In dieser Situation werden zwei ganz unterschiedliche Auffassungen von der Präsenz der Cluniazenser in Sithiu sichtbar: Für den Kastellan von Saint-Omer war ihre Präsenz keinesfalls wichtiger als die Freiheit der Abtei. Will man ihm keine Gleichgültigkeit gegenüber der frommen Lebensweise in Saint-Bertin unterstellen, lässt sich seine Reaktion eigentlich nur dahingehend erklären, dass er die Präsenz der Cluniazenser nicht mehr für zwingend notwendig hielt.⁶⁴⁶ Für Lambert war die Gegenwart der Cluniazenser dagegen sichtbares Zeichen für den Erfolg seiner *correctio*. Gut zehn Jahre nach deren Ankunft in Sithiu dürfte ihre Vorbildfunktion nicht mehr von zentraler Bedeutung gewesen sein. Ihr Abzug, der auch die »flandrisch-cluniazensischen« Professmönche betroffen hätte, wäre somit nicht nur mit dem persönlichen Scheitern Lamberts gleichzusetzen, sondern hätte auch der Stellung der Abtei geschadet. Neben ihrem guten Ruf, der sicherlich mit der cluniazensischen Lebensweise in Verbindung stand, hätte die Abtei eventuell auch

644 Simon, *Gesta*, II, c. 110, S. 658: »Sed praemunitus hominum suorum consilio [...]«. Bereits seine Wahl erhielt die Unterstützung des Grafen: ebd., c. 108, S. 657: »[...] coadunatis undecunq[ue] fratribus et comite cum presule accessito [...]«.

645 Simon, *Gesta*, II, c. 93, 94, S. 653–654.

646 Gerade beim niederen Adel und der Ministerialität war die Lebensweise Clunys besonders gefragt; siehe dazu oben S. 52.

politisch und spirituell an Bedeutung verloren.⁶⁴⁷ Dass Lambert schließlich durch die päpstliche Autorität das Bleiben der cluniazensischen Professmönche und die weitere Orientierung an der cluniazensischen Lebensweise erwirken konnte, war für ihn ein wichtiger persönlicher Erfolg.⁶⁴⁸

Angesichts der nun folgenden Konflikte und inneren Zwistigkeiten, verwundert es, dass ein Großteil der Mönche von Saint-Bertin auch nach dem Tod Lamberts weiterhin großen Wert auf die Gegenwart der cluniazensischen Professmönche legte. Aber auch die Cluniazenser selbst scheinen letztlich Interesse an ihrem Verbleiben in Sithiu gehabt zu haben. Letzteres erklärt sich dadurch, dass ihre Präsenz in der Gemeinschaft den weiterhin erhobenen Anspruch Clunys auf Saint-Bertin zum Ausdruck brachte. Für die Gemeinschaft von Sithiu hingegen stellte die Präsenz der Cluniazenser eine Art Gütezeichen dar, das ihr den Zustrom von Mönchen und Schenkungen garantierte.⁶⁴⁹ Dies hatte zur Folge, dass die neu eingetretenen Mönche zu wichtigen Unterstützern der Cluniazenser wurden, wählten sie doch ihretwegen und der strengen Disziplin wegen die Abtei in Sithiu aus.⁶⁵⁰ Simon ist sich dessen durchaus bewusst und kann sich diesbezüglich auch eines kritischen Kommentars nicht erwehren. So bemerkt er, dass Abt Lambert, ohne Zweifel zu hegen, auch jene Mönche aufgenommen habe, die ihm und seinen Nachfolgern so große Schwierigkeiten bereiten sollten.⁶⁵¹ Simon wirft Lambert also mangelnde Prüfung der Aspiranten und fehlende Menschenkenntnis vor und zudem ein zu starkes Interesse an den wirtschaftlichen Folgen in Form von reichen Schenkungen.⁶⁵² Die Mönche, auf die er anspielt, sind mit großer Wahrscheinlichkeit jene, die in der Folge die Profess in Cluny ablegen sollten. Doch welche Motive gab es, um diesen Schritt zu tun?

Führt man sich die Ereignisse um die Krankheit Abt Lamberts 1123 noch einmal vor Augen, wird deutlich, dass diejenigen Brüder, die nach wichtigen Positionen im Kloster strebten, aus den Reihen der »flandrisch-cluniazensischen« Professmönche stammten. Für ihr Streben nach einer Karriere in Saint-Bertin war die abgelegte

647 Zur Rolle Saint-Bertins innerhalb der flandrischen Klosterlandschaft vgl. S. Vanderputten, *Crisis of Cenobitism. Nach der Krise des 11. Jahrhunderts stieg die Bedeutung Saint-Bertins durch Lamberts *correctio*.*

648 M. Sdralek, *Wolfenbüttler Fragmente*, S. 114–115.

649 A. Bijsterfeld, *Do ut des*.

650 Simon, *Gesta*, II, c. 68, S. 649: »Novitas et fervor religionis plurimos incitaverat.«

651 Simon, *Gesta*, II, c. 67, S. 649: »[...] quos dum pater Lambertus non discernit dubie, recipit qui ei suisque in longum successoribus totique ecclesiae postea multum oneri fuere.«

652 Simon, *Gesta*, II, c. 68, S. 649: »Crevit [...] exterius vero rerum copia [...]«.

Profess aber eher hinderlich, was mit Hinblick auf den Konflikt mit Cluny seit 1112 verständlich wird.⁶⁵³

Vor diesem Datum war die in Cluny abgelegte Profess noch ein relativ sicherer Weg gewesen, um in anderen Klöstern in wichtige Positionen aufzusteigen. Als erster Fall ist hier die Neubesetzung des Abtsstuhls von Auchy-les-Moines zu nennen. Da der Abt von Saint-Bertin das Recht besaß, den Abt dieser Gemeinschaft zu bestimmen, aber offensichtlich noch kein geeigneter flandrischer Mönch zur Verfügung stand, habe er, so Simon, einen seiner Cluniazenser namens Odo dort hingeschickt.⁶⁵⁴ Dies schien eine aus der Not heraus geborene Ausnahme gewesen zu sein, denn wenig später, 1106, sollte ein gewisser Hermes, der einst Prior in Sithiu war, zum Abt von Bergues-Saint-Winnoc geweiht werden. Zum Zeitpunkt seiner Wahl habe er sich noch in Cluny befunden, wo er die Profess abgelegt hatte und in der Folge wohl, wie einst Lambert, den Ordo erlernte, bevor man ihn dann zurück nach Flandern holte und mit seiner neuen Funktion betraute.⁶⁵⁵ Auch in Saint-Vaast in Arras lassen sich 1112 zwei »flandrisch cluniazensische« Professmönche nachweisen.⁶⁵⁶

Dass aber alle Mönche, die zu solchen Missionen eingesetzt wurden, zwingend in Cluny die Profess abgelegt haben mussten, lässt sich nicht bestätigen. So gehörte beispielsweise Alvisus, der spätere Abt von Anchin, zu jenen bertinianischen Mönchen, die 1109 mit der *correctio* von Saint-Vaast beauftragt worden waren, und bekleidete dort das wichtige Amt des Priors.⁶⁵⁷ Alvisus hatte mit Sicherheit nie die Profess in Cluny abgelegt. Hierfür spricht zum einen sein entschiedenes Eingreifen in den Konflikt mit Pontius; zum andern zwei Briefe aus dem Jahr 1111, in denen

653 Es ist die Rede davon, dass auch die flandrisch-cluniazensischen Professmönche argwöhnisch betrachtet wurden. Simon, *Gesta*, II, c. 107, 109, S. 657.

654 Simon, *Gesta*, c. 71, S. 649: »Primo igitur Alciacensis aeclesia pastore destituit proprio, magnae simplicitatis et innocentiae viro nomine Norberto. Cui coenobio cum pastorem providere debeat Sithiensis congregatio tam ex apostolica sanctione quam ex priscorum institutione, abbas Lambertus se totum suaque omnia Cluniacensibus indulgens, ex eis quendam Odonem nomine, virum religiosum, Alciacensi preposuit cenobio.«

655 Interessant ist der Hinweis darauf, dass Hermes einst ein Prior in Saint-Bertin war. Offensichtlich qualifizierte das Priorat dazu, in Cluny die Profess abzulegen, um dann in einem anderen Kloster und nicht in Sithiu zu wirken.

656 Simon, *Gesta*, c. 83, S. 651: »[...] ut Sithienses mittantur Atrebatum [...]«; Simon, *Gesta*, c. 95, S. 654: »Audiens vero, duos nostros monachos, qui Cluniaci iam antea professi erant, adhuc Atrebatum demorari, missis caballis, eos ad se vocavit.« Nach Saint-Vaast in Arras wurde 1109 eine Gruppe von Mönchen aus Saint-Bertin geschickt. Unter ihnen befand sich auch Alvisus, der spätere Abt von Anchin. Es ist anzunehmen, dass diese Gruppe nicht ausschließlich aus cluniazensischen Professmönchen bestand.

657 Zur Intervention des Alvisus vgl. Simon, *Gesta*, II, c. 95, S. 654; zur *correctio* von Saint-Vaast Simon, *Gesta*, II, c. 84, S. 451–452; zu seinem Amt als Prior vgl. C. Giordanengo (Hg.), *Le registre de Lambert*, E 112, S. 482: »[...] communi consilio elegimus priorem ecclesiae Sancti Vedasti, donnum Alvisum, pastorem nobis fieri.«

Bischof Lambert von Arras und der Prior von Anchin Abt Lambert darum gebeten hatten, Alvisus von seiner in Saint-Bertin abgelegten Profess zu entbinden.⁶⁵⁸

Auch das Beispiel Simons selbst zeigt, dass die Herkunft aus Saint-Bertin und der Auftrag, an einer *correctio* mitzuwirken keine zwangsläufigen Indikatoren dafür sein müssen, dass die entsprechende Person die Profess in Cluny abgelegt hatte. Auch wenn Simon selbst zwischenzeitlich als Abt von Auchy-les-Moines wirkte und an zahlreichen *correctiones* beteiligt war, macht seine betont anti-cluniazensische Haltung eine mögliche Profess in Cluny eher unwahrscheinlich.⁶⁵⁹

Insbesondere die Umstände seiner Wahl zum Vicarius deuten darauf hin, dass er nicht zu den cluniazensischen Professmönchen zählte. Andernfalls ist es schwer zu erklären, wieso er gleich zweimal auf Betreiben der Cluniazenser abgesetzt wurde. Sein Einsatz in Auchy-les-Moines und weiteren Klöstern lag somit nicht in seiner Zugehörigkeit zu Cluny begründet, sondern in seiner besonderen Eignung für dieses Amt.⁶⁶⁰

Simons Schilderungen der *correctiones* von Saint-Vaast in Arras 1109, Sint-Pieters und Sint-Baafs in Gent 1117, aber auch jener von Saint-Remi in Reims 1118 legen zwar nahe, dass an diesen Missionen cluniazensische Professmönche beteiligt waren, zeigen aber zugleich, dass auch andere Kriterien bei der Auswahl der Mönche eine Rolle gespielt haben dürften.⁶⁶¹ Im Falle von Saint-Vaast und Saint-Remi heißt es, dass Lambert mit einigen auserwählten Mönchen, der »Blüte Sithius«, dorthin gekommen sei; im Falle von Sint-Pieters erfährt man, dass Simon selbst zu den ausgesandten Mönchen zählte.⁶⁶² Die Formulierungen legen nahe, dass sich diese Brüder durch besondere Begabungen und Fähigkeiten oder durch ihre Erfahrung hervorgetan hatten und deshalb für die Aufgabe ausgewählt worden waren.

658 C. Giordanengo (Hg.), *Le registre de Lambert*, E 112, S. 482: »[...] quia monachus sui caenobii est professus [...]« ebd., E 114, S. 484.

659 Simon, *Gesta*, II, c. 133, S. 661: »Qui dum tempore Lamberti abbatis, iussu eiusdem patris per nonnulla coenobia Flandriae ordinem correxisset [...]«

660 Simon, *Gesta*, II, c. 133, S. 661: »Quam aecclesiam cum per 4 fere annos strenue gubernasset, post recessum predicti Iohannis electione communi huius loci monachorum, per Milonem episcopum huc adductus est [anno 1131] et in sede principali abbatis sollemniter collocatus.«

661 Im Falle von Saint-Vaast ist die Beteiligung von mindestens zwei flandrisch-cluniazensischen Professmönchen nachgewiesen, vgl. Simon, *Gesta*, II, c. 95, S. 654.

662 Simon, *Gesta*, II, c. 103, S. 656: »[...] pater Lambertus cum caeteris et cum electis Sithiensium fratribus intererat [...]« ebd., II, c. 84, S. 651: »[...] comitante Sithiensium flore electo [...]« ebd., II, c. 101, S. 655: »[...] pater Lambertus cum 12 suis fratribus Gandavum conveniunt [...] [...] illis more foliorum frustra trementibus et adventui nostro cedentibus.« Aus *adventui nostro* schloss O. Holder-Egger (*Simon, Gesta*, II, S. 655, Anm. 3), dass auch Simon zu den zwölf Mönchen gehörte. Angesichts seiner wahrscheinlichen Herkunft aus Gent und seinem späteren Exil, ist diese Folgerung plausibel, auch wenn hinter jenem *nostro* nicht unbedingt seine Person stehen muss. Darin könnte auch lediglich die gemeinschaftliche Identität zum Ausdruck kommen.

3.4. Veränderungen in den Besitz- und Herrschaftsstrukturen

3.4.1. Die *correctio exterius* im Spiegel der historiographischen Texte

Gleich mehrere Texte berichten, dass in der Abtei von Saint-Bertin in der Zeit um 1100 nicht nur im innerklösterlichen Bereich Veränderungen vorgenommen wurden, sondern auch in den Besitz- und Herrschaftsstrukturen. An erster Stelle stehen erneut Simons *Gesta abbatum*: Nachdem Simon Lamberts Werdegang und seinen Aufstieg in das Amt des Abtes thematisiert hat, fasst er kurz zusammen, welche Verdienste Lambert um sein Kloster aber auch um viele andere Gemeinschaften erworben hatte: Er habe mit dem Rat guter Männer eindringende Feinde abgewehrt und Konflikte beigelegt. Es habe nichts gegeben, was er nicht zustande gebracht hätte. Dabei bediente er sich aller Mittel, nämlich militärischer Gewalt, Abmachungen, Verhandlungen mit Laien und Geistlichen, weltlichen Gerichten und Synoden. Viele Klöster, die durch die Sorglosigkeit früherer Äbte verlassen oder vernachlässigt worden waren, seien durch Lamberts Arbeit und das Wohlwollen der Kirche wiederhergestellt und verbessert worden. All dies sei vor Ort offen sichtbar, wie dies allerdings zustande gekommen sei, werde im Folgenden geschildert. Dabei beginnt Simon zunächst mit den äußeren Angelegenheiten und führt, wie er bemerkt, zunächst die Urkunden an, in denen die Päpste die Freiheit »all unserer Kirchen« bestätigten, bevor dann die Urkunden anderer Personen folgen, die über verschiedenen Belange des Klosters handeln.⁶⁶³

In diesen einleitenden Worten macht Simon deutlich, dass die *correctio* seines Abtes und Lehrers umfassender Art war und keinesfalls nur auf die innerklöster-

663 Simon, *Gesta*, II, c. 7, S. 645: »Sublimatus igitur hoc ordine in honoris culmine, coepit bonorum viro- rum in agendis uti consilio et eorum per omnia sapienter informari exemplo, quo insurgentes contra se repelleret hostes et tumulantium insolescentes compesceret lites. Cui in processu temporis multa mentis inhesit industria, quam subsecuta est tanta in omnibus quae agebat efficacia et gratia, ut nil in propriis vel alienis, nil in militaribus vel in regularibus, nil in popularibus vel in negociis aeclesiasticis, nil in laicorum placitis vel in clericorum synodis ortum est tam diversum tamque inextricabile, quod suo non expediret iudicio perfacile. Hincque factum est, ut, quasi tellus arida, hiemali asperitate per supervenientem gratam aeris serenitatem deteresa, solis ignivomis vaporibus vegetata virescit et virendo florescit et florendo maturescit, sic non solum hoc Sithiense coenobium, verum etiam aliorum loca sanctorum ad laudem et honorem nominis Christi huius patris Lamberti iugi sollertia in melius mutata proficerent, donec fructu multiplici sanctae exercitationis multas Christo animas lucrifacerent. Multa quippe, quae antecessorum suorum incuria vel ablata vel presumdata et depravata fuerant, suo labore et benevolentia aeclesiae sunt restituta, reparata et emendata. Quae cuncta suo in loco convenientius patebunt, cum scripto apparuerit, quibus et in quibus et a quibus huius loci melioratio monachorumque laudabilis conversio per ordinem facta est. Ab exterioribus igitur incipientes, ad interiora usque ad nostros descendamus; a quibus iterum exeuntes, ad corrigenda aliorum coenobia expeditus profisciscamur. In primis igitur cartarum exemplaria, quae Romanorum pontificum auctoritate, illo agente, de libertate omnium aeclesiarum nostrarum confirmatae sunt, ponamus aliasque aliarum personarum, quas de diversis aeclesiae utilitatibus assignari fecerat, postea subscribere studeamus.«

lichen Angelegenheiten abzielte.⁶⁶⁴ Eine Vielzahl von Urkunden und Briefen, die Simon in seine Chronik eingliedert, dokumentieren die Veränderungen in den Besitz- und Herrschaftsstrukturen des Klosters. Doch der Chronist beschränkt sich nicht allein auf die Dokumentation dieser Veränderungen, sondern nennt sie zudem, wenn auch nur kurz, in seinem darstellenden Teil. So habe Lambert dem Kloster mit größtem Eifer *feoda* zurückgebracht, die von seinen Vorgängern unbedacht ausgegeben worden waren, zudem Zehnte, die von Laien gehalten wurden, Dörfer, Abgaben, Ländereien und Wälder, die vernachlässigt oder usurpiert worden waren.⁶⁶⁵

Neben den *Gesta abbatum* Simons findet sich auch im Traktat *De moribus Lamberti abbatis* eine kurze Passage, in der auf Lamberts Errungenschaften für das Kloster hingewiesen wird. Im Vordergrund steht hierbei die Bestätigung von Privilegien durch Graf, Bischof und Papst.⁶⁶⁶ Zudem seien die Wirtschaftsgebäude des Klosters gut in Stand gehalten und Kanäle wiederhergestellt worden.⁶⁶⁷ Der Continuator des Traktats fügte schließlich noch hinzu, dass Lambert dem Kloster verlorengegangenen Besitz zurückgeführt habe, Land und Abgaben erworben und sie zum Nutzen für die Brüder und zu seinem Andenken verwaltet habe.⁶⁶⁸

Beide Texte zeichnen somit von Abt Lambert das Bild eines durchaus fähigen und geschickten Verwalters, dessen Hauptanliegen die Rückgewinnung, Bewah-

664 Dieser Eindruck wird in der Historiographie erweckt: Nahezu alle Abhandlungen thematisieren lediglich die Einführung der cluniazensischen Lebensweise. Dies mag u. a. daran liegen, dass die im 19. Jahrhundert angefertigte kritische Edition O. Holder-Eggers alle Urkunden ausließ und sich auf den narrativen Text beschränkt.

665 Simon, *Gesta*, II, c. 80, S. 651: »Exterius vero feoda, quae antecessores eius minus inconsulte dederant, decimas a laicis possessas, villas, redditus, terras, silvas, quae vel negligenter amissa vel iniuste possidebantur, magna industria aecclesia revocavit.«

666 *Tractatus de moribus Lamberti*, S. 950: »Habet iam dicta aecclesia intus et extra privilegia onmi iure et lege confirmata, regali manu et episcopali concessione insuper et apostolica auctoritate signata.« Mit *regali manu* wird nicht auf den König angespielt, sondern auf den Grafen von Flandern, der in den Quellen immer wieder als Herrscher des *regnum Flandriae* aufscheint; siehe dazu oben Anm. 304.

667 *Tractatus de moribus Lamberti*, S. 950: »Convenientium officinarum idonei usus adeo in aecclesia sanctissimi Bertini parati habentur, ut in nullo loco utile vel necessarium inveniatur, quod in iam dicta non reperiatur. Aquarum conductus amenitatem simul et renovationem conferens intuentibus inibi monstratur.« Vgl. dazu auch Simon, *Gesta*, II, c. 76, S. 651: »Aqueductum nichilominus subterraneum ad commodum presentium et futurorum omnibus officinis induxit.« Der von Lambert wiederhergestellte Kanal war nicht nur für die Wasserversorgung des Klosters von Bedeutung, sondern auch für die Mühlen und nicht zuletzt für den Transport auf dem Seeweg; vgl. dazu A. Derville, *La ville de Saint-Omer*, S. 67–68.

668 *Continuatio, Tractatus de moribus Lamberti*, S. 951: »Laboravit serenissimus pater Lambertus in aecclesia sibi a Deo commissa ultra quam dici potest; quam et religiosa congregatione replevit et possessionibus plurima subsidia conferentibus sufficienter ditavit. Ihesu bone, qui es Deus noster, quantis angustiis vallatus et detentus est pro adquirenda sive restauranda possessione supradicte aecclesiae, tu solus nostri, qui adorem illius animi et affectum igne inextinguibili succensum potes intueri. Restituit aecclesiae supramemoratae ea quae fuerant perditae. Adquisivit etiam in Domino ad usum fratrum Deo ibi servientium terras et alios redditus, quorum administratione sustentantur. Rapuit de ore hominum secularium possessionem ex antiquitate amissam, adtraxit novam, nullo vero tempore habitam, quam ob sui memoriam eidem aecclesiae liberaliter tradendo donavit.«

rung und Optimierung des weltlichen Besitzes war. Ein genaueres Bild dieser Veränderungen liefern die Urkundenbestände des Klosters selbst.⁶⁶⁹

Die in diesen Texten sichtbar werdende Restitutionspolitik Lamberts dürfte an erster Stelle einen ganz pragmatischen Grund gehabt haben. Schenkt man Simon und seinem Zeitgenossen Hermann Glauben, war die Zahl der Mönche in Sithiu in kürzester Zeit um ein Vielfaches gestiegen.⁶⁷⁰ Um all diese Mönche ernähren zu können bedurfte es natürlich mehr Einkünfte, was durch reiche Schenkungen und die beschriebene Politik sicher nur teilweise abgedeckt werden konnte. Bedenkt man, dass die Mönche ihren Unterhalt durch Konventualpfründen bestritten, dass Hermann bemerkt, dass in Sithiu nur zwölf Mönche leben konnten und Simon ein durchaus privilegiertes monastisches Leben mit Dienern beschreibt, wird es deutlich: Die Zahl der Pfründen war stark reduziert, um einen nahezu adligen Lebensstil gewährleisten zu können. Aus der ehrwürdigen Gemeinschaft war also im Lauf der Zeit ein zahlenmäßig stark begrenzter und elitärer Kreis geworden, ein Kloster mit »stiftischem Gepräge«.⁶⁷¹ Die *correctio* Lamberts wandte sich auch hiergegen, indem der Abt die Klosterpforten für jedermann öffnete.⁶⁷² Allein die große Zahl von neuen Mönchen macht es daher durchaus wahrscheinlich, dass Lambert auch auf struktureller Ebene tiefgreifende Veränderungen, wie beispielsweise eine Neuaufteilung der *mensa conventualis*, vorgenommen hatte. Leider liefern die Quellen hierzu keine näheren Hinweise.

Die Studie Robert BERKHOFERS stellt die These auf, dass der Konflikt mit Cluny dafür verantwortlich war, dass die Äbte in Saint-Bertin keine tiefgreifenden Veränderungen in den Besitzstrukturen vornehmen konnten.⁶⁷³ Anhand einiger Klöster aus dem Norden Frankreichs, darunter auch Saint-Bertin, versucht er zu zeigen, wie die Äbte ab dem 12. Jahrhundert vermehrt unter Aspekten der Wirtschaftlichkeit und Effizienz dachten. Während die Mönche noch im 11. Jahrhundert ihren Besitz als *patrimonium* verstanden, das um jeden Preis bewahrt werden musste, hätten die Äbte im darauffolgenden Jahrhundert vermehrt darauf geachtet, die Verwaltung ihres Besitzes zu verbessern und von ihren Dienstleuten verlangt, Rechen-

669 L. Morelle ist der Spezialist für die Urkunden Saint-Bertins und fordert in *Par-delà le vrai et le faux*, dass die Urkundenbestände und vor allem die päpstlichen Privilegien vor dem Hintergrund der *correctio* eingehender Untersuchungen bedürfen, was er in dieser Studie bereits an einigen Beispielen zeigen konnte. Da der Fokus der vorliegenden Arbeit nicht allein auf diesem Aspekt der *correctio* liegt, kann eine umfassende und ganzheitliche Beschäftigung mit den Urkunden nicht geleistet werden. Vielmehr werden sich die vorliegenden Ausführungen auf einzelne Beispiele beschränken.

670 Simon, *Gesta*, II, c. 68, S. 649; Hermann, *Liber*, c. 80, S. 134.

671 W. Ogris, *Konventualpfründe*, S. 471.

672 Simon, *Gesta*, II, c. 68, S. 649.

673 R. F. Berkhof, *Day of Reckoning*, S. 79, 120. Ebenso Ders., *Abbatial Authority*, S. 43–57.

schaft abzulegen.⁶⁷⁴ In Abteien wie Saint-Denis führte dies dazu, dass Abt Suger mit seinem Werk *De administratione* eine regelrechte Verwaltungsschrift verfasste.⁶⁷⁵ Saint-Bertin, so stellt BERKHOFFER fest, sei dieser allgemeinen Entwicklung hinterhergehinkt, was unter anderem im Umgang mit den Urkunden des Klosters zu erkennen sei.⁶⁷⁶ Im Folgenden soll daher die Überlieferungssituation der Urkunden kurz vorgestellt werden.

3.4.2. Die Überlieferung der Urkunden

Der mit Abstand größte Teil der Urkunden Saint-Bertins ist in Form von Chartularen überliefert. Die Urkunden des 11. Jahrhunderts fanden größtenteils Eingang in das erste Buch der *Gesta abbatum* Simons, die übrigen Urkunden bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts in Buch II und III. Ursprünglich scheint Buch I eigenständig und getrennt von den später verfassten aber als Einheit bestehenden Büchern II und III existiert zu haben. Die Originale dieser beiden Handschriften sind allerdings nicht mehr erhalten. Es existiert lediglich eine Abschrift aus dem 12. Jahrhundert, die die *Gesta abbatum* Folcuins⁶⁷⁷ und im Anschluss daran die drei Bücher der *Gesta abbatum* Simons beinhaltet. Beide Texte wurden wohl zwischen 1148/9⁶⁷⁸ und 1163⁶⁷⁹ von mehreren Schreibern kopiert und zusammengefügt. Sie versahen sie zudem mit einigen kleineren Zusätzen und setzten sie zunächst bis 1163 und dann bis 1187 fort.⁶⁸⁰ Nach 1521 wurde dieser Codex geteilt, so dass die *Gesta* Folcuins fortan getrennt von den *Gesta* Simons existierten. Heute handelt es sich um die Handschriften Ms 146b [Folcuin] und Ms 146a [Simon] der Bibliothèque municipale von Boulogne-sur-Mer. Vor der Trennung dieser Werke wurde die Handschrift 1512 von Alard TASSART kopiert.⁶⁸¹ Diese Abschrift und die Handschrift Boulogne 146b dienten schließlich Benjamin GUÉRARD als Grundlage für seine Edition von 1840. Doch schon einige Jahre später entdeckte François MORAND die Handschrift Boulogne 146a und erkannte, dass sie ursprünglich mit Boulogne 146b eine Einheit gebildet

674 R. F. Berkhofer, *Day of Reckoning*, S. 48–51, 53–55.

675 Vgl. dazu A. Speer u. a. (Hgg.), *Ausgewählte Schriften. Abt Suger*.

676 R. F. Berkhofer, *Day of Reckoning*, S. 86: »At Saint-Bertin and Saint-Père, the monasteries where a traditional patrimonial mentality held sway early in the twelfth century, the monks also reused and added to older written instruments.«

677 Zu den *Gesta* Folcuins vgl. K. Ugé, *Creating the Monastic Past*; Dies, *Creating a Useable Past*; L. Morelle, *Diplomatic Culture and History Writing*.

678 Zur Debatte um das Todesjahr Simons vgl. J. Mann, *Ysengrimus*, S. 173, Anm. 554.

679 Die Abschrift wurde nach M. F. Morand, *Appendice*, S. II während des Abbatats des Leonius († 1163) angefertigt.

680 Vgl. dazu *Appendix A: The Cartularies of Saint-Bertin* in R. F. Berkhofer, *Day of Reckoning*, S. 171.

681 Heute Saint-Omer, BM, ms. 750.

hatte und somit den ältesten Textzeugen für Simons Werk darstellt.⁶⁸² Die kritische Edition HOLDER-EGGERS von 1881 basiert schließlich auf diesem Kenntnisstand, beschränkt sich jedoch auf die narrativen Teile der Chronik.⁶⁸³ Die in den *Gesta* eingegliederten Urkundenbestände sind in ihrem vollen Wortlaut bei GUÉRARD abgedruckt. MORAND liefert in seinem Werk die Varianten der Handschrift Boulogne 146a und zeigt zudem, dass TASSART in seiner Abschrift eine andere Anordnung der Urkunden gewählt hatte. Darüber hinaus bietet er den Text von drei Urkunden, die von TASSART ausgelassen wurden.⁶⁸⁴

Neben den Urkunden, die durch die Chartularchronik Simons überliefert sind, existierten zudem einige Originalurkunden. Da das Archiv der Abtei in den Wirren der Französischen Revolution weitgehend zerstört wurde, sind diese Originale nicht mehr erhalten.⁶⁸⁵ Dank der unermüdlichen Arbeit von Dom Charles-Joseph DE WITTES, einem Mönch aus Saint-Bertin, der zwischen 1775 und 1790 sämtliche Urkunden kopierte, die ihm im Archiv des Klosters zur Verfügung standen, weiß man über die Bestände aus der Zeit vor der Französischen Revolution dennoch sehr gut Bescheid. Neben den Urkunden, die DE WITTE aus Chartularen kopiert hat, finden sich so auch die Abschriften zahlreicher Originalurkunden.⁶⁸⁶

Die hier kurz umrissene Überlieferungssituation bringt einige Probleme mit sich: Zunächst birgt die Tatsache, dass die Bücher I, II und III der *Gesta* Simons nur in einer Abschrift überliefert wurden, die Gefahr, dass schon der Kompilator des 12. Jahrhunderts größere Veränderungen im Text, in der Auswahl und Anordnung der Urkunden vorgenommen hat.⁶⁸⁷

682 M. F. Morand, Appendice, S. II.

683 O. Holder-Egger verweist bzgl. der Urkunden auf die Arbeiten Guérards und Morands (*Gesta*, Einleitung, S. 606).

684 So z. B. zwei Urkunden von Manasses, dem Grafen von Guines: Morand, Appendice, S. 31–32 und die Papsturkunde Eugens III. (ebd., S. 67–68). Bei B. Guérard, *Cartulaire*, S. 247 findet sich an der Stelle, an der die Urkunden des Grafen von Guines stehen sollten, eine Bemerkung, die offenbar von Tassart stammte: »Exemplaria duarum litterarum hic omitto scribere, que ipsius comitis supramemorati sigillo sunt signata, partim propter brevitatem, partim eciam propter earumdem parvam efficaciam, presertim non temporis, cum de villa Scales dicta non aliquid recipiamus, de qua una illarum litterarum loquitur. Alia est de comitatu Widonis de Elenbom, sub data anni millesimi centesimi noni decimi. Nunc autem infrascriptum erit exemplar carte Roberti junioris, Flandrie comitis, de libertate ville sancte Bertini, Poperinghem dicte.«

685 Das Archiv der Abtei war in zwei Bereiche aufgegliedert: die Bibliothek, die für den Schulbetrieb gedacht war, und den Klosterschatz, der nur den Mönchen zugänglich war und die meisten Chartulare und Originalurkunden beherbergte. Während die Handschriften der Bibliothek weitgehend erhalten blieben, sind die Handschriften aus dem Klosterschatz verloren. Vgl. dazu R. F. Berkhofer, *Day of Reckoning*, S. 171.

686 De Wittes Chartular befindet sich heute in der Bibliothèque de l'agglomération de Saint-Omer, BM, mss. 803–815. Eine Edition des Chartulars De Wittes wurde erstellt von D. d'Haigneré, *Les chartes de Saint-Bertin*, Bd. 1.

687 Vgl. zur Auswahl der Urkunden in Chartularen den Sammelband *Les cartulaires. Actes de la table ronde* und P. Chastang, *Lire, écrire, transcrire*

Die Kompilation des 12. Jahrhunderts liefert zudem in einigen Punkten ein Erscheinungsbild, das von dem der ursprünglichen *Gesta* mit ziemlicher Sicherheit verschieden ist. In seinem Prolog zum ersten Buch der *Gesta* weist Simon darauf hin, dass ihm die *Gesta* Folcuins als Vorbild für sein Werk gedient hatten.⁶⁸⁸ Ihr besonderes Charakteristikum ist die Mischung von Erzählung und Dokumentation. Eben dies lässt sich im ersten Buch Simons in der Tat feststellen: Nach dem ausdrücklichen Wunsch seines Abtes habe er die Urkunden nicht in einem eigenen Band zusammengestellt, sondern in den Text eingefügt.⁶⁸⁹

Die Bollandisten wissen noch von einer Handschrift zu berichten, in der das erste Buch der *Gesta* Simons und zwei weitere Bücher mit den Zins- und Abgabelisten für zwei Besitzungen des Klosters überliefert wurden. Im Anschluss daran habe sich der Bibliothekskatalog und schließlich eine Genealogie der französischen Könige bis zu Robert I. befunden.⁶⁹⁰ Offenbar existierte also vor der Französischen Revolution noch eine Handschrift im Klosterarchiv, die der ursprünglichen Form des ersten Buchs der *Gesta* Simons sehr nahe war, wenn nicht sogar das Original darstellte. Diese Zusätze, die das Erscheinungsbild von Simons *Gesta* tatsächlich in die Nähe der *Gesta* Folcuins rücken,⁶⁹¹ wurden bei der noch im 12. Jahrhundert vorgenommenen Kompilation offensichtlich bewusst ausgelassen, um das Buch I lückenlos mit den Büchern II und III zu verbinden.

Nach BERKHOFFER repräsentieren die *Gesta abbatum* Folcuins aus dem 10. Jahrhundert die traditionelle Auffassung, dass das Klostergut als Erbe des Heiligen anzusehen sei, das man schützen müsse und das nicht verändert werden dürfe. Die Handschrift selbst sei im Klosterschatz aufbewahrt worden, was ihre Symbolik noch unterstreiche.⁶⁹² Die *Gesta* Simons griffen eben diese traditionelle Sichtweise formal auf. Der Chronist schuf demnach keine Schrift, die darauf abzielte, die Verwaltung der Güter und Einkünfte zu unterstützen, sondern lediglich deren Be-

688 Simon, *Gesta*, S. 635: »imitans quendam loci huius coenobitam Folquinum nomine, qui iussu sui abbatis penen omnium huius coenobii rectorum a tempore sanctissimi patris Bertini invicem sibi succedentium usque ad tempus domni Adalolfi, qui in cathalogo 28. ponitur, compendiose *Gesta* cartasque digessit.«

689 Simon, *Gesta*, S. 635: »Quorum etiam gestis breviter summatimque descriptis, kartas nichillominus separatim in uno volumine a mea exiguitate describi voluistis [...].«

690 A. Berthod, Notice du cartulaire de Simon, S. 227–230 ; vgl. auch *Histoire littéraire de la France*, Bd. 13, S. 80–81, die bemerkt »Les Bollandistes ont également parlé de cette Chronique, d’après un savant religieux bibliothécaire de l’abbaye Saint-Bertin, dom de Cléry, sous la date du 5 septembre. Le travail de Simon était divisé en trente-huit chapitres, suivis de deux livres de cens, qui regardaient deux terres de l’abbaye, et où se voit le détail des rentes et redevances auxquelles les vassaux étaient assujétis. L’auteur y ajouta le catalogue des livres qui, de son temps, composaient la bibliothèque de Saint-Bertin, suivi d’une généalogie très-succincte de nos rois des deux premières races; elle finit au roi Robert.«

691 Folcuin liefert am Ende seines Textes, vergleichbar mit der Beschreibung der Bollandisten, ein Verzeichnis des Klosterschatzes und eine Genealogie; vgl. dazu Folcuin *Gesta*, III, S. 634. In der heutigen Form ist weder der Bibliothekskatalog noch die Genealogie erhalten.

692 R. F. Berkhofer, *Day of Reckoning*, S. 28–29.

stand festzuhalten.⁶⁹³ Der Grund hierfür sei, wie bereits erwähnt, der Jahrzehnte andauernde Konflikt zwischen der Abtei und Cluny gewesen, der nicht zuletzt die Gemeinschaft selbst tief zerrüttete.⁶⁹⁴ Die Äbte hätten, wie es das Beispiel Johannes II. zeigt, immer wieder mit dem Widerstand der Mönche zu kämpfen gehabt. Tiefgreifende Veränderungen in der Verwaltung der Güter seien daher nur äußerst schwer durchzusetzen gewesen.⁶⁹⁵

Diese These trifft auf die äußere Gestalt der *Gesta abbatum* durchaus zu.⁶⁹⁶ Simon bediente sich hier eines traditionellen Musters, das Chartular und Klostergeschichte eng miteinander verband. Bedenkt man, dass Simon in seinem Prolog zum ersten Buch betont, dass ihn sein Abt eigens dazu angehalten hatte, die Urkunden nicht in einem eigenen Band zusammenzufassen, wird doch deutlich, dass eben dies bereits die geläufige Praxis war.

Im Unterschied zum ersten Buch der *Gesta* werden die Urkunden und Briefe des zweiten und dritten Buchs nun allerdings nicht mehr nach dem Vorbild Folcuins in den Text einzeln eingestreut, sondern meist gebündelt in einer Art Chartular in die Chronik eingefügt.⁶⁹⁷ Diese Anordnung wurde, wie Simon selbst erklärt, von ihm persönlich vorgenommen und folgt nicht einem chronologischen, sondern einem thematischen Muster.⁶⁹⁸ Fest steht somit, dass Simon ein etwas anderes Verständnis

693 Demnach wären auch die beiden Bücher mit den Namen der Zinspflichtigen lediglich Bestandslisten ohne Nutzen für die Verwaltung der Güter.

694 R. F. Berkhofer, *Day of Reckoning*, S. 79, 120.

695 R. F. Berkhofer, *Day of Reckoning*, S. 129–130. Berkhofer verweist auf die Seelgerätstiftung von Abt Johannes II. (F. d’Hoop, *Recueil des chartes de Saint-Bertin*, D 11, S. 13), deren Rhetorik von größter Schwäche zeuge. So habe sich Johannes nicht als Herr bezeichnet, sondern als *minister*. R. F. Berkhofer, *Day of Reckoning*, S. 126: »Suger used the term *minister* instead of *abbas* to refer to himself, stressing his role not as autocratic lord and superior, but as governor, office-holder, or caretaker – a »minister« in both the religious and administrative sense.« Ob die Bezeichnung *minister* aber gerade in einer Seelgerätstiftung als Ausdruck der Demut so ungewöhnlich ist, bleibt fraglich.

696 Insgesamt scheint die These Berkhofers vor allem für die Zeit nach Lambert zuzutreffen. Abt Lamberts Restitutionspolitik, aber auch Unternehmen wie der Kanalbau sind deutliche Zeichen dafür, dass dieser Abt bewusst nach Kriterien der Effizienz und Wirtschaftlichkeit dachte.

697 Dies trifft aber nur auf den Abbatat Lamberts zu. Bei der Darstellung der Abbatiate Johannes’ II. und Leonius’ geht Simon wieder dazu über, die Urkunden und Papstprivilegien in den Text einzustreuen. In Buch II: je eine Urkunde Bischof Simons von Tournai und Graf Karls des Guten aus dem Jahr 1125 (B. Guérard, *Cartulaire*, S. 295–296); in Buch III: eine Urkunde von Papst Innozenz II. (1139) (Ders., S. 310–313), ein Brief desselben Papstes an den Bischof und Archidiakon von Thérouanne (1139) (Ders., S. 313–314), eine Urkunde Papst Cölestins II. (1144) (Ders., S. 314–318), eine Urkunde von Bischof Alvisus von Arras (1131) (Ders., S. 318), eine Urkunde Papst Luzius’ II. (1144) (Ders., S. 319–320) und eine Urkunde Papst Eugens III. (1145) (Ders., S. 320–321). Die Papstprivilegien des dritten Buches werden wie in einer Art Chartular aufgelistet, allerdings fügt Simon immer wieder kleinere narrative Passagen ein.

698 Die Erklärung der Gliederung und des Aufbaus des zweiten Buches ist ein Charakteristikum Simons, der seinen Leser immer wieder an die Hand nimmt, seine Exkurse erklärt und entschuldigt. Es gibt also kein Anlass zu der Annahme, der spätere Kompilator habe hier in Simons Werk eingegriffen. Simon erklärt sein Ordnungsmuster selbst: Simon, *Gesta*, II, c. 7, S. 645: »Ab exterioribus igitur incipientes, ad interiora usque ad nostros descendamus; a quibus iterum exeuntes, ad corrigenda aliorum coenobia

vom Umgang mit diesen Dokumenten hatte als sein Lehrer. Eine wichtige Rolle spielte hierbei mit großer Sicherheit der Konflikt zwischen seiner Abtei und Cluny, lehrte er die Mönche doch, dass es, um Erfolg zu haben, unabdingbar war, päpstliche Privilegien und Schreiben schnell und möglichst geordnet zur Hand zu haben.

Ob die heute überlieferte Form der *Gesta* im Detail tatsächlich die Anordnung und Auswahl Simons widerspiegelt, oder doch jene des Kompilators, lässt sich nicht mit vollkommener Sicherheit sagen. Diese Unsicherheit schmälert keinesfalls den Wert der einzelnen Urkunden. Sie geben trotz allem wichtige Auskünfte über die Besitz- und Herrschaftsverhältnisse der Abtei von Saint-Bertin. Im Folgenden soll der Bestand daher kurz vorgestellt werden.

3.4.3. Die Urkunden

Die Urkunden, die in den drei Büchern der *Gesta* Simons überliefert sind, stellen mit Sicherheit lediglich eine kleine und bewusst vorgenommene Auswahl des tatsächlichen Urkundenbestands der Abtei dar. Das zweite Buch enthält insgesamt vier Briefe und 41 Urkunden. Von letzteren fallen allein 38 in den Abbatat Lamberts, zwei in den von Johannes II. und einer in die Zeit des Leonius. Von diesen Urkunden stammen sieben aus der päpstlichen Kurie: eine Urkunde Urbans II.,⁶⁹⁹ vier von Paschalis II.⁷⁰⁰ und zwei von Calixt II.⁷⁰¹ In diesen Urkunden ließen der Abt und seine Gemeinschaft die Freiheit des Klosters, dessen Rechte und Besitzungen bestätigen. Im Gegensatz zu der pauschalen Besitzbestätigung des Privilegs Victoris II. von 1057 werden die Besitzungen des Klosters in diesen Privilegien einzeln aufgezählt und genannt.⁷⁰²

Die meisten Urkunden des zweiten Buchs wurden von Bischöfen ausgestellt. Von insgesamt 21 bischöflichen Urkunden stammen allein 15 von Johannes von

expeditus proficiscamur. In primis igitur cartarum exemplaria, quae Romanorum pontificum auctoritate, illo agente, de libertate omnium ecclesiarum nostrarum confirmatae sunt, ponamus aliasque aliarum personarum, quas de diversis ecclesiae utilitatibus assignari fecerant, postea subscribere studeamus.«

699 Urkunde Urbans II. (1093) (B. Guérard, *Cartulaire*, S. 214–216).

700 Eine Urkunde Paschalis' II. (1107) (B. Guérard, *Cartulaire*, S. 217–220), zwei Urkunden Papst Paschalis' II., die entgegen der Datierung Guérards sicher aus dem Jahr 1112 stammen (Ders., S. 250–251) und eine Urkunde aus dem Jahr 1115 (Ders., S. 258–259).

701 Zwei Bestätigungsurkunden Calixts II. (1119), (1123) (B. Guérard, *Cartulaire*, S. 260–261, 262–263).

702 Zu dieser Urkunde vgl. L. Morelle, *Par-delà le vrai et le faux*, S. 53–65.

Thérouanne,⁷⁰³ eine von Gerhard von Thérouanne,⁷⁰⁴ vier von den Bischöfen von Noyon-Tournai⁷⁰⁵ und eine vom Bischof von Arras.⁷⁰⁶ In diesen Urkunden verbrieften die Bischöfe meist mehrere Rechtsgeschäfte: So wurden Tausch und Schenkung von Altären oder Land oft mit der Bestätigung von Besitz verbunden. Die Urkunden des Johannes von Thérouanne stechen vor allem dadurch hervor, dass in ihnen zahlreiche Konflikte zwischen Kloster und Laien oder Klerikern geschlichtet und verbrieft wurden. Von den sechs gräflichen Urkunden steht ebenfalls eine in dieser Tradition.⁷⁰⁷ Die übrigen fünf bestätigen den Besitz des Klosters und bedenken es mit Schenkungen.⁷⁰⁸ Sechs Urkunden stammen aus der Hand von flandrischen Großen und Klerikern, beinhalten Schenkungen an das Kloster oder geben usurpiertes Land *pro remedio animae* an die Mönche zurück.⁷⁰⁹ Schließlich finden sich zwei Urkunden Abt Lamberts, in denen er die Beilegung von Konflikten dokumentierte.⁷¹⁰

Neben den hier aufgelisteten Urkunden bezeugt das Chartular DE WITTES die Existenz zahlreicher weiterer Urkunden, die zum Teil im Original oder in anderen Chartularen überliefert worden waren.⁷¹¹

Aber auch aus der Hand der Päpste sind drei Bestätigungsurkunden bekannt, die nicht Eingang in Simons Chartular gefunden haben: zwei Urkunden Papst Ur-

703 Urkunden des Johannes von Thérouanne: (1112) (B. Guérard, Cartulaire, S. 224–225), (1114), (Ders., S. 225), (1119) (Ders., S. 238–239), (1115) (Ders., S. 231), (1111?) (Ders., S. 232), (1112) (Ders., S. 232–233), (1109) (Ders., S. 234), (1120?) (Ders., S. 236), (1114) (Ders., S. 237), (1106) (Ders., S. 237–238), (1119) (Ders., S. 238–239), (1119) (Ders., S. 239–240), (1104) (Ders., S. 241), (1105) (Ders., S. 242), (1119) (Ders., S. 245–246).

704 Urkunde Gerhards von Thérouanne (1097) (B. Guérard, Cartulaire, S. 242–243).

705 Eine Urkunde Balduins von Noyon-Tournai (1106) (B. Guérard, Cartulaire, S. 223–224), zwei Urkunden Lamberts von Tournai (1116), (1119) (Ders., S. 229–230), eine Urkunde Simons von Tournai (1125) (Ders., S. 295–296).

706 Urkunde Roberts von Arras (1123) (B. Guérard, Cartulaire, S. 226–227).

707 Urkunde Karls des Guten (1125) (B. Guérard, Cartulaire, S. 296).

708 Urkunde Roberts II. (1114), (1102), (1110) (B. Guérard, Cartulaire, S. 221, 222, 247–248), Urkunden Balduins VII. (1114), (1119), (1117) (Ders., S. 254–258).

709 Archidiakon Clarembald (1102) (B. Guérard, Cartulaire, S. 220–221), Ida von Boulogne (1098) (Ders., S. 227–228), Eustachius von Boulogne (1122) (Ders., S. 229), zwei Urkunden des Manasses von Guines (1119), (1124), (Morand, Appendice, S. 36–38), Manasses von Guines (vor 1137) (Ders., S. 246).

710 Urkunde Abt Lamberts (1096), (1107) (B. Guérard, Cartulaire, S. 244, 248–249).

711 Es seien hier lediglich jene Urkunden angeführt, die in den Zeitraum der Gesta Simons fallen, d.h. in die Zeit von 1021 bis 1148, und weder bei Guérard, Morand oder in anderen Quellensammlungen abgedruckt sind: D. d’Haigueré, Les chartes de Saint-Bertin, Bd. 1, D 70, S. 23–24; D 71, S. 24–25; D 72, S. 25–26; D 73, S. 26–27; D 78, S. 28–29; D 80, S. 30–31; D 81, S. 31; D 82, S. 32; D 86, S. 33; D 87, S. 34; D 92, S. 35; D 94, S. 36–37; D 96, S. 38; D 111, S. 43; D 124, S. 47–48; D 130, S. 49–50; D 133, S. 50–51; D 136, S. 52–53; D 143, S. 55; D 144, S. 55–56; D 145, S. 56; D 150, S. 57–58; D 151, S. 59; D 154, S. 60; D 155, S. 60; D 157, S. 61–62; D 158, S. 62–63; D 161, S. 63–64; D 163, S. 64–65; D 164, S. 65–66; D 166, S. 66–67; D 167, S. 67; D 168, S. 68; D 170, S. 69–70; D 174, S. 71; D 175, S. 71; D 180, S. 73–74; D 181, S. 74; D 182, S. 75; D 183, S. 75–76; D 184, S. 76; D 187, S. 77; D 189, S. 78; D 192, S. 80; D 194, S. 81; D 195, S. 81–82; D 196, S. 82–83; D 197, S. 84; D 199, S. 84–87; D 200, S. 87–88; D 201, S. 88; D 202, S. 88–89; D 203, S. 89; D 204, S. 89–90.

bans II. (1095, 1096) und eine Paschalis' II. (1107). Sowohl die Urkunde von 1096 als auch die von 1107 weisen auffallende Unregelmäßigkeiten auf und dürften zeitgenössische Fälschungen sein. Während MORELLE zeigen konnte, dass die Mönche von Saint-Bertin Urban II. 1096 offenbar ein gefälschtes Exemplar der Urkunde von 1095 vorgelegt hatten, um damit auf bestimmte Besitzungen Anspruch zu erheben, war die auf 1107 datierte Urkunde, wie bereits SPROEMBERG vermutete, eine Fälschung, die im Kontext des Konfliktes mit Cluny entstanden war und darauf abzielte, den Papst von der Rechtmäßigkeit der Freiheit Saint-Bertins zu überzeugen.⁷¹²

Der kurze Überblick über die vor allem im zweiten Buch der *Gesta abbatum* überlieferten Urkunden zeigt zunächst, dass vor allem unter Abt Lambert die Zahl der für die Abtei ausgestellten Urkunden deutlich zugenommen hatte, was letztlich den besonderen Eifer dieses Abtes, von dem Simon berichtet, belegt. Die Urkunden zeigen dann, dass vor allem der Bischof von Thérouanne und der Graf von Flandern zu den größten Unterstützern der Abtei und ihrer *correctio* gehörten. Schließlich geben die zahlreichen Konflikteinigungen zu erkennen, dass ganz unterschiedliche soziale Gruppen von der *correctio* direkt oder indirekt betroffen waren. Da der Urkundenbestand nicht in seiner Gesamtheit analysiert werden kann, sollen im Folgenden einige Phänomene vorgestellt und näher beleuchtet werden, die für das Verständnis einer *correctio* von großer Bedeutung sind.

3.4.4. Abt Lamberts Restitutionspolitik im Spiegel der Urkunden

Für die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts sind aus Saint-Bertin zahlreiche Urkunden überliefert, die im Kontext einer Konfliktbeilegung standen und die von beiden Streitparteien akzeptierte Einigung schriftlich festhielten und bestätigten. Die *narrationes* dieser Urkunden berichten von usurpiertem Land, Ämtermissbrauch, aber auch von Gewalt und Ungerechtigkeiten gegenüber der Abtei und ihren Mönchen. Die daraus erwachsenen Konflikte mit dem Abt wurden meist auf dessen Initiative hin vor das Gericht des Grafen oder des Bischofs getragen, wo schließlich eine Einigung erreicht wurde. Im Folgenden sollen vier Beispiele vorgestellt werden.

Sowohl in den *Gesta Simons* als auch im Original ist eine Urkunde aus dem Jahr 1107 überliefert, die eine Einigung zwischen Abt Lambert und einem gewissen Lam-

712 Zu Urban II. vgl. L. Morelle, *Par delà le vrai et le faux*, S. 65–72; zur gefälschten Abschrift der Urkunde von 1107 vgl. Ders., S. 72–86; außerdem zur Textkritik H. Sproemberg, *Alvisus*, S. 182–194 und zur Edition Ders., S. 195–201.

bert von Reningelst dokumentiert.⁷¹³ Dieser stammte aus einer Ministerialenfamilie, die ihr *ministerium* über das Dorf von Poperingem ausübte. Die Urkunde berichtet, dass sich dieses Dorf seit seiner Schenkung durch Graf Arnulf friedlich im Besitz des Klosters befunden habe. Dies änderte sich, als das *ministerium* an einen gewissen Odo von Reningelst, den Vater des genannten Lamberts, ging. Odo habe dort nämlich, so die Urkunde, »schlechte Gewohnheiten« aufkommen lassen.⁷¹⁴ Nach seinem Tod sei sein Sohn Lambert zum Abt von Saint-Bertin gekommen, um von diesem mit einem Stück Land belehnt zu werden, das zuvor sein Vater vom Kloster als *feodum* gehalten hatte, und um das *ministerium* von Poperingem übertragen zu bekommen. Für letzteres bot er zudem Geld. Abt Lambert habe hierauf Rat mit den Brüdern gehalten und sei zu dem Schluss gekommen, dass Lambert von Reningelst das Land erhalten solle, nicht aber das Amt von Poperingem. Grund hierfür waren, wie die Urkunde erläutert, die großen Ungerechtigkeiten, die dem Kloster durch Lamberts Vater widerfahren seien.⁷¹⁵ Odos »schlechte Gewohnheiten« bestanden darin, dass er die Hörigen des Klosters gegen den Willen des dortigen *praepositus*, eines Mönchs von Saint-Bertin, ausbeutete. Zudem habe er Abgaben erhoben, und dies ohne Zustimmung der gräflichen Schöffen. Und schließlich habe er alle Einkünfte für sich beansprucht, die dem Abt aus der Rechtssprechung zustanden, obgleich Odo selbst lediglich auf ein Zehntel der Einkünfte Anspruch gehabt hätte. Angesichts dieser »schlechten Gewohnheiten« begegneten die Mönche Lambert mit großem Argwohn.⁷¹⁶ Die Urkunde berichtet, dass in einer Versammlung – bestehend aus Abt, Mönchen und den Rittern des Klosters – entschieden wurde, dass Lambert das Amt schließlich doch unter bestimmten Bedingungen übertragen

713 Zum Original dieser Urkunde vgl. D. d’Haigneré, *Les chartes de Saint-Bertin*, Bd. 1, D 110, S. 43. Eine neuere Edition des Urkundentextes als die Guérards findet sich in F. H. d’Hoop, *Cartularium: Recueil des chartes du prieuré de Saint-Bertin*, D 3, S. 5.

714 Zu den »schlechten Gewohnheiten« vgl. F. Mazel, *Encore les « mauvaises coutumes »*.

715 B. Guérard, *Cartulaire*, S. 248: »Notum sit omnibus quod villa Poperinghem, quam Arnulphus comes sancto Bertino tradidit, cum comitatu ipsius ville, pro redemptione anime sue, et tam successorum suorum, videlicet comitum, quam predecessorum, in magna pace fuit usque ad tempus quo Odo de Reningels ministerium obtinuit, qui pravas consuetudines in eadem villa elevavit; unde mortuo Odone, hec conventio facta est inter Lambertum, filium ejus, et abbatem sancti Bertini, Lambertum nomine. Post mortem siquidem Odonis, Lambertus, filius ejus, venit ad abbatem Lambertum, rogans eum ut quod pater suus ab eo tenuerat, scilicet quoddam feodum in terris, et ministerium de Poperinghem ei redderet, offerens pecuniam pro ministerio. Abbas vero, communicato consilio cum capitulo ecclesie et hominibus suis, feodum quidem terre concedens, ministerium reddere noluit, propter magnas injusticias et forisfacturas quas pater ejus fecerat [...]«

716 B. Guérard, *Cartulaire*, S. 248: »[...] videlicet depredando homines sancti, contra justiciam et voluntatem monaci procuracionem ville habentis, et sine iudicio scabinorum, et coactas petitiones faciendo. Et cum ad eum, nisi decimus nummus de placitis pertinere, reliquos novem, et cetera que de placitis ad abbatem pertinebant, abbati et ecclesie violenter auferebat. Timens vero abbas et fratres ne similes filius injusticias faceret [...]«

werden sollte.⁷¹⁷ Zunächst wurde festgesetzt, dass er das *ministerium* nur so lange innehaben dürfe, wie es dem Abt gefalle.⁷¹⁸ Es folgt sodann ein ganzer Katalog von Bedingungen, die Lambert zu erfüllen hatte.⁷¹⁹

Das Beispiel Lamberts von Reningelst zeigt in besonderer Weise, wie Abt Lambert bei der Rückgewinnung von verlorengegangenen klösterlichen Rechten und Einkünften verfuhr. Anlass für die in der Urkunde festgehaltene Regelung war nicht etwa ein Konflikt mit dem Ministerialen Odo, der durch dessen eigenmächtiges Handeln zu Ungunsten des Klosters hervorgerufen worden wäre, sondern dessen Tod. Dem Abt bot sich bei der Frage nach der Nachfolge im Amt eine äußerst gute Gelegenheit, in die bestehende Situation einzugreifen und Stärke zu beweisen. Besonders interessant ist an diesem Fall, dass der Abt mit beiden *feoda* unterschiedlich umging. Während das *feodum in terris* dem Ministerialen Lambert zugestanden wurde, verweigerten Mönche und Abt die Übertragung des Amtes. Ein Grund hierfür mag darin liegen, dass das Dorf Poperingem eine der größten und wichtigsten Besitzungen des Klosters war, die sich zudem durch ihren raschen wirtschaftlichen Aufschwung besonders hervortat.⁷²⁰ Dass aber nicht nur die Mönche sich der Bedeutung dieses Ortes bewusst waren und ihre dortigen Rechte für sich gesichert wissen wollten, zeigt die Reaktion Lamberts von Reningelst. Ihm war besonders viel an diesem Amt gelegen, bot er dem Kloster doch zunächst Geld und beugte sich schließlich den vom Abt auferlegten Bedingungen.

Von Seiten der Mönche wurde dies regelrecht inszeniert. In einer möglichst großen Öffentlichkeit, nämlich vor der ganzen Mönchsgemeinschaft und zwölf Rittern des Klosters (*militēs suorū*) musste Lambert die genannten Punkte versprechen.

717 B. Guérard, Cartulaire, S. 248–249: »[...] sub testimonio et presentia fratrum et militum suorū, eidem Lamberto ministerium ad custodiendum tantummodo commendavit, et nullum donum ei aliquatenus inde fecit.«

718 B. Guérard, Cartulaire, S. 249: »Ita tamen ut tamdiu hanc custodiam haberet, quamdiu abbati placeret.«

719 B. Guérard, Cartulaire, S. 249: »Idem tamen Lambertus omnino promisit et in conventionem habuit abbati, coram predictis testibus, quod nullam coactam petitionem in eadem villa faceret, neque sine assensu prepositi et iudicio scabinorum quemquam in villa depredaret, nec ea, que de placitis ad abbatem pertinent, ad se quolibet modo traheret; et si querimonia de aliqua forsifectura ministeriali fuerit facta, nullatenus admissam causam, nisi publico placito, coram preposito et iudicibus, determinaret; nec quemlibet, post factum clamorem, sine preposito reconciliaret; neque terram in villa sine voluntate et licentia abbatis emeret, pro eo quod pater suus censum terre sue semper retinuerat; neque stramen equorum, nisi cum voluntate abbatis, in curia haberet. Cum vero milites ville in expeditionem comitis moniti proficisci deberent, prepositus, cum consilio ministerialis et scabinorum, de uno pauperiori milite redemptionem accipiens, quinque solidos et quatuor nummos ministeriali, ad expensas suas in hostem comitis, in auxilium daret; relique vero militum redemptiones, si que fuerunt, non ad ministerialem, sed ad abbatem pertinerent. Postremo, nullam injuriam in predicta villa faceret. Et si in eadem villa quod homines pand vocant acciptur, nusquam, nisi in curia abbatis, deponetur. Et de omnibus submanentibus seu hospitibus abbatis, vel de rebus eorum qui in burgo vel in villa manent, ministerialis, nisi monitus a preposito, nullatenus se intromittat.«

720 F. H. d’Hoop, Cartularium: Recueil des chartes du prieuré de Saint-Bertin, S. XVIII–XXI.

Obleich in der Urkunde nicht explizit die Rede davon ist, ähnelt das beschriebene Prozedere doch sehr stark dem Ablegen eines Eides.⁷²¹ Die einzelnen Punkte, die Lambert vor der Versammlung versprach, sind in zweierlei Hinsicht aufschlussreich: Zum einen spiegeln sich in ihnen die Vergehen des Ministerialen Odo wider. Zum anderen führen sie vor Augen, wie sich Abt und Mönche einen idealen Dienstmann des Klosters vorstellten. Im Vordergrund stand dabei zunächst der finanzielle Aspekt. Der Ministeriale durfte weder Einkünfte einbehalten noch Abgaben erheben oder Hörige des Klosters für sich in Anspruch nehmen. Eng mit diesen Forderungen verbunden war die Anerkennung der Autorität des Abtes. Lambert durfte nichts gegen den Willen und den Entschluss seines Herrn oder dessen Repräsentanten, des *praepositus* von Poperingem, unternehmen. Eben diese Aspekte waren unter dem Ministerialen Odo in den Hintergrund getreten.

Da sie die Hauptpfeiler der Herrschaft des Klosters über Poperingem darstellten, liegt die Vermutung nahe, dass Odo mit seinem Verhalten dort eine eigene Herrschaft aufbauen wollte. Damit spiegelt der Fall derer von Reningelst eine Entwicklung wider, die in jener Zeit äußerst typisch für die aufstrebenden Ministerialenfamilien war.⁷²² Zum Herrschaftsausbau Lamberts eignete sich offensichtlich weniger ein *feodum in terris* als die Ausübung eines Amtes, wie jenes von Poperingem, das beispielsweise auch Aufgaben in der Rechtsprechung, Verwaltung und im militärischen Bereich mit sich brachte.⁷²³ Umso wichtiger war es für den Abt von Saint-Bertin, eine solch ambitionierte Ministerialenfamilie in ihre Schranken zu weisen. Statt jedoch das Amt von Poperingem einfach einem anderen Ministerialen zu übertragen, gab es Abt Lambert Odo's Sohn zurück. Damit gelang es ihm, diese Familie wieder stärker an das Kloster zu binden, ihre Rechte und Pflichten neu zu definieren.⁷²⁴ Dass Lambert von Reningelst Wert auf Kontinuität legte, zeigt sich dadurch, dass er tatsächlich zum Einlenken bereit war und den »Eid« ablegte. Die Übergabe des Amtes an eine andere Familie hätte für den Abt weit weniger Sicherheit geboten. Abt und Ministeriale waren somit aufeinander angewiesen.

721 In der Forschung spricht man daher von einer Art Amtseid Lamberts von Reningelst, vgl. dazu R. F. Berkhofer, *Day of Reckoning*, S. 137.

722 R. F. Berkhofer, *Day of Reckoning*, S. 137: »a ripe location for the rise of a new pseudo-lord.« Zum Aufstieg der Ministerialen vgl. J. M. van Winter, *Adel, ministerialiteit een ridderschap*; zu den möglichen Folgen und Reaktionen darauf S. Vanderputten, *Fulcard's Pigsty* und zum Phänomen des »pseudo-lords« auf den verschiedenen sozialen Ebenen F. Mazel, *Monachisme et aristocratie*, S. 53–59.

723 S. Vanderputten, *A Compromised Inheritance*, S. 243–244 weist darauf hin, dass es in der Grafschaft von Hesdin zwei Gruppen von Herren gegeben habe: Während die einen ihren Wohlstand großen Ländereien und Landlehen verdankten, mussten andere mit Einkünfte aus einer Vielzahl von Rechten, Abgaben und Zöllen vorliebnehmen, was weit weniger rentabel und anstrebenswert gewesen sei.

724 S. Vanderputten, *Fulcard's Pigsty*.

Dass die Angelegenheit um Poperingem allerdings noch lange nicht ausgestanden war, zeigt eine Urkunde Graf Roberts II. an die Abtei aus dem Jahr 1110, in der nun die Rechte des Grafen und des Klosters an der Rechtssprechung von Poperingem definiert wurden.⁷²⁵ Die dortige Rechtsprechung generierte also weiterhin Konflikte, die dieser Urkunde zufolge auch zwischen Kloster und Graf ausgetragen wurden.

Ganz anders verhält es sich mit dem Beispiel Teinards, des Kastellans von Bourbourg. In einer bischöflichen Urkunde, die auf das Jahr 1119 datiert, wird berichtet, dass Graf Balduin VII. dem Kloster allen Besitz, den es in der Kastellanei von Bourbourg hatte, frei übertrug. Der gräfliche Kastellan Teinard habe dadurch schwere Verluste erlitten, da er auf die dortige Rechtsprechung verzichten sollte. Er sei dem Kloster und seinem Abt daher mit Ungerechtigkeiten und Feindseligkeit begegnet.⁷²⁶ Vor dem Bischof von Thérouanne wurde der daraus erwachsene Konflikt zwischen Abt und Kastellan verhandelt und eine Einigung erreicht. Der Kastellan habe seine Rechte zurückerhalten und der Abt im Gegenzug das Land von Arie frei übertragen bekommen, was schließlich vom Grafen bestätigt wurde.⁷²⁷

Eine Urkunde Graf Karls des Guten von 1125 greift diesen Fall erneut auf.⁷²⁸ Nach dem Tod Balduins VII. sei es, so erfährt man, erneut zum Streit zwischen Kastellan Teinard und dem Abt von Saint-Bertin bezüglich der Rechtsprechung in

725 B. Guérard, *Cartulaire*, S. 247.

726 B. Guérard, *Cartulaire*, S. 239–240: »Cum igitur Balduinus, Roberti junioris filius, strenuissimus scilicet Flandrensium comes, monasterio beati Bertini fratribusque in eo Deo servientibus, pro remedio anime sue, ac fratris sui, ibidem ante annos aliquot honorifice sepulti, necnon et antecessorum suorum, elemosinam quandam, comitatum, videlicet omnium terrarum et hospitum, quos eadem ecclesia in castellaria Broburgensi ipso tempore possidebat, libere dedisset; Theinardus, Broburgensis castellanus, reputans se, ex hac comitis donatione, dampnum incurrere, et quasi justicias suas, quas in prefatis iudicibus iudicandis obtinere solebat, in futurum amittere, egre admodum tulit, et contra ejusdem monasterii abbatem, domnum videlicet Lambertum, graves aliquandiu inimicitias exercuit.«

727 B. Guérard, *Cartulaire*, S. 240: »Deo autem, omnium auctore bonorum, sue paci ecclesie providente, inter ipsum abbatem et castellanum, per crebras nostras nostrorumque admonitiones, concordie unionem reformavimus, eosque in sancte osculo pacis, ipso quo dicturi sumus modo, conjunximus. Nobis namque Arie, una cum clericis nostris, constitutes, sepefatus castellanus quicquid juris habere in eodem comitatu videbatur, in manum prenominati comitis, nobis multisque aliis intuentibus, sponte reddidit, et ut ecclesia in futurum libere et quite possideret, concessit. Comes autem eandem quam prius fecerat ecclesie donationem, ut magis haberetur rata, per manum nostrum abbati denuo confirmavit; et, ut in predictis terris et hospitibus nullus deinceps, abbate et ejus ministris exceptis, super ejusdem comitatus concessionem aliquam potestatem exerceat, sanctivit. Decrevit etiam ut abbas iudices proprios, qui vulgariter scabini vocantur, ibidem habeat, quorum iudicio que agenda fuerint agat.« In direktem Zusammenhang mit dieser Urkunde steht eine weitere Urkunde aus demselben Jahr, in der Graf Balduin die Immunität von Arkas und den Zehnt von Bourbourg bestätigt. Vgl. dazu B. Guérard, *Cartulaire*, S. 255–256.

728 D. d’Haigneré, *Les chartes de Saint-Bertin*, Bd. 1, S. 60–61. vermerkt, dass zur Zeit De Wittes das gesiegelte Original der Urkunde noch existierte.

Bourbourg gekommen. Der Graf habe daher entschieden, dass Teinard nur noch mit Genehmigung des Abtes von Saint-Bertin Recht sprechen durfte.⁷²⁹

Der Fall des Kastellans von Bourbourg zeigt, wie ein Konflikt durch eine gräfliche Schenkung regelrecht heraufbeschworen werden konnte. Der zugestandene freie Besitz steht sicher in Zusammenhang mit einer weiteren Urkunde Graf Balduins VII., die er noch vor seinem Tod für Saint-Bertin ausstellte, jenes Kloster, in dem er wenig später beigesetzt werden sollte.⁷³⁰ Darin bestätigte er den Besitz der Abtei und verbriefte ihr, dass sie alles, was sie durch Schenkungen, durch Zukauf oder auf anderen Rechtswegen von den *feoda* des Grafen oder seiner Männer und auch von Allodien und ähnlichen Besitzungen zu Recht erwerben könne, vollkommen frei besitzen dürfe.⁷³¹ Ebenfalls in diese Zeit fällt eine weitere Urkunde, die auf Bitten Abt Lamberts erstellt wurde und der Abtei die Zehntzahlungen in der Kastellanei von Bourbourg bestätigte.⁷³² In beiden Urkunden findet sich Teinard und in der letztgenannten Urkunde auch sein Sohn Heinrich in der Zeugenliste.⁷³³ Wenngleich eine genaue Datierung dieser Urkunden nicht möglich ist, liegt es sehr nahe, dass sie in der Folge des Konflikts zwischen Teinard und Saint-Bertin entstanden sind.

Über das Konfliktpotenzial seiner Schenkung, die den Besitz des Klosters in der Kastellanei von Bourbourg von allen Abgaben befreite, dürfte sich der Graf durch-

729 B. Guérard, Cartulaire, S. 296–297: »Unde notum fatio tam futuris quam presentibus, me, ad petitionem Johannis, abbatis sancti Bertini, renovasse et renovando confirmasse donationem illius comitatus, quem nepos meus Balduinus, comes, tradidit in elemosinam beato Bertino et abbati Lamberto ejusque successoribus, videlicet de terra et submanentibus sive hospitibus, quos idem sanctus Bertinus habet in castellaria de Broburgh; insuper concedens ut proprios scabinos abbas ibidem haberet, per quos tam de alta quam de infima lege libere et sine contradictione placitaret. Sed, cum, post mortem nepotis mei Balduini, multa et longa contentione inter abbatem et Teinardum, castellanum, duraret, dicente eodem Teinardo, quia de placitis que ad scutedum pertinent, non debere placitari ad virscariam abbatis, necque per scabinos ejus inde judicari; tandem, post graves querelas, quas super hac re abbas et monachi apud me fecerant, constituto die, utrosque, scilicet abbatem et castellanum, ante nos adesse jussimus. Quibus in presentia nostra constitutis, utrorumque causas in juditio baronum meorum posui. Qui eidem Teinardo successoribusque ipsius foris judicaverunt quicquid occasione scultedum in illo comitatu usurpare contendeat; hoc eciam judicantes predicti barones, ut de hospitibus ac sumanentibus, et de ipso comitatu, nullus unquam placitaret, nisi ad virscariam abbatis et per scabinos ejus, et nomine tenus de scultedis, id est de furiis, de furtis et latrociniiis, ac prorsus de omni lege et forisfactura, tam maxima quam infima. Hoc judicium Teinardus et filii ejus, Henricus scilicet et Giselbertus, audierunt, et nichil contradictionis adhibuerunt.«

730 D. d’Haigueré, Les chartes de Saint-Bertin, Bd. 1, D 136, S. 52–55: »Et quia in monasterium beatorum apostolorum Petri et Pauli et beati Bertini in Sithu sepulturam michi et requiem in Christo elegi, [...]«

731 D. d’Haigueré, Les chartes de Saint-Bertin, Bd. 1, D 136, S. 52–55: »[...] ut idem monasterium omnia bona sua et possessiones per totam terram meam pacifice possideat, indulgens eidem ut quicquid per elemosinam, vel emptione, vel aliis justis modis, tam de feodo meo quam de feodis hominum meorum et etiam alodiis et aliis quibuslibet possessionibus, juste acquirere poterit, absque exactione vel molestia, cum summa libertate et pace, possidendi plenam habeat facultatem.«

732 B. Guérard, Cartulaire, S. 255–256.

733 D. d’Haigueré, Les chartes de Saint-Bertin, Bd. 1, D 135, S. 52 weist darauf hin, dass in die Originalurkunde auch die Namen der Ministerialen der Kastellanei eingefügt worden seien.

aus bewusst gewesen sein. Ihm ging es aber sicherlich nicht darum, die Herrschaft des Kastellans zu schwächen, sondern darum, dessen Rechte und Stellung, aber auch seine Beziehung zum Grafen wieder in Erinnerung zu rufen, was mit der Beilegung des Konflikts *de facto* geschah.⁷³⁴ Das Aufbegehren des Kastellans war nicht zuletzt, wie ROSENWEIN in vergleichbaren Fällen zeigen konnte, eine Möglichkeit innerhalb der Gruppe der Ministerialen oder niederen Adligen, seinen Rang zu erhöhen und Anerkennung zu finden.⁷³⁵ Dass der Konflikt wenige Jahre später erneut ausbrach, lag sicherlich an der veränderten Situation: Seit 1123 war Abt Lambert nicht mehr amtsfähig und die Gemeinschaft erhielt mit Johannes II. einen neuen Abt. Die Grafenschaft stand zudem mit Karl dem Guten unter der Leitung eines neuen Herrn. Angesichts dieser Situation mag es wenig verwundern, dass Teinard erneut gegen das Kloster aufbekehrte, in der erreichten Einigung die Autorität des Abtes und des Grafen anerkannte aber zugleich auch von diesen als Kastellan anerkannt wurde.⁷³⁶

Ein drittes Beispiel handelt von der Rücknahme von Schenkungen durch den Stifter. Aus einer Urkunde des Jahres 1111 erfährt man, dass ein gewisser Idesbald eine Kapelle, die sein Vater Eggafrid errichtet hatte, in eine Kirche umwandeln wollte. Da der Gottesdienst dort von Mönchen verrichtet wurde, schenkte er dem Kloster von Saint-Bertin 80 Hufen Land und sieben Kühe. Die Schenkung sei sodann vor dem Bischof und dem Kapitel von Thérouanne und anschließend im Kapitel des Klosters in Gegenwart vieler Laien und eines Kanonikers namens Hugo getätigt worden. Jedwede Nichtbeachtung der Schenkung sollte die Exkommunikation nach sich ziehen.⁷³⁷ Als nun aber Idesbald schon wenig später das gestiftete Land für sich selbst wieder in Anspruch genommen hatte, wurde er vom Abt und den Mönchen exkommuniziert. Der Abt habe schließlich auf Bitten Idesbalds und des Bischofs die Leitung dieses Ortes und der dort lebenden kleinen Mönchsgemeinschaft angenommen, Teile des ihm gestifteten Landes an die dortigen Brüder übertragen und

734 Vgl. S. Vanderputten, Fulcard's Pigsty.

735 B. Rosenwein, To Be the Neighbour, S. 49–65.

736 Vgl. dazu S. Vanderputten, A Compromised Inheritance, S. 248.

737 B. Guérard, Cartulaire, S. 232–233: »[...] vir quidam venerabilis laicus, nomine Idesbaldus, ecclesiam dictam Eggafridi capellam, quam pater ejus Eggafridus fundare ceperat, instaurare instituit; ibidem itaque, pro remedio anime sue, et patris et matris sue, et uxoris filiorumque suorum illic humatorum, octoginta terre sue mensuras et septem vaccas Deo sancteque genitrici Marie per nos dedit in manus venerabilis filii nostri Lamberti, abbatis sancti Bertini, in usus fratrum ibi servientium. Facta autem hac donatione apud Taruennam, in nostra presentia et archidiaconorum nostrorum Herberti et Walteri, Walterique custodis et aliorum plurium, mox viro prefato id petente, omnes quicumque donum hoc ulterius infringerent excommunicationis peste innodavimus. Quo facto, rursus ipse, cum Hugone, canonico de Furnis, et laicis pluribus, in capitulum sancti Bertini veniens, dedit eandem donationem, in presentia fratrum, modo supradicto.«

aus diesem Ort eine freie Zelle von Saint-Bertin gemacht, wofür ihm Idesbald mit weiteren Landschenkungen dankte.⁷³⁸

Dieses Beispiel zeigt, dass die Usurpation von Klostergut auch durchaus berechnet sein konnte und instrumentalisiert wurde. Der Urkunde kann man entnehmen, dass Idesbald den großen Wunsch hegte, eine Art Priorat an dem Ort zu gründen, an dem einige seiner Familienmitglieder begraben lagen.⁷³⁹ Er wandte sich daher vorsätzlich gegen die zuvor aufgesetzten Bestimmungen und erreichte mit seiner Exkommunikation, dass Abt und Mönche die Schenkung letztlich bestätigten. Durch eine bewusste Provokation, nämlich die Usurpation des kurz zuvor geschenkten Landes, gelang es ihm also, den offensichtlich noch nicht vollständig von seinem Projekt überzeugten Abt für seine Sache zu gewinnen und einen Teil der Schenkung für die eigene Mönchsgemeinschaft zu sichern. Die Bitten des Bischofs und eine weitere Stiftung seitens Idesbalds taten das Ihrige dazu. Dieser Fall zeigt zum einen, wie strikt die Gemeinschaft von Saint-Bertin gegen die Usurpation von Klostergut vorging.⁷⁴⁰ Zum anderen wird in diesem Beispiel aber auch deutlich, wie sich der Stifter und spätere Usurpator das Verhalten der Brüder zur Durchsetzung seiner persönlichen Interessen zu Eigen machte. Idesbald war mit seiner Taktik letztlich erfolgreich.

Das letzte Beispiel handelt von einem Vogt des Klosters und datiert in die Zeit weit vor Abt Lambert.⁷⁴¹ Dennoch war dieser Fall, den Simon bewusst in sein erstes Buch der *Gesta* aufgenommen hatte, durchaus aktuell für das Kloster. Besonders deutlich wird dies, wenn Simon einleitend bemerkt, dass das Amt des Vogtes eigentlich dazu dienen sollte, den klösterlichen Besitz und ihre Güter vor den Übergriffen schlechter Menschen zu schützen. Im Gegenteil dazu werden sie durch Habgier davon abgelenkt, die Kirche zu beschützen, so dass sie für das Kloster eher eine

738 B. Guérard, *Cartulaire*, S. 233: »Et illo rursus id postulante, ab abbate, cum fratribus, facta excommunicatione, idem confirmatum est. Abbas vero, precibus tam viri quam nostris acquiescens, locum in gubernatione accepit, ita ut de his que jam ibi collata sunt aut in posterum ex devotione fidelium conferenda, tam in terris quam in aliis rebus, nulli *abbatum* aut alicui persone facultas sit aliquid inde auferre, imminuere aut fraudare. [...] Preterea dedit idem vir tantum terre sue prefato abbati que reddet singulis annis tres firtones argenti; et abbas, ex sua benevolentia, concessit priori et fratribus ibi servantibus altaris portiones cum decimis minutis: ita videlicet quod messium et agnorum, qui ex decima obvenerint, duas partes habebit abbas, terciam partem et cetera omnia que ad altare pertinent fratres habebunt. Est itaque locus iste cella sancti Bertini libera, ut supradixavimus, per omnia in abbatis pendens providentia.«

739 Die Gründung von Prioraten und Familiengrablegen ist Teil der *imitatio comitis*; vgl. F. Mazel, *Monachisme et aristocratie*, S. 53–59, 74.

740 Zum z.T. äußerst aggressiven Vorgehen der Mönche gegen Usurpatoren von Klosterbesitz vgl. S. Vanderputten, *A Compromised Inheritance*, S. 235, 246.

741 Zu den Vögten von Saint-Bertin vgl. P. Feuchère, *Les avoués de Saint-Bertin*.

Last darstellen als irgendeinen Nutzen haben.⁷⁴² Simon kommt dann auf Gerbodo, den klösterlichen Vogt von Arques, zu sprechen, der in einen schweren Konflikt mit Abt Bovo geraten sei, der schließlich durch Graf Balduin V. beigelegt worden war. Aus der nachfolgenden Urkunde, die inzwischen von VANDERPUTTEN eingehend untersucht wurde,⁷⁴³ erfährt man, dass die Vögte von Arques ihr Amt in besonderer Weise missbrauchten: Ein- bis zweimal im Jahr ließen sie sich dort nämlich beherbergen und von den Bewohnern mit allem versorgen, was sie benötigten. Da dies *quasi ex debito* geschah, sei es zwischen den Vögten von Arques und den Äbten von Saint-Bertin immer wieder zu schwerem Streit gekommen.⁷⁴⁴ Unter Abt Bovo hatte ein gewisser Gerbodo das Amt des Vogtes inne. Als eines Tages ein Mönch namens Abricus nach Arques kam, um sich der Angelegenheit anzunehmen, habe der Vogt diesen gefangen genommen und grausam kastrieren lassen. Der darüber ausbrechende Konflikt mit dem Abt wurde schließlich vor den Grafen gebracht, wo man eine gütliche Einigung erreichte.⁷⁴⁵ Den Mönchen wurde der Besitz von Arques bestätigt, und Gerbodo wurden bestimmte Rechte und Abgaben zugesprochen.⁷⁴⁶

Die Urkunde, die über diese Ereignisse berichtet, bereitet große Schwierigkeiten, da sie gleich in mehreren Versionen überliefert ist, die zum Teil als Fälschungen

742 Simon, *Gesta*, I, c. 13, S. 638–639: »Siquidem advocati interest officii res ecclesiasticas et bona exteriora ab ingruentibus pravorum hominum defensare periculis, cum versa vice, sicuti tunc contigit, cupiditate avaritiae defensandam aecclesiam perturbare magisque soleant oneri esse quam utilitati aecclesiasticae prodesse.«

743 S. Vanderputtem, *Monks, Knights, and the Enactment*.

744 B. Guérard, *Cartulaire*, S. 184–187: »Unde notum facio omnibus presentibus et futuris, me in villa sancti Bertini, que dicitur Arkas, pravas et nimis injustas quasdam exactiones, que violentia et oppressione malorum quorundam advocatorum videbantur surrexisse, humili et obnixa postulatione abbatis Bovonis, penitus extirpasse. Quidam enim, advocati nomen usurpantes, et ecclesiam, quam tueri et defendere omnino deberent, quantum in ipsis erat, versa vice, opprimere volentes, dicebant se in prenomina villa Arkas, semel vel bis in anno, debere hospitari, et quecunque sibi suisque necessaria essent ab ejusdem ville hominibus procurari. Insuper vero volebant petitionem annuatim, quasi ex debito, facere, et adhuc quedam alia, que nulla ratione poterant vera comprobare. Unde inter advocatos et abbates ecclesie sancti Bertini graves dissensiones, frequentes altercationes orte sunt.«

745 B. Guérard, *Cartulaire*, S. 184–185: »Cum vero tante injurie abbates nullatenus vellent adquiescere, novissime, tempore predicti abbatus Bovonis et Gerbodonis advocati, eo usque, hac de causa, scandalum processit, ut, dum hominis illius, in vindictam ac gratiam domini sui, quemdam ipsius abbatis monachum, nomine Albricum, ex injuncta ei obedientia, Arkas venientem, nimis crudeliter apprehensum, precisis genitalibus, deturpare cogitarent, satis inhumane penitus ei vitam auferrent.«

746 B. Guérard, *Cartulaire*, S. 184–185: »[...] statui, cum optimatum meorum consilio, ut advocatus, qui pro tempore fuerit in regalem expeditionem iturus, unum baconem, et unam marcham argenti ab abbate accipiat, et, singulis annis, de unaquaque terra ipsius ville, dimidiam firtalem avene, sine omni contradictione habeat; eo pacto atque conditione, ut nil unquam amplius de eadem villa, qualicunque causa vel machinatione, exigat aut accipiat, et ut abbati, si indiguerit, oportunum sue defensionis auxilium non subtrahat. Preterea, ad petitionem dicti abbatis et monachorum suorum, villam Archas cum omnibus appenditiis suis, terris videlicet cultis et incultis, pratis, pascuis, molendinis, aquis, coram baronibus meis, ad usum et utilitatem ecclesie sancti Bertini possidendam perpetuo confirmavi.«

des 12. Jahrhunderts entlarvt werden konnten.⁷⁴⁷ VANDERPUTTEN datiert die Ereignisse in den Abbatat des Rodericus, in die Zeit um 1042.⁷⁴⁸ Simons Text, der freilich selbst bei seiner Abschrift im 12. Jahrhundert Abänderungen erfahren haben könnte, bringt den Fall Gerbodos aber eindeutig in Zusammenhang mit Abt Bovo von Saint-Bertin.⁷⁴⁹ Die schwierige Überlieferungssituation macht eines deutlich: Der Besitz von Arques bot, wie die verschiedenen Versionen und Fälschungen der Urkunde zeigen, weit über das 11. Jahrhundert hinaus immer wieder Anlass zu schweren Konflikten.⁷⁵⁰ Von Seiten des Klosters mag dies wenig verwundern, da das Dorf von Arques zu den wichtigsten Besitzungen der *mensa abbatialis* gehörte.⁷⁵¹

Das Beispiel Gerbodos sticht aber vor allem durch seine besondere Grausamkeit gegenüber Albricus hervor. VANDERPUTTEN hat sich in diesem Zusammenhang mit dem Phänomen der Gewalt gegenüber Mönchen befasst und konnte zeigen, dass die Kastration dieses Mönchs nicht Ausdruck blinder Gewalt war, sondern ein klares politisches Zeichen. Durch seine »schlechten Gewohnheiten« in Arques habe er das Kloster bewusst provoziert, um in Verhandlungen mit dem Abt seine Position neu zu definieren. Als nun aber nicht der Abt, sondern Albricus nach Arques gekommen war, habe er mit der Kastration ein klares Zeichen gesetzt. Ziel dieser grausamen Tat sei es gewesen, vom Abt als würdiger Verhandlungspartner anerkannt zu werden. Dennoch darf in der Kastration des Albricus ein Angriff auf die Autorität des Abtes gesehen werden, da er diesen schließlich vertreten hatte.⁷⁵²

Nach VANDERPUTTEN gehörte Gerbodo zu einer Familie von aufstrebenden Ministerialen und hatte wohl selbst begonnen, eine Herrschaft aufzubauen.⁷⁵³ Die bewusste Provokation des Abtes habe diesen zum Handeln und letztendlich zur Anerkennung Gerbodos veranlasst. VANDERPUTTENS These ist durchaus plausibel und spiegelt ein Szenario wider, das einige flandrische Klöster vor allem in der ers-

747 Die Urkunde ist in zwei Versionen überliefert, von denen die eine auf 1042, die andere auf 1056 datiert ist. Jene von 1056 wurde als Fälschung der Zeit zwischen 1167 und 1174 entlarvt. Die Version von 1056 basierte wiederum auf jener von 1042, die ebenfalls eine Fälschung des 12. Jahrhunderts ist. Dazu S. Vanderputten, *Diplôme princier*; Ders., *Monks, Knights, and the Enactment*, Appendix, S. 609–612. Ders., S. 611 verweist auf die unveröffentlichte Studie von L. Morelle. Demnach steht die Urkunde von 1042 in direktem Zusammenhang mit dem Ausstellen einer Bestätigungsurkunde Graf Dietrichs von 1147 (Th. Hemptinne, A. Verhulst (Hgg.), *De oorkonden*, Bd. 1, D 109, S. 174–178) und dürfte eventuell zu diesem Zwecke verfasst worden sein.

748 S. Vanderputten, *Monks, Knights, and the Enactment*, S. 586.

749 Siehe dazu oben S. 169.

750 In einer Urkunde von 1119 bestätigt Graf Balduin VII. dem Kloster, auf Bitten Lamberts, den Besitz von Arques (B. Guérard, *Cartulaire*, S. 255–257). Bereits 1102 bestätigte Robert II. den Besitz von Arques (Guérard, *Cartulaire*, S. 222).

751 Zu Arques als umstrittener Besitz von Saint-Bertin vgl. F. L. Ganshof, *L'abbaye et les origines du comté de Guines*.

752 S. Vanderputten, *Monks, Knights, and the Enactment*, S. 601–607.

753 S. Vanderputten, *Monks, Knights, and the Enactment*, S. 603–604; E. Warlop, *The Flemish Nobility*, S. 1024.

ten Hälfte des 12. Jahrhunderts nur allzu gut kannten.⁷⁵⁴ Simons Bericht über den Vogt von Arques war also auch in dieser Beziehung von höchster Aktualität.

Die vier Beispiele haben gezeigt, dass der Abt von Saint-Bertin wie viele seiner Amtskollegen jener Zeit vor allem mit den Übergriffen der Ministerialen des Klosters, des Grafen oder anderer Herren zu kämpfen hatte. Die zahlreichen durch Bischof oder Graf herbeigeführten Einigungen zwischen den Streitparteien dokumentieren, mit welcher Entschlossenheit Abt Lambert gegen die Usurpation von klösterlichem Besitz und Rechten vorging. Die mitunter gewaltsamen Übergriffe der Ministerialen geschahen, wie VANDERPUTTEN betont, in diesem Wissen: Teinard, Gerbodo, aber auch Idesbald gelang es letztlich durch eine gezielte Provokation die eigenen Interessen weitestgehend umzusetzen und Anerkennung zu finden, während sie wiederum die Autorität des Abtes, des Bischofs und des Grafen anerkannten. Der »Amtseid« Lamberts von Reningelst zeigt zugleich, dass die Mönche bei derartigen Konflikten auch durchaus offensiv und präventiv vorgehen konnten. Die gesamte Besitz- und Restitutionspolitik Lamberts darf als ein sehr wichtiger Teil der *correctio* des Klosters gewertet werden.

3.4.5. Schenkungen *pro remedio animae*

Neben der Beilegung von Konflikten werden in den Urkunden von Saint-Bertin vor allem fromme Schenkungen dokumentiert. Die *Gesta abbatum* Simons führen für die Zeit Abt Lamberts acht Urkunden auf, in denen explizit auf das Seelenheil des Stifters hingewiesen wird; in den zusätzlich durch DE WITTE überlieferten Urkunden sind es drei.⁷⁵⁵ IOGNA-PRAT und BIJSTERVELD sehen einen kausalen Zusammenhang zwischen dem Anstieg derartiger Schenkungsurkunden und der cluniazensischen Lebensweise. Da die Mönche aus cluniazensischen Gemeinschaften als Spezialisten für das Totengedenken angesehen wurden, habe der Adel vornehmlich diese Klöster mit zahlreichen Schenkungen bedacht. Die Urkundenklausel *pro remedio animae* sei daher ein wichtiges Indiz für eine mögliche cluniazensische Prägung einer Gemeinschaft.⁷⁵⁶ So erklärt BIJSTERVELD die Häufung dieser Formel in

754 Vgl. das Kloster von Marchiennes: S. Vanderputten, Fulcard's Pigsty; H. Platelle, Crime et châtement.

755 Davon entfallen drei auf Bischöfe (zwei auf Johannes von Thérouanne (1112), (1119) (B. Guérard, Cartulaire, S. 233–234, 238–239), Lambert von Tournai (1119) (Ders., S. 229–230), eine auf den Archidiakon Clarembald (1102) (Ders., S. 220–221), eine auf Graf Robert II. (1102) (Ders., S. 222), eine auf Manasses von Boulogne (vor 1137) (Ders., S. 246) und eine auf Ida von Boulogne (1098) (Ders., S. 227–228), Idesbald (1111?) (Ders., S. 232), vier Brüder (1119) (Ders. 245–246). D. d'Haigueré, Les chartes de Saint-Bertin, Bd. 1, D 111, S. 43, D 136, S. 52, indirekt D 151, S. 59. Nach Lamberts Tod 1125 zudem D 183, S. 75, D 184, S. 76, D 192, S. 80.

756 J. A. Bijsterveld, Do ut des; D. Iogna-Prat, Des morts très spéciaux aux morts ordinaires.

Urkunden des frühen 12. Jahrhunderts in Flandern und Lothringen mit dem Aufkommen der cluniazensischen Lebensweise in den dortigen Klöstern.⁷⁵⁷

Für Saint-Bertin lässt sich für die Zeit der *correctio* unter Abt Lambert in der Tat eine Häufung von Schenkungsurkunden feststellen.⁷⁵⁸ Während die meisten Urkunden formelhaft auf das Seelenheil des Stifters oder seiner Angehörigen verweisen, wird in einigen bischöflichen Urkunden etwas genauer verfahren. So übertrug Bischof Lambert von Tournai Abt und Mönchen Altäre und zwar *ad remissionem peccatorum nostrorum nostrumque anniversarium*.⁷⁵⁹ Bischof Johannes von Théroouanne stiftete die Kapelle des Eggafrid den Mönche *pro remedio anime mee*. Die Mönche des dort gegründeten Priorats sollten zudem den Jahrtag des Bischofs begehen und zwar mit einer Armenspeisung und der Reichung von Wein. Ferner sollten sie für die verstorbenen Kleriker aus Théroouanne eine Messe lesen. Auch ihr Jahrtag sollte in Saint-Bertin notiert werden, damit er jährlich begangen werde.⁷⁶⁰ Ganz ähnlich verfuhr Bischof Johannes, als er die Kirche von Warneton, in der seine Eltern begraben lagen, an Sithiu übertrug, um dort ein Priorat zu gründen. Diese Übertragung sollte zu seinem und seiner Eltern Seelenheil dienen.⁷⁶¹

Die genannten Beispiele zeigen, dass die Mönche aus Saint-Bertin durchaus als »Spezialisten« für das Totengedenken angesehen wurden und, wie die Gründungen von Prioraten zeigen, durchaus gefragt waren. Armenspeisung, Seelenmesse, Eintrag in das Totenbuch und Garantie für die Begehung des Jahrtages sind Praktiken, die in der Forschung meist mit Cluny in Verbindung gebracht werden, aber eigentlich Grundpfeiler des christlichen Mönchtums darstellen.⁷⁶² Der Hinweis auf diese

757 J. A. Bijsterveld, *In mei memoriam*.

758 Siehe dazu oben S. 152–171.

759 B. Guérard, *Cartulaire*, S. 230.

760 B. Guérard, *Cartulaire*, S. 233–234: »Ego Johannes, Dei gratia, Morinorum episcopus, notum fieri volo me, abbatis sancti Bertini, Lamberti nomine, precibus inclinatum, Eggafridi capellam, tum pro remedio anime mee, tum pro fratrum devotione, ipsis fratribus concessisse; ita sane ut nulli successorum meorum hanc nostram concessionem liceat infringere vel diminuere, sed fratres, quiete et sine molestia qualibet predictam ecclesiolam possidentes, pro me omnipotentis Dei misericordiam non pigeat exorare. Preterea statuimus ut anniversario meo fratribus de eadem ecclesiola refectio, cum administratione vini, preparetur, et pro clericis Taruannensis ecclesie, dum obierint, offitium fieri, et anniversarium diem eorum apud sanctum Bertinum annotari singulisque annis celebrari, salvo utique annuo censu Taruannensis episcopi.« Zum Priorat an der Eggafrid-Kapelle vgl. den Fall Idesbalds: siehe oben S. 167.

761 B. Guérard, *Cartulaire*, S. 238–239: »[...] notum fieri volo tam presentibus quam futuris quod ecclesiam de Guarnestun, pro remissione peccatorum meorum, et patris mei et matris mee, ibidem requiescentium, ecclesie sancti Bertini concessi et dedi, quatinus ab abbate sancti Bertini monaci, qui Deo in predicata ecclesia de Warnestun, sub precepto et obedientia ipsius serviant, in perpetuum constituentur. Ad sustentationem eiam fratrum monacorum, qui in eadem ecclesia de Warnestun Deo servituri sunt, ecclesiam de Haveskerke concessi et dedi.«

762 J. Wollasch, *Konventsstärke und Armensorge*; Ders., *Hugues I^{er} et la mémoire des morts*; D. Iogna-Prat, *Les morts tres spéciaux aux morts ordinaires*.

Praktiken ist somit nicht zwangsläufig ein Beleg dafür, dass die Lebensweise von Cluny in einer Gemeinschaft zur Umsetzung gekommen war.

In manchen Urkunden wird die Armenfürsorge explizit als Verwendungszweck genannt. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang die Schenkung eines Altares durch Bischof Robert von Arras aus dem Jahr 1123. Darin bemerkt Robert, dass er der Bitte Abt Lamberts gerne nachkomme, weil er sicher sei, dass die von diesem Altar eingenommenen Opfergaben der Gläubigen nicht in den Besitz der Mönche fließen und für den schlechten weltlichen Gebrauch verwendet werden. Stattdessen dienten sie dazu, Gäste aufzunehmen, Arme zu speisen und die Bediensteten des Klosters zu bezahlen. Für den Unterhalt der Mönche stiftet er vier weitere Altäre.⁷⁶³

Auch eine Urkunde der Gräfin Ida von Boulogne von 1098 präzisiert, dass ihre Schenkung als Almosen für die Armen zu dienen habe.⁷⁶⁴ 1122 bestätigt Eustachius von Boulogne, dass das Land von De Merk, dessen Einkünfte ebenfalls Almosen für die Armen waren, frei sei.⁷⁶⁵ Diese Beispiele zeigen, dass die Armenfürsorge in Saint-Bertin ein bedeutender Pfeiler des religiösen Lebens war und gezielt von den Großen unterstützt und gefördert wurde. Zudem macht vor allem die Urkunde Bischof Roberts von Arras deutlich, dass Stiftungen nicht zwangsläufig dem Abt oder den Brüdern zuflossen, sondern auch gezielt für andere Belange – wie zum Beispiel für die Armenspeisung – getätigt werden konnten.⁷⁶⁶

Wendet man den Blick nun aber den Urkunden vor 1100 zu, also jener Zeit vor der *correctio* durch Cluny, wird schnell klar, dass die Situation während des 11. Jahrhunderts kaum verschieden war: Bei Daniel d'HAIGNERÉ finden sich sechs

763 B. Guérard, *Cartulaire*, S. 226–227: »[...] Unde, frater venerande abba Lamberte, cum a vestra dilectione rogarer quatinus aliquot altaria de nostra diocesi monasterio vestro conferrem, que fratrum ibidem Deo sanctisque ejus Bertino, Audomaro, Folquino, Silvino servientium usibus proficerent, amore ductus vestre vestrorumque filiorum religionis, petitionem vestram eo citius eoque libentius exaudiendam judicavi, quanto clarius constat quoniam ea que fidelium oblatione ecclesie vestre collata sunt, non in proprietates monachorum, non in turpes usus secularium misera vanitate consumuntur, sed hospitem susceptioni, pauperum recreationi, sufficienti domesticorum administrationi, honesta et rationali largitate dispensantur.« Vgl. dazu auch F. de Simpel, *Jean I^{er}*, S. 25–56; J. M. Duvosquel, *Une fondation de l'évêque de Thérouanne*, S. 25–40.

764 B. Guérard, *Cartulaire*, S. 228: »[...] ad elemosinam pauperum, tradiderunt, domno Lamberto, abbati de cenobio ejusdem Christi confessoris Bertini, et fratribus ibidem Deo servantibus, perpetuo possidendas concesserunt.«

765 B. Guérard, *Cartulaire*, S. 229: »[...] terram quam beatus Bertinus infra ministerium de Merk possidet, videlicet que ad elemosinam pauperum pertinet, a comitatu et omnimoda consuetudine, neconon ab omni prorsus exactione, liberam fecerim [...].«

766 Bereits unter Abt Hilduin (866–877) wurde die *mensa conventualis* geteilt, um den Unterhalt der Diener zu gewähren; siehe dazu oben S. 92. Es besteht die Möglichkeit, dass diese Güter nun wieder eine Rolle spielten.

Urkunden, in denen auf das Seelenheil des Stifters verwiesen wird.⁷⁶⁷ In einigen Urkunden wurden die Erwartungen der Stifter zudem etwas genauer definiert: Bischof Harduin von Tournai erhoffte sich durch seine Schenkung (um 1026) die Fürsprache der Patrone Sithius bei Gott und garantiert sich das Gebet der Gemeinschaft.⁷⁶⁸ Bischof Drogo von Thérouanne erwähnt in einer Bestätigungsurkunde von 1073, dass seine Vorgänger Altäre schenkten und zwar *animarum suarum salutis gratia – et orationum omnium inibi regulariter viventium fecerat causa*.⁷⁶⁹ Auch hier spielten somit das Gebet der Brüder und ihr tadelloser Lebenswandel eine herausragende Rolle.

Eine Urkunde Abt Heriberts von 1075 spricht die guten Werke (*karitates*) der Mönche für die Lebenden und die Toten an.⁷⁷⁰ Und schließlich sicherten sich 1084 Gerbodo und seine Frau Ada mit einer Schenkung zur Speisung der Brüder die Begehung ihres Jahrtages.⁷⁷¹

Diese Urkunden machen mehrere Punkte deutlich: Zunächst lässt sich feststellen, dass die Praxis der *pro remedio animae* getätigten Stiftungen des 12. Jahrhunderts durchaus auf einer längeren Tradition fußen.⁷⁷² Sowohl die Stiftungen des 12. als auch jene des 11. Jahrhunderts wurden getätigt, um sich das Gebet der Brüder, die Begehung des Jahrtags und die Fürsprache des Klosterheiligen zuzusichern.⁷⁷³ Mancher Stifter legte zudem besonderen Wert auf die gottgefällige Lebensweise der Mönche und eine fromme Verwendung seiner Schenkung. Letzteres wurde vor

767 D. d’Haigneré, Les chartes de Saint-Bertin, Bd. 1, D 70, S. 24: »[...] pro redemptione anime mee [...]«; D 71, S. 24: »[...] ob salutem meam [...]«; D 73, S. 27: »Que scilicet omnia hoc tenore facit ut ei vivo et mortuo idem orationum officium laudemus [...]«; D 78, S. 29: »[...] et pro remedio nostri carnalis patris [...] ac pro vitae nostrae salute et animae remedio [...]«; D 81, S. 31: »[...] ob praemium vitae aeternae [...]«; D 82, S. 32: »[...] pro salute ac redemptione animae meae [...]«.

768 B. Guérard, Cartulaire, S. 177: »[...] Cujus petitioni libenter annuens, quod nobis esset amicissimus, quin etiam vir magne perfectionis, factu optimum duxi, causa Dei amoris sanctique Petri et sancti Bertini, Folquini, Silvini quoque, qui in eodem cenobio requiescunt, ut apud Deum pro me intercessores existant, et ejusdem cenobii tam presentes quam futuri fratres sue societatis communionisque portionem michi in Deum specialem fore admittant.«

769 B. Guérard, Cartulaire, S. 192–193.

770 B. Guérard, Cartulaire, S. 194: »[...] Karitates etiam que pro vivis seu pro mortuis conferuntur a fidelibus, quarum medietates cedebant predecessorum meorum *abbatum* in usus, ex integro semper habendas ipsis assignavi fratribus recipiendas et expendendas, ubi fratres potissimum elegerint a priore qui ad hoc fidelis fuerit inventus.«

771 B. Guérard, Cartulaire, S. 201–202: »[...] ea scilicet ratione, ut abbas ipsius loci, in omni meo anniversario, meeque conjugis, refectionem ibidem Deo famulantibus fratribus faciat, ut eo libentius ipsi fratres pro redemptione nostra ad Dei aures pulsent.« Bei Gerbodo handelt es sich um jenen Vogt von Arques, der durch den in den vorgestellten Urkunden dokumentierten Konflikt mit Saint-Bertin bekannt ist; siehe dazu oben S. 169.

772 Nicht ganz auszuschließen ist, dass sich in der Zeit um 1100 die Urkundenformulare der Klöster veränderten und an jenem Clunys orientierten.

773 Vgl. dazu B. Rosenwein, To Be the Neighbour; zur Vorstellung, dass aus den gestifteten *temporalia spiritualia* wurden, vgl. E. Magnani S.-Christen, Transforming Things and Persons; Ch. de Miramon, Spiritualia et temporalia.

allem ab dem 12. Jahrhundert immer wichtiger, als in Urkunden vermehrt auf die Armen als Empfänger verwiesen wurde. Die besondere Bedeutung der Armen für die Abtei bringt Simon in seinen *Gesta* in einem eigenen Kapitel zum Ausdruck und veranschaulicht damit, dass die Sorge um die Armen zu einer der zentralen Veränderungen unter Abt Lambert zählte.⁷⁷⁴

Fazit

Die *correctio* der Abtei von Saint-Bertin zielte in hohem Maße auf Veränderungen in den Besitz- und Herrschaftsstrukturen ab und hatte eine äußerst breite Wirkung auf ihr soziales Umfeld. An erster Stelle stand hierbei eine Verbesserung der wirtschaftlichen Situation der Gemeinschaft, galt es doch den Unterhalt für die steigende Zahl der Mönche zu gewährleisten. Von Seiten des Klosters wurde daher eine aktive Politik betrieben, die sowohl auf die Restitution von verlorengegangenem Klosterbesitz, als auch auf eine Verbesserung und Steigerung der Wirtschaftlichkeit abzielte. Die in diesem Zusammenhang auftretenden Konflikte und ihre Einigungen waren integraler Bestandteil dieser Politik und zeugen letztlich vom Erstarren der Abtei: Die überlieferten Urkunden machen deutlich, dass Saint-Bertin und sein Abt verhandlungsfähig waren und sich der Unterstützung des Grafen und des Bischofs sicher sein konnten. Die ausgehandelten Eingungen zielten neben der Klärung der Besitzverhältnisse vor allem auf eine Veränderung der Beziehungen zwischen den beiden Streitparteien ab. So galt es vor allem, das Verhältnis zwischen den Ministerialen des Klosters und der Gemeinschaft wieder in Erinnerung zu rufen und zum Teil neu zu definieren. In Saint-Bertin lassen sich zudem Versuche fassen, dieses verbesserte Verhältnis mittels eines Amtseides zu verstetigen.

Die *correctio* von Saint-Bertin darf jedoch nicht allein aus der Perspektive des Klosters und seiner aktiv betriebenen Restitutionspolitik betrachtet werden. Richtet man den Blick nämlich auf das soziale Umfeld der Abtei, wird deutlich, dass eine *correctio* Teil der unterschiedlichsten politischen, wirtschaftlichen und religiösen Interessen der weltlichen Herren sein konnte. Fromme Schenkungen an das Kloster waren vordergründig Ausdruck der Unterstützung der Mönche, konnten aber zugleich von den Großen der Grafschaft und vom Grafen selbst für die eigene Politik

774 Simon, *Gesta*, II, c. 81, S. 651: »Susceptioni pauperum adeo devotus fuit, ut preter eam liberalitatem humanitatis, quam diversis temporibus pauperibus exhibuit, tabulam argenteam diebus famis ad egenium usus erogaret. Hospitalitati, quae usque ad id temporis egre impendebatur, tanta mentis alacritate incubuit, ut quod ille caritatis intuitu inceperat postmodum huic aecclesiae ad maximum gravamen a posteris pro debito exigeretur.«

instrumentalisiert werden: Indem sie Schenkungen tätigten, konnten sie Konflikte zwischen dem Kloster und seinen Dienstleuten provozieren, die ihnen wiederum Gelegenheiten boten, in die bestehenden Verhältnisse einzugreifen.

4. Simons *Gesta abbatum* als Überrest der *correctio*

Für eine Untersuchung der *correctio* von Saint-Bertin erweisen sich Simons *Gesta abbatum* in mehrerlei Hinsicht als besonders geeignet: Das erste Buch entstand in unmittelbarem Eindruck der von Lambert angestoßenen *correctio*. Eine inhaltliche Analyse soll zeigen, inwiefern Simons Werk diese *correctio* unterstützte. Die Abfassung des zweiten Buchs datiert in die 1140er Jahre und somit an das Ende jener Krise, die letztlich durch Lamberts *correctio* ausgelöst worden war. Dieser Teil des Werks ist von größtem Interesse, da auch er auf die innere *correctio* des Lesers abzielt. Schließlich bieten die *Gesta abbatum* wichtige Einblicke in Simons Vorstellungen von *correctio*.

4.1. Simons Vorstellung von *correctio*

Neben der erfolgreichen Einführung der cluniazensischen Lebensweise in Saint-Bertin liefern Simons *Gesta abbatum* zahlreiche weitere Beispiele von *correctiones*. Voller Freude bemerkt er, dass von seinem Kloster aus der neue Ordo in die umliegenden Klöster getragen wurde.⁷⁷⁵ Die *correctio religionis* habe jedoch dazu geführt, dass diese Klöster abwechselnd mit Neid und Furcht auf Sithiu geblickt hätten: Neid, da sie den Erfolg Sithius vor Augen hatten, und Furcht, da sie befürchteten, zu Ähnlichem gezwungen zu werden. Doch die Weisheit Gottes habe Gelegenheiten geboten, um diese Klöster zu verbessern (*correctio*), nämlich das Ableben einiger Äbte und Streit zwischen den Brüdern.⁷⁷⁶

Nach Simons Darstellung war die *correctio* dieser Klöster somit eine zweiseitige Angelegenheit: Einerseits boten sie den Gemeinschaften attraktive Vorteile, die Simon allerdings nicht präzisiert, andererseits macht die Angst vor der Auferlegung dieser Veränderungen von außen deutlich, dass die Klöster mitunter um ihre Eigenständigkeit fürchteten.⁷⁷⁷ Nach Simons Dafürhalten war es durchaus legitim, diese

775 So lautet die Rubrik von Simon, *Gesta*, II, c. 70, S. 649: »De introductione ordinis ex hac aecclesia in vicinas aecclesias.« Ob diese Rubrik von Simon oder vom Kopisten des 12. Jahrhunderts stammt, lässt sich allerdings nicht sagen.

776 Simon, *Gesta*, II, c. 70, S. 649: »[...] qualiter caeterae circumiacentes aecclesiae ad correctionem religionis sint coactae, succinctim commemoremus. Quae cum erga aecclesiam Sithiensem mixtim livore et timore variarentur, nunc invidentes eiusdem propectibus, nunc vero timentes, ne coacti involverentur similibus, sapientia Dei de correctione earum congruam adinvenit oportunitatem, *abbatum* scilicet de hoc mundo vocationem aut intestinam fratrum dissensionem.«

777 S. Vanderputten, *Crisis of Cenobitism*.

Gemeinschaften zur *correctio* zu zwingen, sah er darin doch den Ausdruck des göttlichen Willens.

4.1.1. Saint-Sylvain in Auchy-les-Moines

Das erste Kloster, das einer *correctio* unterzogen wurde, war Auchy-les-Moines, eine kleine dem heiligen Silvanus geweihte Abtei in der Grafschaft von Hesdin, die 1072 durch Graf Ingelran wiederbegründet worden und von Beginn an eng mit Sithiu verbunden war.⁷⁷⁸ Simon betont diesbezüglich, dass die Gemeinschaft von Sithiu seit altersher das Recht besessen habe, den dortigen Abt einzusetzen, was durch den Papst bestätigt worden sei.⁷⁷⁹

Als 1101 Abt Norbert gestorben war, habe Lambert, wie bereits gezeigt wurde, den Cluniazenser Odo zum dortigen Abt ernannt.⁷⁸⁰ Odo habe zunächst viele Feindseligkeiten der Mönche ertragen müssen, die Simon als *adversarii sacrae religionis* bezeichnet. Diese konnten sich offenbar nicht im Kloster halten und flohen. Obgleich Simon über die Gründe für diese Flucht schweigt, ist es naheliegend, dass Odo wohl Unterstützung von außen erhalten hatte. Wenig später seien dann gottesfürchtige Männer in Auchy-les-Moines eingetreten und in den nun folgenden zwanzig Jahren habe Odo das Kloster *secundum regularem normam* und in Hinblick auf den äußerlichen Wohlstand äußerst ehrenvoll geleitet.⁷⁸¹

Die hier beschriebenen Ereignisse ähneln in auffallender Weise jenen, über die Simon kurz zuvor für Sithiu berichtet. Dem tumultartigen Widerstand gegen die *correctio* folgten personelle Veränderungen in Form von Flucht der Unbeugsamen und Eintritt der Gottesfürchtigen.⁷⁸² Die konkreten Veränderungen der Lebensweise in Auchy-les-Moines scheinen für Simon dagegen nicht erinnerungswürdig gewesen zu sein. Er begnügt sich damit, von der *regularis norma* und der *exterior abundantia* zu sprechen. Während letztere eindeutig mit dem wirtschaftlichen

778 Vgl. zur Geschichte der Abtei Saint-Sylvain in Auchy-les-Moines S. Vanderputten, *Crisis of Cenobitism*, S. 264–267 mit weiterführender Literatur.

779 Simon, *Gesta*, II, c. 71, S. 649: »Cui cenobio cum pastorem providere debeat Sithiensis congregatio tam ex apostolica sanctione quam ex priscorum institutione [...].« S. Vanderputten, *Crisis of Cenobitism*, S. 265 weist darauf hin, dass die Gemeinschaft anfangs wohl vorwiegend aus Mönchen aus Saint-Bertin bestand und dass die ersten Äbte allesamt die Profess in Sithiu abgelegt hatten; zur päpstlichen Urkunde von 1107 vgl. B. Guérard, *Cartulaire*, S. 217–220 und D. d’Haigneré, *Les chartes de Saint-Bertin*, Bd. 1, D 109, S. 42.

780 Simon, *Gesta*, II, c. 71, S. 649–650; siehe dazu oben S. 112.

781 Simon, *Gesta*, II, c. 71, S. 650: »Ubi mox cum multa sit perpessus adversa ab adversariis sacrae religionis, illis fugientibus, viri timorati ad conversionem venerunt; per quos abbas idem coenobium fere per viginti annos et secundum regularem normam et secundum exteriorem abundantiam honestissime gubernavit.«

782 Zum vergleichbaren Fall in Saint-Bertin: Simon, *Gesta*, II, c. 67, S. 649.

Wohlstand der Gemeinschaft gleichzusetzen ist, ist die Formulierung *regularis norma* weit weniger eindeutig. Genau genommen bezeichnet sie lediglich die Einhaltung der Regel. Dass dabei die Lebensweise von Cluny in irgendeiner Weise eine Rolle spielte, ist zwar durchaus anzunehmen, wird aber von Simon mit keinem Wort erwähnt.

Zu Beginn des nachfolgenden Kapitels bemerkt Simon überleitend, dass Auchy-les-Moines hinsichtlich der *disciplina* gemäß seinem Vorbild gestärkt worden sei.⁷⁸³ Diese kurze Bemerkung zeigt, dass die Provenienz des Einflusses sehr wohl eine Rolle spielte. Bedenkt man, dass Simon mit seiner Darstellung in erster Linie die Stellung seiner eigenen Abtei hervorheben wollte, ist mit *suum modulum* wohl vor allem Saint-Bertin gemeint.⁷⁸⁴

Das Beispiel von Auchy-les-Moines zeigt außerdem, wie sehr Simon die *correctio* und den Erfolg eines Klosters an die Person des Abtes gebunden sah. Während Odo die Gemeinschaft über zwanzig Jahre »sehr ehrenvoll« leitete, weiß der Verfasser über den Vorgänger Norbert nur zu bemerken, dass er ein *vir magnae simplicitatis et innocentiae* gewesen sei.⁷⁸⁵ Diese Bezeichnung, die freilich wichtige monastische Tugenden umschreibt, lässt Norbert angesichts der Situation, die sein Nachfolger Odo in Auchy-les-Moines vorgefunden hatte, als einen Abt erscheinen, der der Bürde seines Amtes nicht gewachsen war.⁷⁸⁶

4.1.2. Bergues-Saint-Winnoc

Die Kunde von der erfolgreichen *correctio* der Abtei von Auchy-les-Moines sei, so Simon, bis ans Meer getragen worden, wo das alte Kloster von Bergues-Saint-Winnoc lag. Dieses Kloster, das einst von Säkularkanonikern bewohnt worden war, sei unter Abt Rodericus von Saint-Bertin zu einem Mönchskloster umgewandelt worden und habe von da an ein sehr freundschaftliches Verhältnis mit Sithiu gepflegt: So habe das eine Kloster das andere verbessert (*corrigerere*), als wären sie eins

783 Simon, Gesta, II, c. 72, S. 650: »Hoc ergo monasterio pulcre iuxta suum modulum in disciplina confirmato, [...]«

784 Zur Rolle Saint-Bertins innerhalb der flandrischen Klosterlandschaft vgl. S. Vanderputten, *Crisis of Cenobitism*.

785 Simon, Gesta, II, c. 71, S. 649: »Primo igitur Alciacensi ecclesia pastore destituitur proprio, magnae simplicitatis et innocentiae viro nomine Norberto.«

786 S. Vanderputten, *Crisis of Cenobitism*, S. 265 sieht in dieser Formulierung auch ein Indiz dafür, dass Norbert sich nicht gegen die Ansprüche Sithius wehrte, wonach Auchy-les-Moines als abhängiges Kloster von Saint-Bertin galt.

gewesen.⁷⁸⁷ Bergues-Saint-Winnoc war, ähnlich wie Auchy-les-Moines, eine Gemeinschaft, die sehr eng mit Saint-Bertin verbunden war.⁷⁸⁸

Das Kloster sei aber in große Unruhe gebracht worden: Ein gewisser Ingelbert, der aus hohem Adel stammte und dort Mönch war, wollte nämlich in das Amt des Abtes gelangen. Er beschuldigte daher den amtierenden Abt Ermengerus mithilfe einiger Komplizen schwerer Vergehen und erwirkte dessen Absetzung.⁷⁸⁹ Als Abt Ingelbert viele Jahre später im Sterben lag, gestand er öffentlich, dass er seinen Vorgänger ungerechterweise beschuldigt habe. Nach seinem Tod sei daher die Absetzung des Ermengerus revidiert worden. Da er Ingelbert aber nur um zwei Jahre überlebt hatte, überließ er die *correctio* seines Klosters der Hand Gottes.⁷⁹⁰

Die Mönche aus Bergues wollten ihre alten Gepflogenheiten allerdings nicht ablegen und beharrten darauf, einen der ihren zum Abt zu wählen. Da Bischof Johannes von Thérouanne die Großen und den Grafen davon überzeugt hatte, dass man in dieser heruntergekommenen Kirche ein besseres Leben führen müsse, sprach er sich dagegen aus, den Abt aus den Reihen undisziplinierter Mönche zu wählen. Gräfin Clementia habe daher auf Bitten Lamberts ihren Mann von der Unterstützung der *correctio* überzeugen können. Lambert habe hierauf Hermes, den Prior von Sithiu, der zu diesem Zeitpunkt in Cluny war, als neuen Abt vorgeschlagen.⁷⁹¹ An einem festgesetzten Tag sei er – begleitet von Lambert, dem Grafen, dem Bischof und einigen Brüdern aus Sithiu – dorthin gebracht worden, um den Ordo zu befolgen. Nachdem die Mönche von Bergues geflohen waren, sei Hermes schließlich mit der bischöflichen Autorität und der gräflichen Macht dort eingesetzt worden. Obgleich er beinahe alles darniederliegend vorgefunden habe, habe er sich sogleich ans Werk gemacht und die *religio* wiederhergestellt, so dass es zu zahlreichen Klostereintritten gekommen sei. Da er aber nur das Äußere des Menschen

787 Simon, Gesta, II, c. 72, S. 650: »Quae aecclesia de canonicis secularibus in monachos pridem mutata, ab hoc Sithiensi coenobio tempore Roderici abbatis et monachicam mutavit religionem. A quo tempore tanta confederabantur mutuae dilectionis familiaritate hae duae aecclesiae, ut par esset, unam corrigi ab altera.« Zu Bergues-Saint-Winnoc vgl. B. Meijns, Aken of Jeruzalem?, S. 326–333; S. Vanderputten, Crisis of Cenobitism, S. 271–273.

788 S. Vanderputten, Crisis of Cenobitism.

789 Hugo von Flavigny, Chronicon, S. 419 überliefert einen Brief Hugos von Die, in dem berichtet wird, dass Ermengerus der Simonie überführt worden sei und deswegen abgesetzt wurde. Zu Ingelbert und dieser Passage der Gesta Simons vgl. auch S. Vanderputten, Crisis of Cenobitism, S. 280–281.

790 Simon, Gesta, II, c. 73, S. 650: »Erat ea tempestate in prefato monasterio Ingelbertus, vir altae nobilitatis secundum seculum, abbas, si sano introitu per ostium intrasset. Qui abbatizandi cupiditate illectus, Ermengerum abbatem suum, complicitibus non minoris culpae sibi adhibitibus, iniuste accusavit; illique deposito succedens, per annos fere ... idem cenobium tenuit. Qui, imminente mortis articulo, publice confessus est, patrem suum a se iniuste accusatum et infamatum. Quo sepulto, conventus, legatione Romam missa, decreto papae Ermengerum diu depositum abbatem, ut iustum fuit, receperunt. Qui infra biduum provecetae aetatis bonique testimonii obiit et meliorationem sui monasterii in manu Dei reliquit.«

791 Siehe dazu oben S. 150.

kennen konnte (*ut homo*), habe er auch jene aufgenommen, die ihm später so große Schwierigkeiten bereiten sollten, eine Bemerkung, die Simon bereits in ähnlicher Weise bezüglich seines Lehrers Lamberts geäußert hatte.⁷⁹²

In Simons Darstellung wird deutlich, dass die *correctio* des Klosters in erster Linie auf die Gesinnung der Brüder abzielte: Dort wo einst falsche Beschuldigungen, Komplizenschaft und zu starke Verbindungen mit der Welt vorzufinden waren, sei man mit Abt Hermes und der nötigen Unterstützung von außen im *opus Dei* entbrannt, so dass im Inneren die *religio* geglüht habe. Mit *religio* wird hier also mehr auf eine innere Haltung verwiesen als auf handlungsleitende Normen in Form eines neuen Ordos. Dennoch impliziert der Text, dass Hermes die Profess in Cluny abgelegt und dort wohl, wie bereits zuvor Lambert, den *ordo cluniacensis* erlernt hatte.⁷⁹³ Bedenkt man allerdings, dass, wie COCHELIN zeigen konnte, ein neuer Ordo in erster Linie durch das *docere verbo et exemplo* vermittelt wurde, liegt es nahe, dass bei diesem Unterfangen vor allem den aus Sithiu kommenden Mönchen und weniger dem neuen Abt eine zentrale Rolle zukam.⁷⁹⁴ Die Einführung eines neuen Ordos oder von Teilen eines neuen Ordos in Bergues war somit in erster Linie durch die in Saint-Bertin praktizierte Lebensweise geprägt und sicherlich weniger durch den von Hermes in Cluny erlernten Ordo. Dennoch ist es bemerkenswert, dass Simon offensichtlich großen Wert darauf legte, den Abt in irgendeiner Weise mit Cluny in Verbindung bringen zu können. Der Aufenthalt und wohl auch die Profess in Cluny waren somit weniger ausschlaggebend für die konkrete Umsetzung eines neuen Ordos als vielmehr ein nach außen hin sichtbares Zeichen der Erneuerung, das wie die große Zahl von Klostereintritten zeigt, sein Ziel nicht verfehlte.

Wie im Falle Saint-Bertins selbst sollte auch in Bergues der anfängliche Erfolg schon bald in sein Gegenteil verkehrt werden, denn der Neid des Teufels habe die

792 Simon, Gesta, II, c. 74, S. 650: »Bergenses vero novitate vitae veterem hominem nolentes deponere, de suis electionem animo obstinato fecere. Sed episcopus Iohannes cernens sic non oportere, cum viris prudentibus principi terrae innotuit, aeccliam desolatam vita correctiori indigere, de religiosis electum indisciplinatis abbatem constitui debere. Clementia nobilis comitissa hortatu patris Lamberti maritum monarchem Robertum iuniorum ad hoc deflexit. Comes episcopo in hoc priorem nostrum Ermetum constituendum decrevit. Qui in aeclesia Sithiensi a puericia nutritus et eo tempore Cluniaci commorans, hinc otius revocatus est: et indicto conventu, prefixo die comes, episcopus, pater Lambertus cum eodem Ermete fratribusque nostris ad ordinem servandum adhibitis Bergis affuere. Bergensibus itaque hinc illincque dispersis, tam episcopali auctoritate quam comitis potentia Ermes consecratus abbas cenobio Bergensi introducitur. Diruta pene atque imperfecta invenit omnia. Accingitur in opus Dei; fervet intus religio, cuius virtus certo exterius clarescit indicio. Convertuntur seculares, currunt ad vitam communem; quos quia abbas, ut homo, tantum in facie novit, quam plures ad religionem suscepit, quos postea totius religionis subversores et proprii honoris calidissimos expertus est insidiatores; [...].« Zur letzten Bemerkung vgl. auch Simon, Gesta, II, c. 68, S. 649.

793 Simon, Gesta, II, c. 65, S. 648: »[...] ordinem didicit.«

794 I. Cochelin, *Evolution; Dies, Communities and Customs*.

religio des Klosters durchzogen und Zwietracht sei gesät worden. Abt Hermes habe nämlich immer wieder über die große Beschwernis seines Amtes geklagt und vorgegeben, dieses niederlegen zu wollen, wenn er nicht fürchten müsste, dies später zu bereuen. Die Mönche haben ihm daher den Vorschlag gemacht, zurückzutreten und dies durch einen Eid zu bestätigen, um nicht in Versuchung zu geraten, das Amt wiedererlangen zu wollen. Hermes tat wie ihm empfohlen, bereute den Schritt aber wenig später. Im darüber ausbrechenden Streit versuchten Bischof Johannes und Abt Lambert zwischen Hermes und seinen Mönchen zu vermitteln, doch diese verwiesen auf den geleisteten Eid. Nachdem alle Vermittlungsversuche von Seiten des Grafen und des Bischofs von Théroouanne nicht gefruchtet hatten, wandte man sich schließlich an den Erzbischof von Reims und schlug ihm einen neuen Kandidaten für das Abtsamt vor, der von allen Mönchen akzeptiert wurde und aus dem Umkreis des Bischofs Johannes stammte. Als dieser Kandidat allerdings von den Verwandten des Hermes ermordet worden war, habe sich Johannes von ihm abgewandt und die Mönche von Bergues-Saint-Winnoc unterstützt. Hermes musste sich nach Saint-Nicaise in Reims zurückziehen und Johannes übergab das Amt des Abtes einem gewissen Thomas, einem Kanoniker, der erst kürzlich in Sithiu Mönch geworden war. Das gesamte Kloster brannte jedoch noch im selben Jahr am Tag des heiligen Bertinus vollständig ab, was Simon als Wink Gottes verstand: Da nämlich die Mönche von Bergues-Saint-Winnoc einen der Mönche des heiligen Bertinus so schlecht behandelt hatten, wurden sie ihrer Behausung beraubt, die ihnen Hermes äußerst ehrenvoll hergerichtet hatte, bevor sie von ihnen so ungerecht in Unordnung gebracht wurde.⁷⁹⁵

795 Simon, Gesta, II, c. 105, S. 656–657: »Quo principante, erga religionem exarsit diaboli invidia, et per quosdam virtutum simulatores veritatem subvertere studens, inter Bergenses tali ordini semina submisit discordiae. Abbas enim Ermes, dum coram fraterno colore fucatis sepe conquereretur de regiminis aggravatione nimia, seque onus velle deponere fateretur, nisi timeret de depositione postea frustra poenitere, illi toxicato consilio suggererunt, ut terminum paucorum dierum praefigeret, infra quem depositionem abbatae sacramento super evangelium confirmaret, ne spe amplius recuperandi honoris ad regimen anelaret. Credidit tandem stultę versipellium persuasioni et, accepta stola, super evangelium iuravit quicquid iurandum illi dictaverant; et statim se iurasse poenituit; accessitisque Iohanne episcopo et abbate Lamberto, se stulte egisse paenitendo fatetur. Sed frustra. Nam dum mediatores inter ipsos aliquod pacis medium componere vellent, monachi animo obstinato se nunquam periuro obedituros asserebant. Qui dum diffidunt de episcopo, comitem Karolum adeunt et pecunia inductum ad id quod postulant sibi conciliant; quia alias bonus, si contra avariciam sibi consulisset aliquantulum. Quo spondente auxilium, oritur inter abbatem et monachos lis et contentio; quae dum Taruennae finiri non poterat, Remis ad metropolitanam sedem causae fit appellatio. Quo dum tenderent, famulum Iohannis episcopi, quem pro ducatu ab ipso monachi acceperant, parentes ipsius abbatis Ermetis, illo nescio, interficiunt. Cuius morte offensus episcopus, animum ad opitulandum abbati subtraxit atque ad monachorum voluntatem implendam se totum erexit. Videns vero abbas se in omnibus inferiorem, loco cessit atque in quadam aecclesiola sancti Nichasii Remis usque ad obitum suum se inclusit. Episcopus vero quendam virum religiosum nomine Thomam, nuper ex preposito clericorum regularium monachum Sithiensem effectum, Bergensibus abbatem substituit; et eodem anno in depositione sancti Bertini omne illud coenobium ignis

Simon macht in diesem Kapitel deutlich, wie schnell das begonnene fromme Werk zunichte gemacht werden konnte. Neid und Machtgier bewogen einige Mönche dazu, ihren Abt zum Rücktritt zu bewegen, was schließlich zu Zwietracht in der Abtei führte. Die Tatsache, dass die Familie des Hermes sogar vor einem Mord nicht zurückschreckte, zeigt, dass ihre Interessen durch die Absetzung ihres Verwandten empfindlich gestört wurden. Simon, der beiläufig bemerkt, dass er nicht wisse, ob dies von Hermes veranlasst worden war, ergreift recht deutlich Position für diesen. Schuld an der ganzen Situation seien die intriganten Mönche, nicht aber Hermes, denn ohne ihren »vergifteten Ratschlag« wäre es in der Gemeinschaft nicht zur Zwietracht gekommen und auch kein Mord begangen worden. Der Brand des Klosters war schließlich nicht nur sichtbares Zeichen für die Strafe Gottes und Zeichen für den Misserfolg der *correctio*, sondern zugleich Zeichen für die Sühne der begangenen Untaten, womit letztlich der Weg für eine erneute *correctio* geebnet war.⁷⁹⁶

4.1.3. Saint-Vaast in Arras

Das dritte Beispiel, auf das Simon zu sprechen kommt, ist die *correctio* der Abtei von Saint-Vaast in Arras. Dort sei es in der Zeit, als das Bistum Arras seine Eigenständigkeit erhalten hatte, zum Streit zwischen Abt Heinrich und seinen Mönchen gekommen, was sich negativ auf die Disziplin in der Gemeinschaft auswirkte.⁷⁹⁷ Heinrich habe daher mit Abt Lambert und Graf Robert Rat gehalten und sich mit ihnen darüber geeinigt, dass man Mönche aus Sithiu nach Arras schicken solle. Die dortigen Mönche, so Simon, zitterten und durchstanden tausend Ängste, wo es nichts zu befürchten gab. An einem festgesetzten Tag kamen sodann der Graf, der Bischof, Abt Lambert und die Blüte der Mönche von Sithiu nach Saint-Vaast.⁷⁹⁸ Nachdem sich die Mönche im Kapitel versammelt hatten, begann der Bischof eine glühende Rede zu halten. Darin spielte er auf den alttestamentarlichen Propheten

consumpsit Dei satis evidenti iudicio, ut cuius monachum tam subdole tractaverunt, in eius festo omnibus aedificiis privarentur, quae ad usum illorum et commodum idem ipse, tam iniuste ab eis confusus decenter et honorifice praeparaverat.«

796 Zur reinigenden Wirkung des Feuers vgl. Simon, Gesta, I, c. 3, S. 637.

797 Simon, Gesta, II, c. 83, S. 651: »[...] sub quo in beati Vedasti aecclesia inter Henricum abbatem, sanctae simplicitatis virum, suosque monachos efferbuit discordia, quae compescenda fuit disciplinari ferula.«

798 Simon, Gesta, II, c. 84, S. 651: »Consuluit abbas Henricus patrem Lambertum. Ambo comitem Robertum conveniunt in unum, ut Sithienses mittantur Atrebatum. Ad quorum adventum trepidiant Atrebatenses finguntque sibi mille timores, ubi non fuit timor, ceduntque venientibus, in brevi ad melius revocandi. Die itaque inter se constituta assunt in capitulo monarques, presul cum patre Lamberto, comitante Sithiensium flore electo, silentioque premissio.«

Bileam und seinen Esel an. Während er die Mönche mit jenem verglich, der Gott nicht sah, sei der Graf mit dem Esel gleichzusetzen, der so viel Last und Mühe zu ertragen habe, nicht lesen könne, aber dennoch durch die Gnade Gottes jene inneren Lichter wahrnehme, die zu ihrem Heil von Nutzen seien, und der sie auf den rechten Weg zurückführe. Im Gegensatz dazu richteten die Mönche ihre Augen täglich auf die *littera legalis* und widmeten sich der *lectio prophetica*. Der Bischof habe daraus gefolgert, dass die Mönche die Texte zwar lesen, sie jedoch entweder nicht verstanden oder sie verstanden, aber nicht beachteten. Am Ende seiner Rede habe er die Mönche schließlich zur Besserung aufgerufen.⁷⁹⁹ Simon bemerkt abschließend, dass die Mönche von Arras im Jahre 1109 den *ordo cluniacensis* angenommen hatten.⁸⁰⁰

Das Beispiel der Abtei von Saint-Vaast folgt mehr oder weniger demselben Muster, wie es in den beiden vorherigen Fällen beschrieben wurde. Ein innerer Konflikt führte dazu, dass die Disziplin im Kloster deutlich nachgelassen hatte und nur durch die Hilfe des Grafen, des Bischofs und Abt Lamberts wiederhergestellt werden konnte. Das zentrale Thema dieses Beispiels ist zweifelsohne die *disciplina*.⁸⁰¹ In der Rede, die Simon dem anwesenden Bischof in den Mund legt, legitimiert er zunächst das Eingreifen des Grafen. Die erzwungene *correctio* sei gerechtfertigt, da der Graf aus der richtigen Intuition heraus handle. Der Verweis auf die Lektüre der Mönche ist dabei besonders interessant. Simon nennt hier zwei Arten von Texten, die den Mönchen als Quelle für ein gottgefälliges Leben dienen sollten: Während er mit der *littera legalis* zweifelsohne die normativen Texte, wie beispielsweise die Benediktregel oder die *Consuetudines* meint, umschreibt die *lectio prophetica cum gratia evangelica* die Heilige Schrift. Simon macht diesbezüglich aber deutlich, dass die alleinige Lektüre dieser Texte wenig wert sei, wenn ihre Bedeutung nicht richtig erfasst oder ihre Botschaft nicht umgesetzt werde. Da aus der Rede des Bischofs zu entnehmen ist, dass in Saint-Vaast weiterhin täglich aus den entsprechenden Tex-

799 Simon, *Gesta*, II, c. 84, S. 651–652: »Vobis«, inquit episcopus, »o fratres et monachi, ad exprobationem cecitatis internae Balaam vesani prophetae brutum proponendum est subiugale. Quod mira Dei potentia ore diserto in articulata verba dirupit, priusque quam propheta angelum adversantem cum gladio, in via stantem, praevideat, cui dum reverenter asina cessit, angelus presidenti prophetae misericorditer perpercit. Vos itaque non immerito comparandi estis non videnti divino, asinae vero comes laicus, qui, cum tot sustineat et tanta negotia solus, litteram non legit, sed per Dei gratiam interioribus luminibus apertis quae vestrae sunt salutis proficua sollicitate attendit vosque in via non bona aberrantes ad viam reducere nititur veritatis, cum vestris cotidie praeiaceat oculis et littera legalis et lectio prophetica cum gratia evangelica; quae cum legitis, aut non intelligitis, aut intellecta prorsus negligitis.« Sicque perpaucis sermonem concludens, ad meliora torpentes animabat.«

800 Simon, *Gesta*, II, c. 85, S. 652: »Anno igitur dominicae incarnationis 1109 ab Atrebtensibus susceptus est *ordo* Cluniacensis.«

801 Zur Semantik des Begriffs *disciplina* im monastischen Kontext vgl. W. Dürig, *Disciplina. Eine Studie zum Bedeutungsumfang des Wortes*.

ten gelesen wurde, kann man annehmen, dass sich der von Simon beklagte Disziplinverlust weniger auf die Struktur des alltäglichen klösterlichen Lebens bezog als vielmehr auf den qualitativen Verlust monastischer Werte, was nicht zuletzt im Konflikt mit Abt Heinrich zu Tage trat. Auch in diesem Fall lässt sich eine deutliche Parallele zu Saint-Bertin erkennen, wo die unterschiedlichen Konflikte das wahre monastische Leben in Demut und Gehorsam zerstörten.⁸⁰²

4.1.4. Sint-Pieters in Gent

Als viertes Beispiel beschreibt Simon die *correctio* der großen und bedeutenden gräflichen Abtei von Sint-Pieters in Gent im Jahr 1117. Dieses Kloster, das einst durch seine strenge Regel und seine Schule berühmt gewesen sei, sei in jener Zeit durch die Sorglosigkeit der Äbte stark in Mitleidenschaft gezogen worden. Man könne meinen, so Simon, dort sei nun der Abschaum der Liederlichkeit zusammengekommen. 1117 sei dann ein gewisser Arnold, der aus dem Adel Brabants stammte, von den Mönchen einmütig zum Abt gewählt worden. Da jedoch alle Mönche der *religio* entsagten, begann er sich klug zu verhalten. Er beriet sich mit Abt Lambert, wie er seine Mönche unter das Joch der Disziplin bringen könnte und erhielt darin die Unterstützung von Graf Balduin und dessen Mutter Clementia. Abt Lambert habe daher alles Notwendige vorbereitet und sei an einem festgesetzten Tag zusammen mit Bischof Johannes nach Sint-Pieters in Gent gekommen.⁸⁰³ Die dortigen Mönche, die vor Angst wie Laub zitterten, verließen das Kloster vor der Ankunft der zwölf Mönche aus Sithiu, unter denen sich offenbar auch Simon selbst befunden hatte.⁸⁰⁴

802 Simon, Gesta, III, c. 15, S. 663.

803 Auf der beschriebenen Versammlung befand sich auch Abt Giselbrecht von Eename, ein ehemaliger Mönch von Affligem; vgl. dazu A. M. Helvetius, *Aspects de l'influence de Cluny*, S. 59; N. N. Huyghebaert, *Abt Giselbert van Eename*, S. 226.

804 Simon, Gesta, II, c. 101, S. 655: »Anno Verbi incarnati 1117 aeclesia Sancti Petri in Gandavo, iam dudum tam regulari districtione quam liberalium artium eruditione, adeo tunc temporis ab utroque pastorum incuria deciderat, ut inibi cerneret totius dissolutionis confluisse sentinam, per honorabilem virum Arnoldum eiusdem monasterii abbatem reilluminata est. Qui de nobilioribus totius Brabanciae oriundus, electione concordi fratrum in abbatem consecrator. Dum ab omnibus de religione desperaretur, coepit prudenter penes se tractare, vitulos indomitos, contra stimulum disciplinae semper recalcitrantes, sub iugo regularis normae aratro dominico non facile posse coaptari. Quod ut quomodo posset, patrem Lambertum consulit. Adeunt ambo Balduinum puerum et Clementia matrem, qui Flandriis preerant, ut mergenti Petro et ›Salvum me fac‹ clamanti cum Domino manum extendant. ›Ne dubitetis, inquit, ›modicae fidei de nostro auxilio, quod opitulante Deo, vobis in omnibus aderit tempore oportuno.› Sicque dispositis quae necessaria erant itineri, praefixo die comes, Iohannes episcopus, pater Lambertus cum 12 suis fratribus Gandavum conveniunt, illis more foliorum frustra trementibus et adventui nostro cedentibus.«

Einige der Mönche aus Gent kannten aber manche der Prioren aus Saint-Bertin bereits vor deren Ankunft. In einer Vision sahen sie nämlich, wie unbekannte Mönche das *Te Deum* von Anfang bis Ende sangen und am Ende eines jeden Verses ein *Sancte Bertine kyrie eleison* hinzufügten. Diese Vision, so Simon, nehme das künftige Ereignis vorweg, denn mit der Hilfe des heiligen Bertinus habe sich der Herr des genannten Klosters erbarmt.

Von Sint-Pieters aus habe sich nun der *fervor regularis* entzündet. Das Kloster habe in seiner *religio* alle anderen Klöster überstrahlt, und viele hätten eine *correctio* von dort angenommen. Zunächst die Abtei von Sint-Baafs, deren Mönche dazu gezwungen werden mussten, und dann viele andere Klöster in Flandern.⁸⁰⁵ Indessen habe der Eifer Abt Lamberts noch vor seiner Krankheit und Altersschwäche angenommen und sei beinahe ganz erloschen.⁸⁰⁶

Der Fall von Sint-Pieters in Gent folgt ebenfalls dem bereits bekannten Muster, wonach die Initiative zur *correctio* vom Abt ausging, Unterstützung beim Grafen fand und sich letztlich gegen den Willen der Brüder durchsetzen konnte. Der Hinweis auf das »Joch der Disziplin«, unter das die Mönche gespannt werden sollte, greift erneut die Semantik von Zwang und Unfreiwilligkeit auf. Das schlechte Leben der Brüder und ihr Widerstand gegen Neuerungen stehen sinnbildlich für die Abkehr von der Regel und von so zentralen Idealen wie dem Gehorsam gegenüber dem Abt. Damit eröffnet sich eine weitere Dimension der *correctio* – nämlich ihre disziplinierende Wirkung. Simons Text impliziert, dass wie in den übrigen Beispielen auch in der Gemeinschaft von Sint-Pieters keinesfalls ein Geist der *unanimitas* herrschte, was zum Teil durch die Abkehr vom Geist der Regel zu erklären ist. Um nun aber innere Konflikte und den mangelnden Gehorsam der Brüder zu unterbinden, bot sich für Abt Arnold die besagte *correctio* durch Mönche aus Saint-Bertin an.

Dieses Beispiel ist auch dahingehend von Bedeutung, dass Sint-Pieters nun selbst bedeutende Impulse zur *correctio* von Klöstern in der Gegend gegeben habe. Für Simon war es deshalb besonders wichtig, die Rolle und den Anteil seines Klos-

805 Zum schwierigen Verhältnis der Abteien Sint-Pieters und Sint-Baafs in Gent vgl. G. Declercq, *Blandinum rond het jaar 1000*.

806 Simon, *Gesta*, II, c. 102, S. 655–656: »Quorum adventum quidam eorum ex prioribus iam antea prænoscens, in somnis se vidisse testatus est quosdam incognitos in choro *Te Deum laudamus* ab initio usque ad finem cantantes et in fine uniuscuiusque versiculi sublimi voce adicientes: ›Sancte Bertine, kyrieleyson!‹ Cuius visionis presagium futurorum praetendebat eventum; nam, beato opitulante Bertino, misertus est Dominus populo suo et hereditatem suam non despexit in Sancti Petri coenobio. Ubi adeo et tunc et postea regularis incanduit, ut superexcelleret in religione omnes aeclesias, a quibus ea tempestate admissa est correctio. Quae et a cenobitis Sancti Bertini, licet coactis, non multo post tempore suscepta et a nonnullis aliis Flandrarum monasteriis est incepta; sed ipso patre pre infirmitate et senecta debilitato, coepit tepescere et pene usque in defectum languescere.«

ters an der *correctio* dieser Abtei hervorzuheben. Die Darstellung der *correctio* von Sint-Pieters ist schließlich auch deswegen von großem Interesse, da sie letztlich das Filiationsmodelle HALLINGERS aufgreift: Die Gemeinschaft wird einer *correctio* unterzogen und wirkt in der Folge aktiv an der *correctio* andere Klöster mit. Bedenkt man allerdings, dass Simon in den 1140er Jahren zur Feder griff, also in einer Zeit, in der sich das Filiationsmodell der Orden bereits etabliert hatte und auch den Zeitgenossen durchaus bekannt war, verwundert die Perspektive der genannten Passage wenig.

4.1.5. Saint-Remi in Reims

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem fünften und letzten Beispiel, nämlich der Abtei von Saint-Remi in Reims.⁸⁰⁷ Simon berichtet, dass man, nachdem beinahe alle flandrischen Klöster *correctiones* unterzogen worden waren, die *ferula regularis* ausstreckte, um nun die »stolzen Franzosen« demütig zu machen. Die bedeutende Abtei des heiligen Remigius habe zu dieser Zeit im Innern im Argen gelegen, während sie im Äußern eine Knappheit der wichtigsten Dinge verzeichnete. Nach Simon hätte man diese Gemeinschaft weniger Abtei, sondern vielmehr Königreich nennen können, obgleich sie nur sehr wenige Mönche ernähren konnte. Der Erzbischof von Reims und einige kluge Männer der umliegenden Klöster hatten die Mönche daher dazu angeregt, einen neuen Abt zu wählen, nachdem der bisherige Amtsinhaber in allen Ehren und aus freiem Entschluss sein Amt niedergelegt hatte. Man rief eine Versammlung ein, bei der nicht nur Abt Lambert zugegen war, sondern auch eine Auswahl von Mönchen aus Sithiu, die über den neuen Abt beraten sollte. Lambert habe Abt Odo von Saint-Crépin vorgeschlagen, der ihn auf seiner Reise von Soissons nach Reims begleitet hatte und ein kluger und eifriger Mann gewesen sei.⁸⁰⁸ Nachdem Odo von den Mönchen gewählt worden war, habe er damit begonnen, das Kloster im Innern und Äußern derart zu verbessern, dass er die ihm anvertraute Kirche entgegen der Meinung seiner Gegner zum alten Glanz zurückführte. Dies äußerte sich nicht nur im weltlichen Reichtum der Abtei, sondern auch durch die besondere Ehrwürdigkeit der Gebäude, die für die reichen und armen Gäste der Abtei genutzt wurden, und schließlich durch den besonderen Eifer für die

807 Zur Abtei von Saint-Remi und ihren Beziehungen mit den Klöstern Nordfrankreichs vgl. A. Prache, *Les relations de Saint-Remi de Reims*.

808 Zu Odo von Saint-Crépin in Soissons siehe unten S. 489. In der Abtei von Anchin wurde an die *correctio* von Saint-Remi unter Abt Odo v. a. deswegen erinnert, weil sie hauptsächlich durch den späteren Abt von Anchin, Gossuin, zum Erfolg gebracht worden sei; siehe dazu unten S. 491. Zu Odo als Abt von Saint-Remi vgl. J. Louis, *Identification de vestiges du tombeau de l'abbé Odon*.

Regel. Abschließend bemerkt Simon voller Freude, dass somit Bächlein der *religio* von Flandern nach Frankreich flossen.⁸⁰⁹

Das Beispiel der Abtei von Saint-Remi ist zunächst besonders interessant, weil es veranschaulicht, wie Simon ein Kloster beurteilt, das in einem anderen Herrschaftsbereich gelegen war und durch sein Kloster verbessert wurde. Während er einige Kapitel zuvor die Burgunder, womit er die Cluniazenser meinte, der *dominatio* bezichtigte, charakterisiert er die französischen Mönche aus Saint-Remi nun als stolz und aufgeblasen. Wenn er bemerkt, die Gemeinschaft verdiene eher die Bezeichnung *regnum* als Abtei, versucht er, ihren elitären Charakter zu umschreiben. Obgleich Simon über die Lebensumstände in Saint-Remi schweigt, impliziert seine Darstellung ein wenig monastisches Leben, sowohl in Hinblick auf die Einhaltung der Regel als auch auf die geistige Haltung der Mönche. Auf letztere wird eindeutig angespielt, wenn der Chronist voller Genugtuung davon spricht, dass man den Franzosen wieder Demut beigebracht habe.

Der Fall von Saint-Remi führt aber auch einen weiteren Aspekt an, der in Simons Darstellungen von *correctiones* eher selten Erwähnung findet, nämlich die wirtschaftliche Situation der Remigiusabtei, die nicht nur ein Grund für die geringe Zahl der Mönche, sondern auch implizit die Ursache für das elitäre und verweltlichte Leben der Brüder war.⁸¹⁰ Die schlechte Ausstattung des Klosters war unter anderem Anlass dazu, dass Abt Odo nun Veränderungen vornahm, die auf die Wirtschaft, die Gebäude und die Disziplin der Gemeinschaft abzielten. Die Gebäude *ad usum hospitum divitum et pauperum* dürfen als sichtbares Zeichen einer Rückkehr zum monastischen Ideal der *caritas* angesehen werden.⁸¹¹

809 Simon, Gesta, II, c. 103, S. 656: »Correctis igitur prope cunctis monarchiae Flandrarum cenobiis, ad Gallicanum coturnum humiliandum regularis extenditur ferula. In Remensi namque urbe metropolitana aecclesiam Sancti Remigii usque adeo interius dissolutio, exterius vero rerum necessarium opperuit desolatio, ut, cum non abbatiae sed regni appellanda esset nomine, vix paucis inibi degentibus sufficient subsidia vitae. Metropolitanus igitur et circumiacentium aecclesiarum virorum prudentium consilio abbate eiusdem cenobii sub honesta causa et quasi ex proprio assensu remoto, fratribus ex libera electione imminebat alium substituere. Contione itaque facta, pater Lambertus cum caeteris et cum electis Sithiensium fratribus intererat, ad cuius nutum omnium intentio respiciebat. Qui, divina procul dubio tactus gratia, Odonem abbatem Sanctorum Crispini et Crispiniani martyrum, virum ad omnia sagacem et industriam, eis eligendum insinuavit; hunc namque de Suessionensi civitate Remis proficiscens secum adduxerat. Substitutus igitur, vellet nollet, ad onus impositum cameli evangelici similitudine genu cordis flecitur; et tanta instantia ad melioranda quaeque intus et extra accingitur, ut contra opinionem omnium, multis adversitatibus undique concurrentibus et occurrentibus, aecclesiam sibi commissam propemodum insigniorem cunctis Galliae coenobiis in exteriorem rerum abundantia, in aedificiorum ad usum hospitum divitum et pauperum eleganti honorificentia, in proposito regularis fervore redderet et reverentia. Sic Flandria Gallis rivulos propinavit religionis. «

810 In ganz ähnlicher Weise begründet Hermann, Liber, c. 80, S. 134–135, die *correctio* von Saint-Bertin.

811 Zur Aufnahme von Gästen vgl. RB 53. Zur Armenfürsorge in Cluny vgl. v. a. J. Wollasch, Konventsstärke und Armensorge.

Alle fünf von Simon angeführten Beispiele von *correctiones* durch Mönche aus Saint-Bertin folgen einem sehr ähnlichen Muster: In einer Gemeinschaft war es zu einem Konflikt gekommen, der Abt wandte sich Hilfe suchend an die Außenwelt und fand Unterstützung bei Abt Lambert, Bischof Johannes und dem Grafenhaus. Diese sorgten dafür, dass nicht nur auserwählte Mönche aus Sithiu in die Gemeinschaften eingeführt wurden, sondern auch, dass, wie einige Fälle zeigen, ein neuer Abt eingesetzt wurde. In beinahe allen Fällen führte dieses Vorgehen zur Flucht zahlreicher Mönche, zum Eintritt neuer und längerfristig zur Wiederherstellung der *religio*.

Fazit

Religio und *disciplina* sind zweifelsohne die dominierenden Begriffe in Simons Darstellung. Lediglich ein einziges Mal verweist er auf die Einführung des *ordo cluniacensis*. Dies bedeutet freilich nicht, dass dieser Ordo in den übrigen vier Beispielen nicht in irgendeiner Weise zur Anwendung gekommen war, schließlich überschreibt Simon diesen Teil seines Werks mit der Rubrik »*De introductione ordinis ex hac aecclesia in vicinas aecclesias*«. ⁸¹² Es macht vielmehr deutlich, dass Simon ganz andere Akzente setzte. Wie das Beispiel von Saint-Vaast in Arras zeigt, konnten wichtige Strukturelemente des alltäglichen klösterlichen Lebens wie die Lektüre normativer Texte und der Heiligen Schrift in der Gemeinschaft durchaus noch intakt gewesen, die *religio* aber dennoch abhanden gekommen sein. Für den Chronisten von Sithiu waren Ungehorsam, Zwietracht, Neid, Intrigen und Komplizenschaft deutliche Indikatoren für ein wenig gottgefälliges Leben. Die *religio* verweist demnach vor allem auf eine Verinnerlichung grundlegender monastischer und christlicher Werte und keinesfalls auf eine bestimmte Lebensweise, wie jene Clunys. Auch der *fervor regularis* verweist eher auf eine innere Haltung als auf die getreue Umsetzung neuer Gewohnheiten.

Der Ordo der burgundischen Abtei oder dessen in Saint-Bertin praktizierte Version spielte dennoch eine nicht unbedeutende Rolle. Seine Einführung bedeutete aber nicht zwangsläufig eine Substitution der überkommenen alten Gewohnheiten, sondern, wie Simons Text betont, lediglich eine Rückkehr zu *religio* und *disciplina*

812 Simon, Gesta, II, c. 70, S. 649. Ob diese Rubrik tatsächlich von Simon stammt oder erst bei der Abschrift des Textes in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts hinzugefügt wurde, lässt sich nicht ermitteln. Auch wenn das Beispiel von Saint-Vaast zeigt, dass Simon mit *ordo* u. a. den *ordo cluniacensis* meinen konnte, kann mit diesem Begriff auch schlicht und ergreifend die Ordnung, das heißt eine Rückkehr zu geordneten Verhältnissen gemeint sein.

und somit zu grundlegenden Idealen, die vor allem den Geist des monastischen Lebens umschreiben.

Dass gerade die beiden ersten *correctiones* – jene von Auchy und von Bergues – von Äbten vorangetrieben wurden, die in Cluny die Profess abgelegt hatten, hing sicherlich nicht damit zusammen, dass sie durch ihre Schulung in Cluny den dortigen Ordo in den jeweiligen Gemeinschaften besonders gut zur Umsetzung bringen konnten, sondern damit, dass sie durch ihre Profess in Cluny eine Lebensweise repräsentierten, die besonders renommiert und von den Zeitgenossen als *novitas* empfunden wurde.⁸¹³ Nach dem 1112 ausbrechenden Konflikt mit Cluny ist in Simons Darstellungen von *correctiones* weder die Rede von cluniazensischen Professmönchen noch vom *ordo cluniacensis*, sondern lediglich von den Mönchen oder der »Blüte« Sithius, was auf deren besondere Eignung für diese Aufgabe hinweist.

Bereits der Befund, dass fast alle fünf Beispiele einem sehr ähnlichen Muster folgen, weist darauf hin, dass Simon bei diesen Beispielen sicherlich eine bewusste Auswahl getroffen hatte und nicht alle Fälle anführte, in denen Mönche aus Saint-Bertin an der *correctio* von Gemeinschaften beteiligt waren.⁸¹⁴

Betrachtet man die fünf Klöster etwas genauer, lassen sich zahlreiche Parallelen zu der von Simon beschriebenen *correctio* von Saint-Bertin selbst ziehen.⁸¹⁵ Wie in Sithiu war in allen Fällen die Rede von inneren Konflikten, die auf eine Abkehr von wichtigen monastischen Idealen zurückzuführen war. Wie in Saint-Bertin konnte eine *correctio* zunächst durchaus positive Folgen haben, aber dann, wie vor allem das Beispiel von Bergues zeigt, nach einiger Zeit in das genaue Gegenteil umschlagen, wenn erneut Hass und Zwietracht Einzug in die Gemeinschaften hielten. Simon führt dem Leser dieser fünf Beispiele somit Situationen vor Augen, die nicht nur die positiven und negativen Folgen einer *correctio* veranschaulichen, sondern Versatzstücken gleichen, die auf den Verlauf der *correctio* von Saint-Bertin selbst verweisen.

Bei der Auswahl der fünf Fälle spielten für Simon schließlich auch Fragen der Hierarchie innerhalb der flandrischen Klosterlandschaft eine nicht unwichtige

813 Vgl. Simon, *Gesta*, II, c. 68, S. 649: »Novitas enim et fervor religionis plurimos incitaverat.«

814 So wird beispielsweise aus dem *Patrocinium* Galberts von Marchiennes ersichtlich, dass Mönche aus Saint-Bertin an der *correctio* des Klosters beteiligt waren. Marchiennes wird bei Simon aber nicht zu jenen Klöstern gezählt, die eine *correctio* durch Mönche aus Sithiu erfahren hatten; siehe dazu unten S. 240. Ebenso sucht man in Simons *Gesta* einen Hinweis auf die *correctio* von Anchin unter Abt Alvisus vergeblich.

815 Als Beispiel sei hier lediglich das Grundmuster genannt, bestehend aus dem Widerstand der Mönche, dem Hilfesuch des Abtes, der Hilfe durch den Graf, den Bischof und Abt Lambert, der Flucht der Unbeugsamen, dem Eintritt der Gottesfürchtigen, der Besserung der Situation. Im Falle von Bergues ist im Eintritt der neuen Mönche, die später Schwierigkeiten bereiten sollten, eine klare Parallele zu Saint-Bertin zu sehen. Auch der Eid des Hermes ist eine Parallele zu jenem Eid, den Abt Lambert vor seiner Abreise nach Cluny ablegen musste, und der ebenfalls zahlreiche Schwierigkeiten zur Folge hatte.

Rolle. VANDERPUTTEN hat am Beispiel der Abteien von Auchy-les-Moines und Bergues-Saint-Winnoc gezeigt, wie eng diese Gemeinschaften im 11. Jahrhundert mit Saint-Bertin verbunden waren und wie sehr letztere darauf bedacht war, ihre dominierende Rolle in der flandrischen Klosterlandschaft zu bewahren.⁸¹⁶ Es nehme daher nicht wunder, dass Lambert von Saint-Bertin zu allererst Auchy und Bergues *correctiones* unterzogen hatte und damit in die inneren Angelegenheiten dieser Gemeinschaften eingriff, womit letztlich auch an die einstigen Verbindungen und Abhängigkeiten erinnert werden sollte.⁸¹⁷ Und dies spricht Simon explizit an, wenn er sicher schönend daran erinnert, dass sich beide Abteien in der Vergangenheit gegenseitig korrigiert hatten. Besonders augenscheinlich wird dies an der Wahl des Thomas', eines Mönchs von Sithiu zum Abt von Bergues.⁸¹⁸

Mit dem Bericht über die *correctiones* von Saint-Vaast in Arras und Sint-Pieters in Gent verhält es sich ganz ähnlich. Zwar bestand kein Abhängigkeitsverhältnis zwischen diesen Abteien und Sithiu, aber sehr wohl eine gewisse Rivalität. Beide Gemeinschaften waren wichtige gräfliche Abteien, die zudem in direkter Nachbarschaft zu bedeutenden wirtschaftlichen Zentren standen, die wiederum immer mehr in den Fokus der gräflichen Politik rückten.⁸¹⁹ Sint-Pieters in Gent war als bedeutende Grablege der gräflichen Familie bereits im 11. Jahrhundert die große Rivalin von Saint-Bertin.⁸²⁰ Dass diese Gemeinschaft wie auch Saint-Vaast in Arras eine *correctio* durch Mönche aus Sithiu erfahren hatte, war somit sichtbares Zeichen für die spirituelle Vormachtstellung Saint-Bertins innerhalb der Grafschaft. Da Sint-Pieters nun, wie Simon berichtet, selbst die *correctio* zahlreicher Klöster vorantrieb, lässt erahnen, dass auch dies zu Spannungen und einer gewissen Rivalität beigetragen haben könnte.⁸²¹ Simon macht mit seinem Bericht aber unmissverständlich klar, dass Sint-Pieters diese Stellung den Mönchen von Saint-Bertin verdankte.⁸²²

Die *correctio* von Saint-Remi in Reims dient ebenfalls dazu, zu zeigen, dass von Saint-Bertin aus altehrwürdige und bedeutende Gemeinschaften eine Erneuerung erfuhren. Eine Besonderheit bei diesem Beispiel liegt allerdings darin, dass

816 S. Vanderputten, *Crisis of Cenobitism*, S. 264–268, 271–274.

817 S. Vanderputten, *Crisis of Cenobitism*, S. 283.

818 1068 wählten die Brüder von Bergues-Saint-Winnoc erstmals einen Abt, der nicht aus Saint-Bertin kam. Dazu S. Vanderputten, *Crisis of Cenobitism*, S. 276.

819 Siehe dazu oben S. 23.

820 Zur Rolle Sint-Pieters vgl. zusammenfassend S. Vanderputten, *Crisis of Cenobitism*, S. 260, 269; G. Declercq, *Blandinum rond het jaar 1000*; zur Funktion als Grablege vgl. G. Declercq, *Entre mémoire dynastique et représentation politique*; B. Meijns, *L'élection d'une sépulture comme affirmation politique*. Zu Saint-Bertin als Grablege vgl. K. H. Krüger, *Sithiu/Saint-Bertin als Grablege*. Aber auch Saint-Vaast in Arras fungierte als Grablege: 1111 wurde dort Robert II. beigesetzt.

821 Zu den von Sint-Pieters aus angestoßenen *correctiones* gehört jene von Egmond; dazu G. Declercq, *Van renovatis ordinis*.

822 Zur Teilnahme Simons an der *correctio* von Sint-Pieters siehe oben S. 96.

Saint-Remi nicht in der Grafschaft Flandern lag. Das Bild der Bächlein, durch die die *religio* nun nach Frankreich geflossen sei, ist besonders aussagekräftig. Wurde Saint-Bertin zu Beginn des 12. Jahrhunderts durch Mönche, die von außerhalb der Grafschaft Flandern gekommen waren, einer *correctio* unterzogen, hat sich nun wenige Jahrzehnte später die Situation verkehrt. In Simons Darstellung ist somit mehr als nur Freude über den besonderen Erfolg seiner Gemeinschaft herauszulesen. Eine gewisse Genugtuung und sicher auch Stolz über das Erreichte finden ihren Ausdruck in der genannten Metapher.

4.2. Die *Gesta abbatum* und die *correctio*

4.2.1. Buch I und die *correctio*

Das erste Buch der *Gesta abbatum* wurde in der Forschung in Hinblick auf die *correctio* Saint-Bertins lange Zeit wenig beachtet, da es sich inhaltlich mit den Äbten des 11., und nicht des 12. Jahrhunderts befasst. UGÉ wies bereits darauf hin, dass die von Simon vorgenommene Auswahl der Ereignisse und Themen vor dem Hintergrund ihres Entstehungskontexts noch zu untersuchen seien, eine Forschungslücke, die durch eine Studie VANDERPUTTENS zum Teil geschlossen werden konnte.⁸²³ Nach VANDERPUTTEN hatte das erste Buch der *Gesta abbatum* dazu gedient, die *correctio* seines Lehrers Lamberts maßgeblich zu unterstützen. Die Auswahl der Abbatiate sei ganz bewusst vorgenommen worden und spiegle jene Ideale klösterlicher Führung wider, die in der Zeit um 1100 von besonderer Aktualität waren.⁸²⁴ Im Folgenden soll gezeigt werden, dass sich Lamberts *correctio* in vielen weiteren Themen und *res gestae* des ersten Buchs der *Gesta abbatum* widerspiegelt. Zuvor soll der Versuch einer genaueren Datierung dieses Texts unternommen werden.⁸²⁵

Simon stellt dem ersten Buch seiner *Gesta abbatum* einen Prolog voran, der nicht nur über die Umstände der Entstehung seines Werks Auskunft gibt, sondern auch auf dessen konkrete Funktion zu sprechen kommt. Demnach erhielt Simon

823 K. Ugé, *Creating the Monastic Past*, S. 50–94 zeigt eben dies für Folcuins Chronik und weist darauf hin (S. 89), dass auch Simons *Gesta* unter einem vergleichbaren Licht zu sehen seien.

824 S. Vanderputten, *Individual Experience*.

825 A. Berthod, *Notice du cartulaire de Simon*, S. 227–230 datiert den Bibliothekskatalog, der ursprünglich dem ersten Buch der *Gesta* folgte, auf das Jahr 1104, gibt dafür aber keine Begründung: »Ces manuscrits forment aujourd'hui le très-petit nombre de ceux qu'on voit à St. Bertin; quelques peu considérables qu'ils soient, ils nous offrent du moins le tableau de la Bibliothèque de ce Monastère, telle qu'elle étoit environ l'an 1104 [...]«. Da die Handschrift und der beschriebene Bibliothekskatalog verloren gegangen sind, lassen sich keine Aussagen darüber treffen, ob auch Buch I und der Prolog des Werks bereits 1104 entstanden sein könnten.

von Abt Lambert den Auftrag, über die Taten der Äbte von Saint-Bertin zu schreiben. Im Kloster habe sich aber Widerstand geregt, als es darum ging die »Tugenden der väterlichen Weisheit« niederzuschreiben, womit der Chronist nichts anderes als die Führung Lamberts umschreibt. Er bemerkt darüber hinaus, dass diese Mönche das väterliche Erbe der weltlichen Ehre wegen oder in der Hoffnung auf eine vorübergehende Nachfolge ergreifen wollten.⁸²⁶ Es zeuge von großer Dummheit und sei ein noch weitaus ungerechterer Trug, von den Wegen der vorherigen Äbte durch eine maßlose Müßigkeit der Seele abzuweichen. Diese Äbte seien nämlich nicht nur durch ihre Tugenden und Fähigkeiten, sondern auch durch den Eifer der Seele und die Schärfe des Geistes nachahmenswert.⁸²⁷ Neben Abt Lambert, der diese Tugenden verkörpere, treffe dies auch auf seine Vorgänger im Hirtenamt zu.⁸²⁸ Simon habe sich daher daran gemacht, deren Taten niederzuschreiben und die aus ihrer Zeit erhaltenen Urkunden dem Text beizufügen. Als Vorbild habe ihm die Klosterchronik des Folcuin gedient, der die Reihe der Äbte von Bertinus bis Adalolf nachgezeichnet hatte. Da über die Nachfolger des letzteren bis hin zu Abt Rodericus keine schriftlichen Zeugnisse vorlägen, lässt Simon diese Äbte aus und beginnt sein erstes Buch mit Abt Rodericus und endet mit dem Tod Abt Johannes' I.⁸²⁹

Die Tatsache, dass Simon den Abbatat seines Lehrers Lambert nicht thematisierte, mag zunächst wenig verwundern, da es – wie andere Beispiele zeigen – wenig üblich war, noch zu Lebzeiten eines Abtes über dessen Amtszeit zu schreiben.⁸³⁰ Im Falle der *Gesta* liefert Simon allerdings eine für die Datierung des ersten Buchs

826 Simon, *Gesta*, Prologus, S. 635: »Cum indicens sit et iniustum, pater amantissime, filios, ius paternae hereditatis re mortalis gloriae vel spe successionis transitoriae affectantes, paternae prudentiae nolle imbui virtutibus, [...]«

827 Simon, *Gesta*, Prologus, S. 635: »[...] multo imbecillius est iustiorisque calumpniae, ab eorum vestigiis quadam animi desidia exorbitando deviare, quos non solum facit imitabiles innata mentis virtus et probitas, verum etiam tam ex industria animi quam ex sagacitate ingenii aeccliesiastica approbat non spernenda auctoritas.«

828 Simon, *Gesta*, Prologus, S. 635: »Hos, inquam, post vos ad emulationem proponendos censui, quos pro eorum spectata virtute antecessores in pastoralis regimine habuistis.«

829 Simon, *Gesta*, Prologus, S. 635: »Quorum etiam gestis breviter summatimque descriptis, kartas nichilominus separatim in uno volumine a mea exiguitate describi voluistis, quas tam principum quam diversorum presulum auctoritate, ad utilitatem devitandae controversiae vel pacis continuae, de traditionibus et diversis fidelium commutationibus vel de qualicumque utilitate aeccliesiae posteris confirmatas reliquerunt, ut futurorum incuria, cognita eorum vivaci industria, memoriale bonorum operum non lateret in secula. [...] Imitans quendam loci huius coenobitam Folquinum nomine, qui iussu sui abbatis pene omnium huius coenobii rectorum a tempore sanctissimi patris nostri Bertini invicem sibi succedentium usque ad tempus domni Adalolfi, qui in cathalogo 28. ponitur, compendiose *Gesta* cartasque digessit.« Zu Simons Aussage, er habe keine Informationen zu den Äbten vor Rodericus gefunden, vgl. S. Vanderputten, *Individual Experience*.

830 Hermann, *Liber*, Epistola, S. 33 schreibt über die erste Generation des Klosters erst auf Bitten der Brüder, da er sich nicht des Vorwurfs der Schmeichelei schuldig machen wollte; Guibert von Nogent lässt in seinen *Monodiae* ebenfalls den eigenen Abbatat aus. Und schließlich schweigt Simon von Saint-Bertin in seinem zweiten Buch der *Gesta abbatum* selbst über seinen eigenen Abbatat.

nicht unwichtige Erklärung, nämlich den heftigen Widerstand einiger Mönche, die letztlich selbst nach der Abtswürde strebten.

Zieht man das zweite Buch der *Gesta* hinzu, in dem schließlich der Abbatat Lamberts thematisiert wird, finden sich mindestens zwei Situationen, auf die der Prolog hier anspielen könnte. Zunächst könnte Simon auf den Widerstand jener Mönche verweisen, die Lambert, nachdem er die Profess in Cluny abgelegt hatte, nicht mehr als Abt anerkennen wollten.⁸³¹ In diesem Falle wäre das erste Buch der *Gesta* im unmittelbaren Eindruck der *correctio* von 1100/01 entstanden. Die zweite mögliche Situation, auf die sich diese Passage beziehen könnte, wäre die Erkrankung Lamberts 1123, die in der Gemeinschaft die Frage nach einem Nachfolger aufwarf und bei einigen Mönchen Begehrlichkeiten weckte.⁸³² Bedenkt man aber, dass Simon selbst sehr stark in diese Angelegenheit verwickelt war und im ersten Buch, im Gegensatz zum zweiten nicht im Entferntesten Anspielungen darauf zu finden sind, ist eine Datierung auf die Zeit um 1123 eher unwahrscheinlich.

MORELLE kommt in seiner Studie zu dem Schluss, dass der *terminus ante quem* das Jahr 1116 sei, da die gesamte Konzeption des ersten Buchs in die Frühzeit der *correctio* Lamberts verweise.⁸³³ Dieser Eindruck ist, wie noch zu zeigen sein wird, durchaus richtig und spricht für eine Datierung schon in die Zeit um 1100. Damit stellt das erste Buch der *Gesta* gleichsam einen Überrest der *correctio* Saint-Bertins dar.⁸³⁴

831 Diese Mönche wurden, wie Simon im zweiten Buch berichtet, aus der Gemeinschaft entfernt; siehe dazu oben S. 107.

832 Simon, *Gesta*, II, c. 106, S. 657; dass Simon hier auf die Zeit der Krankheit Lamberts anspielt, wird auch aus seiner Anrede an Lambert ersichtlich, in der er diesem Heil an Körper und Seele wünscht, vgl. Simon, *Gesta*, Prologus, S. 635: »Omni dilectionis gratia et gratiae spiritualis efficaciat predicando et amando patri domno Lamberto abbati suus Simon, suorum omnium minimus, quicquid saluti corporis et animae coram summo Opifice commodum est et utile.«

833 Diese Datierung wurde übernommen aus S. Vanderputten, *Monks, Knights, and the Enactment*, S. 585, der in Anm. 18 auf die unveröffentlichte Habilitationsschrift von L. Morelle, *Écrit diplomatique et archives monastiques*, S. 232–234 verweist. Diese Studie war mir nicht zugänglich, weshalb Morelles Argumentation für die Datierung nicht nachgezeichnet werden kann. S. Vanderputten bemerkt lediglich: »Morelle [...] who argues in favor of dating the conception of the first part of the chronicle early in Lambert's abbacy and certainly before 1116.« Für das Jahr 1116 als *terminus ante quem* dürfte die Tatsache sprechen, dass der Traktat *De moribus Lamberti* auf die Zeit zwischen 1116 und 1119 datiert wird (siehe dazu oben S. 98). Da Simon auf dieses Werk, das schließlich den Abbatat seines Lehrers thematisiert, mit keinem Wort verweist, deutet darauf hin, dass das erste Buch vor 1116 verfasst worden sein muss.

834 Wäre das erste Buch im Umfeld des ausbrechenden Konflikts mit Cluny entstanden, hätte Simon mit Sicherheit immer wieder auf die Freiheit der Abtei hingewiesen. Das eingefügte Privileg Papst Victors II., das in der Folge noch Bedeutung haben sollte, könnte zwar in diese Richtung deuten, da aber die gesamte Überlieferungssituation der *Gesta* schwierig ist, könnte der Text auch nachträglich eingefügt worden sein. Abgesehen davon dürfte bereits die Tatsache, dass dieses Privileg von der höchsten kirchlichen Autorität ausgestellt worden war, Grund genug gewesen sein, seinen Text in die *Gesta* zu integrieren.

Dass das erste Buch der *Gesta* eine didaktisch belehrende Funktion besaß, wird gleich zu Beginn im Prolog klar benannt. Die *Gesta abbatum* sollten, wenngleich der Abbatat Lamberts ausgelassen wurde, den Mönchen und künftigen Generationen am Beispiel der bewegten Geschichte des eigenen Klosters vor Augen führen, welche Tugenden und Ideale nicht nur der Abt der Gemeinschaft, sondern jeder Mönch zu befolgen hatte.⁸³⁵ Es ist daher anzunehmen, dass Simon bei der Auswahl der Ereignisse und darzustellenden Ideale oder Missstände ganz bewusst auf die gegenwärtige Situation im Kloster anspielte.⁸³⁶ VANDERPUTTEN hat inzwischen gezeigt, dass Simons Auslassung einiger sehr bedeutender Äbte, über die in der Abtei sehr wohl Informationen vorgelegen haben müssen, bewusst vorgenommen wurde, da ihre Amtsführung und genauer gesagt ihre Verwicklung mit der Welt nicht in das Bild passten, das Simon von einem guten Abt zeichnen wollte und somit der *correctio* Abt Lamberts zuwidergelaufen wäre.⁸³⁷ Es wird daher zunächst notwendig sein, die im ersten Buch behandelten Abbatiate zu analysieren und dabei auf ihre besondere Vorbildfunktion zu achten.

An erster Stelle der *Gesta abbatum* Simons steht Rodericus, der 32. Abt von Sithiu, dessen Abbatat ganz im Zeichen einer *correctio* stand: Als die Mönche von Saint-Bertin nämlich aufgrund der großen Nachlässigkeit Abt Heimfrieds von der Regelobservanz abgewichen waren und sich gegen diesen erdreistet hatten, habe Graf Balduin 1021 einen Mönch aus Arras namens Rodericus nach Sithiu geholt und ihn gegen den Willen der dortigen Brüder als Abt eingesetzt.⁸³⁸ Da aber, wie Simon bemerkt, die menschliche Ungleichheit des Geistes durch die lange Gewohnheit tief verwurzelt war, konnte sie mit Tadel nicht leicht ausgerissen werden. Da sich die Mönche aber nicht aus freiem Willen verbessern wollten, seien sie vom göttlichen Tadel getroffen worden.⁸³⁹ Gott habe das Kloster, das zu einer Räuberhöhle

835 Simon, *Gesta*, Prolog, S. 635: »[...] multo imbecillius est iustiorisque calumpniae, ab eorum vestigiis quadam animi desidia exorbitando deviare, quos non solum facit imitabiles innata mentis virtus et probitas, verum etiam tam ex industria animi quam ex sagacitate ingenii aeclesiastica approbat non sprendenda auctoritas. [...] Tanto namque unaqueque virtus clarior redditur, quanto eadem maiorum exemplo vel industria ad utilitatem futurorum studiosius commendatur.«

836 K. Ugé, *Creating the Monastic Past*, S. 50–94 zeigt eben dies für Folcuins Chronik und weist darauf hin (S. 89), dass auch Simons *Gesta* unter einem vergleichbaren Licht zu sehen seien.

837 S. Vanderputten, *Individual Experience*.

838 Simon, *Gesta*, I, c. 1, S. 636: »Qui post excessum predecessoris sui abbatis Heimfridi, dum fratres loci huius antecessorum inconsiderata nimis remissione a rectitudine regularis normae deviantes tumultuando insoluerent, a Balduino comite, qui ob magnitudinem virium suarum Magnus vel ad distantiam antecessorum suorum equivocorum ob proceritatem barbae Barbatus dictus est, ab Attrebato, unde monachus erat, adductus anno 1021 dominicae incarnationis, invitis et contradicentibus fratribus, nonnullis etiam recedentibus, hoc in loco abbas constituitur.«

839 Simon, *Gesta*, I, c. 1, S. 636: »Suscepto igitur hoc modo curae pastoralis regimine, id ad quod venerat diligenter exequitur. Sed quoniam radicata longa consuetudine, acsi innata foret, mentis iniquitas humana nequiverat correptione facile evelli, factum est, ut, qui in melioratione nostri nolumus esse ultronei,

(Mk 11,17) verkommen sei, durch einen furchtbaren Brand zerstört.⁸⁴⁰ Die Mönche hätten sich daraufhin reuig gezeigt und Besserung gelobt.⁸⁴¹ Sie begannen daher mit dem Wiederaufbau des Klosters, doch schon bald haben sie die Strafe Gottes vergessen und kehrten zu den Dingen zurück, denen sie zuvor entsagt hatten. Doch erneut habe Gott sein strafendes Schwert auf die Gemeinschaft niederfahren lassen; diesmal in Form einer Seuche, die elf Brüdern das Leben kostete und die übrigen in Angst und Schrecken versetzte.⁸⁴² Nach dieser zweiten Strafe seien die Mönche von ihren Sünden abgefallen und Abt Rodericus habe ihnen mit seiner Sittenstrenge und mit der *Regula Benedicti*, die Reinheit »beider Menschen«, das heißt des inneren und des äußeren, vor Augen geführt. Rodericus war schließlich nicht nur zeitlebens ein glühender Verehrer der Benediktregel, sondern auch ein würdiger Verwalter der *temporalia*, der Urkunden ausstellen und bestätigen ließ.⁸⁴³

Das Beispiel des Abtes Rodericus weist fast schon einen programmatischen Charakter auf. Dem Leser wird gleich zu Beginn der Chronik gezeigt, welche Folgen die Sünden der Brüder mit sich bringen konnten. Neben der sichtbaren Abweichung von der Regel wird hier auch auf die geistige Haltung der Mönche angespielt, die sich beispielsweise gegen ihren früheren Abt Heimfried auflehnten. Simon greift deutlich auf jenes Muster zurück, das sich bei seiner Darstellung von *correctiones* fast durchgehend wiederfindet. Ein innerer Konflikt im Kloster, der auf die Vernachlässigung monastischer Ideale zurückzuführen war, bot dem Grafen Anlass zum Eingreifen. Die konkrete *correctio* der Gemeinschaft wurde Rodericus aller-

caelestis animadversionis verbere graviter attackti, cum maiori nostri dispendio quandoque a malo cessaremus coacti.«

840 Simon, *Gesta*, I, c. 1, S. 636: »Enimvero iniquitatum nostrarum enormitate irritatus supernus Arbiter exteriorem domum suam, sed, malis nostris urgentibus, speluncam latronum effectam, uti longe antea divinitus comminatum fuerat, igni miserabiliter ad devorandum deliberat.«

841 Simon, *Gesta*, I, c. 2, S. 637: »His itaque consumptis, insecuta nocte cuidam seniorum in somno visum est videre quendam magnificum virum, habitus candore niveum, vultus splendore fulmineum, quodam claustris loco perstitisse diligentique obtutu circumspicere omnibus, extenta dextra omnem coenobii locum benedixisse. Qua de re etiam colligitur, locum a quibusdam commissis iam expiatum demumque in pristinum vel potiore decorem aliquando miseratione Dei convertendum.«

842 Simon, *Gesta*, I, c. 4, S. 637: »Cunctis pro tempore ac pro posse reparatis seu potius dealbatis, quidam nostrorum citius recto non multo post tempore visitationis suae oblitus et ad abrenuntiata irreverenter reversi, necdumque fece malorum suorum exinanita, demum diabolicæ malignitatis illaqueantur pedica. Cum ecce, divina maiestas nos territura demum post aliquorum annorum curriculum in nos gladium suum vibravit ac subita peste multam partem nostrorum leto tenus percudit.« ebd., c. 5, S. 637: »[...] Nec tamen sic omni quadagesima cessatum est ab huiusmodi lue latifera, donec 11 nostrorum defunctis ac totius anni diebus, quibus diutius abusi sumus, in tali merore atque anxietate decimatis, festivum pascale sollennium instaret, omnemque eiusdem cladis lacrimam ab oculis gentium pietas Dei abstergeret.«

843 Simon, *Gesta*, I, c. 5, S. 637: »Sic sic nimirum nobis divini terroris virga iuste attristis et a peccatorum nostrorum cenosa infectione penitus defecatis utriusque hominis puritatem cum gravitate morum predictus pater Rodericus regulamque sancti Benedicti observandam proposuit, cuius et ipse studiosus imitator et ferventissimus amator usque ad finem vite permansit. In acquirendis vero rebus tam exterioribus quam necessariis corporalibus nichillominus sollicitè invigilavit [...].«

dings alleine überlassen. Unterstützung fand er bei Gott, der immer wieder strafend eingriff und die Mönche letztlich zur Besserung zwang. Simon veranschaulicht dem Leser, wozu das Verhalten der Brüder führen konnte. Für ihn waren die Strafen Gottes keinesfalls Zeichen für seine Abwendung von Sithiu, sondern vielmehr Zeichen seiner unerschöpflichen Liebe. So zitiert er beispielsweise aus der Bibel: »Ich, der ich diese liebe, rüge und züchtige sie!« Gottes Strafe sei also keine Schmach, die man leugnen müsse, sondern, wie Simon meint, fromm und gerecht.⁸⁴⁴ Während die Strafen Gottes bei den Mönchen zu einer inneren Umkehr, zu Einsicht und Läuterung führten, sorgte Rodericus mit der *Regula Benedicti* und seiner *gravitas morum* für ein gottgefälliges Leben, das auf den inneren und äußeren Menschen abzielte. Für Simon sind also die innere Haltung und ihre äußerlich sichtbare Realisierung entscheidend, die Benediktregel und die Persönlichkeit des Abtes lediglich Mittel zum Zweck.

Welche Sünden der Mönche den Zorn Gottes hervorriefen, nennt Simon an einer Stelle ganz konkret: Angesichts der Seuche hätten die Brüder begonnen sich gegenseitig ihre Sünden zu bekennen und füreinander zu beten. Sie holten all ihren Eigenbesitz hervor, legten ihn vor die Füße des Abtes, entsagten allen schlechten Dingen und verschrieben sich den guten.⁸⁴⁵ Nach Simons Darstellung war das sichtbare Vergehen der Brüder Eigenbesitz und somit ein allzu weltliches Leben. Eben dieser Vorwurf begegnet dem Leser im zweiten Buch der *Gesta* erneut, wenn Simon über die *correctio* seines Lehrers berichtet; der Vorwurf macht nicht nur deutlich, dass der Kampf gegen Eigenbesitz ein zentrales Thema der *correctio* Lamberts war, sondern auch, dass das erste Buch im direkten Eindruck dieser *correctio* verfasst wurde.⁸⁴⁶

Abt Rodericus folgte ein gewisser Bovo im Amt nach. Sein besonderes Verdienst lag darin, dass er den Wiederaufbau der Klosterkirche begonnen hatte und dabei die Reliquien des heiligen Bertinus wiederentdeckte.⁸⁴⁷ Zudem habe er dafür gesorgt, dass es seinem Kloster auch in Zukunft gut ging; dazu schickte er Boten nach Rom. Diese erwirkten bei Papst Victor eine Urkunde über die Freiheit des Klosters und

844 Simon, *Gesta*, I, c. 5, S. 637: »Verumptamen non haec dominicae invectionis flagella cuiusquam aures offendant, sed potius quicumque his se correxerint in suspicionem filiorum recipiendos congaudeant, recolentes, quod sacra scriptura nos instruit: Flagellat Dominus omnem filium quem recipit, et quod ipsa veritas proloquitur prophetae vaticinio: Ego quos amo arguo et castigo; et quid, quod ipse Dominus evangelice intonat: Omnem palmitem qui fert fructum purgabit eum, ut fructum plus afferat.«

845 Simon, *Gesta*, I, c. 5, S. 637: »Tunc cernens illud apostolicum bene compleri: Confitemini alterutrum peccata vestra et orate pro invicem, ut salvemini, nec minus omnes peculiaritatis reculas in medium proferri, ante pedes domni abbatis Roderici exponi, digne penitudinis et lacrimarum fluentis rebaptizari et, ut brevius concludam, his cunctisque malis abrenunciari et omnibus bonis inniti.«

846 Simon, *Gesta*, II, c. 62, S. 648.

847 Simon, *Gesta*, I, c. 11, 12, S. 638; K. Ugé, *Creating the Monastic Past*, S. 72–90.

die freie Abtswahl.⁸⁴⁸ Auch wenn Simon summarisch auf die besonderen Tugenden des Bovo verweist, steht in seiner Darstellung die Bestätigung der klösterlichen Freiheit eindeutig im Mittelpunkt, ein Thema, das vor allem ab 1112 höchste Brisanz erreichte und eventuell erst in dieser Zeit in dieser Form Eingang in die *Gesta* fand.⁸⁴⁹

Bovos Nachfolger war Heribert, ein ehemaliger Kanoniker, der sich durch seine Fähigkeit in der Verwaltung der *temporalia* auszeichnete und deswegen, nachdem er Mönch geworden war, zum Prior des Klosters aufstieg.⁸⁵⁰ Neben der besonders guten Verwaltung der Klostergüter habe sich dieser Abt durch sein vorbildliches Festhalten an der Keuschheit hervor getan.

So weiß Simon zu berichten, dass eines Tages eine Hörige des Klosters entführt und durch seine Hilfe wieder befreit worden war. In der folgenden Nacht, als der Abt von der Matutin zurückgekehrt war, um wieder zu Bett zu gehen, habe er dort eben diese Frau vorgefunden. Heribert sei darüber sehr erstaunt gewesen und habe sie gefragt, was sie wünsche. Sie habe ihm daraufhin geantwortet, dass sie sich ihm als Lohn für ihre Befreiung hingeben werde. Heribert habe dieses Angebot aber abgelehnt.⁸⁵¹ Ein anderes Mal habe ihn aus unbekanntem Gründen die Fleischeslust überkommen. Doch statt sich dieser hinzugeben, habe er seine Kleider abgelegt und sich nur mit dem Untergewand angetan ins Freie gestellt, wo er von der nächtlichen Kälte solange gepeinigt worden sei, bis sein inneres Feuer vollkommen erloschen war.⁸⁵²

848 Simon, *Gesta*, I, c. 12, S. 638: »Nec adhuc his contentus vir Deo dignus, cum vivens salus esset presentium, ut etiam mortuus fieret futurorum, Romam, mundi dominam, nuntios misit cartamque de libertate loci sibi commissi et de substituendis abbatibus communi vel certe saniori fratrum consilio auctoritate Victoris papae sub excommunicationis anathemate confirmari fecit.« Zur Urkunde vgl. B. Guérard, *Cartulaire*, S. 180–183; diskutiert wird sie von L. Morelle, *Par delà le vrai et le faux*, S. 53–65.

849 Siehe dazu oben S. 113–130.

850 Simon, *Gesta*, I, c. 16, S. 639: »Post eius obitum, dum de substituendo abbate ageretur, Heribertus, qui pre caeteris secularium utilitatem expertus negotiorum extiterat, electus a fratribus, proficitur, utputa vir tam generis dignitate quam morum virtutibus adornata probitate, subditis omnibus imitabilis. Quae adeo vel naturalis vel magis exercitata in eo excreverat, ut huius loci publica in exterioribus administratio illi adhuc sub clericali habitu delitescenti iniungeretur. Sub quo dum fideliter fratrum usibus inserviret, superni respectus acie illustratus, monachus efficitur, publicarumque rerum, dum religiose viveret, ei itidem cura exterior delegatur.«

851 Simon, *Gesta*, I, c. 17, S. 639: »Qua preoccupatus fidelissimus dispensator, sanctae etiam castitatis amator, dum temptatur, probatus, Deo gratias! invenitur. Enimvero cum quaedam famula Sancti Bertini rapta ipsiusque ope esset erepta, nocte insequenti idem a matutinalibus hymnis ad stratum rediens, invenit eandem nuper ereptam sub lectisterniis in lecto decubantem. Primumque obstupescens et admirans, quid rei esset, tum demum plenius rem deprehendens, ab obsequente famulo lumine suscepto illoque amoto, interrogat iuenculam, quid vellet quidve quereret. Estimabam, inquit, domine, causa ereptionis meae, te carnale commercium affectare in me. At ille: Non est, inquit, mihi nunc commodum huic rei operam dare.«

852 Simon, *Gesta*, I, c. 17, S. 639: »Alio quoque tempore, dum, nescio qua interveniente occasione, stimulo carnis urgeretur, cunctis illico vestibus depositis, interula dumtaxat circumamictus sub divo stans, nocturni frigoris asperitate tamdiu torquebatur, donec ignis incestus intus extingueretur.«

Das Beispiel Heriberts zielt freilich darauf ab, das Ideal der Keuschheit wieder in Erinnerung zu rufen. Die Bemerkung, Heribert sei nicht nur ein besonders treuer und besorgter Verwalter gewesen, sondern auch ein Liebhaber der heiligen Keuschheit, impliziert, dass dies nicht der Normalfall war. Aus Simons Äußerungen kann man schließen, dass nach seiner Vorstellung eine gute Klosterverwaltung oft genug mit einem eher weltlichen Lebenswandel einherging, was nicht zuletzt durch den intensiven Kontakt mit der Außenwelt erklärt werden kann. Als Mönch und Abt habe sich Heribert nun aber ganz dem monastischen Ideal der fleischlichen Enthaltbarkeit hingegeben. Mit diesem Beispiel wandte sich Simon nicht nur an die Äbte von Sithiu, sondern auch an alle Mönche und ermahnte sie zur Keuschheit und Abkehr von der Welt.⁸⁵³

Über Heribert weiß Simon zudem eine Geschichte zu berichten, die sich noch während seiner Zeit als Mönch und Verwalter der *temporalia* zugetragen hatte. Damals habe der Dienstmann eines Großen namens Bodora als Vogt über das zu Saint-Bertin gehörende Dorf von Calmunth große Ungerechtigkeiten begangen.⁸⁵⁴ Heribert habe sich daher klagend an seinen Abt gewandt. Als daraufhin die Verbrechen des Bodora öffentlich gemacht wurden, sei dieser geflohen, als hätte er sich gefürchtet; doch im Geheimen habe er hinterlistig seine Machenschaften vorbereitet. Als er schließlich auch von seinem Herrn zurechtgewiesen wurde, habe er aufgehört, die Bauern zu knechten, nun aber begonnen, die klostereigenen Rinder zu seinem Dienst heranzuziehen. Als Heribert dies sah, sei er zornig geworden. Doch Bodora habe ihm geantwortet, dass er auch den heiligen Bertinus unter sein Joch spannen würde, wäre er ein Rind. Dieser frevelhafte Ausspruch sollte nicht ungestraft bleiben; Bodora wurde sogleich von schwerer Krankheit geschlagen. Heribert besuchte den Kranken und wollte von ihm wissen, ob er nun umdenken und sein vorheriges Leben von Grund auf verbessern wolle. Bodora stimmte Heribert zu und wurde auf wundersame Weise wieder gesund. Doch seine Umkehr war nur vorgetäuscht, denn schon bald kehrte er zu seinen alten Übeltaten zurück. Gott strafte ihn hierauf erneut mit einer Krankheit. Wie zuvor beteuerte er nun, dass er gewiss von seinen Untaten ablassen werde, doch noch am selben Tag starb er.⁸⁵⁵

853 Das Beispiel Heriberts und der Hörigen des Klosters erinnert zugleich an die mangelnde Abkehr von der Welt und die Nichtbeachtung der Klausur, schließlich war es einer Frau gelungen, in das Kloster zu gelangen.

854 Diese Geschichte wird unter einem anderen Blickwinkel diskutiert von S. Vanderputten, *Monks, Knights, and the Enactment*, S. 598–599.

855 Simon, *Gesta*, I, c. 19, S. 640: »Quidam Bodora nomine subministerialem agebat causam cuiusdam maioris prediti potestate advocacionemque sibi vindicantis villae proprii iuris Sancti Bertini Calmunth nomine. Hic, quia una et timeri et placere desiderabat, nimium nimiumque vicinorum labore usque impense acto premebat. Verum pro causa huius moliminis et pro tantae controversia iniustitiae supranominatus pater Heribertus, procepto venerandae memoriae abbatis Bovonis agens curam ipsius villae, curavit

Diese Geschichte zeigt vordergründig, dass sich Heribert bereits vor seinem Amt als Abt durch sein entschiedenes Auftreten mehr als qualifiziert hatte. Er sorgte sich um die Besitzungen der Abtei und konnte sich dabei der Unterstützung Gottes und des heiligen Bertinus sicher sein.

Auf einer zweiten Ebene führt diese Geschichte dem Leser anschaulich vor Augen, vor welchen Verhaltensweisen er sich hüten sollte. Neben den konkreten Untaten steht vor allem die innere Haltung des Subministerialen im Mittelpunkt der Darstellung. Nachdem seine Schandtaten öffentlich geworden waren, sei er aus Angst geflohen, habe während seiner Abwesenheit aber hinterlistig seine weiteren Taten geplant. Erst die Krankheit als Strafe Gottes ließ ihn kurz innehalten und vordergründig sein Leben ändern. Doch auch dies war nicht ernst gemeint und wurde schließlich mit dem Tod bestraft. Simon bemerkt hierzu, dass der Mensch sich daran

hunc sepius ammonere, ut desisteret a nequam actu et ab omnium oppressione. At palam arguentem sceleris velud metuens fugiebat; clam autem illi detrahens, subdolos machinamenta instruebat. Ego ipse per me, inquit, hunc primum curabo minari; et si deinceps haec admiserit, pecuniae sentiet dampnum. Reverente vero monacho, forte alter iam dictus advenit, cui dominus eius: Heribertus, inquit, monachus tibi succenset, dicens, quia ruricolos meo servitio subdis. Redit siquidem armatus precepto domini malumque evomit latentis veneni. Nam apprehendit boves illius in agro pascentes et servitio domini sui subdidit eosque per totum triduum tenuit; ut autem placuit, macilentos multumque afflictos, uti fit tot laboribus, reddidit. Inde adeo motus quidem monachus, nequam hunc verbis aggreditur: Usque ad id temporis libera exitit nostra curtis ab omni servitio fuitque suae potestatis; nec quis priorum ausus fuit in ea sibi vindicare aliquod ius sive vim invasionis. Quam ob rem ergo nostros boves abegisti et in servitium alterius vendicasti? Non mirum quidem, si nequam prava ore profert; maius est opus, acsi esset dictum: Si tuus, inquit, sanctus Bertinus bos esset, iugo meo iungeretur subque labore ingemeret, qui tuos quereris meo labori insudasse. At ille inquit: Quid dixisti nequam? Et si cogitaras, quod nefas dictu est, hautquaquam palam proferres. Plectere, miser, merita plectere pena, multabere caelestis irae virga. Dum igitur isdem valde motus super his pedem averteret, merito digna percussus est plaga. [...] Talis itaque domum deportatur. At taurinos mugitus emittens, omnem viciniam suae penae cruciatu movebat; erat enim in homine videre miseriam. Verum suis precibus aliorumque rogatu et quia voluit videre multatum, una cum aliis noster monachus Heribertus illo venit. Cuius presentiam intelligens voce, non enim visu hunc ipsum agnoscere quiverat, quo pro se oret, deprecatur intente ac sepe multum rogat. At ille compatiens misero – quis enim mortalis hunc huiusmodi cernens tali non compateretur? – sciscitatur, an velit amodo respicere funditusque priorem vitam corrigere. Eadem, inquit, passio et incurabilis percellat me feriens, si sane sanatus in omnibus emendari neglexero! Credidit igitur bonus vir sponsioni illius, reversus est continuo, oravit, sanitati restitutus est. Sequente autem die, claris indutus vestibus, valentior atque sanior solito apparuit. Mirantur omnes qui eum novere percussum, tam repente convalescere. Sed ipse alia fingebat, componebat orationem, aliorum vera detorquens ac deberet. Verum cum sepe mendacio contra verum stare homo assuesceret, faciendi assiduitas aluit audacium, audacia vero congeminaverit crimen, crimen quoque meritam intulit mortem. Nam necdum triduo post haec transacto, boves cuiusdam pauperis rapuit, ditioni falsi iuris subdidit nimiisque laboribus pro libito sui proque temporis quantitate insudatum tenuit. Necdum boves reddiderat, et maiora quidem actum ire forte cogitatu volebat, cum forte eadem passione qua primum percutitur. Cadit in terram; miser tum quoque non homo esse, non mortale sonare videtur. Nam pro humanis verbis mugitus dat, pro planctu, pro querela rabiem aggestium ferarum imitatur. Orat amicos, quo pro se roget, nec refert quidem. Deprecatur nuntiis, ut sese visitatum monachus veniat, id quoque minime quidem meretur. Igitur eodem die, quo rursus percussus eadem infirmitate est, vitam, quam postposuerat, perdidit, mortem, quam secutus fuit, vidit, invenit, sensit. <

gewöhnt habe zu lügen, die häufige Lüge zur Kühnheit führt, die Kühnheit das Verbrechen verdoppelt und das Verbrechen den Tod verdient.⁸⁵⁶

Auch wenn Simon in diesem Beispiel die Schandtaten eines Laien thematisiert, beschreibt er Verhaltensweisen, die auch für einen Leser aus dem monastischen Bereich und insbesondere aus Saint-Bertin Gültigkeit besaßen. So könnte Bodora sinnbildlich für jene Mönche stehen, die sich an ihren ursprünglichen Dienst für den heiligen Bertinus nicht mehr erinnert fühlten, sich mehr und mehr von ihren eigentlichen Aufgaben und Pflichten entfernten und sich auch nach einer Ermahnung nicht besserten. Erst als die Missstände öffentlich bekannt wurden, reagierten sie mit der Flucht und falscher Bekehrung. So wie Bodora gab es viele Mönche, die ihr altes Leben nicht abgelegt hatten und nicht nur in ihren Taten, sondern auch in ihrer innere Haltung noch stark in der Welt verhaftet waren. Bodoras Schicksal war somit eine Mahnung für alle Mönche, nicht nur das Gute zu tun, sondern auch sich die entsprechende innere Haltung anzueignen: Lug und Trug sollten der Aufrichtigkeit weichen.

Heriberts Nachfolger Johannes war von Kindesbeinen an in Saint-Bertin Mönch und wurde schon früh mit einem Großteil der Verwaltung der Klosterwirtschaft betraut, bevor er dann in das Amt des Priors aufstieg. Aber nicht nur seine Begabung als Verwalter stärkte die Brüder in ihrem Entschluss, Johannes zu ihrem Abt zu wählen, sondern auch die Tatsache, dass er im Innern des Klosters über die »heilbringenden Übungen der Seele« wachte.⁸⁵⁷ Seine Weihe übernahm Bischof Gerhard von Cambrai für den abwesenden Bischof von Thérouanne.⁸⁵⁸ Als Abt Johannes daraufhin mit großem militärischem Gefolge in sein Kloster zurückgebracht wurde, habe ihm die ganze Gemeinschaft einen Empfang bereitet und sei über die Ehre ihres Vaters sehr erfreut gewesen. Mit Jubel sei er empfangen, auf den Abtsstuhl gesetzt und schließlich von allen geküsst und als Vater und Abt verehrt worden. Die Liebe der Brüder für ihren Abt sei so groß gewesen, dass sie ihm jedes Mal,

856 Simon, Gesta, I, c. 19, S. 640: »Verum cum sepe mendacio contra verum stare homo assuesceret, faciendi assiduitas aluit audacium, audacia vero congeminaverit crimen, crimen quoque meritam intulit mortem.«

857 Simon, Gesta, I, c. 25, S. 641: »Destitutus igitur tam luctuoso obitu tanti patris dulcedini filiis et fratribus, quia ovile dominicum ducatu pastoris diu carere non debuerat, facta electione, in domno Iohanne, priore huius loci, Domini gratia omnes pari concordavere sententia. Qui pene a puericia intra aecclesiasticos parietes collactatus, ad tantam animi probitatem paulatim crescendo conscenderat, ut illi iam adulto maxima ex parte publicorum rerum iniungeretur dispositio. At ubi provectori evo animique sagacitate cepit matuescere, prioratum loci post abbatem Heribertum suscepit suo in tempore. Sicque fratrum usibus necessariis exterius inserviens et salutiferis animarum exercitiis interius invigilans, in tantum graciosus et amabilis omnibus videbatur, ut, ut dixi, post decessum sepe memorati patris Heriberti ad loci regimen eadem omnium sententia electus expeteretur.«

858 Simon, Gesta, I, c. 25, S. 641: »Et quoniam Morinensi aecclesiae presul, a quo consecrari et baculo pastoralis insigniri et, ut moris est, debuerat intronizari, nescio quo discidio, tunc temporis deerat, domnum Gerardum huius rei gratia Cameracensem adiit antistitem, cuius providentiae ob gubernandos sanctae matris aecclesiae filios dispensatio eiusdem diocesis delegata fuerat.«

wenn er sich im Dienste für sein Kloster auf Reisen begab und eine gewisse Zeit abwesend war, einen Empfang bereiteten. Im Verhalten gegenüber ihrem Abt sei so große Demut zu sehen gewesen, dass es nie vorkam, dass ihm beim Vorbeigehen die gebührende Ehrerbietung verweigert wurde.⁸⁵⁹ Nichtsdestotrotz habe es aber auch Brüder gegeben, die ihm nicht gleichgesinnt waren. Ihnen sei Johannes geduldig und beständig begegnet und habe ihre Anfeindungen ignoriert.⁸⁶⁰ Gott habe die Bewohner Sithius aber wegen ihrer Sünden gestraft und sie durch einen Brand ihrer Behausungen beraubt. Grund für diese Strafe seien die schlechten Werke gewesen, die darauf zurückzuführen seien, dass die Mönche in ihren geistlichen Übungen ermatteten.⁸⁶¹ Johannes habe sogleich mit dem Wiederaufbau des Klosters begonnen. Die Mönche, die nun dem freien Himmel ausgesetzt waren, machten sich für die Handarbeit bereit und bauten als gute Söldner Christi die Gebäude des Klosters wieder auf. Das Refektorium, der Kreuzgang und die Kirche wurden mit reichem Schmuck versehen, die Bibliothek mit neuen Büchern ausgestattet. Johannes habe sich außerdem daran gemacht, den weltlichen Besitz, der dem Kloster bis dahin weniger von Nutzen war, zu verbessern und Urkunden ausstellen zu lassen.⁸⁶²

Abt Johannes, von dem Simon als Kind ins Kloster aufgenommen worden war, nimmt in der Reihe der Äbte, die der Chronist im ersten Buch der *Gesta abbatum* abhandelt, eine besondere Stellung ein. Der Bericht ist ausführlicher und per-

859 Simon, *Gesta*, I, c. 25, S. 641: »Cui nimirum tota Sithienesis obvia fit congregatio, amictu circumamicta vario, utputa tanti patris honore exhilarata multimodo. Tandem cum iubilo suscipitur, in sede principali constituitur, post omnia ab omnibus asculatur et deinceps ut pater et abbas veneratur. Tanta illi deinde in subditis affectuosa karitas, ut, quotiens gratia ecclesiasticae utilitatis alicubi profectus aliquandiu abesset, miro amoris desiderio a fratribus et domesticis eius prestolaretur adventus. Solebant namque ex hilaritate animi eius ut boni filii patri alludere. Eratque in eo tunc magnam videre humilitatem, cum sibi transeunti non pateretur quemlibet assurgere nec debitam reverentiam sibi impendere.«

860 Simon, *Gesta*, I, c. 25, S. 641: »Sed cum emulis solummodo placere non posset ipseque erga eos nil impatienter ageret, sed equanimiter canina eorum obtrectationes iugiter dissimularet, in hoc videbatur notandum, quod gratia pietatis erga quoslibet agebat remissius.«

861 Simon, *Gesta*, I, c. 26, S. 642: »Sed quoniam, proh dolor! prosperis successibus solent aliquando tristitia succedere, accidit iusto Dei iudicio illius tempore civibus huius villae divinae ultionis tam gravis animadversio, ut, eorum peccatis exigentibus, pene omnium sevo incendio consumeretur cohabitatio. Et quia in agro dominico zizania malorum operum invidia hostis humani generis, torpentibus a spirituali exercitio custodibus, superseminata falce divinae severitatis secunda et igne supernae examinationis fuerant consumenda, ignis, vi peccatorum nostrorum appulsus, omnem locum enormitate sui circumvallet et obvia quaeque peredit.«

862 Simon, *Gesta*, I, c. 26, S. 642: »Fratribus interim divo expositis, utpote tanto claustro adusto, totus in opus manuum accingitur multoque labore omnique conamine bonus Christi mercennarius in reaedificandis coenobii domatibus innititur. [...] Enimvero quoniam refectoria domus totiusque confinia claustrum ignis pessumdederat, utrumque ex integro reparans, claustrum quidem quamquam sumptuosius expensis mira arte sculptoria decoravit caeteraque omnia ex maxima parte sublimavit, ampliavit et tectorum culminibus, Deo gratias!, consummavit. His ita effectui quamquam satis laboriose mancipatis, exteriora nichilominus, quae antiquorum institutione ordinata minus domui Dei profuerant, corrigere curavit, et correctae, ne iterato pravorum imprudentia deteriorarentur, cum quibusdam ecclesiasticis traditionibus cartarum allegationi mandavit [...].«

sönlicher als die übrigen, was sicher damit zusammenhängt, dass Simon hier auf Ereignisse und Eindrücke zurückgreifen konnte, die er selbst – aber sicher auch ein Großteil der Gemeinschaft – erlebt hatte. Besonders auffallend ist in Simons Darstellung dieses Abbatiats die Betonung der Demut und der Ehrerbietung der Mönche gegenüber ihrem Abt. Die Bemerkung, man habe ihm beim Vorbeigehen nie die gebührende Ehrerbietung verweigert, zeigt, dass dies unter Abt Lambert alles andere als selbstverständlich war. Schenkt man Simons zweitem Buch Glauben, hatte Abt Lambert gerade zu Beginn seiner *correctio* vor allem mit mangelnder Ehrerbietung und Gehorsamsverweigerung zu kämpfen.⁸⁶³ Die auffallende Betonung dieser Verhaltensweisen im ersten Buch sollten dem Leser eben diese wieder in Erinnerung rufen. Aber nicht nur die positive Einstellung der Mönche, sondern auch dessen eigene Verhaltensweisen werden betont. So habe er sich beständig und geduldig gegenüber seinen Gegnern im Kloster gezeigt und ihre Anfeindungen ignoriert. Simon umschreibt hier freilich nichts anderes als die vergeblichen Versuche des Johannes, die Mönche einer *correctio* (*corrigerere*) zuzuführen. Auch wenn Johannes daran scheiterte, macht der Klosterbrand deutlich, dass nach Simons Dafürhalten Gott diesem schwachen Abt als Lohn für seine fromme Intention durchaus zur Seite stand und die Brüder für ihre Sünden bestrafte. Neben der spirituellen Erneuerung Sithius werden nicht zuletzt auch die Veränderungen in den Besitzverhältnissen als *correctio* gewertet. Simon zieht damit eine deutliche Parallele zu Abt Lamberts Besitz- und Restitutionspolitik.

Simon weiß weiter zu berichten, dass Johannes nach über zwölf Jahren im Amt schließlich schwer krank geworden sei. Er schildert, wie Johannes angesichts seines nahenden Todes die letzte Ölung, die Kommunion und die Beichte verlangte. Als der Priester ihn im Geheimen fragte, ob er einige private Habseligkeiten besitze, denn dessen sei er verdächtigt worden, habe er vor allen geantwortet, dass er keine Münze für sich behalten habe.⁸⁶⁴ Am Samstag der dritten Fastenwoche lag er schließlich im Sterben und die gesamte Gemeinschaft versammelte sich betend um ihn. Unter ihnen waren zwei Brüder, die sich zuvor gegenseitig schwer beleidigt hatten und immer noch nicht wieder versöhnt waren. Johannes warf sich vor beiden zu Boden und bat sie inständig, dass sie einander vergeben mögen. Nachdem die beiden Brüder sich unverzüglich versöhnt hatten, hauchte Johannes unter dem

863 Siehe dazu oben S. 107.

864 Simon, Gesta, I, c. 37, S. 643: »Dumque morbus cotidie crescens paulatim vitalibus immineret, unctioe crismatis et perceptione vivifici corporis et confessione salutari peccatorumque remissione exitum suum expostulat muniri. Quod consecuturus, dum a sacerdote secrete interrogaretur, utrum aliquas peculiaritatis haberet reclusas – nam id ei suspitione quorundam imputabatur –, respondit, cunctis audientibus illique nimio compassionis merore condolentibus, nec unius oboli precium sibi reservasse.«

Wehklagen der Brüder und deren Psalmengesang den Geist aus.⁸⁶⁵ Simon beschreibt weiter, wie die Brüder den Leichnam *pro more* herrichteten, um ihn dann in der Kirche aufzubahren, wo die Vigilien gefeiert wurden. Am folgenden Tag seien die Bewohner des Burgus, aber auch zahlreiche weltliche und geistliche Würdenträger nach Sithiu gekommen, man habe die Messe gefeiert, Almosen verteilt und Johannes schließlich beigelegt.⁸⁶⁶

Der ausführlichen Darstellung des Ablebens Abt Johannes' kommt zunächst eine dokumentarische Funktion zu. Simon stellt dar, wie das Sterben und die Beisetzung eines Abtes in Sithiu im Idealfall auszusehen hatten. Ob der hier beschriebene Ordo nun aber bereits jenen Clunys widerspiegelt oder jenen Sithius, lässt sich nicht eindeutig ermitteln.⁸⁶⁷

Simons Bericht zielt darüber hinaus wohl auch auf die Verhaltensweisen dieses Abtes ab. Neben der Tatsache, dass sich Johannes auf den nahenden Tod vorbereitete und die entsprechenden Schritte in die Wege leiten ließ, hält Simon dessen Beichte für besonders erwähnenswert, in deren Mittelpunkt erneut die Frage nach dem Eigenbesitz stand.⁸⁶⁸ Die Versöhnung der beiden Brüder soll zeigen, dass der Abt stets zu vermitteln und Frieden zu stiften habe, und hebt schließlich die Verantwortung des Abtes gegenüber seinen Mitbrüdern hervor.⁸⁶⁹ Umso ruhmvoller und vorbildlicher war es daher, wenn der Abt sich bis zuletzt um das Seelenheil seiner Mitbrüder sorgte. Auch dies dürfte eine direkte Anspielung auf Abt Lambert

865 Simon, *Gesta*, I, c. 38, S. 643: »Oratione peracta, dum levatus assurgeret, vidit astantem quendam e fratribus, alterius fratris iniquitate nuper graviter offensum. Reminiscensque iniuriae fratri a fratre iniuste illatae offensivae animum erga alterum non bene consedisse, illico pedibus eius provolvitur, utque filius pie fratri indulgeat, pius pater exorat. Nec mora indulta venia quam precatur, circa noctis dominicae medium anno ab incarnatione Domini 1095, 4. Nonas Martis, nobis flentibus et psallentibus, efflavit spiritum.«

866 Simon, *Gesta*, I, c. 38, c. 39, S. 643: »Ablutoque et induto veste sacerdotali pro more corpusculo, lacrimis hoc deducentibus psalmisque comitantibus, in ecclesia deponitur. Ibiq[ue] celebratis vigiliarum excubiis cum luctuosis psalmorum concentibus, subsequenti die omnes pene huius burgi cives indicti conveniunt. [...] Peracta ergo missarum frequentatione elemosinarumque distributione et stationaria animae commendatione, a sacerdotalibus vispilionibus ad tumulum defertur.« Zur *commendatio animae* vgl. A. Angenendt, *Geschichte der Religiosität*, S. 668–669.

867 Die Gewohnheiten von Cluny M. Herrgott, *Bernhardi Ordo*, c. 24, S. 190–199 kennen ebenfalls die genannten Etappen, was aber noch lange kein Hinweis auf einen möglichen Einfluss dieses Textes auf den Ordo von Sithiu zu sein braucht. Simons Text ist für einen genauen Vergleich zu unpräzise. Einen solchen Versuch unternimmt J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 159–163 für die Abtei von Anchin.

868 Zum Missstand des Eigenbesitzes in Sithiu in der Zeit um 1100 siehe oben S. 130. Neben dem Eigenbesitz wird in dieser Passage aber auch auf das Verhalten der Mönche angespielt. So ist die Frage des Priesters auf die Verdächtigungen der Mitbrüder zurückzuführen. Obwohl man hierin natürlich die Wachsamkeit der Mönche erblicken kann, hat es doch eher den Anschein, als wollten einige der Brüder ihren Abt bloßstellen. Um jeden Verdacht von sich zu weisen, antwortete Johannes dem Priester nicht im Geheimen, sondern offen vor den anwesenden Brüdern und konnte sie von seiner Unschuld überzeugen.

869 RB 2, 34.

gewesen sein, der sich, wie das zweite Buch berichtet, seiner Verantwortung als Abt für das Seelenheil seiner Mitbrüder bewusst geworden war.⁸⁷⁰

Fazit

Dem ersten Buch der *Gesta abbatum* Simons kommt demnach eine besondere Bedeutung zu, da es nicht nur zu Lebzeiten Abt Lamberts verfasst wurde, sondern auch durch eine bewusst vorgenommene und zielgerichtete Auswahl von *res gestae* aus der Geschichte des Klosters dessen *correctio* maßgeblich unterstützte. Besonders augenscheinlich wird dies zunächst in jenen Kapiteln, in denen der Chronist auf die verschiedenen *correctiones* vergangener Zeiten verweist. Ein zentrales Thema, das das ganze erste Buch durchzieht, ist zweifelsohne die Strafe Gottes für die Missstände und Untaten der Brüder und deren Unverbesserlichkeit. Simon gelingt es dadurch in erster Linie, den zeitgenössischen Leser mahnend zur Besserung anzuhalten. Indem er aber darauf verweist, dass die Strafe keinesfalls als Zeichen der Verdammung, sondern als Zeichen der Liebe Gottes zu deuten sei, gibt er den immer wieder rückfällig werdenden Brüdern letztlich Hoffnung auf Besserung und auf das ewige Heil. Als konkrete Missstände werden in diesem Text vor allem mangelnde Keuschheit und Eigenbesitz hervorgehoben, aber auch mangelnder Respekt und Ungehorsam – Missstände, die Simon in seinem zweiten Buch klar benennt.

Die Darstellung der Äbte des 11. Jahrhunderts, die sich für die Wiederherstellung der Disziplin, des Klosterbesitzes und der Gebäude einsetzten, zeigt immer wieder auffallende Parallelen mit dem Bild, das Simon von Abt Lambert im zweiten Buch zeichnet. Vor allem das Bild Abt Johannes' I., also eines Abtes, der vielen Mönchen noch durchaus bekannt gewesen sein dürfte, spielt deutlich auf die Probleme Abt Lamberts an und erinnert an eine recht harmonische Vergangenheit, in der das Verhältnis zwischen Abt und Gemeinschaft in idealer Weise Bestand gehabt hatte.

All diese Befunde stützen MORELLES These, dass Simon mit der Abfassung des ersten Buchs der *Gesta* recht früh während des Abbiats Lamberts begonnen haben muss. Da Simon in seiner Darstellung einen besonderen Akzent auf die verheerenden Folgen von mangelnder Bereitschaft für eine *correctio* legte und mit der Betonung von Armut, Keuschheit, Weltflucht und Gehorsam eher programmatisch wirkt, dürfte ein Gutteil des ersten Buchs womöglich noch vor Lamberts *correctio* verfasst worden sein. Das erste Buch sollte somit wohl ursprünglich den Mönchen die Notwendigkeit einer *correctio* veranschaulichen und sie zu diesem Schritt be-

870 Simon, *Gesta*, II, c. 62, S. 648: »Timensque sibi, quod fratres sibi commissos dissolute et indisciplinariter permisisset eatenus vivere [...]«.«

wegen. Vor allem der Bericht zu Abt Johannes I., aber auch der sicher erst am Ende verfasste Prolog des ersten Buchs verweisen in vielen Punkten in die Zeit einer schweren Führungskrise in Saint-Bertin, die mit jener von 1099/1100 gleichzusetzen ist. Das erste Buch steht somit am Anfang der *correctio* Abt Lamberts; das schließt nicht aus, dass später noch Aktualisierungen vorgenommen wurden, wie jene Passage zum Privileg Papst Victors II. zeigt.

Die immer wieder angeführten Strafen Gottes für die genannten Vergehen der Brüder sollten neben ihrer abschreckenden Wirkung auf den Leser auch daran erinnern, dass es die Möglichkeit gab, mittels Buße und Reue wieder auf den rechten Weg zurückzufinden. Und eben hierfür sollte der Abt die notwendigen Hilfestellungen leisten. Auch dies unterstreicht den programmatischen Charakter dieses Textes.

4.2.2. Buch II der *Gesta abbatum* und die *correctio*

Die Dokumentation der Abtswahl

Simon beginnt sein zweites Buch der *Gesta abbatum* mit der Wahl Lamberts zum neuen Abt von Sithiu. Bereits am zweiten Tag nach dem Begräbnis des Abtes Johannes I. seien die Mönche zusammengekommen, um über dessen Nachfolge zu beraten. Sie hätten sich im Kapitelsaal niedergelassen, wo ihnen zunächst eine Passage aus dem Martyrologium und der Benediktregel vorgelesen worden sei, bevor ihnen der Prior die Erlaubnis zum Sprechen gegeben habe. Dieser habe sodann eine Rede an die Brüder gehalten, in der er die Mönche zunächst daran erinnerte, sich zu bessern, um sie anschließend zur Wahl eines Nachfolgers aufzufordern.⁸⁷¹ Er schlug daraufhin drei fähige Kandidaten vor, doch die Brüder seien nicht zu einer eindeutigen Wahl gekommen. Der Prior habe daher eingegriffen, die Mönche davor gewarnt, uneins zu sein, und sie dazu angehalten, einen der drei Kandidaten

871 Simon, *Gesta*, II, c. 1, S. 643–644: »Iamque dies secunda planctus et sepulturae defuncti patris, quibusdam nostrorum eo usque invisa, nunquam amplius videnda, advenerat, qua, congregatis in unum fratribus senioribus, ut decebat, cum iunioribus tractandum et decernendum communi erat consilio, quis potissimum pastor et rector praeponi deberet gregi dominico. Cunctis igitur in capitulo assidentibus quodque futurum erat suspensis animis expectantibus, post recitatam lectionem martyrologicam cum subsecuta pronuntiatione sancti Benedicti regulae, iamque a priore petita cum benedictione dataque loquendi licentia, prior praesidens haec prorupit in verba: Quoniam, dulcissimi patres et domini, dira mortis conditio incumbit filiis Aadae a die nativitatis suae usque in diem reversionis in matricem omnium viventium, aequum est sic ius commune, generale simul et naturale mortis imperium in vobis et in caris vestris admittere, quatinus animos vestros hinc ab illecebrosis mundi cupiditatibus refrenet metus mortis et tribulatio, illinc vero ad speranda pietatis munera omnipotentis Dei revelet gratia et miseratio.«

zu wählen. Hierauf hätten sich alle Mönche einstimmig für Lambert ausgesprochen, den jüngsten Kandidaten.⁸⁷²

Die Gemeinschaft versammelte sich später erneut zusammen mit Bischof Gottfried von Paris und den Kanonikern von Saint-Omer, um Lambert zum Abt zu erheben. Im Kapitelsaal fasste der Prior schließlich alles Gesagte zusammen und wiederholte alles gemäß dem Ordo noch einmal. Alle stimmten der Wahl zu, es wurde das *Te Deum laudamus* gesungen und der Neugewählte unter Psalmengesang in die Kirche geleitet.⁸⁷³ Simon betont, dass Lambert nochmals von allen in seinem Amt bestätigt worden sei, den Hirtenstab aber noch nicht trug und nicht auf dem Abtsstuhl Platz nahm, da er noch nicht geweiht war.⁸⁷⁴ Am Tag der Weihe wurde er von vielen seiner Mönche und einer Handvoll Rittern nach Théroouanne begleitet, wo er die Weihe empfing. Umringt von vielen aus der Grafschaft sei er nach Sithiu zurückgekommen, wo ihm die Mönche einen würdigen Empfang bereiteten:⁸⁷⁵ Die Brüder seien ihrem neuen Abt angetan mit den besten Gewändern entgegengegangen. Lambert sei barfuß und unter Tränen, mit dem Stab in der Hand und begleitet vom Gesang der Mönche in die Kirche geführt worden, wo ihn der Bischof auf den Abtsstuhl erhob. Danach sei ihm von allen der Friedenskuss gegeben und er somit als Herr und Abt verehrt worden.⁸⁷⁶

872 Simon, Gesta, II, c. 1, S. 644: »Volens itaque prior dissidentium animos in idem velle et idem nolle firmitate amicitiae revocare, hac oratione iterum omnes alloquitur: O unanimis Deoque grata conventio, meminisse debetis illius allegationis evangelicae, quam per se ipsa Veritas corroborat, dicens: Omne regum in se ipso divisum desolabitur, et domus super domum cadit. Si ergo per indissolubilitatem concordiae et pacis, sine qua nemo videbit Deum, in regno illius pacifici vultis admitti qui fecit utraque unum, unum et tribus eligite, quia nemo potest duobus dominis aut tribus servire.« Ebd., II, c. 2, S. 644: »Mox ad haec mutatione dexteræ Excelsi omnes ad idem conversi, uni omnium infigitur intentio, et Lambertum, qui iunior erat, pene omnes pari voto eodemque expostulant consilio.«

873 Simon, Gesta, II, c. 4, S. 644–645: »Statuto ... igitur die [omnis congregatio adunata], presul quoque Parisiacensis Gohiffrius nomine, qui his in partibus hunc temporis morabatur cum suis, clerici etiam Sancti Audomari cum quibusdam [etiam] nostri ordinis fratribus ad substituendum abbatem venientes, dum in capitulo assiderent, cunctis intente audientibus, prior recapitulat omnia. Cunctis denuo repetitis per ordinem, electioni assentiunt [omnes et] favent. Nec mora, consurgit ille noviter electus, veniamque petens et indignum se clamitans, onus prece recusat, sed recusando non impetrat. Tandem velit nolit, licet multum renitens, oneri supponitur, moxque omnium vox ad Te deum laudandum in sublime attolitur. Ipseque psallentium chorum, consonantibus signis, in ecclesia subsequitur.«

874 Simon, Gesta, II, c. 4, S. 645: »Sicque omnibus in sua potestate susceptis, virgam tamen pastorem non ferebat nec in principali sede, utpote necdum consecratus, sedebat.«

875 Simon, Gesta, II, c. 5, S. 645: »Adveniente siquidem suae consecrationis tempore, octava scilicet die paschalis ebdomadae, paratis omnibus, cum multa suorum vel militantium manu Taruennam ad sedem maternam deducitur, ibique a pontifice eiusdem civitatis Gerardo honorabiliter, ut decebat consecratus, ad sibi noviter commendatam, stipatus multis comitantium copiis, redit ecclesiam.«

876 Simon, Gesta, II, c. 5, S. 645: »Nobis interim expectantibus, nuncio precedente, ecce sponsus venit. A qua ille nudis pedibus multumque collacrimans, baculum manibus gestans, susceptus, modulantium vocibus altisonis precedentibus, ab episcopo in sede capitanea statuitur. Ubi, finita cantantium modulatione, ab omnibus pacis oscula offeruntur, sicque de caetero ut dominus et abbas honoratur. Acta sunt haec anno dominicae nativitatis 1095, anno vero suae aetatis 34, prima die Aprilis.«

In diesen Kapiteln zeichnet Simon auffallend detailliert die Wahl Abt Lamberts nach. Dabei geht es ihm zunächst darum, die genauen Umstände der Abtswahl zu dokumentieren. Da er der jüngste von drei Kandidaten und seine Wahl anfangs alles andere als einmütig war, legte der Chronist umso größeren Wert darauf, die einzelnen Schritte zu beschreiben und Lamberts Abbatiat zu legitimieren.⁸⁷⁷ Besondere Legitimität erhält die Wahl Lamberts zudem dadurch, dass sie auf einen Mönch gefallen war, der sich durch seine Tugenden, insbesondere die Demut, hervortat. Aber auch die Mönche übten sich zu jener Zeit in Demut und Respekt. Sie gingen ihrem neuen Abt entgegen, verehrten ihn mit dem Friedenskuss und erkannten ihn als ihren Herrn und Abt an.

Die genannten Kapitel kommen zugleich einer detailgetreuen Dokumentation der Wahl und Einsetzung eines neuen Abtes von Sithiu gleich. Simon weist den Leser hierauf explizit hin und beteuert, es möge ihn niemand dafür kritisieren, dass er so lange über Lamberts Zeit als Prior, seine Wahl und seine Weihe berichtet habe. All dies habe er vielmehr zum Nutzen zusammengestellt. Er hinterlasse der nachfolgenden Generation den ganzen Ordo der Abtswahl zum Einhalten und zur Information. In Sithiu sollen viele fähige Männer heranwachsen, die für dieses Amt würdig sind, und es solle diesem Ort niemand vorgesetzt werden, es sei denn, die Wahl der Brüder bestimme dies. Dies soll nicht durch die Befolgung und Autorität fremder Gewohnheiten geschehen, sondern allein durch die Zustimmung der Brüder. Die Weihe und Investitur sollten, wenn möglich, vom Bischof von Thérouanne vorgenommen werden.⁸⁷⁸

Die Tatsache, dass Simon explizit auf die dokumentarische Funktion der vorherigen Kapitel hinweist und die zentralen Punkte der Abtswahl und -einsetzung noch einmal zusammenfasst, lassen ihren großen Stellenwert erkennen. In dieser Dokumentation findet letztlich die wiedererlangte Freiheit Saint-Bertins ihren klaren Ausdruck, war doch eben die Besetzung des Abtsstuhls durch die Übertragungsurkunden von 1099/1101 und die *correctio* der Gemeinschaft in Frage gestellt

877 Die Rechtmäßigkeit der Wahl Lamberts dürfte immer wieder in Frage gestellt worden sein. Zunächst durch jene Mönche, die Lambert den Gehorsam verweigern wollten, als sie erfuhren, dass er in Cluny war. Später dürfte die Frage um die rechte Wahl auch im Kontext des Konflikts mit Cluny eine nicht unbedeutende Rolle gespielt haben.

878 Simon, *Gesta*, II, c. 6, S. 645: »Haec de illius priori conversatione, electione simul et consecratione nemo me, dixisse inutiliter calumnietur, sed certe utilitatis gratia me cuncta congesse equanimiter credat, ut scilicet omnem ordinem eligendi abbatis posteris relinquerem tenendum simulque panderem, huic Sithiensi coenobio non paucos non parvae probitatis viros inolevisse raroque tales qui omni essent digni honore defuisse, nullumque huic loco proponendum fore, nisi quem secundum timorem Dei electio fratrum poposcerit, et quem nulla alia consuetudinali rectitudine vel potencia, sed solo assensu preficientium decreverit, seu quem episcopus Taruanensis, si in promptu fuerit, a se consecratum et pastoralis virga insignitum in throno cardinali collocaverit.«

worden und über Jahrzehnte hinweg Ursache für zahlreiche Konflikte.⁸⁷⁹ Die Wahl Abt Lamberts war zudem die letzte, die nicht durch *alia consuetudinali rectitudine et potencia* vom Ordo Saint-Bertins abgewichen war. Gerade nach der Überwindung des Konflikts mit Cluny schien für den Chronisten die Rückkehr zu den alten lokalen Gebräuchen Sithius der richtige Weg gewesen zu sein.

Lamberts *correctio*: vom guten Werk zur Katastrophe?

Im Zentrum des zweiten und dritten Buchs der *Gesta abbatum* stehen bekanntlich die *correctio* Saint-Bertins durch Abt Lambert und ihre Folgen. Der Chronist liefert dem Leser hierbei eine auffallend genaue Schilderung der Umstände und Ereignisse, die zur *correctio* des Klosters und anschließend zum Konflikt mit Cluny führten. Die große Detailfreude Simons verfolgt mehrere Ziele: Zum einen bietet der Chronist den künftigen Generationen eine genaue Dokumentation der Ereignisse, die angereichert mit den entsprechenden Urkunden und Briefen einen stark legitimatorischen Charakter aufweist. Zum anderen besitzen das zweite und dritte Buch einen stark moralisierenden und didaktischen Charakter. So wendet sich Simon am Ende seines Werkes mahnend an den Leser:

»Diese Übel der inneren Zwietracht in den Klöstern zwischen den Äbten und den Mönchen, in den Kirchen zwischen den Bischöfen und den Klerikern, in den Herrschaften zwischen Grafen und dem Volk, in den Königreichen zwischen den Königen und den Herzögen, pflegt alles Gute zu zerstören; vor ihm soll der Leser gewarnt sein und sich hüten.«⁸⁸⁰

In diesem Satz kommt unmissverständlich zum Ausdruck, dass die *discordiae* das Hauptthema der gesamten Erzählung sein sollten. Im Mittelpunkt steht dabei natürlich die jahrzehntelange Auseinandersetzung Saint-Bertins mit Cluny. Die übrigen Konflikte, die Simon beiläufig schildert, öffnen den Blick auf die Welt jenseits der Klostermauern und lassen jene Zeit als eine Zeit der Zwietracht und der Krise erscheinen.⁸⁸¹ Für die Geschichte des Klosters ist der Hinweis, die *intestina*

879 Siehe dazu oben S. 113–130.

880 Simon, *Gesta*, III, c. 15, S. 663: »Haec quae per sexaginta annos me recole veraciter vidisse vel a veracibus audisse de successibus et diversis discordiae excessibus Sithiensis aecclesiae, de Flandrensi comitum successione et subiectae gentis inter se varia dissensionis, summam me tetigisse lector equanimiter ferat; et quid morbus intestinae dissensionis in coenobiis inter abbates et monachos, in aecclesiis inter praesules et clericos, in monarchiis inter comites et populos, in regnis inter reges et duces, ad destructionem totius boni parere solet, diligenter animadvertat et caveat.«

881 Es sei nur auf den Konflikt zwischen Heinrich V. und dem Papst (Simon, *Gesta*, II, c. 97, S. 654) verwiesen, auf die Ermordung Karls des Guten (ebd., c. 117, S. 658), den Streit um seine Nachfolge, mit kriegerischen Folgen (ebd., c. 118–123, S. 658–659) und das Anaklet-Schisma (ebd., c. 127, S. 660).

dissensio zerstöre alle guten Dinge, von zentraler Bedeutung. Simon macht damit deutlich, dass die anfänglich als frommes Werk begonnene *correctio* des Klosters von Sithiu letztendlich gescheitert war, da daraus nur Streit und Zwietracht erwachsen waren und das ursprüngliche Ziel, ein gottgefälliges Leben zu führen, zunichte gemacht wurde. Vor diesem Hintergrund bekommt die auffallend genaue Schilderung der Ereignisse im zweiten und dritten Buch eine weitere Bedeutung. Simon verfolgt damit ein didaktisches Ziel: Er möchte dem Leser veranschaulichen, welche Akteure und Entscheidungen welche Ereignisse zur Folge hatten und schlussendlich zur Katastrophe führten. Im Mittelpunkt stehen hierbei natürlich zunächst die Entscheidungen des Abtes und das Verhalten der Brüder.

Im Prolog des ersten Buchs der *Gesta abbatum* äußert sich Simon äußerst positiv gegenüber seinem Abt und ehemaligen Lehrer und lässt durchscheinen, dass er dessen Abbatat und vor allem seine *correctio* klar unterstützte.⁸⁸² Das zweite Buch der Chronik scheint diesen Eindruck zunächst zu bestätigen. So ist Lamberts Entschluss zur *correctio* des Klosters überaus positiv zu werten: Er wird sich seiner Verantwortung als Abt bezüglich des Seelenheils seiner Mitbrüder bewusst und beginnt zu handeln.⁸⁸³ Das Bild, das Simon nun von seinem ehemaligen Lehrer zeichnet, kann allerdings durchaus als zweideutig gewertet werden: Die Tatsache, dass Lambert sich an das Grafenhaus wandte und mit dessen Unterstützung schließlich die *correctio* erzwang, wird von Simon keinesfalls negativ gesehen, sondern vielmehr als Notwendigkeit empfunden.⁸⁸⁴ Dennoch schildert er Details, die Lambert in einem wenig ruhmvollen Licht erscheinen lassen. So handelt er zunächst vollkommen eigenmächtig, ohne Rat mit seinen Brüdern zu halten, die bis zuletzt im Unklaren gelassen wurden, ob ihr Abt in Cluny die Profess abgelegt hatte. Den von seinen Brüdern verlangten und abgelegten Eid, nicht nach Cluny zu reisen, um die Profess abzulegen, brach er ohne zu zögern. Bei seiner Rückkehr entgegnete er dem Widerstand der Brüder mit Gewalt und ließ die renitenten Mönche aus der Abtei entfernen.⁸⁸⁵

All diese Verhaltensweisen widersprechen ganz klar den monastischen Idealen.⁸⁸⁶ Es stellt sich daher die Frage, weshalb Simon diese wenig rühmlichen Taten schil-

882 So sei das Verhältnis Simons zu Lambert wie das zweier Turteltäubchen gewesen. Simon, *Gesta*, Prolog, S. 635: »Hos igitur, dilectissime pater, quem turturea caritate unice amplector [...]«

883 Simon, *Gesta*, II, c. 62, S. 648.

884 Zu diesem Schluss kommt man angesichts der zahlreichen *correctiones* anderer Klöster, die allesamt erzwungen waren, was von Simon aber positiv als das Wirken Gottes bewertet wird; siehe dazu oben S. 178–192; zudem S. Vanderputten, *Individual Experience*.

885 Simon, *Gesta*, II, c. 64–66, S. 648.

886 Zum Rathalten mit den Brüdern vgl. RB 3, 1–13: »Omnia fac cum consilio (13)«. Es wird zwar betont, dass auch die Brüder in Demut ihren Rat zu geben haben und sie mit ihm nicht streiten dürfen, aber gleichzeitig wird betont, dass der Abt nur im Rahmen dessen, was in der Regel stehe, bestrafen dürfe.

dert und nicht einfach schweigend über sie hinweggeht. Eine Erklärung wäre, dass er diese Verhaltensweisen durchaus billigte und somit eine etwas andere Vorstellung vom Amt des Abtes hatte als es die Benediktregel formuliert.⁸⁸⁷ Demnach stünde die züchtigende Hand des Abtes über allen anderen Idealen.⁸⁸⁸ Andererseits könnte die Detailfreude Simons daher rühren, dass er bewusst den Konflikt mit den Brüdern thematisieren wollte. Nur durch die Schilderung der Verhaltensweisen Lamberts wird dem Leser verständlich, weshalb die Mönche sich bei der Rückkehr Lamberts gegen diesen erhoben und sich erdreisteten, ihm den Gehorsam zu verweigern. Das respektlose Verhalten der Brüder ist seinerseits alles andere als gottgefällig, letztendlich aber auch auf das Verhalten des Abtes zurückzuführen.

Auch in der Folge finden sich immer wieder Passagen, in denen Lambert wenig vorteilhaft dargestellt wird. So beispielsweise, als Simon relativ deutlich kritisiert, dass Lambert angesichts der großen Zahl von Neuzugängen auch jene aufgenommen habe, die ihm und den künftigen Äbten in der Folgezeit so große Schwierigkeiten bereiten sollten.⁸⁸⁹ Simon spielt hier auf die Mönche an, die maßgeblich an den Konflikten im Kloster beteiligt waren und sich dadurch letztendlich als nicht geeignet für das monastische Leben erwiesen. Wenn der Chronist bemerkt, Lambert habe auch eben diese Männer aufgenommen, wirft er ihm nichts anderes vor als deren mangelhafte Prüfung vor dem Eintritt ins Kloster.⁸⁹⁰

Ein weiteres Beispiel findet sich, als Abt Pontius forderte, nach Sithiu kommen zu dürfen, und Lambert sich zunächst im Geheimen mit dem Grafenhaus für die Verteidigung der Freiheit Saint-Bertins aussprach, dann aber, nachdem er von Pontius zurechtgewiesen worden war, davon abließ und »all jene Mönche hasste, die gegen die Cluniazenser waren.«⁸⁹¹ Auch hier legte Lambert Verhaltensweisen an den Tag, die denen eines guten Abtes zuwiderliefen. Ein Abt hatte seine Mönche nicht zu verachten oder zu hassen, sondern zu lieben und sollte sich zudem nicht derart wankelmütig verhalten. Wie alle Mönche war auch der Abt zur *stabilitas*, das

Zum Eid und zur Gewalt vgl. die *Instrumenta bonum operum* der RB 4, 27–28: »Non iurare, ne forte periuret / Veritatem ex corde et ore proferre.« RB 4, 24: »Dolum in corde non tenere.« RB 4, 7: »Non falsum testimonium dicere.« RB 4, 22–23: »Iram non perficere / Iracundiae tempus non reservare.« RB 4, 30–31: »Iniuriam non facere, sed et factas patienter suffere / Inimicos diligere.«

887 Zur Rechtsmentalität der Mönche und ihrem Gebrauch normativer Texte in Konflikten vgl. S. Patzold, Konflikte im Kloster, S. 341–357.

888 Nach der RB hat der Abt streng zu sein, aber zugleich liebevoll. Letzteres wird bei Lambert ausgeblendet.

889 Simon, Gesta, II, c. 67, S. 649.

890 RB 58, 1–29.

891 Simon, Gesta, II, c. 90, S. 653: »[...] ut omnes Cluniacensibus resistentes Lambertus abbas haberet exosos.«

heißt zur inneren Aufrichtigkeit und Standhaftigkeit, und eben nicht zu häufigen Meinungswechseln angehalten.⁸⁹²

Diese zweifellos ambivalente Bild, das Simon von Abt Lambert zeichnet, lässt sich womöglich dadurch erklären, dass es die Erwartungen von ganz unterschiedlichen Lesern zu erfüllen hatte. Während die einen in Abt Lambert einen großen Förderer von *religio et disciplina* innerhalb und außerhalb der Gemeinschaft von Saint-Bertin sahen, der dieses Kloster wieder zu Ansehen und Bedeutung geführt hatte, sahen die anderen in Lambert jenen Abt, der die Freiheit der Abtei gefährdet und durch seine *correctio* Tür und Tor geöffnet hatte für geheime Machenschaften und Intrigen, die letztlich zur *discordia* geführt hatten. Das zweite Buch der *Gesta* sollte somit die verschiedenen innerklösterlichen Gruppen integrieren und zur Schaffung einer kollektiven Identität beitragen.

Ein weiterer Aspekt, der in Simons Darstellung von zentraler Bedeutung ist und mit dazu beigetragen hat, dass die Gemeinschaft von Saint-Bertin über Jahrzehnte immer wieder Schauplatz von Konflikten war, ist das Verhältnis der Abtei zur Außenwelt. Eben dieses war für das Mönchtum eine der größten Herausforderungen: Tot für die Welt, waren die Mönche trotz allem auf ihre Umwelt angewiesen.⁸⁹³ Im Falle von Simons *Gesta* wird dies besonders anschaulich. Der Autor zeigt relativ offen, wie sehr die Abtei mit der Außenwelt in Kontakt trat, aber auch, und dies ist für dieses Werk entscheidend, welche fatalen Folgen dies haben konnte. So scheint Simon, die Notwendigkeit, sich hilfeschend nach außen zu wenden, vordergründig nicht in Frage zu stellen. Der Widerstand der Mönche, sich einer *correctio* zu unterziehen, habe Lambert dazu bewogen sich zunächst an die Gräfin und mit ihrer Hilfe an Hugo von Cluny zu wenden.⁸⁹⁴ Dies führte zugleich zu einem ersten Konflikt in der Gemeinschaft. Auch Lamberts Hilfesuch beim Grafenhaus gegen die Forderungen des Pontius war auf den ersten Blick mehr als notwendig, ging es doch darum, die Freiheit der Abtei zu sichern.⁸⁹⁵ Dieses Hilfesuch hatte aber letztlich den Konflikt mit Cluny heraufbeschworen. Lamberts weiteres Verhalten, das in der Forschung als ein Hin- und Herlavieren zwischen dem Grafen und dem Abt von Cluny bezeichnet wurde, verschärfte die Situation, trug den Konflikt in die Gemeinschaft der Brüder und führte dazu, dass sich zwei Lager bildeten, die wiederum Rückhalt in der Außenwelt fanden.⁸⁹⁶ Die Verbindung mit Cluny oder den entsprechenden flandrischen Großen sorgte ihrerseits dafür, dass der Konflikt

892 Vgl. hierzu RB 64, 11: »Oderit vitia, diligat fratres.« Zur *stabilitas* vgl. RB 58, 9, 17; 61, 5.

893 Siehe dazu oben S. 50–56.

894 Simon, *Gesta*, II, c. 64, S. 648.

895 Simon, *Gesta*, II, c. 90, S. 653.

896 Vgl. dazu H. Sproemberg, *Alvisus*, S. 83.

lange Zeit nicht beigelegt werden konnte, was vor allem im Zusammenhang mit der Abtswahl besonders deutlich wird. Für Simon waren es in erster Linie die Cluniazenser, die in dieser Situation im Interesse ihres Mutterhauses agierten und letztlich für erneute Konflikte und Unruhen im Kloster sorgten.

Neben Cluny und dem Grafenhaus tritt aber schließlich eine dritte Größe jenseits der Klostermauern auf den Plan: das Papsttum. Der Appell an den Papst scheint in Lamberts Situation die einzige Möglichkeit gewesen zu sein, eine Bestätigung der Freiheit seines Klosters zu erhalten.⁸⁹⁷ Die Berichte über die zahllosen Reisen der nachfolgenden Äbte und ihre Erfolge oder Misserfolge führen dem Leser letztlich vor Augen, wie unsicher ein solches Unternehmen sein konnte, da sein Erfolg von den unterschiedlichsten Faktoren abhängig war.⁸⁹⁸ Das Beispiel Abt Johannes' II. veranschaulicht dies am deutlichsten: Er setzte im Anaklet-Schisma auf den falschen Papst, verlor damit nicht nur die Freiheit seiner Abtei, sondern letztlich auch sein Amt.⁸⁹⁹

Die genaue Nennung der Akteure und die Analyse ihrer Handlungsweisen dokumentieren zum einen die unterschiedlichen Strategien, die der Abt zur Lösung des Großkonfliktes mit Cluny verfolgte.⁹⁰⁰ Sie zeigen zum anderen aber auch, welche fatalen Folgen sie insbesondere für das monastische Leben in der Gemeinschaft haben konnten. Aus dem ursprünglich frommen Werk Lamberts erwachsen schließlich Streit und Zwietracht, die, wie Simon bemerkt, alle guten Dinge zerstörten. Die *Gesta abbatum* gleichen somit einem Appell, sich auf das ursprüngliche Ideal der Weltflucht zurückzubedenken und auf die Hilfe Gottes zu vertrauen.⁹⁰¹ Das zweite Buch der *Gesta* zielte somit ebenfalls auf eine innere *correctio* der Brüder ab. Wenngleich für die Zeit der 1140er Jahre weder in der mittelalterlichen noch in der modernen Historiographie die Rede von einer *correctio* oder »Reform« ist, wird aus Simons Bericht deutlich, dass die Gemeinschaft mit der Wiedererlangung ihrer Freiheit eine schwere institutionelle Krise äußerlich überwunden hatte. Dies gilt aber nicht für den spirituellen Bereich: Simons zweites Buch ist somit ein wichtiger Beitrag zur inneren Erbauung der Brüder.

897 Zu diesem Phänomen der Konfliktführung vgl. S. Patzold, *Monastische Konflikte als geregelte Spiele?*

898 Auch bei der Bestätigung der Freiheit durch Papst Paschalis II. wird betont, dass zu diesem Zeitpunkt Pontius in Ungnade gefallen war, und es somit für Lambert ein leichtes Spiel war, ein Privileg zu Ungunsten Clunys zu erzielen.

899 Simon, *Gesta*, II, c. 127, S. 660; c. 132, S. 661.

900 S. Patzold, *Monastische Konflikte als geregelte Spiele?* weist auf die Bedeutung des Papsttums bei der Beilegung von Konflikten hin.

901 Diese Sichtweise vertritt Simon im ersten Buch seiner *Gesta*, als er auf Abt Johannes I. zu sprechen kommt, den er durchweg positiv bewertet. Johannes zeigte durchaus den Willen zur Veränderung, scheiterte aber am Widerstand der Mönche. Doch statt mit Gewalt vorzugehen, habe er auf Gott vertraut, der die Mönche durch den Brand des Klosters strafte; siehe dazu oben S. 201–205. Vgl. zudem H. Sellner, *La réforme dite-clunisienne*.

5. Die *correctio* von Saint-Bertin: Folgerungen

Die *correctio* von Saint-Bertin lässt sich durch Simons *Gesta abbatum* und die darin überlieferten Dokumente gut fassen: Die große Detailfreude, mit der Simon über die beteiligten Akteure, ihre Entscheidungen und Machenschaften berichtet, ermöglicht seltene Einblicke in dieses Phänomen. Die *correctio* von Saint-Bertin zielte zunächst auf die spirituelle Erneuerung der Gemeinschaft ab; eben dies glaubten die beteiligten Akteure (Grafenhaus, Bischof, Abt) mit der Einführung des *ordo cluniacensis* besonders gut herbeiführen zu können, weshalb sie große Zugeständnisse an die Abtei von Cluny machten. Diese spirituelle Erneuerung der Gemeinschaft war aber nur ein Aspekt der *correctio* und darf vielmehr als Ausgangspunkt für eine Vielzahl von weiteren wichtigen Veränderungen angesehen werden: Neben der rechtlichen Abhängigkeit Saint-Bertins von Cluny findet sie ihren Ausdruck in den Veränderungen der personellen und sozialen Zusammensetzung der Gemeinschaft und nicht zuletzt in den Veränderungen der Besitz- und Herrschaftsstrukturen. Der letztgenannte Bereich macht mehr als deutlich, dass das soziale Umfeld des Klosters (die Großen der Gegend und die Dienstleute des Klosters) sehr großen Anteil an der *correctio* hatte. Abt Lambert führte eine entschiedene Restitutionspolitik, die nicht nur darauf abzielte, verlorengegangenen Klosterbesitz zurückzugewinnen, sondern auch die Beziehungen zwischen der Gemeinschaft und den weltlichen Herren zu verbessern: Vor allem das Verhältnis zu den Dienstleuten des Klosters galt es neu zu definieren und für die Zukunft zu sichern. Eben dies lag auch im Interesse der Großen und nicht zuletzt des Grafen, weshalb sie zu den wichtigsten Unterstützern der *correctio* zu zählen sind. Wie eng die Verbindungen zwischen dem Kloster und seinem sozialen Umfeld waren, zeigt der 1112 ausbrechende Konflikt mit Cluny; er versetzte vor allem den Grafen und die Großen der Gegend in Angst, fürchteten sie doch, Abt Pontius von Cluny werde in die Besitz- und Herrschaftsstrukturen der Gemeinschaft eingreifen. Sie sahen ihren Einfluss auf das Kloster, dessen Besitz und Dienstleute von einem Abt bedroht, der nicht mit den lokalen Verhältnissen und Gegebenheiten vertraut war. Die Freiheit Sithius und die Wahl des Abtes wurden somit zu den zentralen Fragen dieses Konfliktes. Führt man sich vor Augen, dass eben diese Aspekte wenige Jahre zuvor von genau denselben Personen Cluny zugesprochen worden waren, wird deutlich, wie stark die *correctio* Sithius letztlich von den Interessen und der Politik des Grafenhauses und der Großen der Grafschaft abhing – und dies umso mehr, da es sich um eine so bedeutende und reiche Abtei wie Saint-Bertin handelte. Das Beispiel dieses Klosters zeigt somit, dass seine *correctio* keinesfalls nur auf den spirituellen und rechtlichen

Bereich und damit auf die Beziehungen zwischen Sithiu und Cluny beschränkt werden darf. Sie zielte weit mehr auf Veränderungen in den Beziehungen mit ihrem direkten sozialen Umfeld ab.

Das Beispiel Sithius erlaubt zudem wichtige Erkenntnisse in Bezug auf die Frage nach der Umsetzung jener rechtlichen und spirituellen Verpflichtungen, die mit der Übertragung an Cluny einhergingen. In diesem Zusammenhang kommt dem Konflikt mit Pontius von Cluny große Bedeutung zu, da Abt Lambert sich davor fürchtete, gegenüber dem »Abt der Äbte« Rechenschaft über seine Amtsführung ablegen zu müssen. Da er immer wieder mehr oder weniger unabhängig von Cluny agierte, war diese Angst auch durchaus begründet. Sie zeugt vom großen Ermessensspielraum, den sich Lambert bei der Umsetzung der *correctio* in seiner Gemeinschaft und beim Umgang mit den cluniazensischen Professmönchen einräumte. Lambert und vor allem das Grafenhaus hatten somit ein ganz anderes Rechtsverständnis als die cluniazenische Gegenseite und eben dies führte zur Eskalation des Konflikts.

In seinem zweiten Buch der *Gesta abbatum* führt Simon dem Leser vor Augen, wie die Gemeinschaft von Sithiu durch die Einführung des *ordo cluniacensis* großen Erfolg hatte: vor allem die enorme Zahl der Klostereintritte macht dies deutlich. Dieser Erfolg war allerdings – betrachtet man das zweite Buch in seiner Gesamtheit – keinesfalls von Dauer, trug er doch mit dazu bei, dass die *discordia* Einzug in die Gemeinschaft hielt. Einen Grund hierfür sieht Simon in der veränderten Rekrutierungspraxis: Stammten die Mönche bislang vor allem aus dem adligen Milieu, öffnete das Kloster nun seine Pforten für jedermann, wodurch sich ganz eigene Dynamiken entwickeln konnten: Über diese neuen Mönche knüpfte die Gemeinschaft Verbindungen mit dem ministerialen oder bürgerlichen Milieu und modifizierte dadurch die Beziehungen mit ihrem sozialen Umfeld nachhaltig. Für einige von ihnen eröffneten sich mit der in Cluny abgelegten Profess ganz neue Möglichkeiten: Sie hatten damit nämlich gute Chancen, nicht nur in Saint-Bertin, sondern auch in anderen Gemeinschaften der Grafschaft wichtige klösterliche Ämter zu bekleiden. Die *correctio* von Saint-Bertin bot somit nicht zuletzt den Familien dieser Mönche Möglichkeiten, ihren Einfluss auf diese und andere Gemeinschaften auszuweiten und dadurch an Rang und Ansehen zu gewinnen. Dennoch war nicht allein die Profess in Cluny ausschlaggebend für den Aufstieg in solche Ämter: Nicht weniger wichtig war die persönliche Eignung des Mönchs. Mit dem zunehmenden Erfolg Saint-Bertins verstärkte sich also auch die Einbindung der Gemeinschaft in die Welt. Der Einfluss der Außenwelt auf das Kloster ist deshalb eines der zentralen Themen des zweiten Buchs der *Gesta abbatum*: Das Erinnern an den engen Kontakt mit dem sozialen Umfeld des Klosters und besonders mit dem Grafenhaus dient zum einen dazu, kollektive Identität zu stiften, zum andern aber auch als Warnung, trug doch eben dieses enge Verhältnis dazu bei, dass sich Intrigen, Missgunst

und Hass im Kloster verbreiteten. Simons Text verweist mit seiner starken Tendenz daher auch auf einen Bereich, der im Zusammenhang mit einer *correctio* äußerst selten thematisiert wird, nämlich die Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen: Die in Sithiu lebenden Cluniazenser waren demnach alles andere als selbstlose, fromme Männer, die *religio et disciplina* wiederherstellten; im Gegenteil: Auch sie verfolgten eigennützige Ziele und schreckten auch im weiteren Verlauf nicht vor Intrigen zurück.

Hinter diesem negativen Bild der Gemeinschaft steht letztlich der Vorwurf, kein gottgefälliges Leben zu führen. In einer Gemeinschaft, die große Anstrengungen unternommen hatte, die besten bekannten klösterlichen Gewohnheiten zu erhalten, wiegt dieser Vorwurf schwer. Der *ordo cluniacensis* spielte bei der *correctio* von Saint-Bertin eine sehr wichtige Rolle und wurde zu Beginn wohl auch äußerst treu befolgt. Während des Konflikts mit Cluny ließ Abt Lambert vom Papst zudem bestätigen, weiterhin die Gewohnheiten von Cluny befolgen zu dürfen. Interessanterweise wurde der *ordo cluniacensis* während des gesamten Konflikts mit der burgundischen Abtei nie zum Sinnbild für die Präsenz und die Ansprüche der Cluniazenser; mögliche Boykottaktionen lassen sich nicht nachweisen. In Saint-Bertin war der *ordo cluniacensis* somit nicht der Träger korporativer Identität, das heißt Zeichen für die spirituelle und rechtliche Abhängigkeit von Cluny, sondern ein Träger der kollektiven Identität von Saint-Bertin. Dass sich die Gemeinschaft nach und nach von einer buchstabengetreuen Befolgung des Ordos löste, zeigen schließlich jene Veränderungen, denen er seit Abt Leonius unterzogen wurde. Simons implizierter Vorwurf, in Saint-Bertin werde angesichts des Konflikts mit Cluny kein gottgefälliges Leben geführt, lässt eines erkennen: Für die Zeitgenossen war ein wahrhaft frommes Leben nicht allein an die Befolgung von Gewohnheiten gebunden. Viel entscheidender war eine Verinnerlichung grundlegender monastischer Ideale.

Eben dies wird vor allem im ersten Buch der *Gesta abbatum* sehr deutlich. Diesem Text kommt eine besondere Bedeutung zu, da er in direkter Verbindung zu Abt Lamberts *correctio* steht und diese maßgeblich unterstützen sollte. Simon erinnert daher nicht nur an die *correctiones* vergangener Tage, sondern auch an eminent wichtige klösterliche Ideale, die zur Zeit der Abfassung des Textes von besonderer Aktualität waren: Er griff dabei monastische Tugenden auf, die dazu dienen sollten, den innerklösterlichen Frieden zu wahren, und gerade in der Anfangsphase der *correctio* von zentraler Bedeutung waren (*oboedientia, religio, disciplina*). Weitere besondere Ideale, an die Simon erinnerte und die die *correctio* unterstützen sollten, waren die Armenspeisungen, der Verzicht auf Eigenbesitz, die Einhaltung der Klausur und des Keuschheitsgebots. Bei diesen Idealen handelte es sich um Grundpfeiler des Mönchseins, die im Kontext einer *correctio* zunächst weit wichtiger waren als

die Befolgung bestimmter Gewohnheiten: Für das soziale Umfeld des Klosters, auf dessen Unterstützung die Mönche angewiesen waren, handelte es sich um Ideale, die für jedermann sichtbar waren und auch von Laien, die keine Spezialisten des klösterlichen Alltags waren, als Inbegriff der Frömmigkeit angesehen wurden.

Das Beispiel der Abtei von Saint-Bertin erlaubt es schließlich der Frage nach einer von diesem Kloster ausgehenden »Reformbewegung« nachzugehen. Diese in der Forschung verbreitete Vorstellung lässt sich in ihrem Kern auf das zweite Buch von Simons *Gesta abbatum* zurückführen, in dem eine ganze Reihe von Klöstern aufgeführt wird, deren *correctio* von Mönchen aus Saint-Bertin angestoßen wurde. Zunächst ist festzuhalten, dass Simons Darstellung in mehrerlei Hinsicht äußerst selektiv ist: zum einen, weil er nur eine kleine Auswahl von Klöstern nennt. Dabei handelte es sich vor allem um große und bedeutende Abteien; eine Beteiligung an ihrer *correctio* war besonders erinnerungswürdig, da dadurch das Ansehen der eigenen Gemeinschaft noch zunahm; zum andern, weil Simon den Fokus in erster Linie auf die innere *correctio* der Gemeinschaft legte. Hierbei sprach er zudem den Mönchen aus Sithiu eine zentrale Rolle zu, obgleich zum Teil auch andere Mönche an der *correctio* beteiligt waren. Nur in wenigen Fällen lässt er durchscheinen, dass die *correctiones* der Gemeinschaften auch auf eine Verbesserung der Beziehungen mit dem sozialen Umfeld abzielten. Das Beispiel Simons zeigt somit, wie stark die Vorstellung einer von Saint-Bertin ausgehenden »Reformbewegung« von der Perspektive der Quellen abhängt. Das Beispiel von Sint-Pieters in Gent, dessen *correctio* den entscheidenden Impuls von Saint-Bertin aus erhalten und in der Folge den *ordo cluniacensis* in weitere Gemeinschaften getragen haben soll, greift auf den ersten Blick das klassische Modell der Filiation auf. Bedenkt man allerdings, dass Simons Text in den 1140er Jahren verfasst wurde, das heißt in einer Zeit, als das Filiationsmodell der Orden bereits etabliert und unter den Zeitgenossen auch durchaus bekannt war, erklärt sich auch diese Art der Darstellung.⁹⁰²

902 In Flandern war das Filiationsmodell vor allem ab den 1130er Jahren durch die Generalkapitel in seinen Ansätzen bekannt. Siehe dazu oben S. 30–35.

II. Die Abtei von Marchiennes

Die Abtei von Marchiennes erfuhr zu Beginn des 12. Jahrhunderts eine schwere Krise, die nur durch eine *correctio* überwunden werden konnte. Bereits die Zeitgenossen bezeichneten die hierfür notwendigen und umfassenden Veränderungen als *correctio*, die sowohl nach innen, als auch nach außen gerichtet war. In der modernen Forschung wird die »Reform« des Klosters vor allem mit der benachbarten und weit jüngeren Abtei von Anchin in Verbindung gebracht: Mönche aus Anchin waren maßgeblich an der *correctio* beteiligt und übten auch darüber hinaus großen Einfluss auf die Abtei aus. Auch der *zelus religionis* der 1130er Jahre schlägt sich in Marchiennes nieder und dies ohne Zweifel über die Abtei von Anchin: Marchiennes gilt daher in der Forschung als eines jener Klöster, das zur »Reformbewegung« von Anchin zu zählen ist. Es wird deshalb nach der Rolle und dem Einfluss Anchins bei der *correctio* von Marchiennes zu fragen sein, aber auch danach, wie diese Abtei auf eine aktive Einflussnahme von außen reagierte.

Aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts sind einige wichtige Quellen überliefert, die als Überreste der *correctio* von Marchiennes anzusehen sind und es erlauben, die unterschiedlichen Facetten der *correctio* zu beleuchten. Während eine erste Phase der Textproduktion an den Beginn der *correctio* datiert, setzt mit den Werken Galberts in der Zeit zwischen 1128 und 1130 eine zweite Phase ein – eine Zeit, die vor allem von der Krise der Grafschaft (1127/28) geprägt war und schwere Folgen für das Kloster hatte. Galberts Texte wurden in der Forschung vielfach, dabei aber sehr selektiv betrachtet. Im Zusammenhang mit der *correctio* des Klosters wurde vor allem den historiographischen Teilen größeres Interesse entgegengebracht. Die Beschäftigung mit den Wunderberichten – und insbesondere mit den Strafwundern – zielte in erster Linie auf die Frage ab, welche Strategien die Mönche entwickelten, um ihren Besitz zu verteidigen. Die Wunderberichte Galberts wurden allerdings noch nie unter dem Blickwinkel der spirituellen Erneuerung der Gemeinschaft betrachtet. Diese Texte zeigen schließlich auch, wie kollektive Identität geschaffen wurde und wozu sie diente.

Die Abtei von Marchiennes ist schließlich die einzige Abtei der Grafschaft Flandern, aus der eine zeitgenössische Handschrift der Gewohnheiten von Cluny überliefert ist. Es wird deshalb danach zu fragen sein, ob und inwieweit dieser Ordo in der Gemeinschaft zur Anwendung gekommen ist.

1. Die Abtei von Marchiennes von den Anfängen bis 1100

Über die Anfänge der Abtei von Marchiennes berichten die Quellen erst relativ spät. Eine erste Erwähnung der Gemeinschaft findet sich Ende des 9. Jahrhunderts in der sogenannten *Suppletio* der *Vita Sancti Amandi* des Milo von Saint-Amand. Darin wird Marchiennes zusammen mit anderen Klöstern der Gegend als eine Gründung des heiligen Amandus aufgeführt.⁹⁰³ Dies berichtet auch die im Jahr 907 verfasste *Vita Rictrudis* des Hucbald von Saint-Amand, der früheste Gründungsbericht des Klosters von Marchiennes.⁹⁰⁴ Da Hucbald beim Verfassen dieses Werks allerdings kaum ältere schriftliche Zeugnisse zur Verfügung standen, muss dieser Text im Detail mit großer Vorsicht behandelt werden.⁹⁰⁵ Im Folgenden sollen daher nur die wichtigsten Etappen der Gründungsgeschichte wiedergegeben werden.

Die Abtei von Marchiennes wurde um 640 durch den heiligen Amandus gegründet.⁹⁰⁶ Dieser habe die Leitung der Gemeinschaft an einen gewissen Jonatus übergeben, der allerdings nicht nur Männer, sondern auch Frauen in die Gemeinschaft aufgenommen habe.⁹⁰⁷ Eine dieser Frauen war Rictrud, die schon bald zur Äbtissin der Gemeinschaft aufsteigen sollte. Der *Vita Rictrudis* zufolge stammte sie aus der Gascogne und heiratete einen gewissen Adalbald, der dem Königshof nahe stand und dessen Familie im Ostrevent Besitz hatte. Mit ihm hatte sie vier Kinder, Maurontus, Coltsendis, Eusebia und Adalsinde. Als Adalbald aber ermordet wurde, habe sich Rictrud für ein religiöses Leben entschieden und sei in die Gemeinschaft

903 Milo, *Vita Amandi Episcopi secunda* (*Suppletio Milonis*), c. 1, S. 450–451 nennt den Mont Blandin in Gent, Marchiennes, Leuze, Renaix, Barisis-au-Bois und Elnon; zu den Anfängen und den Fundations-erinnerungen von Marchiennes vgl. Ch. Mériaux, *Gallia irradiata*, S. 296–298.

904 Hucbald, *Vita Rictrudis*, (AASS 3. Mai), S. 81–89; (MPL 132), Sp. 829–848; (ASB 4, hg. von J. Ghesquière), S. 488–503; englische Übersetzung: J. Alborg, J. A. McNamara, *Sainted Women*, S. 195–219; zu Hucbald vgl. J. M. H. Smith, *A Hagiographer at Work*; Dies., *The Hagiography of Hucbald*.

905 Vgl. dazu den Prolog zur *Vita Rictrudis*, S. 91–94; über die Umstände der Abfassung der *Vita*, die verschiedenen Schreibintentionen vgl. K. Ugé, *Creating the Monastic Past*, S. 115–127; zu den Etappen bei der Entstehung der Rictrudlegende vgl. auch Dies., *The Legend of Saint Rictrude*.

906 Zur Datierung vgl. K. Ugé, *Creating the Monastic Past*, S. 97, 105–107.

907 Jonatus könnte dieselbe Person sein wie Jonas von Bobbio, der Verfasser der *Vita Columbani*. Nach I. Pagani, *Jonas-Ionatus*, S. 45–88 besteht die Möglichkeit, dass sich bzgl. ein und derselben Person unterschiedliche Traditionen erhalten haben. So habe sich in Luxeuil die Tradition erhalten, Jonas sei der Gefährte Columbans und der Verfasser seiner *Vita* gewesen, während Jonas/Jonatus in Marchiennes und Saint-Amand als der Gefährte des heiligen Amandus galt. Vgl. dazu auch K. Ugé, *Creating the Monastic Past*, S. 107; zu Jonatus und der Aufnahme von Frauen vgl. *Vita Rictrudis*, ASB 4, S. 496: »Cui perficiendo et ordinando idem Praesul discipulum suum praefererat Abbatem S. Jonatum, venerabilem virum, cuius adhuc in eodem monasterio sacrum corpus habetur reconditum. In quo et monachorum ordinem B. Amandus haberi voluit: sed jam dictus abbas Jonatus sanctimoniales, pro ut sibi visum fuerat, aggregavit.«

von Marchiennes eingetreten. Auch ihre Kinder hatten sich für dieses Leben entschieden: Maurontus gründete das Kloster Breuil-sur-Lys, Clotsendis folgte ihrer Mutter als Äbtissin nach, und Eusebia leitete die nahe gelegenen Gemeinschaft von Hamage, eine Gründung Gertruds, der Großmutter Adalbalds, die in der Folgezeit eng mit Marchiennes verbunden sein sollte.⁹⁰⁸

Die ersten Quellenbelege für die Existenz der Abtei von Marchiennes setzen nicht vor der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts ein. So berichten die *Annales Bertiniani*, dass Karl der Kahle 876 seine Getreuen mit Klostergut aus Marchiennes ausgestattet habe.⁹⁰⁹ In direktem Zusammenhang dazu steht mit Sicherheit eine Urkunde desselben Herrschers vom 20. Juni 877, in der die Besitzungen der *mensa conventualis* aufgezählt werden.⁹¹⁰

Während der Normanneneinfälle zwischen 881 und 883 hatte das Kloster große Schäden zu beklagen, was nicht zuletzt im Verlust der gesamten älteren Überlieferung deutlich wird. Das gemeinschaftliche Leben in Marchiennes sollte sich aber schon bald wieder von den Folgen der Normanneneinfälle erholen. Die Abfassung der *Vita Rictrudis* Hucbalds im Jahr 907 war in diesem Kontext sicherlich ein wichtiges Element, half sie doch, den lokalen Heiligenkult wiederzubeleben und der Gemeinschaft Identität zu stiften.⁹¹¹ Das nahegelegene Kloster von Hamage erholte sich allerdings nicht mehr von den Normanneneinfällen und wurde ein Priorat von Marchiennes.⁹¹² Im Verlauf des 10. Jahrhunderts hatte die Gemeinschaft mit der Entfremdung von Klostergut durch Graf Arnulf den Großen zu kämpfen, was sich in einer Urkunde König Lothars aus dem Jahr 975 widerspiegelt, in der die Restitution des Dorfes Haines an Marchiennes bestimmt wurde.⁹¹³

Ein wichtiger Einschnitt in der Geschichte von Marchiennes waren jene Veränderungen zu Beginn des 11. Jahrhunderts, die in der Forschung als die »Reform Richards von Saint-Vanne« bezeichnet werden. 1024 wurde Abt Leduin von Saint-Vaast in Arras, ein Gefährte Richards, mit der Durchführung einer *correctio* und der

908 Zu Maurontus vgl. *Vita Rictrudis*, c. 23, 24, S. 499–500; zu Clotsendis, ebd., c. 32, S. 502, zu Eusebia, ebd., c. 25, 27, S. 501–502. Über den weiteren Werdegang der Adalsendis erfährt man nichts. Zu Hamage vgl. H. Platelle, Artikel »Hamage«, Sp. 199–200; E. Louis, Wandignies-Hamage.

909 *Annales Bertiniani*, a. 876, S. 134: »Domnus imperator Karolus ad placitum suum in Salmontiaci, sicut condixerat, venit, ibique homines de parte regni quondam Hlotharii [...] ad se post fugam de Andrunaco venientes suscepit, et quibusdam abbatias sicut errant integras dedit, quibusdam de abbatial Martianas, quam diviserat, beneficia donavit [...]«

910 *Recueil des Actes de Charles le Chauve*, Bd. 2, D 435, S. 471–475; Zweifel an der Echtheit der Urkunde äußerte v. a. der Editor Georges Tessier (ebd., S. 472–473.). K. Ugé, *Creating the Monastic Past*, S. 110 bemerkt hierzu: »In conclusion, although at first sight it seems unlikely that the charter could have been transmitted through the eleventh century, there are not enough elements to rule it out as a forgery.«

911 K. Ugé, *Creating the Monastic Past*, S. 119.

912 E. Louis, *Sorores et fratres*, S. 15–47; Ders., *Aux débuts du monachisme*, S. 843–868.

913 *Recueil des Actes de Lothaire et de Louis V*, D 39, S. 93–94.

Leitung der Gemeinschaft betraut.⁹¹⁴ Im Mittelpunkt dieser *correctio* stand dabei zweifelsohne die Umwandlung der Abtei in ein reines Männerkloster.⁹¹⁵ Die *Gesta episcoporum Cameracensium* begründen diese Maßnahme mit dem stereotypen Argument, die Nonnen hätten ein zunehmend weltliches und untugendhaftes Leben geführt.⁹¹⁶

Mit der Substitution der Nonnen durch Mönche ging die Einführung der *Regula Benedicti* einher, was sich unter anderem auch in einer aus dieser Zeit überlieferten Bücherliste niederschlug.⁹¹⁷ Es ist denkbar, dass auch die Weihe der neuen Klosterkirche im Jahr 1029 aus liturgischer Sicht auf diese Veränderungen reagierte.⁹¹⁸ Von besonderer Bedeutung waren mit Sicherheit aber die Anstrengungen, derer es bedurfte, um die neue Mönchsgemeinschaft zu legitimieren und nach innen zu festigen. Eine Möglichkeit hierfür bestand in der Etablierung eines neuen Heiligenkultes. Während in Marchiennes bis dahin mit der heiligen Rictrud und ihrer Tochter Eusebia in erster Linie heilige Frauen verehrt wurden, bestand nun das Bedürfnis, die Verehrung auf männliche Heilige auszudehnen. Hierfür boten sich Rictruds Sohn Maurontus und der erste Abt des Klosters, Jonatus, sehr gut an.

Maurontus, dessen Leben Hucbald in der *Vita Rictrudis* skizziert, erfuhr bis dahin keinerlei Verehrung in der Gemeinschaft.⁹¹⁹ Nach 1024 sollte sich dies schlagartig ändern: Zum einen erhielt er einen festen Eintrag im liturgischen Kalender und daran gebunden ein eigenes Offizium.⁹²⁰ Zum anderen wurde in der Gemeinschaft eine *Vita Mauronti* verfasst. Sie beruht zwar hauptsächlich auf der *Vita Rictrudis* Hucbalds, weist aber gegen Ende hin eigenständige Passagen auf: So soll Maurontus kurz vor dem Tod seiner Mutter Rictrud nach Marchiennes gekommen sein, das

914 S. Vanderputten, B. Meijns, *Realities of Reformist Leadership*, S. 47–74 betonen die Bedeutung dieses Reformers, der in der Forschung für gewöhnlich im Schatten Richards von Saint-Vannes stand.

915 Seit Ende des 10. Jahrhunderts war Marchiennes *de facto* eine reine Frauengemeinschaft geworden, vgl. dazu K. Ugé, *Creating the Monastic Past*, S. 113.

916 *Gesta episcoporum Cameracensium*, II, c. 26, S. 461: »Seculo autem semper, ut diximus, in deterius viciato, ipsarum etiam puellarum ordo viciari et depravari coeperat; iam magis ac magis depravatus mos in degeneri posteritate usque in presens duraverat. Nuper vero iamdictus abbas Leduwinus, Gerardo episcopo et marchione Balduino satagentibus, feminas turpiter viventes mundato loco exturbavit [...].«

917 Zur Einführung der *Regula Benedicti* vgl. S. Vanderputten, T. Snijders, *Echoes of Benedictine Reform*, S. 78–88; mit Blick auch auf die Bibliotheksbestände anderer flandrischer Klöster S. Vanderputten, *Monastic Reform as Process*, S. 142–152.

918 *Annales Marchianenses*, S. 614: »1029. [...] Dedicatio ecclesie Marchianensis a Gerardo episcopo Cameracensi.«

919 K. Ugé, *Creating the Monastic Past*, S. 131 verweist auf die Litaneien und Kalender des Klosters, die den Namen Maurontus vor dem 11. Jahrhundert nicht aufführen. Maurontus selbst könnte eine fiktive Gestalt sein, die Hucbald bewusst oder unbewusst aus verschiedenen Personen erschuf. Vgl. dazu ebd., S. 124.

920 S. Vanderputten, T. Snijders, *Echoes of Benedictine Reform*; zu den Heiligenkulten in Marchiennes zu Beginn des 11. Jahrhunderts vgl. S. Vanderputten, *Reform as Process*, S. 135–142.

Amt des Abtes von ihr übernommen haben und schließlich dort gestorben sein.⁹²¹ Zeitgleich mit der Propagierung des Maurontuskultes in Marchiennes beanspruchten aber auch die Kanoniker von Saint-Amée in Douai diesen Heiligen, dessen Reliquien sie in ihrer Gemeinschaft verehrten.⁹²² Dies tat dem Kult in Marchiennes jedoch offensichtlich keinen Abbruch, wovon ein *Miraculum Sancti Mauronti* zeugt, das eigentlich eine Predigt in neun Lektionen darstellt. Dieses Wunder habe sich unter Abt Alberich (1033–1048) zugetragen und dürfte nach Henri PLATELLE kurze Zeit nach seinem Abbatat verfasst worden sein.⁹²³

Neben Maurontus wurde zudem die Bedeutung des heiligen Jonatus als Klosterpatron hervorgehoben. Diesbezüglich ist vor allem eine Handschrift aus Marchiennes zu nennen, die verschiedene Texte über den heiligen Jonatus beinhaltet, die wiederum in einzelne *lectiones* aufgeteilt waren: Neben einer *Vita Jonati*, die Hucbald zugeschrieben wird, finden sich auch Berichte der *inventio* und *elevatio* der Reliquien des heiligen Jonatus, die nach 1024 entstanden sein dürften.⁹²⁴ Die Handschrift selbst ist nach Pavel Černý in die Zeit Abt Leduins (1024–1033) zu datieren und darf somit als ein wichtiges Instrument für die Propagierung der neuen Heiligenkulte angesehen werden.⁹²⁵ Eine Miniatur aus dieser Handschrift macht dieses Vorhaben noch einmal sehr anschaulich: Sie zeigt die heilige Rictrud umrahmt von den beiden Heiligen Maurontus und Jonatus.⁹²⁶ Die beiden männlichen Heiligen verdrängten somit vor allem die heilige Eusebia als wichtigste Klosterpatronin neben der heiligen Rictrud.⁹²⁷

Neben den Veränderungen im Innern der Gemeinschaft zielte die *correctio* von 1024 vor allem auf die *temporalia* des Klosters ab. Ein zentrales Anliegen war hierbei in erster Linie die Restitution von verlorengewonnenem Klostergut und anschließend dessen Schutz. In diesem Zusammenhang ist eine Urkunde von 1046 zu nennen, in der Graf Balduin V. sämtliche Besitzungen und Rechte des Klosters bestätigte.⁹²⁸ Für ihren Schutz wurde wenige Jahre zuvor ein eigener Klostersvogt eingesetzt. In einer Urkunde von 1038 übertrug derselbe Graf die Untervogtei von Marchiennes auf Wunsch der Mönche an einen gewissen Hugo von Aubigny.⁹²⁹

921 *Vita Mauronti*, S. 53–54; vgl. zudem K. Ugé, *Creating the Monastic Past*, S. 131.

922 Vgl. dazu K. Ugé, *Creating the Monastic Past*, S. 142–161.

923 *Miraculum sancti Mauronti*, 2, S. 41–43; H. Platelle, *Crime et châtement à Marchiennes*, S. 161.

924 Douai, BM, ms. 849; S. Vanderputten, *A miracle of Jonatus*, S. 55–57.

925 Zur Datierung der Handschrift vgl. P. Černý, *Les manuscrits à peinture*, S. 52.

926 Douai, BM, ms. 849, fol. 71v–72r; S. Vanderputten, *B. Meijns, Realities of Refomist Leadership*, S. 65; eine Abbildung dieser Darstellung findet sich in S. Vanderputten, *Reform as Process*, S. 138. Die weiblichen Heiligen Adalsendis, Eusebia und Clotsendis werden auf dem gegenüberliegenden Folio (72r) dargestellt.

927 K. Ugé, *Creating the Monastic Past*, S. 131.

928 Urkunde ediert in B. Delmaire, *L'Histoire-Polyptyque*, S. 97–99.

929 Zu den Aubigny vgl. J. F. Nieus, *Un pouvoir comtal*, S. 225, 286–287.

Darüber hinaus wurden in dieser Urkunde erstmals die Rechte und Pflichten der Klostervögte definiert, womit die Mönche zweifelsohne einem möglichen Amtsmissbrauch vorbeugen wollten.⁹³⁰ Da die Familie derer von Aubigny ihren Machtbereich in der Folgezeit verlagerte, wurde die Untervogtei von Marchiennes zwischen verschiedenen Familien der Gegend aufgeteilt.⁹³¹ Die bedeutendste Familie war zweifelsohne die der Landas. Zu Beginn des 12. Jahrhunderts übernahm Fulchard, ein Mitglied dieser Familie, die Leitung der Abtei von Marchiennes, erwies sich dafür aber als wenig geeignet und wurde letztlich seines Amtes enthoben.⁹³² Der Nachfolger Amand von Castello widmete sich daher während seines Abbatiats einer erneuten *correctio* der Gemeinschaft.

930 A. Warnkönig, Flandrische Staats- und Rechtsgeschichte, Bd. 3, Nachtrag, D 155, S. 5–6; vgl. auch R. Naz, L'avouerie, S. 20–21; S. Vanderputten, Fulchard's Pigsty, S. 99, Anm. 49; D. Heirbaut, Feudalism in the Twelfth Century, S. 237 weist darauf hin, dass diese Urkunde aus Marchiennes erstmals den Begriff *feudum* verwendet und zweifelt ihre Authentizität an.

931 Vgl. dazu S. Vanderputten, Fulcard's Pigsty, S. 100.

932 Die *correctio* Marchiennes wird von S. Vanderputten, Fulcard's Pigsty untersucht. Vanderputten hebt vor allem die politische Komponente der *correctio* des Klosters hervor und zeigt, dass sie unter anderem dazu gedient habe, die Beziehungen zwischen Kloster, ihren Ministerialen und dem Grafen neu zu definieren.

2. Die *correctio* von Marchiennes

2.1. Quellenlage

Die Abtei von Marchiennes weist für das 12. Jahrhundert eine überaus reiche Überlieferung narrativer und dokumentarischer Texte auf.⁹³³ Die besondere Schreibfreudigkeit der Mönche dieses Klosters ist eng mit den verschiedenen Krisen verbunden, die diese Gemeinschaft in dieser Zeit durchlebte.⁹³⁴ Neben ihrer *correctio* hatte die Abtei in der ersten Hälfte des Jahrhunderts mit den Unruhen und Unsicherheiten zu kämpfen, denen besonders die Gegend des Ostrevent, in der ein Großteil der Besitzungen des Klosters lag, nach der Ermordung Karls des Guten 1127 ausgesetzt war.⁹³⁵

2.1.1. Galbert von Marchiennes: Leben und Werk

Die wichtigsten Werke, die im Kontext der *correctio* von Marchiennes entstanden, stammen aus der Feder Galberts, eines Mönchs dieser Gemeinschaft. Über sein Leben ist man durch einige autobiographische Passagen in seinen Werken recht gut informiert.

Aus einem Brief an seinen Freund Saswalon, einen Kanoniker aus Arras, erfährt man, dass Galbert als Kind in die Gemeinschaft von Marchiennes gegeben worden war.⁹³⁶ Für das monastische Leben scheint er zunächst allerdings keine Berufung gehabt zu haben, weshalb er noch unter Abt Richard († 1102) das Kloster verlassen hatte und dies wohl ohne dessen Wissen und Zustimmung.⁹³⁷ Galbert begründet diesen Entschluss zum einen mit seinem großen Wissensdurst und seinem Verlangen zu studieren, zum anderen aber auch damit, dass er dem klösterlichen Leben in Marchiennes entfliehen wollte. Nachdem er dem Kloster den Rücken gekehrt hatte, sei er durch verschiedene Länder gereist und habe unterschiedliche Schulen be-

933 Zu den dokumentarischen Texten siehe unten S. 260–262, 265.

934 H. W. Goetz, *Geschichtsschreibung*, S. 396–409.

935 Vgl. dazu H. Platelle, *Crime et châtement*; S. Vanderputten, *A Miracle of Jonatus*.

936 Galbert, *Saswalon*, § 4, S. 119D: »[...] reversus ad monachile gymnasium, quod votivum & nativum a puero, [...] relinqueram.«

937 Galbert, *Saswalon*, § 4, S. 119D: »[...] ignorante causam exilii Richardo Patre coenobii [...]«. Galbert verließ das Kloster also bevor Abt Fulchard ins Amt kam und gehört somit nicht zu jenen Mönchen, die das Kloster aus Protest gegen die Amtsführung Fulchards verlassen hatten, wie N. N. Huyghebaert, Artikel »Galbert von Marchiennes«, Sp. 740 vermutet.

sucht.⁹³⁸ Die genaue Reihenfolge seiner Etappen und Stationen lässt sich allerdings nicht mit Sicherheit ermitteln. So berichtet Galbert am Ende seiner *Miracula* von einem gewissen Studenten, bei dem es sich mit großer Wahrscheinlichkeit um ihn selbst handelte, der in Südengland umherreiste und in den zugefrorenen Sümpfen von Somersetshire beinahe den Tod gefunden habe.⁹³⁹ Sein Weg führte ihn aber auch nach Utrecht, wo er bei dem berühmten Scholaster Lambert studierte.⁹⁴⁰ Als er nach einiger Zeit schließlich Utrecht zusammen mit einem befreundeten jungen Kleriker verlassen hatte, seien sie, wie er berichtet, vom Weg abgekommen und hätten sich in der Wildnis verirrt. Während der Kleriker nach einiger Zeit an Entkräftung starb, sei Galbert auf wundersame Weise von einem Bauern gefunden und gesundgepflegt worden.⁹⁴¹

Nach langen Jahren der Wanderschaft kehrte Galbert schließlich vom schlechten Gewissen und vom Heimweh getrieben wieder zurück nach Marchiennes.⁹⁴² Seine Rückkehr lässt sich allerdings nur grob datieren. Fest steht allerdings, dass er die Krisenjahre des Klosters unter Abt Fulchard nicht miterlebt hat und erst unter seinem Nachfolger Amand nach Marchiennes zurückgekommen war. Da Galbert aber durch seine lange Abwesenheit mit dem klösterlichen Leben nicht mehr vertraut war, habe ihn sein Abt nach Anchin geschickt, um dort eine Weile zu leben und die frommen Gebete der Brüder zu erlernen.⁹⁴³ In Anchin wurde Galbert zudem von einem Mönch in der Kunst des Aderlasses unterwiesen.⁹⁴⁴

938 Galbert, *Saswalon*, § 4, S. 119D: »Nam partim irrepente occasione scholarum, partim pro subversione claustrali Marceniarum, diversa instituta peragrans nationum, quodammodo zabulo professus fueram, & fidem seculo feceram.« Mit *diversa instituta* sind wohl Kloster- und Kathedraschulen gemeint.

939 Galbert, *Miracula*, II, 4, S. 139D. Vgl. dazu auch N. N. Huyghebaert, Artikel »Galbert von Marchiennes«, Sp. 740.

940 Galbert, *Miracula*, Prologus, § 4, S. 121D: »[...] cum a barbara regione vel urbe, quae est in confinio Frisiorum, Trajectensi, nec non a summe divulgato summi fere & incomparabilis viri magistri Lantberti, in omni dote vitae (ut perstrictae atque summatim comprehendatur laus bonorum atque morum ejus) praeclarissimi, atque doctissimi Gymansio reverteremini.« Zu Lambert von Utrecht vgl. die ältere Untersuchung von J. M. de Smet, *L'exégète Lambert*, S. 103–110; J. A. E. Kuys, Artikel »Lambert d'Utrecht«, Sp. 57–59.

941 Galbert, *Miracula*, Prologus, § 5, S. 121F–122C.

942 Galbert, *Saswalo*, § 4, S. 119D: »Unde non immerito cor meum dolet, quod tamdiu cum errante mundo erravi, quod cum labente lapsum sustinui, quod cum iniqua gerente iniqua gessi.«

943 Galbert, *Miracula*, I, c. 4, S. 131C: »In secundo quippe exitu de Aegypto sive de populo barbarico, nihilominus abrenuntiato Pharaonis crudelis exactoris nefando imperio, causam inertis atque in religione rudis adhuc agens, utpote novus tiro, noviter reconciliatus, initiatus, atque aggregatus ovili seu gregi Dominico; casu accidente, cum Patre mei monasterii, Aquicinctianorum proxima confinia Fratrum expetii, expetendo, spiritualem catervam in proximo positam devote salutavi; devotius salutando, devotissimis eorum orationibus me commisi.«

944 Galbert, *Miracula*, I, c. 4, S. 131C: »[...] ibi etiam compendiosam flebotomantis famuli manum comperiens, postquam eam satis extuli, eadem percurrente, patre praecipiente, & filio obaudiente (utroque tamen spirituali) satiem voto meo vel desiderio ac necessitate dedi.«

Die besondere Wertschätzung, die Galbert seitens seines Abtes genoss, zeigt sich gleich mehrfach. So betraute ihn Amand für einige Zeit mit der Aufsicht über die liturgischen Geräte und den Klosterschatz und ließ ihn dann von Bischof Robert I. von Arras (1115–1131) zum Priester weihen.⁹⁴⁵ Zudem erfährt man, dass Galbert wohl im Auftrag seines Klosters nach Bourges reiste, um an einer Synode teilzunehmen.⁹⁴⁶

Die später entstandenen *Miracula Sanctae Eusebiae* berichten schließlich, dass ein gewisser *Galbertus* bei der Translation der Heiligen nach Hamage am 27. Mai 1133 anwesend war.⁹⁴⁷ Danach verlieren sich seine Spuren. Das Nekrolog des Klosters führt seinen Namen am 29. September auf, sein Todesjahr ist allerdings nicht bekannt.⁹⁴⁸

Die Vielzahl der aus seiner Feder überlieferten Werke lässt letztlich darauf schließen, dass er aufgrund seines sprachlichen Talents große Anerkennung seitens des Abtes und der Gemeinschaft genoss und mit seinen Werken eine aktive Rolle bei der *correctio* des Klosters einnahm.

945 Galbert, Saswalo, § 4, S. 119D: »De situ etiam loci nostri, quem Deus de suo ordinato statu permutavit & ordinavit, venerandi merito Atrebatensis Episcopi (viri religiosi & divina lege admodum eruditi, qui nunc superest, diuque supersit) magis testimonii libertate quam nominis dissertatione edisserendi Roberti providentia in cultu Ecclesiastico & religione divina. Idem venerabilis Antistes indignum me & peccatorem sacris Altaribus inter collegas ordinandum sisti praecepit, & bajulum sacri mysterii digna ministerii sui executione effecit; meque ab aris gentilium praevaricationum, seu poetarum traditionum, custodem vasorum sacrorum, licet infimum, gazophylaciis monasterialibus admisit: denique sacros ordines homuncioni, impari a ceteris meriti, qui sacris infulis digni erant, imposuit.«

946 Galbert, *Miracula*, Prolog, § 6, S. 122C-E. Galbert berichtet, dass er diese Reise aus jugendlichem Eifer und Eitelkeit getan habe, um sich bei dieser Gelegenheit sprachlich mit den anderen zu messen und mit ihnen zu wetteifern. N. N. Huyghebaert, Artikel »Galbert von Marchiennes« bezeichnet dieses Zusammentreffen als »une sorte de tournoi poétique« und datiert es in die Zeit Galberts jugendlicher Wanderschaft. Verfolgt man aber den weiteren Verlauf dieser Episode, wird deutlich, dass diese Reise nach Bourges anders datiert werden muss. Der Text berichtet, dass Galbert mit einem Pferd unterwegs war. Dieses sei vor dem Betreten der Stadt von einer Brücke in die Loire gestürzt und nur durch die wundersame Hilfe der heiligen Rictrud, deren Bild auf der Satteldecke zu sehen gewesen sei, gerettet worden. Dieses letzte Detail zeigt, dass Galbert wohl im Auftrag des Klosters unterwegs war und nicht auf eigene Faust nach Bourges reiste. Dazu kommt noch, dass er nicht allein reiste, sondern Teil einer größeren Gruppe war. Wenn Galbert somit im Dienst des Klosters reiste, kann das Ereignis entweder in die Zeit vor seinem Weggang von Marchiennes und somit vor 1105 datiert werden oder aber in die Zeit nach seiner Rückkehr ins Kloster. Letzteres ist wahrscheinlicher, da eine Synode in Bourges erst 1123/4 nachgewiesen ist. Vgl. dazu O. Pontal, *Les conciles de la France capétienne*, S. 295. Zu diesem Zeitpunkt war Galbert wieder in Marchiennes und von Abt Amand offensichtlich wegen seiner hervorragenden sprachlichen Fähigkeiten besonders geschätzt. Auch der Hinweis auf den »jugendlichen Eifer« Galberts muss einer späteren Datierung des Ereignisses nicht im Wege stehen, da er weniger dazu dient, auf sein Alter zu verweisen, als vielmehr dazu, sein eitles Verhalten zu klassifizieren und hervorzuheben. Es ist somit anzunehmen, dass Galberts Aufenthalt in Bourges keine Etappe seiner Studienreise war. Diese muss dennoch, wie er selbst gesteht, sehr lange gewesen sein.

947 *Miracula Sanctae Eusebiae*, S. 461: »[...] praesentibus inibi quibusdam fratribus eiusdem, videlicet Marceniensis, ecclesiae Walberto [...]«

948 Zum Nekrolog vgl. Douai, BM, ms. 888, fol. 114v-150v.

Galbert hinterließ einige wichtige Werke, die sich anhand seines eigenwilligen lateinischen Stils relativ einfach und eindeutig seiner Autorschaft zuschreiben lassen:⁹⁴⁹ Zwischen 1125 und 1127 entstand das sogenannte *Patrocinium*, ein auf den ersten Blick äußerst heterogenes Werk, das historiographische und hagiographische Elemente miteinander vereint.⁹⁵⁰ Zeitlich deckt dieses Werk vor allem den Abbatat Fulchards und Amands von Castello ab (1103–1136). Auch wenn Galbert über weite Strecken selbst kein Augenzeuge des Geschehenen war und in seiner Darstellung immer wieder auf das Zeugnis seiner Mitbrüder zurückgreifen musste, ist das *Patrocinium* durch seine zeitliche Nähe zu den Ereignissen eine äußerst wertvolle Quelle. Das zweite große Werk Galberts sind die *Miracula Sanctae Rictrudis*, eine um 1130 verfasste Sammlung von Mirakelberichten, die in zwei Büchern die jüngeren Wunder der heiligen Rictrud vereint.⁹⁵¹ Das dritte Werk Galberts ist ein kurzer Bericht über die Translation des heiligen Jonatus, der 1127 nach der Ermordung Karls des Guten entstanden ist.⁹⁵²

In dem 1127/28 verfassten Brief Galberts an Saswalon wird außerdem ein Lobgedicht auf den ermordeten Grafen erwähnt, das mit großer Wahrscheinlichkeit mit dem Gedicht *Huc ades, Calliope* gleichzusetzen ist.⁹⁵³ Bis auf das letztgenannte Gedicht sind alle bekannten Werke Galberts in der aus Marchiennes stammenden Handschrift Douai, BM, ms. 850 überliefert. In diesem Kodex, der gegen Ende des 12. Jahrhunderts entstanden sein dürfte, finden sich ganz unterschiedliche Texte, die mit der Geschichte des Klosters und ihrer Heiligen in Zusammenhang stehen. Die Werke Galberts nehmen darin aber einen besonders wichtigen Platz ein. Der überlieferte Text lässt keine größeren Zweifel daran aufkommen, dass es sich dabei um eine getreue Abschrift eines älteren verlorengegangenen Textes handelt.⁹⁵⁴

949 Zu Galberts Stil vgl. die Bollandisten AASS, Mai 12. Mai, S. 79–80 und H. Platelle, *La religion populaire*, S. 369 und zuletzt S. Vanderputten, *A Miracle of Ionatus*, S. 61.

950 Galbert, *Patrocinium*, S. 140–154. Wunderheilungen durch die Heilige Rictrud finden sich in c. 1 (S. 140E–143C), c. 2 (S. 143C–146C); zu Abt Fulchard c. 3 (S. 146D–149C), c. 4 (S. 149C–152C); Strafwunder und Inventar c. 5 (S. 152C–154F).

951 Galbert, *Miracula*, S. 120–140.

952 Eine neue Edition mit einer Paraphasierung der einzelnen Kapitel wurde erstellt von S. Vanderputten, *A Miracle of Jonatus*; vgl. zudem Ders., *Charles de Flandre et saint Jonatus*. Ein weiteres Werke, das Galberts Autorschaft zugesprochen wird, ist das Gedicht *Huc ades, Calliope*, das im Kontext der Ermordung des Grafen steht. Vgl. dazu J. M. de Smet, *Bij de latijnsche gedichten*, S. 424–430.

953 J. M. De Smet, *Bij de latijnsche gedichten*, S. 424–430.

954 S. Vanderputten, *A Miracle of Jonatus*, S. 69–72.

2.1.2. Weitere Werke aus Marchiennes

Die Aufzeichnung von Wunderberichten brach nach Galbert von Marchiennes aber keinesfalls ab. Zwischen 1133 und 1164 verfasste ein anonym Mönch aus Marchiennes anlässlich der Translation der Reliquien der heiligen Eusebia nach Hamage die *Miracula Sanctae Eusebiae*.⁹⁵⁵

In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts wird die Textproduktion des Klosters vor allem durch Andreas von Marchiennes dominiert.⁹⁵⁶ Zwischen 1164 und 1166 verfasste er zwei Bücher der *Miraculæ Sanctae Rictrudis* und erweiterte sie 1168 um einen Zusatz. Dieses Werk greift in weiten Teilen den Inhalt der Werke Galberts auf, liefert aber mitunter mehr Details.⁹⁵⁷ Unter Andreas erfuhren die Mirakelsammlungen des Klosters weitere Überarbeitungen. So fertigte er zwischen 1168 und 1174 eine zweite Version seiner *Miracula Sanctae Rictrudis* an. Auch die *Miracula Sanctae Eusebiae* erfuhren durch ihn eine Überarbeitung.

Neben den verschiedenen Mirakelsammlungen entstand in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts auch die *Vita Hugonis*, die Lebensbeschreibung Abt Hugos von Marchiennes.⁹⁵⁸ Nicht genauer datiert werden können außerdem die in dieser Zeit entstandenen Annalen des Klosters.⁹⁵⁹

2.2. Die Krise der Abtei unter Abt Fulchard

Als im Jahr 1103 Abt Alard II. starb, fiel die Wahl der Mönche von Marchiennes auf Fulchard, einen Mönch aus Hasnon, der aus der mächtigen Familie der Landas stammte.⁹⁶⁰ Der neue Abt sei, wie die Annalen des Klosters bemerken, einer der Brüder Amalrichs II., des Herren von Landas gewesen.⁹⁶¹ Die Wahl eines Mitglieds

955 K. Ugé, *Creating the Monastic Past*, S. 127–130.

956 Vgl. dazu K. F. Werner, *Andreas von Marchiennes, der diesem Autor einen Großteil der in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts verfassten Texte in Marchiennes und Anchin zuspricht. Da Andreas aber weitgehend exzerpiert hat, lässt sich seine Autorschaft nur schwer nachweisen. Kritik an Werner hat vor allem G. Despy in einer Rezension zu Werners Studie (Scriptorium 9 [1955], S. 156–158) geübt.*

957 Andreas, *Miracula Sanctae Rictrudis*, S. 89C–118D; S. Vanderputten, *Fulcard's Pigsty*, S. 104 meint, dass Andreas in seinem Werk Episoden liefert, die sich Galbert kurze Zeit nach den Ereignissen noch nicht aufzuschreiben traute.

958 *Vita Hugonis Marchianensis*, S. 301–384.

959 *Annales Marchianenses*, S. 609–617; zur Datierung vgl. Bethmanns *Praefatio*, ebd., S. 608: Bis zum Jahreseintrag von 912 ist eine Hand aus dem 12. Jahrhundert zu erkennen, danach verschiedene Hände vom 13. bis ins 16. Jahrhundert.

960 *Annales Marchianenses*, S. 615: »1103. Obiit Alardus abbas, succedit Fulcardus nonus, monachus Hasnoniensis, frater domni de Landasto. [...]«

961 Vgl. dazu *Annales Marchianenses*, S. 615; zu den beiden anderen Brüdern, Gerhard und Stephan vgl. S. Vanderputten, *Fulcard's Pigsty*, S. 98.

dieser Familie zum Abt von Marchiennes scheint Teil der Familienpolitik gewesen zu sein.

Bereits im 11. Jahrhundert nahmen die Landas in der Gegend eine sehr mächtige Stellung ein und pflegten Beziehungen zu den großen Klöstern.⁹⁶² In Marchiennes teilte sich diese Familie die Vogteirechte des Klosters zunächst mit einigen anderen Familien, konnte diese aber nach und nach für sich allein beanspruchen.⁹⁶³ Mit der Wahl Fulchards zum Abt von Marchiennes stieg der Einfluss auf das Kloster freilich noch weiter an. Nach VANDERPUTTEN sei dies besonders wichtig gewesen, da die Landas im Frühjahr 1103 die Kontrolle über die Abtei von Saint-Saulve im Hennegau verloren hatten. Dieses Kloster, das Gerhard von Landas als Leihe von der Familie der Chièvres-Audenarde erhalten und selbst wiederum an einen kleinen Adligen der Gegend ausgegeben hatte, wurde vom Grafen von Hennegau den Mönchen von Cluny zur *correctio* übergeben und damit mehr und mehr dem Einfluss der Laien entzogen.⁹⁶⁴ Für die Landas scheint daher die Wahl eines neuen Abtes in Marchiennes Ende des Jahres 1103 eine äußerst willkommene Gelegenheit gewesen zu sein, die verlorengegangene Machtposition im Hennegau zu kompensieren.⁹⁶⁵ Die Wahl Fulchards zum Abt von Marchiennes könnte also in direktem Zusammenhang mit diesen Ereignissen stehen. Es gibt allerdings keine Anzeichen dafür, dass diese Wahl in irgendeiner Weise unkanonisch verlaufen sein könnte. Dies lässt sich daraus schließen, dass bei der späteren Absetzung Fulchards die Rechtmäßigkeit seiner Wahl weder angezweifelt noch als Argument gegen ihn angeführt wurde.⁹⁶⁶ Die Abtsweihe empfing Fulchard von Bischof Lambert von Arras, nachdem er seine Loyalität zuvor durch einen Eid bekräftigt hatte.⁹⁶⁷

962 So zum Beispiel zu Saint-Amand, das den Schutz und die Unterstützung der Landas genoss. S. Vanderputten, Fulcard's Pigsty, S. 98–99.

963 Der erste bekannte Vogt aus der Familie der Landas ist Stephan von Landas (1121/24 – 1154). Vgl. dazu R. Naz, L'avouerie, S. 103.

964 Zur Schenkung der Abtei an Cluny vgl. Ch. Dereine, La donation par Baudouin III; S. Vanderputten, Fulcard's Pigsty, S. 101.

965 Vgl. dazu S. Vanderputten, Fulcard's Pigsty, S. 100–101; Ch. Dereine, La donation par Baudouin III, S. 128–129.

966 S. Vanderputten, Fulcard's Pigsty, S. 101 hält es dennoch für möglich, dass Amaury II. bei der Abtswahl Druck auf die Gemeinschaft ausübte.

967 Der Eidestext ist überliefert in den neuzeitlichen Handschriften Paris, BnF, ms. lat. 12827, fol. 123r–123v und Cambrai, BM, ms. 841, S. 85–86. Neben Fulchard leisteten ihn auch Gelduin und Alvisus von Anchin, Heinrich von Saint-Vaast und Richard vom Mont-Saint-Eloi. Während Gelduin bereits als *ordinatus* bezeichnet wird, rangieren alle anderen als *ordinandi*. Zur Notwendigkeit dieser Eide in dem noch jungen Bistum Arras vgl. L. Kéry, Die Errichtung des Bistums Arras, S. 32; S. Vanderputten, Abbatial Obedience. Eine längere Version dieses Eides findet sich in einer Handschrift aus der Kathedrale von Arras (zw. 1093–1115), Arras, BM, ms. 745. Dazu D. Reilly, The Art of Reform in Eleventh-Century, S. 117–118.

Über Fulchards Amtsausübung in den ersten Jahren ist man lediglich durch einige wenige Urkunden unterrichtet, in deren Zeugenlisten sein Name auftaucht.⁹⁶⁸ Unter den übrigen Äbten der Diözese scheint er zunächst eine wenig auffallende Rolle gespielt zu haben. Dies änderte sich aber ab dem Jahr 1110. Aus dieser Zeit ist ein Brief Bischof Lamberts von Arras an Abt Fulchard überliefert.⁹⁶⁹ Darin erfährt man zunächst, dass diesem Brief bereits ein anderes Schreiben vorausgegangen sein muss, in dem Fulchard an den Hof des Bischofs zitiert worden war. Fulchard hatte diesen Brief aber offensichtlich ignoriert und erhielt nun von Lambert eine zweite Frist.⁹⁷⁰ Grund für dieses Vorgehen waren Klagen, die dem Bischof von Arras bezüglich der Amtsführung Fulchards zu Ohren gekommen waren. So sei es notwendig, über seine *religio* und die Lebensweise in seinem Kloster zu sprechen. Die Angelegenheit sei umso dringlicher, da der Kardinallegat Richard von Albano ein Konzil einberufen habe, auf dem alle Äbte der Kirchenprovinz Reims teilnehmen sollten.⁹⁷¹

Für Bischof Lambert war es daher eine äußerst ungünstige Situation, dass eine Abtei seines Bistums in Verruf gekommen war. Nach VANDERPUTTEN war es für Lambert besonders wichtig, sich zu diesem Anlass als wachsamer Oberhirte und »Reformer« zu präsentieren und dies umso mehr, da sein Bistum noch sehr jung war und der Legitimierung bedurfte.⁹⁷²

Was war nun aber in den wenigen Jahren des Abbatiats Fulchards geschehen, dass der Bischof von Arras sich zum Eingreifen verpflichtet fühlte? Galberts *Patrocinium* überliefert den Grund hierfür: Die Gemeinschaft habe sich zu dieser Zeit nach einem schweren Konflikt mit dem Abt nahezu vollständig aufgelöst und nur ein einziger Konverse, der ebenfalls den Namen Fulchard trug, sei in Marchiennes zurückgeblieben.⁹⁷³

968 B. M. Tock, *Les listes des témoins*, S. 105–109; S. Vanderputten, *Fulcard's Pigsty*, S. 102.

969 C. Giordanengo (Hg.), *Le registre de Lambert*, E 111, S. 480–481.

970 C. Giordanengo (Hg.), *Le registre de Lambert*, E 111, S. 481: »Cum litteras nostras nuper tibi miserimus et per obedientiam tibi praeceperimus quatenus in quinta praeterita feria ad nos venires et necdum venisti, nec quare non venerris mandasti, non sicut hactenus aeque portamus. Mandamus ergo tibi et, ea qua tibi auctoritate praesumus, constanter praecipimus quatenus, remota omni occasione, in instant quinta feria sive prima sequenti sexta feria, ante horam sextam, te nobis praesentare non differas.«

971 C. Giordanengo (Hg.), *Le registre de Lambert*, E 111, S. 481: »Habemus enim tecum de religione tua et de conversatione monasterii tui collationem facere quia cardinalis donnus Richardus episcopus apostolicae sedis legatus, concilium celebrare ante festivitatem sancti Remigii disposuit et abbates Remensis provinciae adesse mandavit.« Das Konzil fand im Oktober 1110 in der Abtei von Fleury statt. Vgl. dazu Th. Schieffer, *Die päpstlichen Legaten in Frankreich*, S. 182–183.

972 S. Vanderputten, *Fulcard's Pigsty*, S. 102–103; zur Politik Lamberts von Arras vgl. L. Kéry, *Die Errichtung des Bistums*, S. 353–412; zusammenfassend auch bei B. M. Tock, Jean de Warneton, S. 115–117; zum Archiv und Register Lamberts L. Morelle, *Archives épiscopales et formulaires*; Ders., *La pratique épistolaire de Lambert*; C. Giordanengo (Hg.), *Le registre de Lambert*.

973 Galbert, *Patrocinium*, c. 3, S. 146D–E: »Erat enim Frater ille, de quo agimus, infra limina Apostolorum Petri & Pauli, quasi in reclusionem solitarius, tam a suo, qui tunc temporis erat fere solo-tenus nomine

In seinen *Miracula* geht Galbert auf diesen Konflikt etwas näher ein. Demnach habe Fulchard seinen Mönchen vorgeworfen, kein frommes Leben zu führen. Die Brüder hingegen beschwerten sich darüber, dass ihr Abt sich nicht genügend um ihr körperliches Wohlergehen kümmere. Fulchard habe die Mönche ermahnt und gefordert, dass die ihm vom Bischof anvertraute Gemeinschaft sein gerechtes Urteil zu akzeptieren habe, worauf die Brüder entgegneten, dass sie sich weder dem Bischof unterwerfen, noch sich einer *correctio* oder einer Bestrafung unterziehen werden. Stattdessen entschieden sie sich, das Kloster zu verlassen.⁹⁷⁴

Diese Passage ist von besonderem Interesse, da sie eine etwas andere Perspektive bietet als der zitierte Brief Lamberts und die später entstandenen Texte. Diese zielen in erster Linie darauf ab, Fulchard zu einem schlechten Abt zu stilisieren, der seinen adligen Lebenswandel nicht abgelegt hatte und, wie die Annalen des Klosters berichten, Klosterbesitz an seine Verwandten ausgegeben habe.⁹⁷⁵ Eben dies impliziert auch Galbert in seinen *Miracula*, wenn er berichtete, dass die Mönche Fulchard vorwarfen, nicht für ihren Unterhalt zu sorgen. Er deutet damit letztlich an, dass Fulchard Besitz der *mensa conventualis* veruntreut und dadurch den Unmut der Brüder hervorgerufen hatte.

Durch wen Bischof Lambert über den Zustand der Abtei von Marchiennes erfahren hatte, lässt sich mit Gewissheit nicht sagen. Die geflohenen Mönche dürften jedoch das Ihrige dazu beigetragen haben. Galbert weiß zu berichten, dass sich Fulchard schließlich an den bischöflichen Hof begeben habe und sich dort mit einer Vielzahl von Personen konfrontiert sah, die gegen ihn Klage erhoben und ihn seiner Schuld überführen wollten. Hierüber erbost, habe er seinen Abtsstab vor die Füße des Bischofs geworfen und damit, wie Galbert bemerkt, eigentlich sein Amt

Abbate, Fulchardo, quam a Fratribus ceteris, per diversa circumquaque loca gyrovagis & ab Abbate suo discordantibus, derelictus.« Vgl. dazu auch Andreas, *Miracula Sanctae Rictrudis*, II, c. 1, S. 99 B: »Solus in monasterio Conversus remanserat, nomine Fulchardus, Corpora sanctorum, [que alioquin] cum ceteris deperissent, diligenter & cum summa veneratione custodiens.«

974 Galbert, *Miracula*, I, c. 2, S. 127F: »Ad hoc tamen conabatur, ut redigeret locum in solitudinem, a quo seminator discordiae inter oves & pastorem, proh nefas! pacis abstulerat unitatem. Pastor praetendebat causam adversus oves, non servari ab eis Religionem; oves adversus pastorem sibi non sufficienter impendi corpoream necessitatem. Pastor intimabat, ut res sese habebat, sibi praeceptum esse ab Episcopo, ut quem gregem haberet sub manu sua, sibi repraesentaret justoque exerendo iudicio; grex econtra adferebat, se non debere manui supponi Episcopali, correctioni vel supplicio. Hac igitur altercatione hac illacque, proh dolor! partes faciente, atque inimico zizania discordiae seminante, atque virus antiquae neci, propinatum diffundente, domus Dei negligebatur; servitio Dei neglecto, neglectis quoque sacris altaribus, sacra aedes paulatim periclitabatur.«

975 *Annales Marchiacenses*, S. 615: »Ordinatus abbas, seculariter vivendo substantiam monasterii parentibus suis largitus est, et ab ecclesia multas alienavit possessiones; et quam male vixerit, propter reverentiam monastice professionis minime dicenda sunt.« Ebenso Andreas, *Miracula Sanctae Rictrudis*, II, c. 1, S. 99A: »[...] foris & intus dissipavit Christi patrimonium, & ab ecclesia multas alienavit possessiones.«

als Abt niedergelegt.⁹⁷⁶ Andreas von Marchiennes schmückt diese Begegnung mit einer Rede Bischof Lamberts aus, die Fulchards schlechte Verwaltung als Abt offen darlegt und seine Absetzung zur Folge hatte.⁹⁷⁷ Fulchard habe diese Entscheidung aber nicht akzeptieren wollen und daher um Vergebung gebeten und Besserung versprochen. Da er Lambert jedoch nicht umstimmen konnte, habe er wutentbrannt mit der Rache seiner Familie gedroht.⁹⁷⁸

Nach seiner Absetzung als Abt sei Fulchard aber nach Marchiennes zurückgekehrt, um mit der Hilfe seiner Verwandten den gesamten Besitz der Abtei an sich zu bringen. Hierfür musste Fulchard unter anderem an die Urkunden des Klosters gelangen, die allerdings von dem allein im Kloster zurückgebliebenen Konversenbruder Fulchard sicher verwahrt und bewacht wurden.⁹⁷⁹ Nach den Berichten Galberts und Andreas' habe Abt Fulchard von seinem Vorhaben schließlich abgelassen, als er das Anathem des Bischofs und den Zorn der Gräfin Clementia auf sich gezogen habe.⁹⁸⁰ Die Abtei sei indessen nach und nach völlig verwahrlost. Fulchard habe sich ausgiebig am Klostergut und am Kirchenschmuck bereichert und die Klostergebäude dem Verfall preisgegeben.⁹⁸¹ Das nahegelegene Priorat von Hamage habe ein ähnliches Schicksal ereilt. Nach dem Bericht des Andreas sei es ebenfalls verlassen worden und darüber hinaus, wie die *Miracula Sanctae Eusebiae* berichten, einem leprakranken Ritter aus Fulchards Familie übertragen worden, der dort mit einem Bauern und dessen Frau lebte.⁹⁸²

976 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 149C: »Contigit interea Fulchardum Abbatem, verbis contumacibus resultantem, atque multarum spirantem minarum, utpote juris Abbatiae suae expertem (cujus virgam, iudicio Domini cum perurgente, apud Episcopalem Sedem multis praesentibus, multisque praesentem accusantibus & convincentibus, ipsi Atrebatensi Pontifici iratus reddiderat, vel potius cum quamdam indignation projecerat) Marcenus remeare, [...]«

977 S. Vanderputten, *Fulcard's Pigsty*, S. 105, Anm. 80 stellt eine Anlehnung an die Bibelstelle Lukas 16,2 fest: Andreas, *Miracula Sanctae Rictrudis*, II, c. 1, S. 99E: »Quid, inquit, audio de te? Redde rationem villicationis tuae [...]«

978 Andreas, *Miracula Sanctae Rictrudis*, II, c. 1, S. 99E: »Quod cum ille audire meruisset, graviter tamen accepit, & misericordiam postulans, deinceps emendationem pollicebatur. Sed Episcopo in sua sententia permanente, injuriae tantae parentes suos fore ultores, procaciter asserebat.«

979 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 149C: »[...] atque poenitentem temerariae executionis subitaeque commotionis, velle, tam propria quam vi parentum suorum, res integras, ut prius, Abbatiae, cui abjuraverat, obtinere vel potius usurpare. Conabatur etiam aliquando minis, aliquando persuassionibus blandisque verbis chartas a Fratre Fulchardo, tunc Converso, postea incipiente religione statim religioso Monacho, in jus suum retorquere.«

980 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 149E: »Verumtamen nec iste ejus injurias diutius tolerasset, nec ille conatus pessimos deseruisset, nisi partim timor comitissae, partim Pontificis anathema praemissum eos repressisset. Favor quippe Comitissae partem Fratris confovebat, qui Ecclesiam ditioni suae mancipatam, etiam jussu ipsius tam fideliter quam solerter conservebat.« Andreas, *Miracula Sanctae Rictrudis*, II, c. 1, S. 99E-F.

981 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 150C–151A beschreibt den Zustand der Abtei ausführlich.

982 Zu Hamage vgl. Andreas, *Miracula Sanctae Rictrudis*, II, c. 2, S. 102C: »Verum temporibus istius Abbatissae, de quo satis supradictum est, quid egerit, qualis fuerit, cum monachi sui cum eo substantiam ecclesiae suae consumpissent, nec loco illi pepercerunt: qui in tantum apud vesanas eorum mentes venerat de-

Der desolate Zustand der Abtei hatte allerdings recht schnell die Intervention benachbarter Klöster zur Folge. Zuallererst habe sich, nach dem Bericht des Andreas, der Abt von Saint-Amand des verlassenen Klosters angenommen. Nachdem nämlich die Mönche Marchiennes verlassen hatten und dort kein Gottesdienst mehr gehalten wurde, habe sich dieser Abt dazu entschlossen, am Allerheiligentag zwei Mönche dort hinzuschicken, um an diesem hohen Feiertag und in der vorangehenden Nacht Gottesdienst zu halten. Da vor Ort keine Lebensmittel mehr vorzufinden waren, erhielten die Mönche aus ihrem Kloster eine Tagesration.⁹⁸³ Andreas verortet diese Episode in seiner Darstellung in die kurze Zeitspanne zwischen dem Weggang der Brüder und der Intervention Bischof Lamberts im Jahr 1110.

Nach Fulchards Absetzung und Exkommunikation seien, wie Andreas berichtet, vier Mönche der Gemeinschaft wieder nach Marchiennes zurückgekehrt und hätten den Prior von Anchin, Amand von Castello, zu ihrem neuen Abt gewählt.⁹⁸⁴ Dieser habe sein Amt allerdings nicht sofort angetreten. Sowohl der desolate Zustand der Abtei, als auch die Ansprüche Fulchards auf die Abtei und die damit verbundenen Rechtsstreitigkeiten, seien der Grund dafür gewesen, dass Amand die Abtswürde zunächst weit von sich wies.⁹⁸⁵ Erst zwei Jahre nach der Wahl, so An-

spectum, ut duidam rustico & uxori ejus monasterii custodiam delegarent. Abbas quoque cuidam militi cognato suo, debili & leproso, totum concessit, quidquid ibi ad sui sustentationem potuit accipere.« Vgl. auch *Miracula Sanctae Eusebiae*, S. 459B–C.

983 Andreas, *Miracula Sanctae Rictrudis*, II, c. 1, S. 99D–E: »Viri religiosi, perverti Fratres & locum destrui attendentes, patienter ferre non poterant: & ut dominus tantis miseriis finem imponeret, precabantur. Interea cum solennis omnium Sanctorum dies instaret, Abbas S. Amandi de monachis suis duos Marchianas transmittit, ut ibi tantae diei celebritatem cum praecurrenti nocte in psalmis & hymnis, & aliis ad divinam cultum pertinentibus, devote transigerent. Nam cum esset vir bonus, tristabatur, si in hac solennitate nullum Deo & Sanctis ejus, qui ibi quiescunt, obsequium impenderetur. Illi vero scientes absque alimentis corporalibus se diu non posse subsistere, deferunt secum, quae ad victum diei unius sibi forent necessaria. Quod si non egissent, post vigiliis & completa mysteria, egestas loci cogeret eos jejunos reverti ad propria.« Über ein ganz ähnliches Unterfangen des Abtes von Saint-Amand berichtet Hermann, *Liber*, c. 63, S.114. Demnach haben Mönche aus diesem Kloster den Gottesdienst in Saint-Martin gehalten, als die dortigen Mönche ihr Kloster verlassen hatten. Auch sie erhielten die notwendige Verpflegung, womit man offenbar ihre Rückkehr garantieren wollte.

984 Andreas, *Miracula Sanctae Rictrudis*, II, c. 1, S. 99F: »Sub hac dissensione, minis precibus; frequenter alternatis, quatuor tantum monachi, qui jam Marchianas redierant; Amandum Priorem Aquicinctensis ecclesie sibi Abbatem constituunt.«

985 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 151E »Ad huc tamen novi hospitis, imo condigni successoris animus suscepto officio repugnabat accedere; atque de inculto ago Dei spinas, ut ita dicam, & tribulos evellere defferebat; diuque ac vehementer renuebat injunctam curam regiminis duplici de causa suscipere; vel quia litibus & contentionibus, causis hinc inde consurgentibus, abhorrebat se quandoque oportere vacare, quod prohibet Apostolus, iniquis [...].« Andreas, *Miracula Sanctae Rictrudis*, II, c. 1, S. 99F: »Ille vero resistendo, suam imperitam, loci & ordinis destructionem opponebat: & ex adverso Fulchardum & suos, qui rem prospere agi nequaquam paterentur.«

dreas, als Fulchard seine Ansprüche 1115 aufgegeben hatte, habe Amand sein Amt angetreten.⁹⁸⁶ Seine Wahl ist somit auf das Jahr 1113 zu datieren.

Fulchard selbst hatte zwischen 1110 und 1115 immer wieder versucht, auf offiziellem Wege die Leitung des Klosters zurückzuerhalten.⁹⁸⁷ Bischof Lambert habe den Beteuerungen Fulchards aber keinen Glauben geschenkt und auch die Drohungen der Landas nicht gefürchtet, sondern an seinem Entschluss festgehalten.⁹⁸⁸ Lamberts Nachfolger Robert sei es schließlich gelungen, vor dem Erzbischof von Reims unter der Zeugenschaft einer großen Zahl von weltlichen und geistlichen Herren eine Einigung zwischen dem abgesetzten Fulchard und dem gewählten Amand zu finden.⁹⁸⁹ Um Fulchard zufrieden zu stellen, gab man seiner Forderung nach einem Ausgleich statt und übertrug ihm aus der *mensa fratrum* den Besitz zweier Dörfer, solange er lebte. Galbert bemerkt hierzu, dass Fulchard den neuen Besitz zwischen sich und seinen Verwandten aufteilte und ihn für sich selbst nutzte.⁹⁹⁰ Trotz dieser Kompensation scheint Fulchard seine Absetzung nur schwerlich akzeptiert zu haben. Galbert weiß nämlich zu berichten, dass wenig später das Gästehaus des Klosters in Flammen aufgegangen sei. Nur durch ein Wunder konnte verhindert werden, dass das Feuer auf die umliegenden Gebäude und die Klosterkirche übergriff.⁹⁹¹ Später habe es, so Galbert, das Gerücht gegeben, dass einer der

986 Andreas, *Miracula Sanctae Rictrudis*, II, c. 1, S. 99F: »Duobus igitur annis in hac Fulchardi temeritate decursis, coram Remensi archiepiscopo & pluribus viris religiosis, successor suo & rebus monasterii pacem tenere tandem est pollicitus.« Zur Datierung der Abdankung Fulchards vgl. *Annales Marchiannensis*, S. 615: »1115. Fulcardus abbas resignat.«

987 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 150B–151E, als Beispiel soll S. 150F dienen: »Confusus itaque, qui solum adhuc nomen abbatis retinebat Fulchardus, fatebatur se errasse, se reliquisse, se inique egisse; juvenem retroactis Kalendarum cursibus rudem atque indiscretum degisse, nunc primum ad annos viriles pervenisse.«

988 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 151D: »Quare toties repetita, cassa frustrabatur petitione: neque enim a diebus illis jam audebat Praesul promissis ejus, praesertim fallacibus, credere. Unde etiam ipse Dominus Episcopus saepius incidit; ac pertulit terrorem periculumque parentum suorum; nec idcirco voluit relaxare riogorem inceptum, tenens, atque continuans constanter in priori dispositione, super eum Dei & Domini nostri, justi videlicet Judicis, datum judicium.«

989 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 151E: »Tandem [...] visum est expedire ipsi Atrebatensi, in cujus dioecesi negotium hujusmodi versabatur, venerabili videlicet Roberto Pontifici, cum ascitis a se plurimis tam honestis quam sapientibus & discretis viris, Coëpiscopis, Abbatibus, & monachis religiosis, Clericis quoque & laicis boni testimonii praesentibus, ante Archiepiscopum Remensis Ecclesiae, bonae memoriae Rodolphum, inter Depositum & Marцениensem provisorem Electum, Deum timentem & religiosum, in metaphora nominis jam tum bonum praesignantem atque amabilem, nomine Amandum, pacem atque concordiam ratam & inconcussam conformare, confirmare, & conservare.«

990 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 151F–152A: »tum certo consensus, & tam competenti dispositione, quam etiam clementi dispensatione, concessae sunt Domno adhuc reclamanti Fulchardo, de solito victu Fratrum, quoad viveret, duae in proprios usus villae. Quas concessas & per misericordiam susceptas possedit, dissipavit, & tam in suorum, quam in privatus abusiones, cum nemoribus & quibusdam circumstantiis ad easdem villas respicientibus, reliquo vitae suae spatio occupavit, vel potius in proprios, ne dicam pravos usus redegit.«

991 Vgl. dazu Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 152A. Die Flammen werden dadurch zurückgedrängt, dass man ein Korporale an einem Stab in das Feuer hält. Vgl. zur heil- und wundersamen Wirkung des Korporales

Männer Fulchards das besagte Haus aus Rache für die Absetzung seines Herrn in Brand gesteckt habe.⁹⁹²

Am Ende seines Lebens habe Fulchard Buße getan und eine Pilgerfahrt nach Saint-Gilles unternommen, auf der er schließlich starb.⁹⁹³

2.3. Die *correctio* unter Amand von Castello

Mit Amand von Castello fiel die Wahl der Brüder von Marchiennes auf einen bereits erfahrenen Mönch. Amand war einst Kanoniker der Kathedrale von Tournai gewesen, bevor er dann zusammen mit einigen Gefährten unter Abt Odo Mönch in Saint-Martin wurde.⁹⁹⁴ Er bekleidete in der Folgezeit das Amt des Priors von Anchin und spielte eine zentrale Rolle während der Krise, die das Kloster nach der Abdankung Abt Gelduins 1109 zu bewältigen hatte.⁹⁹⁵ Als Prior verfasste er 1113 kurz nach dem Tod Odos von Tournai einen Brief an die Mönche von Saint-Martin, in dem er sie über das Ableben ihres ehemaligen Abtes unterrichtete und voller Lob an dessen Taten erinnerte.⁹⁹⁶ In eben jene Zeit fällt wohl, wie bereits gezeigt wurde, Amands erste Wahl zum Abt von Marchiennes, die er zunächst allerdings zurückwies. Die Annalen des Klosters verschweigen dies und datieren seine Wahl auf das Jahr 1116, womit der tatsächliche Beginn des Abbatats markiert sein dürfte.⁹⁹⁷

In Marchiennes fand Amand ein »nahezu zerstörtes Kloster« vor.⁹⁹⁸ Galberts *Patrocinium* zeichnet das Bild eines trostlosen Ortes: Neben der Vernachlässigung des Gottesdienstes betont er vor allem den verwahrlosten und unwürdigen Zustand der

A. Franz, *Die Messe im Mittelalter*, S. 88–92. Er weist darauf hin, dass in den *Consuetudines* von Cluny eben dieser Gebrauch dokumentiert wurde: Ulrich, *Consuetudines Cluniacenses*, II, 30, S. 716: »[...] unum simplum [corporale] semper ioacet in sinistro cornu altaris, ut a prioribus nostris accipi, propter hoc ut ad manum possit esse contra periculum ignis, contra quod si forte contigerit creditur a multis, quia multum valet expansum.« Der Brauch sei aber, wie A. Franz zeigen kann, immer wieder von Synoden verurteilt und mit dem Anathem belegt worden.

992 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 152A: »Cujus rei specimen manifestius claruit, quando domum hospitum, in ipsa curia ejusdem Marceciensis coenobii, in favorem sui & dolorem depositi domini, quidam circumcellionum de suis succendere, sicut fama postea promulgavit.«

993 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 152B–C.

994 Hermann, *Liber*, c. 67, S. 117–118.

995 Vgl. dazu den Brief Amands an Bischof Lambert bzgl. des Amtrücktritts Gelduins von Anchin und einen Brief bezüglich der Wahl des Alvisus zum Abt von Anchin (1111), C. Giordanengo (Hg.), *Le registre de Lambert*, E 101, S. 466–467; E 112, S. 482–483; siehe dazu unten S. 433–435.

996 Amand von Castello, *De Odonis*, S. 942–945.

997 *Annales Marchianenses*, S. 615: »1116. Eligitur Amandus prior Aquicincti abbas decimus.« Man wollte offensichtlich vermeiden, an eine Wahl Amands vor der endgültigen Absetzung Fulchards 1115 zu erinnern, um möglichen Anfechtungen der Wahl zuvorzukommen.

998 Vgl. dazu Hermann, *Liber*, c. 67, S. 118: »[...] deine abbas Marceciensis effectus ecclesiam illam pene destructam [...]«

Gebäude und Besitzungen des Klosters. So bemerkt er empört: »Wie unerträglich ist es, wenn solch heilige Orte, an denen einst die heiligen Engel zu wachen pflegten, nun zu einem Schweinestall verkommen sind?«⁹⁹⁹ Galberts Darstellung ist sicherlich übertrieben und zielt darauf ab, Amands Wirken in Marchiennes noch größer erscheinen zu lassen. Sie lässt aber sehr gut erahnen, vor welcher großen Aufgabe sich Amand sah, galt es doch eine Gemeinschaft von Grund auf wieder herzustellen. Galberts Zeitgenosse Hermann von Tournai bemerkt hierzu auf stereotype Weise, dass Amand das Kloster von Marchiennes im Innern und im Äußern »korrigiert« habe (*correxit*).¹⁰⁰⁰

999 Zur Schilderung des Zustands der Abtei vgl. v. a. Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 150C–D; ebd., S. 150D: »Pape! quid execrabilius, quam ad stabula porcorum sacratissima loca redigi, ubi quondam sanctorum Angelorum excubiae solebant fieri?«

1000 Hermann, *Liber*, c. 67, S. 118: »[...] domnus scilicet Amandus, qui pluribus annis prioratum Aquiciniensis ecclesie tenuit, deinde abbas Marcenensis effectus ecclesiam illam pene destructam tam interius in religione quam exterius in divitiis renovando correxit.«

3. Veränderungen im Innern

3.1. Die Wiederherstellung des gemeinschaftlichen Lebens

Über den Neuanfang in Marchiennes schweigt Galberts *Patrocinium* nahezu vollständig.¹⁰⁰¹ Fest stehen dürfte aber, dass Abt Amand, der wie Andreas zu berichten weiß, von einigen nach Marchiennes zurückgekehrten Brüdern gewählt worden war, zunächst dafür zu sorgen hatte, die kleine Gemeinschaft zu vergrößern und die notwendigen Rahmenbedingungen eines gemeinschaftlichen Lebens zu schaffen. Zentral war dabei zunächst die Wiederherstellung der Gebäude.

Aus Galberts Werken erfährt man immer wieder am Rande, dass unter Abt Amand größere Bauarbeiten am Kloster vorgenommen worden waren. So wird in einem Kapitel der *Miracula Sanctae Rictrudis* darauf hingewiesen, dass die Mönche, die zum Teil wohl selbst an den Bauarbeiten beteiligt gewesen waren, freiwillig auf neue Kleidung verzichteten, um die Renovierung des Dormitoriums zu finanzieren.¹⁰⁰² Aber auch an anderen Gebäuden wurden demnach bauliche Veränderungen vorgenommen.¹⁰⁰³

Etwas ausführlicher berichtet Andreas von Marchiennes über die schwierigen Anfänge der kleinen Gemeinschaft: So habe sich Bischof Lambert von Arras nach Marchiennes begeben und die große Not erkannt, in der sich die Brüder und der Abt befanden. Da es bereits an den nötigsten Dingen fehlte, hätten »Brüder aus Anchin Becher, Handtücher und Schalen auf dessen Geheiß hin herbeigebracht.«

1001 Dass zu Lebzeiten eines Abtes über diesen nichts berichtet wird, ist nicht ungewöhnlich; vgl. dazu Simon von Saint-Bertin, der erst nach dem Tod seines Lehrers Lambert über diesen berichtet, siehe oben S. 192–206.

1002 Galbert, *Miracula*, I, c. 3, S. 129B: »Inter alias tamen aedes sive officinas monasterii, domus requietionis magis indigebat manu reparatoris artificis; ad quam Fratres, tam post diurnam, quam post nocturnam, tum in hyeme tum in aestate; synaxim, intendebant pausatari. Igitur tam Abbas, quam ille qui praeerat vestibus, idem qui vulgari editione fertur Camerarius, consensu seu prece totius Congregationis, illic vestium impensas contulerunt; malentes carere solita vestimentorum libratione, quam perfundi adeo pluviarum, praesertim hiemalium infestissima collisione.« Zur Beteiligung der Mönche an den Arbeiten vgl. ebd.: »[...] sed & quadam nova novi parietis insitione cum veteri ex utroque latere, manu cœmentariorum, duorum scilicet monachorum (alter quorum pater, alter filius) Ecclesiae fidelium altius excrecere. [...] Namque dum a frequentia vicinorum (quae convenerat illic, quisi ad diem festum, aut veluti fere apes ad alvearium, ad classicum signorum auditum) desuper congeries aptaretur trabium, super struem lignorum, in utraque crepidine parietum in modum scararum compositorum; unus artificum in summis stantium [...]«

1003 So am Kapitelsaal, (Galbert, *Miracula*, I, c. 3, S. 130), in der Krypta der Kirche (Galbert, *Patrocinium*, c. 1, S. 141–142).

Der Bischof selbst habe dem Abt vor seiner Abreise Unterstützung und Hilfe zugesichert.¹⁰⁰⁴

Mit dieser Passage wollte Andreas zeigen, dass die Brüder aus Anchin von Beginn an den Wiederaufbau der Abtei maßgeblich unterstützten, aber auch, dass der Bischof hierbei als Vermittler eine zentrale Rolle spielte. Nach Andreas sollte die Hilfe aus Anchin aber noch weiter gehen. So habe Amand aus Anchin sowohl gebildete als auch ungebildete Brüder ausgewählt, die ihm in Marchiennes helfen sollten. Während die einen sich auf die praktischen Tätigkeiten konzentrierten, seien die anderen mit der Unterweisung der Brüder in der Gemeinschaft betraut worden.¹⁰⁰⁵ Diese Mönche oder zumindest ein Teil von ihnen blieben dauerhaft in Marchiennes. Davon zeugt die erste, um 1165 entstandene Version der *Miracula*. Darin bezeichnet Andreas jene Mönche, die zu diesem Zeitpunkt sicher schon betagt waren, als *amici* und erklärt, dass sie für ihre damalige Hilfe nicht gelobt werden wollten.¹⁰⁰⁶

In Galberts *Patrocinium* wird nur beiläufig auf die Rolle der Mönche von Anchin hingewiesen. Er bemerkt an einer Stelle sogar, dass nicht die Mönche aus Anchin, sondern Brüder aus Saint-Bertin als erste in Marchiennes gewirkt hatten, aber schließlich in ihr Kloster zurückgekehrt waren.¹⁰⁰⁷

Unter den neuen Mönchen aus Anchin erinnert Galbert namentlich an Hugo, den einstigen Kastellan von Cambrai, der nun das Amt des *pincerna magnus* bekleidete und durch sein besonders strenges Regiment hervortrat.¹⁰⁰⁸ Des Weiteren ist die Rede von einem Mönch aus Anchin namens Siger, der regelmäßig nach Marchiennes kam und mit den *spiritualia negotia* betraut war. Er trug Sorge für die

1004 Andreas, *Miracula Sanctae Rictrudis*, II, c. 1, S. 100A–B: »Tunc Atrebatensis Episcopus Marchianas veniens, in tanto rerum defectu locum offendit, ut quod ei etiam necessario apponeretur, deesse conspiceret, scyphos, manutergia, scutellas etiam de Aquiscincto Fratres in ejus obsequium attulerunt. Et post refectionem Abbatem leniter & blande consolatus est: spondet opera & effectum, non diffidere monet, Deum affuturum promittit, cui non poterunt resistere omnes adversarii ejus.«

1005 Andreas, *Miracula Sanctae Rictrudis*, II, c. 1, S. 100B: »Fratresque litteratos & alios sine litteris, de quorum vita & moribus securus erat, apud Aquiscinctum eligens, eos sibi coadjutor in domo Domini constituit. Ex his alii foras egressi, in procurandis exterioribus operam dabant: alii vero interius meditationi vacantes, legem & regulam vitae monachorum servandam verbo & opera demonstrabant.«

1006 Andreas, *Miracula Sanctae Rictrudis*, II, c. 1, S. 100D: »Sciens etiam quod laudari non appetunt, verum dicendo tales offendere amicos expavesco.« dazu K. F. Werner, *Andreas von Marchiennes*, S. 420–421. In der zweiten Fassung, die vor 1174 entstanden sein dürfte, ist diese Passage ausgelassen worden.

1007 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 150A–B: »[...] dolens ultra quam credi vel dici possit, post discessum monachorum S. Bertini [...]«

1008 Vgl. dazu Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 150B. Es ist nicht ganz klar, ob er diese Funktion bereits in Anchin ausübte oder erst in Marchiennes. Da der Konverse Fulchard unter Hugos *austeritas* zu leiden hatte, ist anzunehmen, dass er für die Versorgung in Marchiennes zuständig war. Bei Hugo handelt es sich um Hugo von Oisy. Da Hugo I. von Oisy wohl 1111 in Saint-André du Cateau Mönch wurde, ist nicht ganz klar, ob der geannte Hugo mit diesem oder seinem gleichnamigen Sohn Hugo II., der ebenfalls Kastellan von Cambrai war, gleichzusetzen ist; siehe dazu unten S. 436.

religio der Brüder und kümmerte sich zudem um die Kranken.¹⁰⁰⁹ Für seine Besuche in Marchiennes scheint Siger mit einer besonderen Autorität ausgestattet gewesen zu sein, denn ihm war es erlaubt vor dem Kapitel der Mönche zu sprechen und sie zu ermahnen.¹⁰¹⁰

Das gemeinschaftliche Leben in Marchiennes war somit zu einem Gutteil durch die Präsenz einiger Mönche aus Anchin geprägt, die zum Teil nur vorübergehend in die Nachbarabtei berufen wurden und zum Teil auch dauerhaft dort blieben. Es steht damit außer Frage, dass vor allem die Abtei von Anchin großen Einfluss auf die Gemeinschaft von Marchiennes ausübte und insbesondere die dortige Lebensweise maßgeblich prägte.

3.2. Veränderungen in der Lebensweise

3.2.1. Der Einfluss von Anchin

In der Forschung besteht kein Zweifel darüber, dass die Abtei von Marchiennes auch spirituell sehr stark vom benachbarten Anchin beeinflusst wurde und letztlich von dort den *ordo cluniacensis* übernommen habe.¹⁰¹¹

Dass die Lebensweise von Marchiennes in der Tat sehr eng mit jener von Anchin verbunden war, zeigt das Beispiel Galberts selbst. Dieser weiß nämlich zu berichten, dass er nach seiner langen Abwesenheit von Marchiennes von Abt Amand nach Anchin geschickt worden war, um dort das monastische Leben wieder zu erlernen. Galbert habe sich daher vor allem den frommen Gebeten der Brüder gewidmet.¹⁰¹² Diese Passage macht zweierlei deutlich: Zum einen zeigt sie, dass in Marchiennes selbst noch nicht die notwendigen Bedingungen geschaffen worden waren, um Mönche im klösterlichen Leben zu unterweisen. Das *docere verbo et exemplo* fand

1009 Galbert, *Patrocinium*, c. 2, S. 143D: »Domnus Sigerus, qui interfuerat Ordini Marcenienti, de Aquicincto monachus, vir bonus valde & religiosus, visitandum iterum duxit Marceniensem locum; nec non religionem Fratrum, quos concordēs in religiosa dilectione ac diligenda dimiserat religione, iterum pia solitudine de utroque admonere procuravit. Qui inter cetera, quae ibi habuit spiritualia negotia, oblata salute sibi & reddita ceteris, infirmos Fratres [...] benigna ac secreta consolatione relevandos ac refovendos appetiit.«

1010 Galbert, *Patrocinium*, c. 2, S. 144B–C: »Domnus Sigerus anhelō passu colloquutionem Fratrum appetens, sine mora Domini nuntiavit magnalia, iteransque de Fratre quid & qualiter gestum esset, exhortabatur Fratres degere in omni sanctitate & religione & justitia, quos iterum Dominus visitaverat, tam aperta praebens miracula.«

1011 J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 187–190, S. Vanderputten, *Fulcard's Pigsty*, S. 107–108.

1012 Galbert, *Miracula*, I, c. 4, S. 131C: »Casu accidente, cum Patre mei monasterii, Aquicinctianorum proxima consinia Fratrum expetii, expetendo, spiritualem catervam in proximo positam devote salutavi; devotius salutando, devotissimis eorum orationibus me commisi.«

daher zum Teil in Anchin statt. Zum anderen zeigt die kurze Passage, dass dort wohl vor allem die *orationes* vermittelt worden waren. Ob Galbert darüber hinaus mit weiteren Teilen des Ordos von Anchin vertraut gemacht worden war, ist nicht eindeutig zu klären.

Da man in der Forschung davon ausgeht, dass Anchin den *ordo cluniacensis* befolgte, schloss man daraus, dass auch das benachbarte Marchiennes diesen Ordo übernommen hatte. Diese Vermutung wurde zudem durch eine der wenigen aus dieser Gegend erhaltenen zeitgenössischen Handschriften des *ordo cluniacensis* bekräftigt.

3.2.2. Die *Consuetudines cluniacenses* in Marchiennes

Die Bibliothèque Marceline Desbordes-Valmore in Douai bewahrt unter der Signatur ms. 540 eine Handschrift aus der Abtei von Marchiennes auf, die im Zusammenhang mit der *correctio* des Klosters entstanden sein dürfte. Der Kodex besteht aus zwei Teilen, von denen der erste (fol. 1r–69v) die *Consuetudines* Bernhards von Cluny und der zweite das *Ordinarium* (fol. 70r–104v) beinhaltet, in das unter anderem eine Liste der Bücher eingefügt wurde, die zur Lesung im Refektorium vorgesehen waren.¹⁰¹³ Während der zweite Teil der Handschrift aus paläographischer Sicht ins 13. Jahrhundert datiert werden kann, weist die Schrift des ersten Teils deutlich ins 12. Jahrhundert. Eine Besonderheit der *Consuetudines* erlaubt es, den Text in die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts zu datieren. Auf Folio 69, das ursprünglich wohl das Ende der Handschrift darstellte, findet sich im Anschluss an das letzte Kapitel der *Consuetudines* Bernhards ein nachgetragener Text, der von einer zeitgenössischen Hand stammte und von größtem Interesse ist. Dieser Text beinhaltet nämlich jene Beschlüsse, die 1131 auf dem Generalkapitel der Benediktiner in Reims beschlossen wurden – und zudem den Verbrüderungsvertrag zwischen den daran beteiligten Abteien.¹⁰¹⁴ GERZAGUET geht daher davon aus, dass dieser Text in unmittelbarer zeitliche Nähe zu den 1131 in Reims gefassten Beschlüssen entstanden sein müsse. Die *Consuetudines*-Handschrift sei ebenfalls in dieser Zeit, wohl kurz zuvor entstanden und datiert somit in den Abbatat Amands von Castello (1116–1136).¹⁰¹⁵

1013 Eine Beschreibung der Handschrift Douai, BM, ms. 540 findet sich bei C. Dehaisnes, *Catalogue général*, Bd. 6, S. 341, der die Handschrift aber fälschlicherweise an das Ende des 13. Jahrhunderts datiert. Zur Aufteilung der Handschrift vgl. auch J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 127. Zur genannten Bücherliste vgl. U. Berlière, *Les lectures de table*, S. 27–35.

1014 Zu diesen Beschlüssen, vgl. S. Ceglar, *Guillaume de Saint-Thierry et son rôle directeur*, S. 312–319. Zur Verbrüderung Marchiennes vgl. J. P. Gerzaguët, *Les confraternités*.

1015 J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 127; Ders., *Les confraternités*, S. 302, 320–321.

GERZAGUET konnte zudem zeigen, dass die Handschrift aus Marchiennes und eine aus Anchin stammende *Consuetudines*handschrift des 13. Jahrhunderts deutliche Abhängigkeiten aufweisen.¹⁰¹⁶ Bedenkt man, dass die *correctio* Marchiennes maßgeblich von Mönchen aus Anchin vorangetrieben wurde und die Leitung der Abtei dem ehemaligen Prior von Anchin, Amand von Castello, anvertraut wurde, ist es naheliegend, dass die Gemeinschaft von Marchiennes den Text der *Consuetudines* aus Anchin erhalten hatte.

Eine Besonderheit dieser Handschrift ist der bereits erwähnte Text auf Folio 69. Die von Stanley CEGLAR vorgenommene Edition der Beschlüsse des Generalkapitels von 1131 beruht allerdings weitgehend auf einer Handschrift, die aus Saint-Martin in Tournai stammt. Den Textzeugen aus Marchiennes kennt sie nicht, obgleich er bereits 1928 von Paulus VOLK entdeckt worden war.¹⁰¹⁷ GERZAGUET bemerkt zu dem Text aus Marchiennes, dass er im Vergleich zu dem aus Saint-Martin überlieferten Text einige »éléments originaux« beinhalte.¹⁰¹⁸ In der Tat weist der Text aus Marchiennes einige zusätzliche Passagen auf, die nicht in der Edition CEGLARs erscheinen. Insgesamt erscheint er vollständiger als der Text aus Tournai und spiegelt zudem wohl noch den ursprünglichen Textaufbau wider.¹⁰¹⁹ Im Gegensatz zur Handschrift aus Tournai findet sich aber in jener aus Marchiennes keine Liste der verbrüderten Häuser, stattdessen allerdings die bislang einzige bekannte Passage, die eine Verbrüderung der besagten Äbte mit den Äbten von Prémontré dokumentiert.¹⁰²⁰

1016 J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 127 führt an, dass Bernhards *Consuetudines* das Jahr in zwei Teile einteilen: von Ostern bis Oktober und von Oktober bis Ostern. Sowohl die Handschrift aus Anchin, als auch die aus Marchiennes verkehren diese Reihenfolge. Das Kapitel 26 *De praefationibus* findet sich in beiden Handschriften als eigenständiges Kapitel, wohingegen es bei Bernhard in den Text integriert ist. Zudem weisen beide Handschriften immer wieder gleichlautende Formulierungen und Bindewörter auf, die bei Bernhard nicht zu finden sind.

1017 S. Ceglar, *Guillaume de Saint-Thierry et son rôle directeur*, S. 312–319. Bei der Handschrift aus Tournai handelt es sich um Paris, BNF, ms. lat. 2677, fol. 83v–84r. Fol. 83v wurde bereits u. a. von U. Berlière, *Documents inédits* ediert; siehe dazu oben S. 30–35; fol. 84r wurde von Ceglar zum ersten Mal ediert. Als einzigen weiteren Textzeugen führt er Beispiele aus Du Canges *Glossarium* auf, die Passagen einer heute verlorenen Handschrift des Mont-Saint-Quentin wiedergeben. Dem Textzeugen aus der Handschrift aus Marchiennes widmet sich P. Volk, *Der Rezeß eines Provinzialkapitels*.

1018 J. P. Gerzaguet, *Les confraternités*, S. 320.

1019 Der Inhalt der *acta* scheint streckenweise auseinandergerissen zu sein. So endet fol. 83v der Handschrift aus Tournai mit der Auflistung der verbrüderten Häuser, auf fol. 84r werden dann weitere Bestimmungen aufgelistet. Douai, BM, ms. 540, fol. 69v hingegen liefert einen durchgängigen Text und zudem einige Passagen, die in der Handschrift von Saint-Martin ausgelassen wurden. P. Volk, *Der Rezeß* druckt den Wortlaut des gesamten Folios ab und hebt jene Passagen hervor, die von der Edition von U. Berlière, *Documents inédits* abweichen.

1020 Douai, BM, ms. 540, fol. 69v: »Inter ipsos etiam et abbates praemonstratensis ordinis statum est ut pro fratribus utriusque ordinis defunctis premissa absolutione in capitulo officium unum semel in anno in festivitate videlicet beati Crisogoni martiris cum pulsatione signorum et prebenda in refectorio et collecta Deus veniae alterutrum in conventu fiat et unusquisque sacerdos missam unam, ipsa die vel

Dieser höchst interessante Text wirft einige Fragen auf. So ist zunächst nach der Rolle Marchiennes innerhalb dieser *societas* zu fragen. Die Handschrift aus Tournai listet die Namen von 21 verbrüdertern Häusern auf, wovon allerdings nur 19 namentlich bekannt sind.¹⁰²¹ Interessanterweise zählt Marchiennes 1131 nicht zu dieser *societas*. GERZAGUET geht nun aber davon aus, dass Marchiennes durch die Annahme der Gewohnheiten Clunys mit dem Gebrauch der Gebetsverbrüderung und dem Anlegen eines Nekrologs vertraut gemacht worden sei und somit ebenfalls Teil der *societas* war. Im Gegensatz zu PLATELLE ist er aber der Meinung, dass Marchiennes nicht sofort mit allen Gemeinschaften der *societas* verbrüdert war. Zudem seien die Verbindungen zwischen den Häusern wohl eher von kurzer Dauer gewesen.¹⁰²²

Unbestreitbar ist sicher, dass der Text der *Consuetudines* und jener der Bestimmungen von fol. 69 zeitlich nahe beieinander liegen. Das bedeutet aber nicht, dass sie in einem Zuge entstanden.¹⁰²³ Auch die Datierung der angefügten Bestimmungen auf das Jahr 1131 lässt sich nicht eindeutig beweisen. Das Jahr 1131 ist vielmehr der *terminus post quem*. Darüber hinaus liegt GERZAGUETS These die Vorstellung zugrunde, dass die bloße Existenz einer Handschrift der *Consuetudines* von Cluny in Marchiennes zwangsläufig bedeute, dass die dortige Gemeinschaft ihr Leben nach diesem Text ausgerichtet habe. Im Falle Marchiennes ist dies aber durchaus zu bezweifeln.

Zieht man nämlich TUTSCHS These heran, wonach sich die Frage nach der Umsetzung der *Consuetudines* anhand des Grades der Gebrauchsspuren und der individuellen Prägung einer Handschrift messen lässt, darf für den Fall Marchiennes nur ein äußerst mäßiger Gebrauch angenommen werden.¹⁰²⁴ Bei der Handschrift selbst handelt es sich um eine weitgehend vollständige und sehr saubere Abschrift,

quando ei placuerit, persolvat et alii quinquaginta psalmos.« Die Transkription dieses Textes orientiert sich weitgehend an der von J. P. Gerzaguet, *Les confraternités*, Annexe 2, 23, S. 352. Der Wortlaut seiner Transkription stimmt aber zu Beginn nicht mit dem aus der Handschrift überein. So heißt es bei ihm: »Inter abbates nostri ordinis et Premonstratensis ordinis [...].« Die zitierte Passage ist mit einer anderen Tinte geschrieben worden, schließt aber direkt an die Bestimmungen des Generalkapitels an.

1021 Siehe dazu oben S. 30–35.

1022 J. P. Gerzaguet, *Les confraternités*, S. 320–321: »L'inscription au folio 69v, d'une écriture contemporaine du reste du texte, mentionne, avec ses modalités, la société de prières instituée en 1131, lors du premier chapitre bénédictin évoqué plus haut. En adoptant les coutumes clunisiennes, Marchiennes adoptait entre autre la pratique des confraternités et l'usage du nécrologe.« H. Platelle, *Le temporel de l'abbaye de Saint-Amand*, S. 181–183; J. P. Gerzaguet, *Les confraternités*, S. 321 spricht sich für eine Verbrüderung Marchiennes mit den benachbarten Abteien von Anchin, Saint-Martin in Tournai und Hasnon aus.

1023 Gegen die Annahme, beide Texte seien in einem Zug entstanden, spricht zum einen, dass die Texte aus unterschiedlichen Händen stammen. Zum andern bricht der Text, der über die Neuerungen des Generalkapitels berichtet, mit der bis dahin streng eingehaltenen Zeilenzahl der Handschrift.

1024 B. Tutsch, *Texttradition und Praxis*.

die nur äußerst wenige Gebrauchsspuren aufweist. Lediglich einige kleinere Bemerkungen am Rande sind diesbezüglich zu nennen. Die zahlreichen ebenfalls am Rande aufgezeichneten Notandumzeichen und Christogramme dürften dagegen weitgehend aus der Textvorlage übernommen worden sein. Hierfür spricht zum einen ihre uniforme Gestaltung und zum anderen, dass sie zum Teil mit demselben Farbton rubriziert wurden wie die Kapitelüberschriften. Die Handschrift der *Consuetudines* von Cluny scheint somit einen eher dokumentarischen Charakter besessen zu haben. Dies bedeutet aber nicht, dass der *ordo cluniacensis* oder Teile davon in Marchiennes nicht doch umgesetzt wurden.¹⁰²⁵

Ganz anders verhält es sich mit dem Text auf Folio 69, der, wie VOLK bemerkt, »teilweise so abgegriffen ist, daß kaum ein Buchstabe zu erkennen war.«¹⁰²⁶ Auch wenn in diesem Befund freilich noch lange kein eindeutiger Beweis für einen Gebrauch dieses Textes in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts gesehen werden darf, zeigt er doch, dass dieser Text und vor allem die Verbrüderung mit den übrigen Gemeinschaften in Marchiennes wohl durchaus eine gewisse Bedeutung hatte.

Es ist somit anzunehmen, dass auch die Abtei von Marchiennes, obgleich ihr Name nicht unter den 19 bekannten Abteien der *societas* rangiert, ab einem gewissen Zeitpunkt ebenfalls zu dieser gehörte.

Die Chronik von Lobbes berichtet diesbezüglich im Übrigen, dass der *fervor religionis* in jener Zeit nahezu alle Klöster erfasste, und dass vor allem Alvisus von Anchin aktiv dazu beigetragen habe.¹⁰²⁷ Für eine Verbreitung dieser Bestimmungen spricht zudem die Handschrift aus Saint-Martin in Tournai, da dieses Kloster 1131 ebenfalls nicht am Generalkapitel teilgenommen hatte.¹⁰²⁸ Dass auch hier die Abtei von Anchin eine wichtige Mittlerfunktion eingenommen haben könnte, machen ihre engen Beziehungen zu Saint-Martin mehr als wahrscheinlich.¹⁰²⁹ Glaubt man der Chronik von Lobbes, wollten die *abbates comprovinciales* und insbesondere Alvisus von Anchin die Gewohnheiten von Cluny in den Klöstern der Gegend ein-

1025 Siehe dazu oben S. 40–43.

1026 P. Volk, *Der Rezeß eines Provinzialkapitels*, S. 381.

1027 *Gesta abbatum Lobbiensium*, c. 20, S. 323; siehe dazu unten S. 504–508.

1028 Dass Marchiennes und Saint-Martin in Tournai 1131 nicht Teil der *societas* waren, bedeutet freilich nicht, dass sie dieser eventuell später nicht noch beigetreten sein könnten. Zudem weist bereits S. Ceglar, *Guillaume de Saint-Thierry et son rôle directeur*, S. 316, Anm. 47–53 daraufhin, dass wohl nicht alle teilnehmenden Äbte in der Liste aus Saint-Martin in Tournai aufgeführt worden waren.

1029 Hermann von Tournai, *Liber*, c. 55, S. 97: »Annuit religiosus abbas statimque de suis monachis in cenobio nostro priores instituens ac de nostris Aquicinctum secum ducens, libenter nobis conlaborat et tam ipse quam fratres, in famulatu ut servi. Unde pre ceteris comprovincialibus cenobiis maiorem semper familiaritatem erga Acquicineses habuimus, ita ut communia sint omnia nostra tam intrinsecus quam extrinsecus, et quicquid agimus pro fratribus nostris vivis vel defunctis, hoc pro illis nos agere concesserimus idemque reciproca vicissitudine ab eis accipiamus.«

führen.¹⁰³⁰ In Lobbes geschah dies wohl noch vor 1131 und somit bevor die Äbte die besagten Abänderungen des Ordos beschlossen. In Marchiennes ist ein vergleichbares Szenario durchaus denkbar, deutet doch das äußere Erscheinungsbild der Handschrift darauf hin, dass die Gewohnheiten Bernhards von Cluny zuerst Eingang in die Gemeinschaft fanden und wenig später um die Beschlüsse des Generalkapitels ergänzt wurden. Bedenkt man, dass die klösterliche Lebensweise in Marchiennes wohl durchaus auf die althergebrachte Weise des *docere verbo et exemplo* vermittelt worden war, stellt sich freilich die Frage, weshalb nun auf die verschriftlichte Form eines Ordos zurückgegriffen wurde. Ein Grund hierfür dürfte eben gerade in den Beschlüssen von 1131 und dem längerfristigen Projekt der *abbates comprovinciales* gesehen werden, die Regelobservanz in der Kirchenprovinz zu verstetigen. Dies konnte nämlich nur unter gleichen Bedingungen in Form eines einheitlichen und verschriftlichten Ordos gelingen.

Ob die verschriftlichte Form des Ordos in Marchiennes aber zur Umsetzung gekommen ist, darf, wie bereits gezeigt wurde, bezweifelt werden. Hierfür sprechen auch die historiographischen Texte, die davon zeugen, dass die Abtei von Marchiennes zunehmend zu einer gewissen Selbstständigkeit gelangt war und sich vor allem gegenüber ihrer mächtigen Nachbarin Anchin emanzipierte.

Andreas von Marchiennes berichtet in seinen *Miracula Sanctae Rictrudis*, dass Abt Lietbert, der Nachfolger Amands von Castello, sein Amt freiwillig niedergelegt habe. Er habe sich nämlich vor den strengen *examina futuri* gefürchtet.¹⁰³¹ VANDERPUTTEN sieht hierin Visitationen, die vor allem von Alvisus, der inzwischen Bischof von Arras war, initiiert worden seien. Dadurch habe er versucht, die Regelobservanz in den Klöstern seiner Diözese zu bewahren und das gescheiterte Projekt des Generalkapitels auf diözesaner Ebene fortzusetzen.¹⁰³² Besonders interessant an dieser Passage ist der Hinweis, dass Lietbert Angst davor gehabt habe, Rechenschaft über seine Amtsführung abzulegen. Wenngleich aus dieser Passage nicht ganz klar wird, worauf sich diese *examina futuri* beziehen, wird doch allein an der Reaktion des Abtes deutlich, dass es in Marchiennes durchaus Anlass zu Beanstandungen gegeben haben muss. Beziehen sich die *examina* auf die Observanz der Gemeinschaft, heißt dies, dass man in Marchiennes nicht nach den vorgegebenen Bestimmungen gelebt hatte.¹⁰³³ Der wenige Zeit später ausbrechende Konflikt mit Bischof Alvisus

1030 Zum Fall der *correctio* von Lobbes siehe unten S. 504–508.

1031 Andreas, *Miracula Sanctae Rictrudis*, II, c. 4 S. 110A: »[...] laborem coepit abhorrere, & stricti examinis futuri timere discussionem.«

1032 S. Vanderputten, *A Time of Great Confusion*, S. 73.

1033 Aus dem Rücktritt Lietberts erwuchs ein größerer Streit um das Recht der freien Abtwahl. Offenbar wollte Bischof Alvisus die Leitung der Gemeinschaft von Marchiennes einem eigenen Kandidaten übertragen, was den heftigen Widerstand der Brüder hervorrief. Erst nach einer Appellation nach Rom

um die Besetzung des Abtstuhls von Marchiennes veranschaulicht zudem, dass sich diese Gemeinschaft nicht nur von ihrem Bischof, sondern auch vom benachbarten Anchin zunehmend emanzipieren und seine eigene Identität bewahren wollte.

Die klösterliche Lebensweise in Marchiennes ging in ihrem Kern somit auf jenen Ordo zurück, der von Mönchen aus Anchin vermittelt wurde. Dieser Ordo wurde aber keinesfalls treu nach dem Vorbild von Anchin befolgt, sondern mit weit größeren Spielräumen umgesetzt. Diese Offenheit beim Umgang mit dem erhaltenen Ordo lief aber den Bestrebungen des Alvisus und der *abbates comprovinciales* zuwider und war mit großer Sicherheit auch ein Grund dafür, dass ihr Vorhaben einer Vereinheitlichung und Kontrolle des Mönchtums längerfristig scheiterte.

3.3. Die Konstruktion kollektiver Identität

Als Gründung des 7. Jahrhunderts konnte die Abtei von Marchiennes im Gegensatz zu ihrer weit jüngeren Nachbarin Anchin auf eine lange Tradition zurückblicken. Durch die Krise zu Beginn des 12. Jahrhunderts drohte nun aber all dies vollkommen verloren zu gehen. Für Abt Amand bedeutete der Neuanfang in Marchiennes daher unter anderem, dass er dafür sorgen musste, der Gemeinschaft wieder eine eigene Identität zu geben: Während im Innern das Gemeinschaftsgefühl gestärkt werden sollte, ging es im Äußeren darum, die Gemeinschaft wieder in ihrem politischen und sozialen Umfeld zu etablieren, ein Unterfangen, wovon insbesondere die große Zahl von Texten zeugt, die während des Abbatats Amands verfasst wurden.¹⁰³⁴

3.3.1. Die Histoire-Polyptyque

Als eine der ersten Schriften aus dem Abbatat Amands von Castello darf die sogenannte Histoire-Polyptyque gelten.¹⁰³⁵ Wie bereits die Bezeichnung erahnen lässt, besteht dieses Werk aus zwei Teilen: einer Art Fundationsbericht des Klosters von

wurde der Konflikt vom Papst zugunsten der Brüder von Marchiennes beigelegt. Hierzu der ausführliche Bericht bei Andreas, *Miracula Sanctae Rictrudis*, II, c. 4, S. 110A–111D. Vgl. ebenfalls S. Vanderputten, *A Time of Great Confusion*, S. 70–72. In den schweren Konflikt zwischen Marchiennes und Alvisus griff auch Bernhard von Clairvaux ein. Hiervon zeugt einer seiner Briefe, in dem er sich für seinen Freund Alvisus einsetzt. Bernhard von Clairvaux, *Opera*, Bd. 8, ep. 339, S. 279–280; zum freundschaftlichen Verhältnis zwischen Bernhard und Alvisus siehe unten S. 465–469.

1034 Ch. Zwanzig, *Gründungsmythen* zeigt, dass das Umfeld des Klosters ebenfalls starken Anteil an der klösterlichen Identität hatte.

1035 Die Bezeichnung dieses Werks als Histoire-Polyptyque geht auf B. Delmaire (S. 31) zurück und soll auch hier beibehalten werden. Die Histoire-Polyptyque ist zusammen mit zahlreichen weiteren Wer-

Marchiennes und des Priorats von Hamage und einem Verzeichnis sämtlicher Besitzungen der Gemeinschaft. Bernard DELMAIRES detaillierte Analyse des Textes hat ergeben, dass er mit großer Wahrscheinlichkeit in die Zeit zwischen 1116 und 1121 zu datieren ist und wohl sukzessiv entstanden sein dürfte.¹⁰³⁶ Das Werk selbst entstammt der Feder eines anonymen Verfassers und wurde, wie sein Prolog zu erkennen gibt, auf Anregung der Brüder und im Auftrag des Abtes verfasst.¹⁰³⁷ So haben die Brüder ihrem Abt vorgeschlagen, über die Lage des Klosters, die Verfassung der Abtei, ihre Besitzungen und über ihre Vergangenheit für alle Unwissenden zu schreiben, um damit künftig Streit zu vermeiden.¹⁰³⁸ Die Zielsetzung dieses Werks ist somit klar umrissen: Die Histoire-Polyptyque sollte der wiedererrichteten Gemeinschaft Identität stiften und sie wieder in ihrem sozialen Umfeld verankern.¹⁰³⁹

Den Mönchen ging es darum, die Existenz ihres Klosters wieder in Erinnerung zu rufen und zu legitimieren, um dadurch Streit um Besitz oder Rechte zu vermeiden. So bemerkt der Verfasser in seinem zweiten Kapitel, dass es manchmal großen Schaden bereite, wenn man über die Vergangenheit nicht Bescheid wisse. Es sei daher von großem Nutzen, wenn man aus Interesse oder aus Neugier die Anfänge der Abtei und den Ursprung ihrer Besitzungen studiere und Antworten geben könne, die auf Geschriebenem oder auf der Tradition beruhten.¹⁰⁴⁰

Gleich zu Beginn räumt der Verfasser ein, dass er lediglich einen kurzen Abriss der Frühzeit des Klosters liefern wolle, da es dazu bereits ein umfassenderes und besseres Werk gebe.¹⁰⁴¹ In seiner *Historia* geht er zunächst auf Marchiennes ein und

ken in der Handschrift Douai, ms. 850, fol. 119v–142v enthalten. B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, S. 3–9 beschreibt diese Handschrift aus dem 12. Jahrhundert ausführlich. Die paläographische Analyse Delmaires (S. 11–13) führt ihn zu dem Schluss, dass der Teil, der die *histoire-polyptyque* beinhaltet, eine Kopie aus dem ersten Viertel des 12. Jahrhunderts darstellt.

1036 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, S. 11–13 datiert die Kopie des Textes anhand paläographischer Befunde bereits auf das erste Viertel des 12. Jahrhundert, bevor er dann (S. 14–22) den Text anhand inhaltlicher Kriterien in die Zeit zwischen 1116 und 1121 datiert.

1037 Zur Frage des Verfassers vgl. B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, S. 34–36.

1038 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, § 1, S. 65: »Fratrum Marceciensis coenobii congruum visum est ut suggererent abbati quatinus de positione loci, de constitutione abbatię et de his que ad eam pertinere videntur, de quibusdam etiam que aliquando per seriem preteriti temporis forte contigerant aliqua jubere conscribi et nescientibus ea pateferi ut contentiones sepius obortę que, sicut ait apostolus, *ad nichil utiles sunt* possent funditus exterminari. Igitur secundum abbatis imperium, licet inculto sermone, de his aliquantulum collectum est, [...].«

1039 Ch. Zwanzig, Gründungsmythen.

1040 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, § 2, S. 66: »Percunctari vero solet aut jus potestatis aut curiositatis otiosa quo ritu vel qualiter elapsa tempora sint decursa, et cenobiorum diversorum loca singula unde et a quibus fundata fuerint atque constituta, reditusque eorum et predia unde sibi venerint ad unumquodque appendentia.«

1041 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, § 1, S. 65: »[...] sed et de vita et actibus spetialium sanctorum nostrorum quasi recapitulando quiddam succincte commemoratum est. Nam in alio opera plenius ac diffusius cuncta inveniri fas est.« Gemeint sein könnte wohl die *Vita Sanctę Rictrudis Hucbalds von Saint-Amand*, vgl. dazu K. Ugé, *Creating the Monastic Past*, S. 115–127.

beschreibt den bereits besiedelten, aber von Wasser und Sümpfen umgebenen Ort, der zum Besitz der heiligen Rictrud gehörte, und an dem diese ein Kloster errichten ließ. Rictrud selbst, so wird betont, entstammte einer edlen Familie von Königen und Senatoren aus der Gascogne und war verheiratet mit dem Franken Adalbald, mit dem sie einen Sohn und drei Töchter hatte. Als ihr Mann starb, habe sie sich dem religiösen Leben hingegeben und sei in ihr Kloster gegangen, das mit der Hilfe des heiligen Amandus erbaut worden war. Ihren Besitz habe sie zum großen Teil dieser Gemeinschaft vermacht, aber auch an andere Klöster verteilt.¹⁰⁴² Dies sei am Tag der Kirchweihe, dem 27. Oktober, in ihrem Testament festgehalten worden.¹⁰⁴³ Mit dem Eintritt der Heiligen in die von Jonatus geführte Männergemeinschaft habe sie zudem eine Frauengemeinschaft etabliert, in der sie bis zu ihrem Tod als einfache Nonne lebte.¹⁰⁴⁴

Die Lebensbeschreibung der heiligen Rictrud und der damit verbundene Fundationsbericht von Marchiennes sind trotz ihrer Kürze von höchstem Interesse. Vergleicht man nämlich diesen Text, wie UGÉ gezeigt hat, mit dem älteren Narrativ Hucbalds von Saint-Amand, das bis dato die Grundlage der Rictrudlegende bildete, werden kleine, aber bedeutende Abwandlungen sichtbar.

So wird zunächst die Herkunft der heiligen Rictrud in der *Histoire-Polyptyque* mit dem Hinweis auf königliches Blut deutlich aufgewertet.¹⁰⁴⁵ Die Bemerkung, Marchiennes habe auf ihrem Besitz gelegen, erscheint in diesem Text zum ersten Mal. Ebenso die Behauptung, die Heilige habe das Kloster gegründet, wobei sie der heilige Amandus lediglich unterstützt habe. Diese auf den ersten Blick unscheinbaren Details sind für den Zweck dieser Schrift aber von großer Bedeutung. In ihr wird die Patronin Marchiennes nicht nur zu einer mächtigen und einflussreichen Frau in der Welt stilisiert, sondern auch und vor allem zur Gründerin der Gemeinschaft und zur Stifterin des Klosterbesitzes. Damit gibt der Verfasser unmissverständlich zu verstehen, dass der gesamte Besitz des Klosters nicht nur seit Generationen zum Unterhalt der Gemeinschaft diene, sondern auch, dass die Heilige noch immer dessen eigentliche Eigentümerin war. Am Ende des Polyptychons wird dies nochmals zusammengefasst, wenn es heißt:

»Was bemerkst Du in alledem? Leser, sage ich, was denkst Du über dieses kleine Buch? Was bedeutet diese Beschreibung der Städtchen, Weiler und Dörfer? Du

1042 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, § 3, S. 67–69.

1043 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, § 5, S. 69–70.

1044 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, § 6–7, S. 70–71.

1045 Noch deutlicher wird dies bei Andreas von Marchiennes, der versucht, die dynastischen Verbindungen aufzuzeigen. Vgl. dazu K. Ugé, *Creating the Monastic Past*, S. 136–140. Zu seinem Interesse an Genealogien und dem Königshaus vgl. auch. K. F. Werner, *Andreas von Marchiennes*.

sollst wissen, dass all dies der heiligen Rictrud gehört hat und was davon übrig blieb, gehört, wie bewiesen ist, ihr.«¹⁰⁴⁶

Die *Histoire-Polyptyque* richtet ihren Blick nun auf das in der Nähe gelegene ehemalige Priorat von Hamage. Dieser *locus amoenus* sei bereits von den Vorgängern als paradiesischer Ort beschrieben worden, an dem sowohl Männer als auch Frauen Gott dienten und reiche »Ernte« einbrachten. Zu ihnen zählten die Heiligen Amatus, Maurontus, Gertrud und Eusebia.¹⁰⁴⁷ Auch wenn der Ort aufgrund der Nachlässigkeit der Verantwortlichen schließlich verlassen wurde,¹⁰⁴⁸ habe er seine Heiligkeit bewahrt. Dies bezeuge die Aussage eines glaubwürdigen Priestermönchs, der eines Nachts in einem Boot an der verlassenen, aber hell erleuchteten Kirche von Hamage vorbei gefahren sei und einen angenehmen Duft verspürt habe.¹⁰⁴⁹

Die Gemeinschaft von Hamage sei nach dem Tod Gertruds von Eusebia geleitet worden, die wiederum nach ihrem Tod in einer eigens erbauten Kapelle begraben wurde und dort zahlreiche Wunder gewirkt habe, die bedauernswerter Weise nie aufgeschrieben wurden.¹⁰⁵⁰ Da über die *elevatio* ihrer Reliquien und deren Translation nach Marchiennes nichts bekannt sei, übergeht der Verfasser diese Stationen. Stattdessen berichtet er abschließend von einem alten Brauch, wonach sich jedes Jahr einige Mönche aus Marchiennes am Vorabend des Festes der heiligen Eusebia mit deren Reliquien nach Hamage begaben, um dort die entsprechenden Gebetszeiten und Nachtwachen zu halten. Am darauffolgenden Tag seien der Abt und der Rest der Gemeinschaft nachgefolgt, man habe gemeinsam Gottesdienst gehalten und sei schließlich wieder nach Marchiennes zurückgekehrt.¹⁰⁵¹

Der Bericht über Hamage ist auffallend lang und nimmt einen offensichtlich wichtigen Platz in diesem Text ein. Sein vordergründiges Ziel ist es, Anspruch auf diesen dem Kloster verlorengegangenen Ort zu erheben. Dabei folgt der Text einem klaren Argumentationsmuster: Zunächst wird die enge Verbindung zwischen Marchiennes und Hamage durch die verwandtschaftlichen Beziehungen der Akteure deutlich gemacht und zugleich auf deren lange Tradition verwiesen. Hamage ist der Ort der heiligen Eusebia, der Tochter Rictruds und somit im übertragenen Sinne ein Tochterkloster von Marchiennes. Zudem war und ist es weiterhin ein heiliger Ort

1046 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, § 39, S. 90: »Quid inter hæc animadvertis, quid, inquam, censes, hujus opusculi lector, opidulorum, viculorum villarumque proportionem significare? Noveris utique dominæ Rictrudis generaliter quondam universa fuisse, unde hæc residua sibi particulariter adhuc comprobantur esse.«

1047 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, § 8, S. 71–72.

1048 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, § 10, S. 73–74.

1049 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, § 11, S. 74. Dieselbe Geschichte findet sich auch in den *Miracula Sanctae Eusebiae*, c. 1, S. 458D–458E.

1050 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, § 13, S. 75–76.

1051 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, § 14, S. 76–77.

und dies obwohl zum Zeitpunkt der Abfassung des Texts die Reliquien der heiligen Eusebia noch in Marchiennes ruhten.¹⁰⁵² Dass ihr Festtag aber immer noch feierlich begangen wurde, soll zeigen, dass sich die Mönche von Marchiennes auch weiterhin um diesen Ort und seine Heilige gekümmert haben. Ihr Anspruch auf das ehemalige Priorat scheint also auch dahingehend begründet zu sein.

Am Ende des ersten Teils der *Histoire-Polyptyque* kommt ihr Verfasser schließlich noch einmal auf das bereits zuvor erwähnte Testament der heiligen Rictrud zu sprechen, in dem sie ihr Kloster mit Besitz bedachte. Doch anstelle eines Textes und einer Auflistung der Schenkungen folgt nun die Beschreibung der Entstehungsumstände dieses Testaments. So sei es in der Zeit König Chlodwigs II., des Bruders Sigeberts III., unter der Zeugenschaft wichtiger Personen entstanden: Neben Bischof Aubert, Vindicianus, dem Archidiakon von Arras Honoratus, Amandus, seinen Gefährten Jonatus und Chrodobaldus und Kanonikern ist die Rede von Großen des königlichen Hofes, dem Hausmeier Maldegarus und dem edlen Amalfridus, die beide jeweils Klöster gründeten. Aubert und Amandus hätten zudem mit der Zustimmung des Königs, der Großen, des Klerus und des Volkes das Anathem gegen all jene ausgesprochen, die das Kloster von Marchiennes beraubten.¹⁰⁵³

Dieses Kapitel ist zugleich die Überleitung zum zweiten Teil der *Histoire-Polyptyque*. Der anonyme Verfasser verzichtet darauf, einen fiktiven Text eines Testaments zu präsentieren und legt viel größeren Wert auf die genannte Zeugenliste. Die Aneinanderreihung der Namen großer und bedeutender Persönlichkeiten aus dem geistlichen und weltlichen Bereich sollen dem vermeintlichen Testament größeres Gewicht und Autorität verleihen. Der eigentliche Inhalt des Rictrudtestaments folgt allerdings erst im zweiten Teil des Werks mit einer Auflistung sämtlicher Besitzungen der Abtei von Marchiennes. Die *Histoire-Polyptyque* im Gesamten ist im Verständnis der Zeitgenossen somit nichts anderes als das Vermächtnis der heiligen Rictrud und somit ein Text von größter Symbolik.¹⁰⁵⁴

1052 Die Übertragung der Reliquien nach Hamage fand noch unter Abt Amand statt. Vgl. dazu *Miracula Sanctae Eusebiae*, c. 2, S. 460A: »Recondita sunt igitur praefatae sacratissimae Virginis Eusebiae sacra ac veneranda ossa de veteri in novam ex auro & argento satis pulcro opere fabricatam & contextam lecticiam, anno Incarnati Verbi millesimo centesimo trigesimo tertio, indictione undecima, sexto concurrente, epacta duodecima, sexto decimo Kalendas Iunii.«

1053 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, § 15, S. 77–79.

1054 R. F. Berkhofer, *Day of Reckoning* stellt fest, dass nur wenige Klöster des 11. und 12. Jahrhunderts wirkliche Verwaltungsschriften verfassten, und dass stattdessen der Besitz des Klosters meist als *patrimonium* verstanden wurde, das dem Klosterpatron gehörte und auf jeden Fall bewahrt werden musste und nicht verändert werden dürfte. Die Symbolik sei zudem dadurch unterstrichen worden, dass die Handschriften im Klosterschatz aufbewahrt worden seien. Die *Histoire-Polyptyque* spiegelt eben dies durch ihren Grundgedanken, das Testament der Heiligen darzustellen, wider, wenngleich sie auch durchaus ganz pragmatische Funktionen zu erfüllen hatte; siehe dazu unten S. 262.

3.3.2. Die Abtei von Marchiennes und der lokale Heiligenkult

Als Ort, an dem die Gebeine der heiligen Rictrud und weiterer Heiliger ruhten, war Marchiennes das Zentrum eines nicht unbedeutenden Heiligenkultes. Galberts Werke machen allerdings unmissverständlich klar, dass die Krisen, die das Kloster in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts schwer getroffen hatten, den Kult weitgehend zum Erliegen brachten, und er nun im Zuge der *correctio* des Klosters einer Wiederbelebung bedurfte. So bemerkt Galbert in seinen *Miracula Sanctae Rictrudis*, dass die *caritas* vieler zum Schlechten hin nachgelassen habe und die Heiligen immer weniger verehrt und besucht wurden. Die, die aber nach Marchiennes gekommen seien, nämlich Bauern und Kranke, erfuhren weiterhin die *virtus Christi*.¹⁰⁵⁵ Galbert umschreibt hier also eine Krise, die das Kloster vor allem wirtschaftlich durch den Rückgang von Schenkungen der Großen zu spüren bekommen hatte.

Vor allem aus Galberts *Patrocinium* erfährt man, dass Abt Amand die treibende Kraft bei der Wiederherstellung des Kultes war. Nach der wundersamen Heilung eines Bruders ordnete er nämlich an, dass alles aufs Genaueste dokumentiert werden solle, wovon letztlich die Werke Galberts selbst zeugen.¹⁰⁵⁶

Während die *Miracula Sanctae Rictrudis* eine mehr oder weniger klassische Sammlung von Mirakelberichten darstellt, ist das *Patrocinium* ein weit vielschichtigeres Werk.¹⁰⁵⁷ Wenngleich darin ebenfalls einzelne Wunder thematisiert werden, steht im Mittelpunkt des Textes doch vor allem die Wiederbelebung des verlassenen Klosters, was selbst nicht nur als Wunder gedeutet wurde, sondern auch als sichtbares Zeichen dafür, dass Marchiennes weiterhin ein heiliger Ort war, an dem die Wirkmacht Gottes und der lokalen Heiligen offen zu Tage traten. Damit kam dem Heiligenkult von Marchiennes zugleich eine wichtige identitätsstiftende Funktion zu.

Auch wenn in Galberts Werken vor allem die heilige Rictrud als bedeutendste Heilige des Klosters im Mittelpunkt steht, wird an einigen Stellen mehr als deutlich, dass sich die Gemeinschaft unter Abt Amand nun auch weiterer Heiliger erinnerte.

1055 Galbert, *Miracula*, I, c. 4, S. 133A: »Sed sicut profecto seculo prompto ad malum refriguit caritas multorum, ita ex maxima parte intepuit frequens devotio, seu visitatio Sanctorum. Accedentes igitur laborantes, aegrotantes, vermibus scaturientes, vermesque secum, maligna prurigine saeviente, deferentes, continuo experiebantur virtutem Domini nostri Jesu Christi & B. Rictrudis, nec non sanctissimi filii ejus Levitae & Abbatis Mauronti.«

1056 Galbert, *Patrocinium*, c. 2, S. 144D: »Praecepit etiam rem gestam, ad memoriam sempiternam annotari, commendari, frequentari; frequentatam, commendatam, annotatam, divinis operibus operam impendi; & hanc vicissitudinem, quanta potest a mortalibus, collaudandis caelestibus recompensari.«

1057 S. Vanderputten, *A Miracle of Jonatus*, S. 58 weist darauf hin, dass das *Patrocinium* wohl als Auftakt für ein großes Werk über die heilige Rictrud gedacht war.

So führt Galbert am Ende seines *Patrocinium* eine Liste aller in der Klosterkirche von Marchiennes begrabenen Heiligen auf und zeichnet ihre Beziehungen zueinander nach: Neben Rictrud habe ihre Tochter Eusebia und Gertrud, die Mutter ihres Gatten Adalbald, der hier als Märtyrer bezeichnet wird, gelegen, zudem der heilige Jonatus und dessen Gefährte Chrodobaldus.¹⁰⁵⁸ Es handelt sich also zum einen um die heilige Sippe Rictruds, die zudem eng mit Hamage verbunden war, und zum anderen um die Gefährten des heiligen Amandus. Mit dieser Schar von Heiligen konnte kein Zweifel darüber bestehen, dass an diesem Ort die *virtus* Gottes wirkte.

Rictrud sei, wie die Alten bezeugten, im Stande gewesen, Skrofeln zu heilen.¹⁰⁵⁹ Aber auch ihr Sohn Maurontus, dessen Reliquien nicht in Marchiennes, sondern in Saint-Amée in Douai verehrt wurden, habe seine heilsamen Spuren in Marchiennes hinterlassen.¹⁰⁶⁰ Dort habe er nämlich mit eigenen Händen einen Brunnen, den sogenannten Maurontusbrunnen gegraben, damit man künftig mit dessen Wasser die heiligen Gefäße reinigen könne. Dieses Wasser habe aber bis heute, wie Galbert bemerkt, eine besonders heilsame Wirkung, insbesondere für jene Kranken, die mit

1058 Galbert, *Patrocinium*, c. 5, S. 154A–C: »Cui mira dispositione & libera dispensatione omnipotens Dominus satis familiare contulit praesidium, suffraganeum scilicet Collegium collateralium Sanctorum, in eodem arcuato quadro, pulchra testudine satis apte murato, consito atque composito, nec non in competenti atque secreto loco, secum quiescentium. Primo attende, inter matrem atque proaviam, hinc atque hinc mediam, secundam autem filiam B. Rictrudis, sanctam, Sponsoque Christo condignam Eusebiam: quae ab ipsis fere cunabulis, abjecto virili thalamo, longe a se facto concupiscentiae toro, suam Deo devovit continentiam; nullius tamen ferme vel carnalis commotionis conscia, fratris de inimici metuensis astutia, tenerrimo adhuc corpusculo correctioni adjudicata, verberum in se saevientium admirandam suscepit patientiam. Tertio loco, e sinistro latere sacratae Filio Regis unico Eusebiae, ejus quam praemisimus, proaviam est invenire, umbilicum sancta continentia praecinctam sanctissimam Gertrudem, sanctae Deoque dilectae & illustris Gerbertae nobilem atque praeclaram genitricem; quae videlicet Sancta Gerberta fuit mater insignis viri, & B. Rictrudis sacri mariti, nec non & Martyris Adalbaldi. Cui scilicet Sanctae Gertrudi, sanctae viduitatis bravium apprehendenti, non minus devotam, non minus gratam, pro carnalibus quibus sustentamur bonis, debemus venerationem; quae primitus ab ejus donariis procedentia, B. Rictrudis cum marito & a marito accepit in dotem. Eadem vero domina nostra, statim post mariti sui defunctione, quod saepe commendandum est, abrenuntians seculo, sua quae fuerant, dimisit in hereditatem Congregationi Marceiensi, in Dei desundanti servitio. Quarto loco in inferiori consessu [videre est] Sanctum Abbatem Jonatum, memoria & honore dignum, meritorum qualitate praeclarum; cujus insignem conversationem crudeli verbere in tertia admonitione Malgerus monachus expertus est, duabus admonitionibus praecedentibus ab eodem factis non adhibens fidem, sed credere renuens, & quasi phantasmata reputans, quasi certam admonere vel exposcere, quam & ipse Sanctus Jonatus admonebat vel exposcebat, sacram atque a Deo sibi concessam sacri corporis sui fieri elevationem. Quinto loco [veneramur] beato Abbati Jonato vicinum & juxta positum Sanctum Chrodobaldum, celebri memoria eque dignum, meritis gloriosum, sanctissimi Confessoris atque Pontificis Amandi monachum & Praepositum.«

1059 Zur Skrofelheilung vgl. Galbert, *Miracula*, I, c. 4, S. 133A: »Quondam etiam, sicut antiquorum Patrum veridica assertione relatum est, frequentabatur B. Rictrudis populoso accessu miserrima infestatione vermium laborantium, quod genus morbi scroëllae vulgariter nuncupatur; quod genus utique incommodi, dampninem membrorum, cui adhaeret fere sicut cancer, misere populatur.« Die Skrofelheilung war eine Fähigkeit, die man den französischen Königen zusprach (vgl. P. du Verdier, *Le toucher des écrouelles*). Rictrud wird somit auch auf diese Weise in die Nähe der königlichen Familie gerückt.

1060 Zum Maurontuskult vgl. K. Uge, *Creating the Monastic Past*, S. 142–161.

Würmern übersät waren. Indem sie sich mit dem Wasser aus diesem Brunnen wuschen, seien sie gänzlich von ihrer Krankheit geheilt worden.¹⁰⁶¹ Mit dem Bericht über den Maurontusbrunnen gibt Galbert zu erkennen, dass die Abtei auch darauf bedacht war, den in Vergessenheit geratenen Maurontuskult wiederzubeleben, obgleich die Gemeinschaft nicht über dessen Reliquien verfügte.

Aber auch der heilige Jonatus sollte unter Abt Amand wieder zu neuen Ehren kommen. Hiervon zeugt die aus der Feder Galberts stammende *Translatio Sancti Jonati*, die im folgenden Abschnitt näher zu betrachten ist.

3.3.3. Die Etablierung des Jonatuskultes

Die *Translatio Sancti Jonati* entstand unter dem unmittelbaren Eindruck der Ermordung Karls des Guten und dürfte keine größere Verbreitung gefunden haben: Ihr Text ist nur in einer Handschrift des 12. Jahrhunderts aus Marchiennes überliefert.¹⁰⁶² Galbert berichtet darin, dass in der Zeit nach der Ermordung Karls des Guten die Bewohner von Sailly-en-Ostrevent mit Übergriffen der Großen gerechnet hatten. Da das Dorf einst zu Hamage und somit der heiligen Eusebia gehörte, habe man bei Abt Amand um die Reliquien dieser Heiligen gebeten, um das Dorf unter ihren Schutz zu stellen.¹⁰⁶³ Da der Abt aber angesichts der drohenden Gefahr nicht gewillt war, die wertvollen Reliquien Eusebias nach Sailly zu transferieren, schickte er einen Teil der Reliquien des heiligen Jonatus.¹⁰⁶⁴ Der anfängliche Unmut der Be-

1061 Galbert, *Miracula*, I, c. 4, S. 133A–B: »[...] de cuius aqua medelae efficaciae, quae hodieque fertur Puteus S. Mauronti, quem ipsemet dicitur effodisse, ut esset praesto sacrorum vasorum sanctificationi atque emundationi; de ejus, inquam, salubri aqua potati, facies & membra per singula loti curabantur, nulla ulterius vermium occupatione detenti.«

1062 BM, Douai, ms. 850, fol. 87v–99v. Zu den bisherigen Teileditionen vgl. S. Vanderputten, *A miracle of Jonatus*, S. 69–72, der die erste vollständige kritische Edition dieses Textes vorlegt (S. 73–87).

1063 Galbert, *Translatio*, c. 2, S. 76–77: »Salienses vero predictae villae Marcenensi ecclesiae subiecti, hospites valde perterriti, contra luporum ingluvium insatiabilem tam nocturnis quam diurnis insidiis ovili Dominico inhiantem et auxilium ferri sibi rogaverant et diu obnixaeque desideraverant, sed hoc potius exposcentes fieri per magis sibi notam, sanctam videlicet Eusebiam virginem, vix confessorem Christi egregium a patre monasterii religioso et nonae memoriae Amando (valde pertimescente de sevitia aut furtiva subreptione hostium, ne forte traditi in reprobum sensum cum ceteris rapinis corripere et diriperent aut etiam conculcarent et inhoneste pertractarent sacrarum insignia reliquiarum), sanctum Ionatum abbatem luculentissimum, nondum quantus erat in meritis ad unguem notum impetraverant [...]«

1064 S. Vanderputten, *A Miracle of Jonatus*, c. 2, S. 77: »Ignorabant tamen quidam eorum minus cauti sanctum Ionatum presentialiter adesse et ideo putabant et hilares proclamabant huiusmodi quippiam operis fieri debere Deo sacratae, cuius magis usum habebant cuique non iniuste magis favebant, sanctae videlicet Eusebiae, utpote commanentes sub eius ditone atque ab antiquis tradita in sacro fonte possessione.«

wohner über diese Entscheidung habe sich aber schnell gelegt, da der Heilige seine Wirkkraft unter Beweis stellte.

Bei einer Prozession seien die Kerzen auf zwei Leuchtern erloschen und schließlich auf wundersame Weise vom Himmel wieder entzündet worden.¹⁰⁶⁵ Nachdem dieses Wunder unter den Dorfbewohnern diskutiert und in Marchiennes gemeldet worden war, habe der Abt angeordnet, die Reliquien des heiligen Jonatus sofort in das Kloster zurückzuführen, was schließlich unter großem Protest geschah.¹⁰⁶⁶

Angesichts der unsicheren Situation im Jahr 1127 mag es wenig verwundern, dass Abt Amand es zunächst ablehnte, die für das Kloster und seine Ansprüche auf Hamage so wichtigen Reliquien der heiligen Eusebia nach Saily zu schicken, und stattdessen versuchte, die Bewohner mit den Jonatusreliquien zufriedenzustellen.¹⁰⁶⁷ Der Grund hierfür lag zweifelsohne darin, dass es zu dieser Zeit in Marchiennes keinen lebendigen Jonatuskult gab und dass dieser Heilige für das Kloster und seine Politik eher von geringem Wert war.¹⁰⁶⁸ Auch wenn Jonatus zur heiligen Sippe von Marchiennes gehörte, hegten die Bewohner von Saily große Zweifel an seiner Wirkmacht.¹⁰⁶⁹ Dies sollte sich aber durch das besagte Mirakel ändern. Letzte

- 1065 S. Vanderputten, *A Miracle of Jonatus*, c. 3, S. 78: »Volebant lucis delatores conari contra et cereos ardentis deferre, aut proclive lumen defectui saltem differre, sed conatus illorum a minimo usque ad maximum omnimodis frustrati sunt. [...] Sed cum abiens cursim, casu non invento pro quo ierat igne, moras inneceret nec minus turba seu plebs rusticana nimirum inaptiens ignem quantotius iterate legatione deferri proclamaret, derepente celeste lumen intra umbracula, quae diximus de ramis arboreae compaginis context, commorante in eisdem plebeia statione emicuit radiusque ignotae lucis permaximus et ultra solitam lucem et assuetam, splendidus de supernis coruscans duos duorum inibi asstantium cereorum lichnos peroccupavit totamque illam multitudinem bibulas aures exortationis verbis iam inceptae predicationis intentam clarissimo lumine perlustravit.«
- 1066 S. Vanderputten, *A Miracle of Jonatus*, c. 7, S. 86: »Quocirca supramemorati Saliacenses magis ac magis instabant et a precibus sanctum invocantes Ionatum, ut ad se referretur, non cessabant.«
- 1067 Nachdem Jonatus seine Wirkkraft unter Beweis gestellt hatte, erlaubte Amand auch keine weiteren Umfahrten mit seinen Reliquien. Vgl. dazu S. Vanderputten, *A Miracle of Jonatus*, c. 7, S. 84: »Namque imminente messonis tempore, dignus Deo minister et digne successor, tam re quam nomine Amandus, monasterii pater, premeditans minorem diligentiam, necessaria occupatione segetum prepediente, circa sanctum confessorem Domini Jonatum ruru affuturam, demandavit referri condignam sanctorum reliquiarum sarcinam ad emeritum et quasi nativum, secreta ac sine strepitu fere mundano, Marceniensis cohabitationis domicilium.«
- 1068 Vgl. dazu S. Vanderputten, *A Miracle of Jonatus*, S. 57–60. Neben der Etablierung eines Jonatuskultes in Marchiennes finden sich in Galbert, *Miracula*, I, c. 4, S. 133A auch Anzeichen für die Etablierung eines Maurontuskults. Galbert berichtet dort, dass es in Marchiennes einen sogenannten Maurontusbrunnen gegeben habe, dessen Wasser Skrofeln heilte. Zu Beginn des 12. Jahrhunderts wird die Skrofelheilung besonders mit dem französischen Königtum in Verbindung gebracht. Vgl. dazu Guibert von Nogent, *Quo ordine*, S. 158–163 berichtet erstmalig darüber. Im Falle Galberts könnte der Hinweis auf die Skrofelnheilung in Marchiennes darauf abzielen, die königliche Abkunft der Ortsheiligen zu unterstreichen.
- 1069 S. Vanderputten, *A Miracle of Jonatus*, c. 2, S. 77: »Ignorabant tamen quidam eorum minus cauti sanctum Ionatum presentialiter adesse et ideo putabant et hilares proclamabant huiusmodi quippiam operis fieri debere Deo sacratae cuius magis usum habebant cuique non iniuste magis fovebant, sanctae videlicet Eusebiae, utpote commanentes sub eius ditone atque ab antiquis tradita in sacro fonte possessione.«

Zweifel an dem wundersamen Ereignis wurden ausgeräumt, nachdem die Angelegenheit von vier Männern des Dorfes intensiv erörtert worden war. Sie seien zu dem Schluss gekommen, dass darin ein Zeichen Gottes gesehen werden dürfe, durch das der heilige Jonatus seine Dankbarkeit für die ihm entgegengebrachte Verehrung zeigte.¹⁰⁷⁰ Galbert bemerkt, dass nun plötzlich der Name des heiligen Jonatus in aller Munde gewesen sei und jeder gewusst habe, welche Wirkkraft dieser Heilige besitze.¹⁰⁷¹

Das in der *Translatio* dokumentierte Wunder diene also in erster Linie dazu, den Kult eines neuen Heiligen zu etablieren. Auch wenn das als Wunder gedeutete Ereignis eher als bescheiden gelten darf, ist seine Wirkung nicht zu unterschätzen. Für die Bewohner Saillys war es ein Zeichen des Schutzes, der himmlischen Hilfe, für ihre Feinde eine ernst zu nehmende Warnung, weswegen sie fortan große Furcht vor Jonatus hatten.¹⁰⁷²

Das Wunder bewirkte letztlich, dass sich nun sowohl Abt Amand als auch die Bewohner Saillys des Wertes dieses Heiligen bewusst wurden. Während der eine weitere Reliquienumfahrten unterband, äußerten die Dorfbewohner ihren Unmut gegenüber dieser Entscheidung und beteten inständig zu Jonatus. Aber nicht nur die Bewohner von Sailly, sondern auch die Mönche von Marchiennes hätten fortan darauf geachtet, diesen Heiligen zu verehren. Jonatus würde nämlich, wie Galbert bemerkt, nur selten Angriffe auf jene erdulden, die er beschützt. Die Feinde der Mönche hingegen konnten nicht aufhören über ihn zu sprechen und fühlten sich stets von ihm bedroht und dies auch ohne dass er anwesend war.¹⁰⁷³

Das Beispiel der *Translatio Sancti Ionati* zeigt letztlich besonders anschaulich, welche stark identitätsstiftende Wirkung der neu etablierte Jonatuskult hatte und

1070 S. Vanderputten, *A Miracle of Jonatus*, c. 4, S. 79–80: »Ut cognoscant autem qui assistant quoniam Dominus de caelis prospexit super filios hominum per merita nimirum sanctorum suorum de claritate quae ostensa est, ut videat si est intellegens aut requirit Deum, sumat dominus praecox iterati sermonis exordium et ostendat assstanti populo quoniam hodierna die mirificavit Dominus sanctum suum, hodierna luce patefecit populis quanti penderet sanctissimi confessoris sui Ionati insigne meritum.«

1071 S. Vanderputten, *A Miracle of Jonatus*, c. 4, S. 79: »[...] Hilduinus, villici tunc temporis iunioris Walteri patruus [...]« ebd., c. 5, S. 82: »Dum vero populous acclamaret laudes Domini, classica, qualia in pagis solent haberi, haud cessabant strepitum suum tinnulis modulis decenter exequi. Sic Dominus Jhesus sanctum Ionatum abbatem et confessorem suum in ore omnium qui aderant posuit cuiusque esset meriti vir sanctus brevi compendio mundi declaravit.«

1072 S. Vanderputten, *A Miracle of Jonatus*, c. 6, S. 82: »Exhinc sanctus Ionatus confessor et abbas praecipuus maiori terrori erat hostibus qui audierant de eo sive de Dei magnalibus.« ebd., c. 7, S. 84: »Cognoverunt tandem et re ipsa experti sunt iidem fratres Marcecienses, presentiam sanctorum locis humano solatio destitutis, salubriter praeesse, non minimum prodesse, terrorem hostibus incutere, bonorum profectui aliquid in dies augere.«

1073 S. Vanderputten, *A Miracle of Jonatus*, c. 8, S. 87: »Ex eo igitur tempore in frequentiori cultu necnon in maiori veneratione fratres sanctum habuere Ionatum, cuius in presentia nullus vel rarus apud eos quos defensabat patuit incursus hostium. Quod et ipsi hostes pleno ore fatebantur et future ut preterita quasi presentia sancti confessoris in absentia minabantur.«

zwar nicht nur für die Mönchsgemeinschaft, sondern auch für die Bewohner des Dorfes.¹⁰⁷⁴ Identifizierten sie sich anfangs mit der heiligen Eusebia, wurden sie nun zu überzeugten Dienern des heiligen Jonatus.

Unter Abt Amand lässt sich schließlich auch der Versuch einer Wiederbelebung des Eusebiakultes fassen, der mit Sicherheit in direktem Zusammenhang mit der Restitution von Hamage stand. Zeugnis dessen sind die in den 1130er Jahren verfassten *Miracula Sanctae Eusebiae*.¹⁰⁷⁵

1074 Vgl. dazu Ch. Zwanzig, Gründungsmythen.

1075 Siehe dazu oben S. 230.

4. Veränderungen in den Besitz- und Herrschaftsstrukturen

4.1. Die Lage der Abtei und ihrer Besitzungen

Die Besitzverhältnisse der Abtei von Marchiennes lassen sich vor allem anhand der überlieferten Urkunden und anhand des Polyptychons fassen. Während letzteres allerdings eher den Besitzanspruch des Klosters widerspiegelt, lassen die Urkunden eher auf den tatsächlichen Besitz des Klosters schließen.

Für die Zeit vor 1100 zählt DELMAIRE lediglich sieben Urkunden, darunter eine Urkunde Karls des Kahlen aus dem Jahr 877, in der die *mensa conventualis* beschrieben wird und eine Urkunde Graf Balduins V., in der dieser den gesamten in der Grafschaft Flandern gelegenen Besitz des Klosters bestätigte.¹⁰⁷⁶ Eine Bestätigungsurkunde Papst Calixts II. gibt schließlich Auskunft über den Besitzstand des Klosters im Jahr 1123.¹⁰⁷⁷

Aus diesen Urkunden lässt sich ein recht genaues Bild der Besitzungen des Klosters zeichnen. Nach PLATELLE verteilten sich diese auf drei Gegenden, nämlich den unmittelbaren Umkreis des Klosters, die Gegend der La Bassée, am Rande der Kastellanei von Lille, und den Ostrevent.¹⁰⁷⁸ In erster Linie handelt es sich dabei um den Besitz von ganzen Dörfern und die damit verbundenen Abgaben, aber auch um an der Scarpe gelegene Gewässer, Sümpfe und Wälder.¹⁰⁷⁹ Dazu kommen Kirchen und zahlreiche Altäre, die hauptsächlich der *mensa abbatialis* zugeschlagen wurden.¹⁰⁸⁰ DELMAIRE stellt fest, dass das Kloster im Lauf des 12. Jahrhunderts keine nennenswerten Schenkungen und Neuerwerbungen zu verzeichnen hatte.¹⁰⁸¹ Die

1076 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, S. 44; zur Urkunde Karls des Kahlen vgl. *Recueil des actes de Charles le Chauve*, Bd. 2, D 435, S. 473–475; zur Urkunde Balduins V. vgl. B. Delmaire, *Histoire-Polyptyque*, D 1, S. 97–99.

1077 Zu dieser Urkunde und ihrer zweiten, gefälschten Version vgl. M. P. Piétrésson de Saint-Aubin, *Une bulle fausse*.

1078 H. Platelle, *Crime et châtement*, S. 166 liefert zudem eine Karte (S. 167). Ebenso B. Delmaire, *L'histoire polyptyque*, S. 44–45.

1079 Es handelt sich um folgende Orte: Marchiennes, Hamage, Alnes, Tilloy, Wandignies, Beuvry en Pèvele, Ronchin en Mélantois, Gouy, Saily, Abscon, Erre en Ostrevent, Haisnes, Lorgies, Ligny-le-Petit, Mazingarbe, Boiry-Sainte-Rictrude en Artois, Teile der Dörfer von Auchy in der La Bassée, von Bouvignies und von Saudemont und schließlich die entfernten Dörfer Battignies, Reninge und Vregny. Vgl. dazu B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, S. 45.

1080 Eine detaillierte Auflistung sämtlicher Altäre des Klosters liefert eine Urkunde Bischof Lamberts von Arras vom 2. März 1103: B. M. Tock, *Les chartes des évêques d'Arras*, D 9, S. 15–17. Es handelt sich um die Altäre von Lorgies, Auchy, Mazingarbe, Haisnes, Boiry, Aniche, Abscon und Hamage; nach 1103 zudem Gouy und Saily. B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, S. 45.

1081 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, S. 45.

wenigen Urkunden aus dieser Zeit machen deutlich, dass die Abtei vielmehr damit beschäftigt war, ihren Besitz zu verteidigen und gegebenenfalls zurückzugewinnen. Zudem scheint die benachbarte und weit jüngere Abtei von Anchin zu einer regelrechten Konkurrentin des altherwürdigen Klosters der heiligen Rictrud geworden zu sein.¹⁰⁸²

Als Amand von Castello 1116 die Führung der Gemeinschaft von Marchiennes übernahm, befand sich das Kloster in einer desolaten wirtschaftlichen Lage. Die erzählenden Quellen aus Marchiennes sind sich dabei einig, dass die Hauptschuld daran bei Abt Fulchard lag, da er Klostersgut an seine Verwandten ausgegeben habe.¹⁰⁸³ Dass es sich dabei wohl um Besitz der *mensa conventualis* gehandelt hatte, wurde bereits gezeigt.¹⁰⁸⁴ Welche Besitzungen Fulchard allerdings an seine Verwandten ausgegeben haben soll, ist nicht ersichtlich. Lediglich aus den später entstandenen *Miracula Sanctae Eusebiae* und den *Miracula Sanctae Rictrudis* des Andreas von Marchiennes erfährt der Leser, dass das ehemalige Priorat von Hamage, dessen Besitz zur *mensa conventualis* gehört hatte, nun an einen leprakranken Verwandten Fulchards übertragen worden war.¹⁰⁸⁵

Die desolote wirtschaftliche Situation des Klosters war aber nicht allein auf die schlechte und untreue Verwaltung Abt Fulchards zurückzuführen. Die Abtei von Marchiennes und ihr Besitz hatten nämlich, wie Galberts Mirakelberichte zeigen, bereits zuvor immer wieder unter den Übergriffen und Interessen der benachbarten weltlichen Herren zu leiden.

Die besondere Lage der Abtei am Rande der Grafschaft Flandern trug hierzu maßgeblich bei. Ein Großteil des Klosterbesitzes lag in Gegenden, die als politisch instabil zu gelten haben. Als eine solche Gegend kann der Ostrevent gelten: Bis in die Zeit Graf Roberts I. des Friesen stand diese Gegend unter flandrischem Einfluss, kam dann aber um 1070 unter die Kontrolle des Kastellans von Bouchain und somit unter den Einfluss des Grafen von Hennegau. Der Klosterbesitz im Ostrevent blieb weiterhin unter der Kontrolle des Grafen von Flandern und bildete damit

1082 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, S. 46.

1083 *Annales Marcianenses*, S. 615.

1084 Galbert, *Miracula*, I, §2, S. 127F: »Pastor praetendebat causam adversus oves, non servari ab eis Religionem; oves adversus pastorem sibi non sufficienter impendi corpoream necessitatem.« Ein vergleichbarer Konflikt, der aus einer solchen Situation erwachsen kann, findet sich in Saint-Bertin. Dort hatte Abt Johannes I. ein Geldlehen aus der *mensa conventualis* an einen Ritter übertragen, ohne die Gemeinschaft der Brüder um Zustimmung zu bitten; vgl. dazu B. Guérard, *Cartulaire*, S. 244.

1085 Andreas, *Miracula Sanctae Rictrudis*, S. 101–102 und in *Miracula Sanctae Eusebiae*, S. 459. Nach B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, S. 45 gehörten Hamage und einige andere Dörfer 877 noch zur *mensa abbatialis*, da sie nicht bei der Auflistung der Güter der *mensa conventualis* auftauchen, aber nachweislich bereits im Besitz des Klosters sein mussten.

regelrechte Enklaven. Diese besondere Situation weckte die Begehrlichkeiten der umliegenden Herren, die nicht selten selbst im Dienst des Klosters standen.¹⁰⁸⁶

Die Wahl des aus der mächtigen Familie der Landas stammenden Abtes Fulchard könnte, wie DELMAIRE vermutet, auf die Hoffnung der Brüder zurückzuführen sein, dadurch einen besonderen Schutz zu genießen.¹⁰⁸⁷ Die ohnehin schwierige wirtschaftliche und politische Situation der Abtei wurde mit Abt Fulchards Politik allerdings nicht gemildert, sondern weiter verschärft. Dem neuen Abt, Amand von Castello, oblag es somit zunächst im Zuge der *correctio*, die wirtschaftliche Grundlage für die Existenz seiner Gemeinschaft zu sichern.

4.2. Das Polyptychon von Marchiennes

Eine der ersten Handlungen Abt Amands war, wie bereits gezeigt wurde, der Auftrag zur Abfassung der *Histoire-Polyptyque*.¹⁰⁸⁸ Der zweite Teil dieses Werks, das Polyptychon, liefert eine detaillierte Auflistung des Klosterbesitzes und beschränkt sich dabei auf die allernötigsten Informationen. DELMAIRE beschreibt dies folgendermaßen: »aucun nom, aucun détail de parcelles ou de champs avec leurs cens et autres redevances, mais la répartition des domaines entre < réserves > et tenures, le rappel insistant des corvées et rachats de corvées, des droits de justice encore davantage revendiqués avec force contre les propres officiers laïcs de l'abbaye.«¹⁰⁸⁹

Die einzelnen Einträge des Polyptychons sind somit in ihrer Darstellung sehr allgemein gehalten und verzichten voll und ganz auf Spezifizierungen. Dieser Befund ist sicherlich auch der Tatsache geschuldet, dass die *Histoire-Polyptyque*, wie bereits gezeigt wurde, mehr eine Dokumentation des Erbes der heiligen Rictrud darstellte und somit eine überzeitliche Dimension besaß, als eine Verwaltungsschrift.¹⁰⁹⁰ Dennoch ist das Polyptychon von Marchiennes für den Raum Nordfrankreichs und Flanderns das älteste bekannte Beispiel für diese Art von Besitzverzeichnissen.¹⁰⁹¹ In den aus Marchiennes stammenden Handschriften Douai, BM,

1086 H. Platelle, *Crime et châtement*, S. 166–168. Vgl. in ähnlicher Weise dazu auch die Studien zu Saint-Amand: Ders., *Le temporel de l'abbaye de Saint-Amand*.

1087 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, S. 26, 121–122.

1088 Siehe dazu oben S. 247.

1089 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, S. 32.

1090 R. F. Berkhofer, *Day of Reckoning*.

1091 Erst 50 Jahre später findet sich Vergleichbares im Chartular Guimans von Saint-Vaast (E. van Drival, *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Vaast*; G. Besnier, *Le cartulaire de Guiman d'Arras*, S. 91–96, 453–478), um 1175 das Polyptychon des Kathedralkapitels von Tournai (J. Dumoulin, J. Pycke, *Les moulins*, S. 305–313), Ende des 12. Jh.s das Besitzverzeichnis von Saint-Amé in Douai (B. Delmaire, *La partition de prébendes*, S. 32–33), 1194 das Besitzverzeichnis von Saint-Waudru in Mons (M. Bruwier,

ms. 853 und ms. 134 lassen sich außerdem personalisierte Listen der Zinspflichtigen des Klosters finden, die allerdings wohl ein halbes Jahrhundert nach der *Histoire-Polyptyque* entstanden sein dürften.¹⁰⁹²

Das Polyptychon beginnt seine Auflistung mit dem Besitz in und um Marchiennes. Die nachfolgenden Einträge lassen ein simples Ordnungsmuster erkennen, das durch die räumliche Distanz der Dörfer und Weiler vorgegeben ist. So werden erst die Dörfer in der unmittelbaren Nähe des Klosters aufgeführt, dann die im Ostrevent gelegenen Orte und schließlich jene der La Bassée. Die Einträge der letztgenannten Gruppe wurden in der Handschrift Douai, BM, ms. 850, wie DELMAIRE zeigen konnte, von einer zeitgenössischen Hand nachgetragen.¹⁰⁹³

Besonders interessant ist der Befund, dass das Polyptychon auch einige Besitzungen der heiligen Rictrud aufführt, die bereits seit längerer Zeit nicht mehr im Besitz des Klosters waren. So bemerkt der Verfasser beispielsweise, dass der in der Nähe des Klosters gelegene Besitz von Warlaing von einer unklugen Äbtissin an einen Ritter aus ihrer Verwandtschaft ausgegeben worden war und inzwischen nicht mehr bewohnt war. Falls dieser Ort aber wieder besiedelt werden sollte, gehörten die Bewohner wie zuvor zu Hamage.¹⁰⁹⁴ Da Warlaing im 12. Jahrhundert zum Besitz der Familie der Landas gehörte, liegt die Vermutung nahe, dass die genannte Äbtissin ebenfalls eine Landas war.¹⁰⁹⁵ Mit diesem Eintrag erhob das Kloster deutlichen Anspruch auf diesen verlorengegangenen Besitz und regelte zugleich eine etwaige Neubesiedlung des Ortes.

Das Beispiel Warlaing erinnert sehr stark an den Verlust Hamages, von dem interessanterweise im Polyptychon nicht die Rede ist. Stattdessen listet es wie selbstverständlich die Besitzungen Hamages auf und bemerkt abschließend, dass all dies

M. Gysseling, *Les revenus, les biens et les droits de Saint-Waudru de Mons*, S. 239–330). Weitere Beispiele finden sich in B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, S. 33.

1092 Douai, ms. 853, fol. 154v (um 1160?), ms. 134, fol. 11r und 112v (12. Jh.). Eine Transkription beider Listen findet sich in B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, S. 112–116.

1093 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, S. 94–95. Die Einträge sind weit kürzer als die vorangegangenen. Dennoch ist nicht davon auszugehen, dass sie erst bei der Abschrift des Polyptychons hinzugefügt wurden. Grund zu dieser Annahme gibt der Beginn von Kapitel 40 (S. 93) wo es heißt: »Sed priusquam ad alia transeamus [...].« Diese Formulierung impliziert, dass weitere Einträge folgten. Ob alle (Kap. 41–53) in der ursprünglichen Version des Polyptychons enthalten waren, lässt sich freilich nicht nachweisen.

1094 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, § 23, S. 84: »Erat etiam Warlennium supradictum quoddam vicinium prædium ad sanctos pertinens iuxta quod, ut fama est, minores prudentiæ minusque provida quædam abbatissa cuidam militia de genere suo, quod non oportuerat, inconsulte donavit et exinde sibi ecclesiæque dampnum non modicum insipienter ingressit.«

1095 Es handelt sich wohl um die Äbtissin Judith, wie eine Randbemerkung aus späterer Hand in der Handschrift erkennen lässt. Vgl. dazu B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, S. 84, Anm. 47.

für immer der Obhut des dortigen *prepositus* unterstehe.¹⁰⁹⁶ Damit wird ein vermeintlich faktischer Zustand beschrieben, der keinen Zweifel an den Ansprüchen der Mönche bestehen lassen sollte.

Dass dieses Werk nicht nur symbolischen Wert besaß, sondern auch eine ganz pragmatische Aufgabe zu erfüllen hatte, zeigen mehrere Bestätigungsurkunden ab 1120, denen, wie DELMAIRE nachweisen konnte, das Polyptychon als Vorlage gedient hatte. Besonders deutlich wird dies in der Bulle Papst Calixts II. von 1123, die den gesamten Besitz des Klosters bestätigte und sich dabei deutlich am Text des Polyptychons orientierte.¹⁰⁹⁷ Auch eine Urkunde des Bischofs von Arras zitiert eine Passage des Polyptychons, nachdem sie erwähnt hatte, dass Abt Amand hierfür die *antique descriptiones nostri monasterii* herangezogen habe.¹⁰⁹⁸

4.3. Das Kloster und seine Nachbarn

»Denn es gibt jene, die nicht mit dem zufrieden sind, was ihnen zu recht gehört und verführt durch das Übel der Habgier versuchen den Besitz eines anderen wegzunehmen. Obwohl sie selbst große Besitzungen haben, die in mehreren Gegenden zerstreut liegen, und über große Reichtümer verfügen, üben sie in einem fort so lange Gewalt auf andere aus, bis sie völlig entäußert sind. Ohne Grund versuchen sie sich gegen ihre Nachbarn zu erheben. Sie streiten mit diesen um die Grenzen von ihren Wäldern, Feldern und Sümpfen, um den Lauf von Flüssen und um deren Ufer und ziehen sie vor Gericht, wo Prozesse bis zum Urteil des glühenden Eisens geführt werden. Nicht selten kommen Unstimmigkeiten und großer Streit auf, wenn es um die Grenzen von Feldern geht, um den Zehnt der Kirchen, die Abgabebedingungen, die Verpachtung von Besitz, gewöhnliche Gerichtsfälle, die einem als *beneficium* übertragen wurden etc. Um all dies so zu befrieden und zu regeln, wie es sein soll, sind Wahrheit, Gerechtigkeit und die gesicherte Erinnerung an vergangene Ereignisse und an all das, was geschehen sein kann, von größtem Wert. All jene, die es zu Recht nötig haben, ihre Besitzungen zu verteidigen und zu schützen, sollten daher mit Sorgfalt die alten Annalen und die Taten der Vorgänger

1096 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, § 21, S. 83: »Nunc jam vero ad supradictum Amagiensem locum, quid jure pertineat, convertamus explicandum. [...] Hec autem omnia sub tutela Amagiensis prepositi permaneant semper.«

1097 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, S. 27 erkennt Übereinstimmungen mit § 16, 17, 31–37.

1098 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, S. 28: es handelt sich dabei um § 17 des Polyptychons; zur Urkunde vgl. ebd., S. 105: »[...] Ad hæc domnus Amandus abbas Marceniensis respondebat dicens: »certe juxta vocem populi testimonium perhibentis et sicut habetur in antiquis descriptionibus nostri monasterii [...]«.«

studieren, um eine feste Mauer gegen all jene zu errichten, die durch Gericht oder Gewalt an den Besitz anderer kommen wollen.«¹⁰⁹⁹

Mit diesen Worten beschreibt die *Histoire-Polyptyque* die Situation, die Abt Amand zu Beginn seiner Amtszeit vorfand. Vor allem die Wunderberichte Galberts zeigen, dass die Usurpierung von Klostergut nicht nur von den benachbarten Großen ausging, sondern auch von kleineren Amtsträgern, wie zum Beispiel den Maiern des Klosters und nicht zuletzt von den umliegenden Klöstern wie beispielsweise Anchin oder Saint-Amand.¹¹⁰⁰

Eine Gruppe, von der eine besondere Bedrohung ausging und auf die die *Histoire-Polyptyque* eigens eingeht, sind die Vögte der Abtei. So bemerkt der Verfasser in Kapitel 20:

»Derjenige, der heute ohne es zu verdienen den ehrwürdigen Namen Vogt trägt, nannte sich einst zu seinem Lob Verteidiger der Kirche, weil er voller Einsatz und Wachsamkeit all das durch seine Weisheit, seine Vernunft und wenn nötig auch durch Waffen verteidigte und schützte, was ihm gehörte: Er war nicht habgierig und beutete die Schwachen nicht aus. Jene, die unter seinem Schutz standen, besaßen alles, was sie konnten, ohne Angst haben zu müssen, es zu verlieren. Über jene von heute habe ich aber gesagt: »Sie haben nicht das Recht Vogt genannt zu werden«, denn es ist unwürdig diesen Titel zu benutzen, soweit man nicht gerufen wurde, um den Schwächsten, die Unrecht erleiden, zu Hilfe zu eilen: Das macht nämlich einen Vogt aus. Heutigen Tages ist die Ausführung dieses Amtes aber leider ins Gegenteil verkehrt: Keinem von denen, die sich beklagen, dass sie ihres kleinen Besitzes

1099 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, §2, S. 66: »Sunt namque nonnulli quibus non satis est quod sibi jure competit, sed cupiditatis vitio illecti aliena diripere contendunt et, quamvis fundos largissimos habeant et in plurimis provinciis diffusos ac dilatatos, *tabernacula* quoque eorum *abundant* opibus, tamen non cessant nisi aliis vim fecerint, non quiescunt nisi supplantaverint. In vicinos autem suos plerumque sine causa insurgere conantur, de eorum silvestribus, de campestribus, de palustribus terminis, de fluminum cursibus, de aquarum littoribus et eotenus pertrahunt earum rerum litigium donec aliquando perveniatur sub judicaria potestate usque ad candentis ferri judicium. Oritur etiam frequenter contentio et grandis rixa de agrorum limitibus, de decimis ecclesiarum, de censuali conditione ab altero, de possessione loci sub manu firma ad prefixum terminum constituta, de causis communibus in beneficio aliquibus traditis vel ceteris hujusmodi. Ad hæc omnia sedanda ac rite componenda, veritas, justitia et eorum quæ fuerint vel quæ contigit forte evenisse recordatio certissima plurimum valent. Oportet itaque ut universi quibus sua defendere et tueri justissimum constat annales veteres gesta que antiquorum diligenter et memoriter recolant quatinus contra caudicos et violentos, alienorum appetitores, validium defensionis murum opponere queant.«

1100 Zu den Strafwundern der heiligen Rictrud vgl. Galbert, *Miracula*, II; eine detaillierte Analyse einiger Fälle findet sich bei H. Platelle, *Crime et châtement*. Zum Konflikt mit anderen Klöstern sei auf den Fall von Saint-Amand verwiesen: Marchiennes habe nahe des Dorfes Brillon einige Felder, Wiesen und Wälder besessen, auf die auch die Abtei von Saint-Amand Anspruch erhob. Diese sei bei dem daraus erwachsenen Konflikt sogar bis zum Gottesurteil durch das glühende Eisen gegangen, was schließlich ergeben habe, dass beide Klöster den Besitz gemeinsam zu nutzen hatten. B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, §24, S. 84.

beraubt worden seien und die um Hilfe rufen, gewährt er Trost. Der sogenannte Vogt verschließt seine Ohren vor jenen, die ihn rufen. Er, der zu ihnen eilen müsste, um sie mit äußerster Strenge zu rächen, entreißt den Armen nicht der Macht der Starken, den Schwachen und Armseligen nicht aus den Fängen derer, die ihn berauben. Und nachdem er seiner Aufgabe nicht nachgegangen ist, den Armen zu helfen, haben seine Diener, diese Wölfe des Abends, diese unerwarteten Räuber, die Frechheit von ihren Untergebenen eine Geldabgabe für ihren Herrn zu verlangen, um sich mit Wein zu betrinken.«¹¹⁰¹

Gegen wen genau der Verfasser dieser Zeilen seine schwere Kritik richtet, bleibt ungeklärt, da es für diese Zeit keine verlässliche Liste der Kloostervögte gibt. Nach DELMAIRE wurde dieses Amt unter mehreren Untervögten aufgeteilt, was auch erklären würde, weshalb die *Histoire-Polyptyque* von den Vögten sowohl im Singular als auch im Plural spricht.¹¹⁰² Dass der Verfasser dabei keine Namen nennt, liegt wohl vor allem in der zeitlichen Nähe und der Brisanz des Inhalts begründet.

Vor dem Hintergrund der schweren Krise unter Abt Fulchard ist es aber äußerst wahrscheinlich, dass die *Histoire-Polyptyque* hier auf Mitglieder der Familie der Landas anspielt. VANDERPUTTEN konnte zeigen, dass eben diese sozial aufstrebende Familie den Besitz der Abtei für den Ausbau der eigenen Herrschaft verwendet hatte. Die *correctio* des Klosters, die maßgeblich vom Grafen von Flandern unterstützt worden war, habe daher unter anderem auch dazu gedient, das Verhältnis zwischen Graf, Untervögten und dem Kloster neu zu definieren. Dabei sei es allerdings nicht darum gegangen, die Landas zu schwächen, sondern gegenseitige Anerkennung zu erreichen und einen für alle Seiten akzeptablen Kompromiss zu finden. Ausdruck dessen war im Falle Fulchards die Abfindung mit zwei Dörfern aus der *mensa conventualis*.¹¹⁰³

1101 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, § 20, S. 82–83: »Qui nunc advocatus immerito nuncupatur honorifico nomine olim defensor ecclesie laudabiliter vocabatur, quoniam sapientia, ratione, armis etiam, si ita res exegisset, omnia que erant ecclesie viriliter defendebat et vigilanter protegebat. Rapax non erat nec inferiorum expoliator, sed qui ad sui tutelam pertinere videbantur quecumque habere poterant sine auferendi timore secure possidebant. De his vero qui modo sunt ideo dictum est: advocatus immerito nuncupatur, quia nec nominis proprietatem admittit ut hujus appellatione vocabuli fungatur donec ad adjuvandum et succurrendum ab his qui inferius injuriam patiuntur fuerit invitatus: hoc est advocatus. Administrationis istius utilis profectus his temporibus, heu! in contrarium versus est. Nam afflictis et merentibus facultatula sua expoliatis, in clamantibus auxilium, nullum omnino confertur solatium. Voces invocantium is qui advocatus dicitur dissimulat audire, quem horum districtissimum vindicem celerrime oportuerat esse. Non eripit *inopem de manu fortiorum ejus, egenum et pauperum a diripientibus* eum. Post tantam autem sui desidiam in subveniendis pauperibus, irruunt subito nimia impudentia officiales ejus, lupi vespertini, repentini raptores in desolatos subditos, denariorum collectionem exigunt in servitio domini sui ad bibendum vinum et ad miscendam ebrietatem.«

1102 Als Untervögte sind aus den Mirakelberichten Galberts vor allem vier Namen bekannt: Albricus, Fulbertus, Dodo und Phamredus. Aus welcher Familie sie jeweils stammten, lässt sich leider nicht ermitteln; siehe dazu oben S. 319–324.

1103 S. Vanderputten, Fulcard's Pigsty.

4.4. Die Restitutionspolitik Amands im Spiegel der Urkunden

Aus der Zeit Abt Amands sind zahlreiche Urkunden überliefert, die dokumentieren, wie er versucht hatte, die entfremdeten Besitzungen zurückzugewinnen und die Besitzverhältnisse neu zu definieren. Besonders auffallend ist dabei, dass in Marchiennes die Überlieferung von Urkunden erst wieder ab den 1120er Jahren einsetzt. Nach DELMAIRE ist dies ein weiteres Indiz dafür, dass die Abfassung der *Histoire-Polyptyque* zu Beginn der 1120er Jahre ihren Abschluss gefunden hatte. Abt Amand habe demnach mit seiner Restitutionspolitik erst begonnen, als ihm das dazu notwendige Hilfsmittel zur Verfügung stand.¹¹⁰⁴

Aus dem Abbatat Amands sind 14 Urkunden bekannt.¹¹⁰⁵ Stellt man sie den sieben Urkunden gegenüber, die DELMAIRE zwischen 877 und 1116 zählt, wird nicht nur der zunehmende Grad der Verschriftlichung deutlich, sondern auch der besondere Eifer dieses Abtes.¹¹⁰⁶

Die ersten bekannten Urkunden Abt Amands zielen zunächst auf die Bestätigung des Klosterbesitzes ab. Gleich zwei Urkunden von 1122 befassen sich mit dem Besitz des verlorengegangenen Priorats von Hamage. Demnach war Abt Amand, unterstützt von Abt Alvisus von Anchin, an Bischof Robert von Arras herantreten und bat darum, den Besitz der Kirche von Hamage und der Altäre von Saily-en-Ostrevent und Gouy-sous-Bellone zu bestätigen.¹¹⁰⁷ In einer zweiten,

1104 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, S. 27: »Il y a une belle coïncidence de dates entre ces conflits et la série de chartes que l'abbé sollicite alors un peu partout; elles commencent en 1120 et se succèdent à un rythme rapide: 9 entre 1120 et 1125: C'est pourquoi je serais assez d'avis que l'abbé a attendu que l'histoire-polyptyque soit terminée pour commencer sa tournée de protecteurs, d'Arras à Rome.«

1105 Die Urkunden der Abtei sind in einem Chartular vom Ende des 12. Jahrhundert überliefert. Vgl. dazu ADN, 10H. Die Editionsfrage der Urkunden ist zum Teil äußerst schlecht. Die Ausführungen erheben daher nicht den Anspruch auf Vollständigkeit. Vielmehr soll das Vorgehen des Abtes exemplarisch gezeigt werden. 15 Urkunden sind neu ediert in B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, S. 97–120, wovon allerdings nur sieben in den Abbatat Amands fallen. Drei Urkunden sind aus der Zeit Graf Karls des Guten bekannt (vgl. dazu F. Vercauteren, *Actes des comtes de Flandre*, D 111, S. 255–257, D 118, S. 270–271, D 119, S. 272–275) und eine Urkunde Graf Dietrichs von Elsass (vgl. Th. de Hemptinne, A. Verhulst [Hgg.], *De oorkonden*, Bd. 1, D 28, S. 57–59). Eine Urkunde Papst Calixts II. Vgl. dazu P. Piétresson de Saint-Aubin, *Une bulle fausse*, zudem *Bullaire du pape Calixte II*, S. 97–100.

1106 Vgl. dazu, B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, S. 44.

1107 ADN 10 H 5/34; ADN 10 H 323, S. 46–47; British Library London, ms. 16611, fol. 46; B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, D 2, S. 99–100: »Ego Rotbertus, Dei miseracione Atrebatensis episcopus, sepe et multum imploratus satisfacere volui dulcissimis precibus domni Amandi, abbatis de titulo beatorum apostolorum Petri et Pauli Marceciensis cenobii et domni Aluisi abbatis ecclesie Aquicinensis ut ecclesiam Hamagiensem ab omni reddito liberam et altaria de Salli et de Goi predictę Marceciensi ecclesie liberaliter possidendam firmarem.« Dies wird aber nur unter einigen Bedingungen gewährt. ebd.: »[...]Jea tamen condicione ut, defunctis presbiteris locorum illorum, id est Salli et de Goi, alii idonei ab abbate ad episcopum deducantur eisque cura animarum ab episcopo gratis impendantur, salvo in omnibus jure Atrebatensis episcopi et redditibus ejus ministrorumque ejus.[...] Cujus rei gratia pignus hoc caritatis nobis volumus recompensari quatinus, audito obitu nostro, exequias et tricenarium

wohl wenig später ausgestellten Urkunde bestätigt derselbe Bischof auch den Besitz weiterer in der Diözese verteilter Altäre.¹¹⁰⁸ Auffallend an diesen Urkunden ist, dass sie lediglich den Besitz der Altäre bestätigen und kein Wort über den Besitz der entsprechenden Dörfer verlieren. Während letztere die Grundlage der *mensa conventualis* bildeten, stellten die Altäre in den entsprechenden Dörfern die Grundlage der *mensa abbatialis* dar.¹¹⁰⁹ Da die Altäre von Lorgies, Auchy, Haines, Boiry-Sainte-Rictrude, Abscon und Aniche bereits in einer Urkunde Bischof Lamberts von Arras von 1103 bestätigt wurden und jene von Gouy und Sailly erst in den Urkunden von 1122 erwähnt werden, müssen sie zwischenzeitlich an den Abt gegangen sein.¹¹¹⁰

Auch wenn die beiden ersten bekannten Urkunden Amands von Castello also offensichtlich darauf abzielen, den Besitz des Abtes zu sichern, hatte er zweifelsohne auch den gesamten Besitz des Klosters im Auge. Davon zeugt vor allem die Urkunde Papst Calixts II. von 1123. Diese Urkunde ist in zwei Versionen erhalten. Pierre PIÉTRESSON DE SAINT-AUBIN konnte jedoch zeigen, dass eine der beiden Urkunden eine äußerst geschickte Fälschung aus der Zeit zwischen 1167 und 1172 ist.¹¹¹¹ In der authentischen Urkunde vom 1. November 1123 ließ Abt Amand den gesamten Besitz und sämtliche Rechte des Klosters vom Papst bestätigen und verlieh damit den Ansprüchen der Abtei mehr Nachdruck. Nichtsdestotrotz zeigen die übrigen Urkunden des Klosters, dass die Gemeinschaft und ihr Abt einige größere Konflikte mit weltlichen und geistlichen Herren zu bewältigen hatten.

Ein erster Fall betrifft Lambert von Reningelst.¹¹¹² In einem Schreiben des Kapitels von Thérouanne an Graf Karl den Guten erfährt man, dass sich Abt Amand bei ihrem Bischof über Lambert von Reningelst beklagt habe, da sich dieser gegen die *familia* des Klosters gewandt, sie beraubt und ungerecht behandelt und damit dem Kloster einen Schaden von 10 Pfund verursacht habe. Lambert habe zwar anerkannt, dass die *familia* der heiligen Rictrud gehöre, aber sogleich eingeräumt, dass er sie weder vom Abt noch dem Kloster erhalten habe, sondern von Daniel von

nostrum necnon et anniversarium tam presentes fratres quam et succedentes perpetualiter celebrare procurent.«

1108 ADN 10 H 5/35; B. Delmaire, L'histoire-polyptyque, D 3, S. 100–101: »[...] cetera quoque ejusdem ecclesie altaria quorum hæc sunt nomina: in comitatu scilicet Flandrensi, pago Letigo: Lorgias, Alcis, Haines, in pago Attrebatensi: Bairis; in comitatu Hainoensi, pago Ostrevanno: Ascon, Hanic cum tota decima territorii ejusdam villæ, in eodem pago altaria de Sali et Goi quæ per manus nostras Hugo dictus abbas prefatæ ecclesie in elemosinam contulit.«

1109 Vgl. B. Delmaire, L'histoire-polyptyque, S. 45.

1110 Zur Urkunde von 1103 vgl. B. M. Tock, Les chartes des évêques d'Arras, D 9, S. 15–17, zu jener von 1122 Ebd., D 33, S. 48–49.

1111 P. Piétresson de Saint-Aubin, Une bulle fausse unterscheidet eine Version A (vom 5. Februar 1123) und eine Version B (vom 1. November 1123). Die scheinbar ältere der beiden Urkunden (A) kann er anhand inhaltlicher Kriterien als Fälschung enttarnen.

1112 Zu Lambert von Reningelst siehe oben S. 161–165.

Termond, der sie wiederum vom Grafen übertragen bekommen hatte. Aus diesem Grund wollte Lambert vor Gericht ziehen, sei dort aber nicht erschienen und habe auch kein Entschuldigungsschreiben vorweggeschickt. Auch eine zweite Frist habe er missachtet, weshalb er weiterhin solange exkommuniziert blieb, bis er die *familia* zurückgegeben und den Schaden ersetzt habe.¹¹¹³

Dieses Beispiel ist einer jener typischen Fälle, in denen die Übertragung von Rechten an zweite und dritte letztlich zur Entfremdung von Klostergut führte. Da zwischen dem eigentlichen Besitzer, dem Kloster, und dem tatsächlichen Dienstmann der Mönche keine direkte Verbindung mehr bestand, kam es zu den beschriebenen Missständen. Gerade von den sozial aufstrebenden niederen Adligen oder Ministerialen der größeren Herren ging besondere Gefahr aus, da sie ihr Amt mitunter zum Ausbau der eigenen Herrschaft nutzten.¹¹¹⁴ Dass es sich dabei aber nicht um ein Versehen handelte, das auf die Ignoranz der eigentlichen Besitzverhältnisse zurückzuführen war, wird im Verhalten Lamberts deutlich. Sein Argument, er habe nicht dem Kloster Rechenschaft zu leisten, sondern Daniel von Termond und dem Grafen, weswegen er vor Gericht ziehen werde, war, wie der weitere Verlauf zeigt, ein vergeblicher Einschüchterungsversuch – kam seine Abwesenheit vor Gericht doch letztlich einem Schuldeingeständnis gleich.

Eine Urkunde Bischof Johannes' von Thérouanne berichtet über den Ausgang dieses Konflikts. Demnach lenkte Lambert ein und gestand ein, die *familia* und die Vogtei des Klosters ungerechterweise usurpiert zu haben, woraufhin seine Exkommunikation aufgehoben worden sei.¹¹¹⁵ Im Fall Lamberts von Reningelst mag aber nicht nur die Exkommunikation zum Einlenken bewogen haben, sondern mit

1113 B. Delmaire, L'histoire-polyptyque, D 4, S. 102: »Domnus Amandus Marcianensis abbas clamorem facit ad domnum episcopum nostrum de Lamberto de Rithnengella, de hoc scilicet quod ille Lambertus invaserat familiam sanctę Rictrudis et per rapinam et pacis infractionem eam tenebat, videlicet nec per abbatem nec per ꝑcclesiam et inde predictę ecclesię damnum x librarum Flandrensis monete fecerat. Lambertus respondit: »Non nego familiam eam quę clamatur sanctę Rictrudis Marcianensis esse, et eam neque ab abbate neque ab ecclesia teneo, sed a Danihele de Terneramunda et Danihel a comite, et ideo hic volo placitare.« [...]Die igitur qua iudicium illud reddi debebat, venit predictus abbas Amandus, ille vero Lambertus nec venit nec responsalem premisit et sic igitur et in banno remansit. Iterum ex precepto domni episcopi XV die predictus abbas rediit auditorus si legitimam excusationem pro qua die prefixa non venisset ille Lambertus pretenderet. Ille vero nec ea die venit nec responsalem premisit. Judicavimus igitur nos et honesti viri quos subscripsimus quod ille Lambertus tamdiu in excommunicatione maneret donec ecclesie et abbati Marcianensi satisfaceret reddendo ei familiam quam injuste auferebat et restituendo damnum quod ei inde intulerat, scilicet X libras.«

1114 S. Vanderputten, Fulcard's Pigsty zeigt dies am Beispiel der Familie der Landas.

1115 B. Delmaire, L'histoire-polyptyque, D 6, S. 104: »Ego Johannes Dei gratia Morinorum episcopus, notum facio Christi fidelibus tam futuris quam presentibus quod familiam et advocacionem sanctę Rictrudis de Marcianis quam Lambertus de Rinengeles sibi injuste usurpaverat, eandem scilicet domnus Amandus Marcianensis abbas in presentia nostra Taruene iudicio clericorum et abbatum nostrorum legitime derationavit; et ipse Lambertus injuriam suam recognoscens de excommunicatione et forisfacto illo se absolve fecit.«

Sicherheit auch die Intervention des Grafen. Auch wenn hiervon nicht direkt die Rede ist, lässt der Brief der Kanoniker von Théroouanne diese Vermutung zu, war er doch an Karl den Guten adressiert. Dass der Graf durchaus Interesse an Marchiennes zeigte, lässt sich gleich aus zwei Urkunden erschließen, in denen er sich der Vogteirechte des Klosters annahm.

Die erste Urkunde ist auf das Jahr 1125 datiert und bestätigt eine berühmte Urkunde Graf Balduins V. von 1038, in der die Rechte und Pflichten der Vögte von Marchiennes definiert wurden. Auch wenn in der Forschung zwischenzeitlich der berechnete Verdacht geäußert wurde, die Urkunde von 1038 sei eine Fälschung des frühen 12. Jahrhunderts, kommt ihr für die Geschichte des Klosters eine bedeutende Rolle zu.¹¹¹⁶ Die Bestätigung dieser Urkunde (beziehungsweise ihrer Fälschung) durch Karl den Guten macht jedenfalls deutlich, dass das Kloster sich entschieden gegen seine Vögte zur Wehr setzen wollte, aber auch dass der Graf selbst Interesse daran hatte, die in Vergessenheit geratenen Besitz- und Machtverhältnisse wieder klar zu definieren.

Dass der Konflikt mit dem Ministerialen Lambert von Reningelst bei weitem kein Einzelfall war, zeigt die zweite Urkunde Karls des Guten für Marchiennes von 1125. Darin grenzte der Graf die Vogteirechte zunächst in Bezug auf das Dorf Haisnes deutlich ein und formulierte dann in allgemeiner Weise die Rechte und Pflichten der Klostervögte.¹¹¹⁷

Wie das Kloster seine Konflikte mit seinen eigenen Verwaltern, Untervögten und Vögten beilegte, veranschaulichen drei bekannte Fälle. Zu Beginn steht der Fall des Kastellans von Lille. Aus einer Urkunde Karls des Guten, die wohl auf das Jahr 1122 zu datieren ist, erfährt man von einer gütlichen Einigung zwischen dem Kloster auf der einen Seite und dem Kastellan Roger und einem gewissen Lietald von Biez auf der anderen. Gegenstand des Streits waren die Besitzungen und Rechte, die das Kloster in Lorgies, einem in der La Bassée gelegenen Dorf, besaß. Diese seien vom Kastellan und Lietald usurpiert, 1121 jedoch an das Kloster zurückgegeben worden.¹¹¹⁸ Die Gemeinschaft habe jeweils einen Teil davon aber sogleich wieder ausgegeben. Lietald erhielt ihn *in feodum*, Roger *in beneficium*, nachdem er dem Abt und dessen Nachfolgern *hominium*, *fidelitas* und *servicium* geleistet hatte.¹¹¹⁹

1116 Die Debatte wird ausführlich nachgezeichnet von S. Vanderputten, Fulcards Pigsty, S. 99–100, Anm. 49; zudem D. Heirbaut, Feudalism in the Twelfth Century Charters, S. 237, der die Begrifflichkeiten aus der Urkunde bewertet und Zweifel an der Datierung hegt.

1117 F. Vercauteren, Actes des comtes de Flandre, D 119, S. 272–275.

1118 Der Urkunde Karls des Guten geht wohl eine im Original erhaltene Urkunde des Bischofs von Arras voraus, die auf das Jahr 1121 datiert ist (ADN 10H 191, 3029) und die in der Urkunde Karls in weiten Teilen übernommen wurde. Vgl. dazu auch F. Vercauteren, Actes des comtes de Flandre, S. 255.

1119 F. Vercauteren, Actes des comtes de Flandre, D 111, S. 254–257: »[...]numquemque etiam eorum, id est Rogerum et Lietaldum, preter terragium et decimam, pro censu terre sue centum gallinas et quinque

Über einen zweiten Fall erfährt man aus einer Urkunde des Bischofs von Arras von 1129. Diese dokumentiert eine Einigung, die zwischen Abt Amand und dem Dekan von Mastaing, Amolrich, erreicht wurde. Dieser sollte dem Abt jeweils einen Scheffel Getreide und einen Scheffel Hafer als Almosen abgeben. Beide sollte er fortan aber *non in feodum sed in beneficium* halten. Sein Bruder Hugo Decanus, dessen Frau und ihre Söhne taten es ihm gleich und bekräftigten die Abmachung durch einen Eid. Zudem habe Hugo Decanus dem Kloster zwei Drittel des Zehnts von Mastaing zurückgegeben, die er usurpiert hatte.¹¹²⁰

Der dritte Fall betrifft den Zehnt von Reninge, dessen Verlust bereits die Histoire-Polyptyque bedauert.¹¹²¹ Ein Drittel des Zehnts, das heißt der Altar von Reninge, hatte Marchiennes an das Stift von Voormezele verloren. Die übrigen zwei Drittel, das sogenannte *bodium*, wurden von einem gewissen Dietrich von Reninge usurpiert.¹¹²² Erst 1135 gelang es Abt Amand zumindest das *bodium* für das Kloster zurückzugewinnen. Aus einer Urkunde Bischof Milos von Théroouanne erfährt man, dass Daniel von Termond das besagte *bodium* für eine gewisse Zeit ungerichterweise besessen und vom Grafen von Flandern als *beneficium* gehalten habe. Da er die gegen ihn ausgesprochene Exkommunikation aufgehoben wissen wollte, hätten er und sein Sohn jene beiden Drittel des Zehnts an das Kloster zurückgege-

modios avene singulis annis persolvere; sed tamen eundem Lietaldum avenam et gallinas quas debet, cum pomerio et manso suo, sicut se habet vetus fossatum Wenemari, ab abbate in feodum tenere, excepto jure altaris et villici. [...] pro terris quas ab eodem castellano prius tenerant, reddi debere et easdem terras pro quibus hoc persolvunt in abbatis potestate amplius permaneret; eundem castellanum hominum, fidelitatem servitium, pro beneficio quod ab ecclesia tenet, abbati ejusque successoribus facere.«; vgl. zudem B. Delmaire, L'histoire-polyptyque, S. 19.

1120 B. Delmaire, L'histoire-polyptyque, D 5, S. 103–104: »Postulante itaque venerabili fratre nostro Amando abbate Marcenienis monasterii et fratribus ejusdem loci, conventionem quandam inter Amolricum decanum de Masten et prefatum abbatem in presentia nostra terminatam litteris jussimus annotari ut, si quis eam conventionem in futuro annullare voluerit, ex hac nostra descriptione cognoscat quomodo inter eos res acta est et ex sententia excommunicationis quam hic invenerit pertimescat violare quod decretum est. Igitur Amolricus decanus noster duos modios annonę, alterum frumenti et alterum avenę, quos ab ecclesia Marcenienis et preter quos nichil aliud ab ea tenebat, eidem ecclesię in elemosinam reddidit et quod eandem annonam non in feodum sed in beneficium hactenus tenuisset, coram nobis recognovit. Hugo etiam, cognomento decanus, frater Amolrici, et uxor ejusdem Hugonis et filii similiter fecerunt et quod de eadem annona nullum dampnum, nullam calumpniam ulterius ecclesię inferrent fide et sacramento promiserunt. [...] Sciendum quoque quod duas partes decimę de Masten, quas ex antique tempore Marcenienis ecclesię fuisse non dubium est, iste predictus Hugo aliquandiu sibi injuste usurpaverat, sed post multas vexationes et dampna que pro eadem decima per eum ecclesia perpressa est, tandem respiscens se coram nobis apud Asconium in penitentia prostarvit et contestans se eandem decimam cum filiis suis jam coram multis abjurasse et ecclesię Marcenienis restituisset, prioris illius offense veniam et absolutionem habere promeruit.«

1121 B. Delmaire, L'histoire-polyptyque, § 29, S. 86–87: »[...] invasor, usurpator sive raptor repertus fuerit, reus eterni iudicii in conspectu superni iudicis jam adjudicatus sit, si non ea restituendo congrua satisfactione penituerit.«

1122 Vgl. dazu ausführlich B. Delmaire, L'histoire-polyptyque, S. 16–17; N. N. Huyghebaert, Observations sur la date, S. 132–133.

ben und, nachdem sie einen Eid abgelegt hatten, die Absolution erhalten.¹¹²³ Eine Urkunde Graf Dietrichs vom 10. August 1135 geht nochmals auf jene Teile des Zehnts von Reninge ein, die Daniel von Termond von ihm *in feodo* hielt. Der Graf und sein Vogt, so erfährt man, hätten sie dem Abt zum Nutzen für die Brüder zurückgegeben. Zudem seien Dietrich die Urkunden seiner Vorgänger Balduin und Karl gezeigt worden, in denen die Vogteirechte definiert worden waren, und von ihm letztlich bestätigt worden.¹¹²⁴

Die drei vorgestellten Fälle zeigen exemplarisch, wie Abt Amand seine Restitutionspolitik betrieb. An erster Stelle steht in den meisten Fällen die Exkommunikation der Usurpatoren, die letztlich ihr Ziel selten verfehlte. Die in den Urkunden dokumentierte gütliche Einigung zwischen den Konfliktparteien besteht aus der Rückgabe der usurpierten Besitzungen und Rechte, der Lösung von der Exkommunikation und nicht selten aus einem Eid und der erneuten Belehnung durch den Abt. Besonders der Fall Amolrichs ist hierbei von großem Interesse. Wenn es in der Urkunde heißt, dass er den Besitz nicht mehr als *feodum*, sondern fortan als *beneficium* erhalte, wird doch deutlich, dass die erneute Ausgabe des Besitzes einen qualitativen Unterschied birgt.¹¹²⁵ Was aber genau den Unterschied zwischen *in feodum* und *in beneficium tenere* ausmacht, lässt sich anhand des Urkundentextes nicht erschließen.

Eine sowohl bei Galbert als auch bei Andreas von Marchiennes angeführte Wundergeschichte könnte hierbei allerdings aufschlussreich sein. Es handelt sich um den Fall des Ingebrand Paganus, dessen Neffe ein Müller des Klosters war. Als der Abt ihn von diesem Amt entbunden hatte, sei bei ihm und seiner Familie die Empörung groß gewesen, da sie glaubten, dieses Amt sei erblich. Nach dem Zeugnis

1123 B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, D 8, S. 106–107: »[...] Unde tandem Danihel de Tenremunda qui maxime prædictam decimam de comite Flandrensi in beneficio tenebat, excommunicationi cedens, ab injusta possessione respuit et in præsentia nostra archidiaconorumque nostrorum necnon venerabilium abbatum ac clericorum eadem duas partes totius decime super feretrum sanctę Rictrudis cum filio suo Waltero reddidit et cum eo se nichil ulterius in eis clamatum, sed ubicumque posset monachos inde adiutorum super sanctas reliquias jurejurando promisit aliquosque ex hominibus suis idem secum jurare fecit sicque humi prostratus de preteritis absolutionem recipere meruit.« Daniel von Termonde und Dietrich von Reninge wurden auf der Synode von Beauvais 1124 exkommuniziert. Vgl. dazu den Brief des Legaten Petrus Leonis an Bischof Johannes von Thérouanne: J. Ramackers, *Papsturkunden in den Niederlanden*, D 16, S. 107–108 und B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, S. 17.

1124 Th. de Hemptine, A. Verhulst (Hgg.), *De oorkonden*, Bd. 1, D 28, S. 57–59: »Postea vero nos et ipse Danihel in manum abbatis presentis et monachorum eam reddidimus et ad sustentandos fratres Deo servientes super altare cum ramo et cespite posuimus et ab excommunicatione nos et predecessores nostros absolvi impetravimus, et de eadem decima Marceniensem ecclesiam amodo infestaturos excommunicari monuimus.«

1125 In einer Urkunde von 1087, Miræus/Foppens, *Opera diplomatica*, I, D 28, S. 515 heißt es: »[...] beneficium quod vulgo dicitur feodum [...]«. Die genannte Stelle aus der Urkunde von 1129 macht aber mehr als deutlich, dass es sich bei *feodum* und *beneficium* eben nicht um synonyme Bezeichnungen handelt, sondern um unterschiedliche Dinge.

des Andreas habe der Abt auf diese Empörung erwidert, dass der vorherige Zustand aus *dilectio vel sufferentia* geduldet wurde, aber keinesfalls ein verbindliches Recht darstellte.¹¹²⁶

Im obgenannten Fall Amolrichs fällt auf, dass er selbst einen Eid leisten musste und mit ihm ein Großteil seiner Familie.¹¹²⁷ Dieser Befund legt die Vermutung nahe, dass es in diesem Fall ebenfalls um die Erblichkeit eines Amtes, nämlich des Amtes des *decanus* geht. Mit *feodum* könnte somit auf die Erblichkeit von Ämtern und die damit verbundenen Rechten verwiesen werden, während *beneficium* die individuelle, persönliche und zeitlich begrenzte Bindung an den Abt und das Kloster bezeichnet, die nicht zuletzt durch einen Eid bekräftigt wurde.¹¹²⁸

Für Abt Amand war es somit ein zentrales Anliegen, vor allem die Erblichkeit von Ämtern und Lehen zu unterbinden, war sie doch ein wichtiger Grund dafür, dass die ursprünglichen Bindungen zwischen Ministerialen und Kloster zunehmend in Vergessenheit geraten waren, ein Missstand, der nun mit den genannten Eiden unterbunden werden sollte.¹¹²⁹ Mit dieser Politik griff Amand letztlich aber emp-

1126 Andreas, *Miracula Sanctae Rictrudis*, II, c. 2, S. 103B–C: »Noverant enim quod singuli eorum ministerium suum hereditario jure sibi defendere praesumerent. Quibus vocatis, Mercedem, ait, vestram paratus sum vobis reddere, praemonens ut de cetero, ad alium Dominum vos conducendos transferatis: officii quippe, quibus praeesitis, nunc alios praeferendos decevi, sed pro diuturno servitio vestro vobis viventibus mutua permanebit dilectio. Ad haec illi stupefacti: Pervenit, inquiunt, ad nos hereditaria successione ut ecclesiae serviremus; nequaquam nos exheredari patiemur. Quod a patribus nostris pervenit ad nos, dictante [ratione] transibit ad filios. Numquam, inquit Abbas, si partem vestram ratio tueretur, ex adverso stare praesumerem: sed quoniam praedecessores meos ecclesiae jura diripuisse non ignoro, potuit fieri, ut majora parvi pendentes, etiam ab iis quae nunc defenditis patres vestros suspendere non curaverint. Dilectio vel sufferentia fuit, non ad hereditatem ecclesiae possidendam consensus.« Weniger ausführlich findet sich diese Geschichte auch bei Galbert, *Patrocinium*, c. 5, S. 152D–E: »Tunc enim temporis erat quaestio de magistro pistore, nepote suo, proxima post fratris lineam sibi in consanguinitate juncto, qui talia suo juri exigebat, quae non dederat antiqua heredum traditio: quod tamen annitebatur omnimodis concedi; imo multa vi extorqueri, atque perpetuo foedere possideri, quod neque jus dabat neque ratio.«

1127 Zu diesem Phänomen vgl. auch S. Vanderputten, *A Compromised Inheritance*; Ders., *Monachus hujus ecclesiae*.

1128 Zu diesem Schluss kommt auch D. Heirbaut, *Over lenen*, S. 20; Ders., *Feudalism in the Twelfth Century Charters*, S. 237. Ein ganz ähnlicher Fall ist für Saint-Bertin überliefert. Der obengenannte Lambert von Reningelst wird durch eine Art Amtseid an den Abt von Saint-Bertin gebunden; siehe dazu oben S. 161–165.

1129 Besonders eindrücklich zeigt dies auch eine Geschichte aus Galberts *Miracula*, in der von einem jungen Dienstmann des Klosters namens Wilhelm berichtet wird, der sein Amt von seinem Vater und Bruder geerbt hatte. Auch wenn er sich nicht durch offensichtliche Ungerechtigkeiten gegenüber dem Kloster hervortat, starb er dennoch einen plötzlichen Unfalltod. Der Grund hierfür, so lässt Galbert durchscheinen, war seine Unkenntnis der Besitzverhältnisse. Galbert, *Miracula*, II, c. 1, S. 134F: »Hic nempe Guillelmus, in primaevio flore juventutis non solis contentus militaribus stipendiis, dirigebat animum, velut arcum intentum, sollicitudini paternae successionis vel regendae familiae, vice patris seu defuncti fratris jam sese respicientis; in quo, praeter affectum filii ad regendam matrem vel conservandam, vigeat affectus maritalis, felix, si aequo fovisset jura B. Rictrudis, sicut fovebat, quae erant, etsi pleraque usurpata vel pervasa, carnalis matris.« Galbert bemerkt an anderer Stelle, dass Wilhelms Bruder bereits einen Unfalltod gestorben sei, und impliziert damit, dass Wilhelm selbst hätte gewarnt sein müssen.

findlich in die bestehenden Besitz- und Herrschaftsstrukturen der Ministerialen und sicher auch der Großen der Grafschaft ein.¹¹³⁰

4.5. Die Krise von 1127

Neben der Restitution des im Lauf der Zeit verlorengegangenen Besitzes der Abtei hatte Abt Amand ab 1127 zudem mit den Unruhen zu kämpfen, die der Ermordung Karls des Guten folgten. Ein direktes Zeugnis dieser Zeit ist die bereits erwähnte *Translatio Sancti Jonati* aus der Feder Galberts.¹¹³¹

Unter dem Blickwinkel der Wiederherstellung und Verteidigung des Klosterbesitzes ist die *Translatio Sancti Jonati* von besonderem Interesse. Gleich zu Beginn kommt Galbert auf die besondere Situation zu sprechen, die sich für das Kloster aus der Ermordung des Grafen ergab. Karl sei nämlich ein hervorragender Herrscher, ein Freund, Vertrauter und Beschützer der Mönche gewesen, der nichts zugelassen habe, was zum Nachteil für den Besitz der heiligen Rictrud und ihrer Tochter Eusebia war.¹¹³² Der Text stilisiert ihn aber nicht nur zu einem außerordentlich gerechten Richter und Beschützer, sondern auch zu einem besonders frommen Verehrer der Heiligen von Marchiennes.¹¹³³ Sein plötzlicher Tod war daher für die Mönche ein

Nach Galberts Auffassung werden somit nicht nur Ämter vererbt, sondern gewissermaßen auch daran gebunden die Strafe der heiligen Rictrud.

1130 S. Vanderputten, *Fulcard's Pigsty*, S.113; zu diesem Modell S. White, *Custom, Kinship, and Gifts*.

1131 Vgl. dazu S. Vanderputten, *A Miracle of Jonatus*, S. 61–63. Durch seinen unverkennbaren Stil lässt sich die Autorschaft Galbert recht leicht zuordnen, ebenso aber auch durch sein in seinen übrigen Werken gezeigtes Interesse am heiligen Jonatus. Für eine Datierung in den Herbst/Winter 1127 spräche, dass der Text weder den Tod Wilhelm Clitos (1128) noch die Übernahme des Grafenamtes durch Dietrich von Elsass bemerkt.

1132 S. Vanderputten, *A Miracle of Jonatus*, c. 1, S. 75: »Non tamen preterire debuimus casum, non tam rectoris principis que excellentis, quam casum amici familiaris nostrique protectoris, qui ex quadam industria et singulari diligentia nichil ferme detrimenti patiebatur inesse rebus, quas noverat famulari beate Rictrudi eiusque filiae, Deo consecrate virgini Euesbie.«

1133 S. Vanderputten, *A Miracle of Jonatus*, c. 1, S. 75–76: »Qui prudens vir atque disertus, ut nichil supra tam pie tamque benigne response proclamantium religiosorum virorum rebus ipsis perfectorum accipiebat, quod non sine gemitu ac merore possunt et ipsi referre, multociens occupatus militia, stipatus armis latera, properans et intendens ad alia cognita seu visa, fratrum Marcenensium presentia ilico subsistebat, atque auditis querelis decursisque alternatim privatis causis iudicariis vel statim iustitiam exerebat vel certam iustitiam diemque certum iusticie determinabat. Sepenumero etiam presentiam suam ipsis militibus subtrahebat atque cum eisdem fratribus se mediam innectens familiariter de necessariis negotiis sermonem conserebat, vitasque necnon origines ac progenies vel merita sanctorum Marcenis quiescentium et precipue beatae Rictrudis sancteque Eusebie, eius videlicet natae inquirebat, quarum nobilitatem nobilis et ipse avido pectore reponebat et tenaci memoriae commendabat sueque sollerti inquisitione de praecipuo et primo fundatore nostri coenobii sub beato Amando, de sancto videlicet Ionato confessore Christi egregio et monialibus sibi satis fieri deprecabat.«

schwerer Verlust. Galbert bemerkt, dass nun der heilige Jonatus, wie das Wunder von Saily zeigt, die Rolle des Beschützers übernommen habe.¹¹³⁴

In Saily-en-Ostrevent, so erfährt man, habe zu dieser Zeit ein gewisser Balduin die Schutzrechte (Vogteirechte) an ihrem Dorf usurpiert und von den Bewohnern die Summe von zwölf Mark Silber verlangt. Nachdem ein Großteil davon bereits verbraucht worden war, habe er von ihnen abermals hundert Schillinge verlangt. Dieselbe Summe Geldes oder mehr sollten sie an seinen Vorgänger, Hugo II. von Oisy, zahlen, damit er mit dem neu ernannten Grafen Wilhelm Frieden schließen könne.¹¹³⁵ Hugo habe den Bewohnern von Saily Gewalt angedroht, falls sie ihm nicht dieselbe Summe oder mehr zahlten. Diese Summen hätte das Dorf allerdings nicht tragen können.¹¹³⁶

Die Ermordung Karls stellte nach der Darstellung Galberts die bestehende Ordnung in Frage: Dienstleute des Klosters traten in den Dienst anderer, um wiederum deren Politik gegenüber Dritten zu unterstützen. Gerade das Dorf Saily-en-Ostrevent bereitete dem Kloster in jener Zeit immer wieder Schwierigkeiten. Hiervon zeugt insbesondere das Strafwunder an Stephan von Saily, dem Maier des Dorfes, das für die Abtei wohl so eindrücklich und bedeutend war, dass es sowohl in Galberts *Miracula* als auch in sein *Patrocinium* Eingang fand.¹¹³⁷ Dass Saily zu jenen Besitzungen des Klosters gehörte, die ihm besondere Probleme bereiteten, lag zum einen daran, dass es in der viel umkämpften Gegend des Ostrevent gelegen war, und zum anderen daran, dass es eines jener Dörfer war, die einst zum Besitz von Hamage gehört hatten. Wenngleich Saily bereits 1122 als Besitz des Klosters bestätigt wurde, zeigen die Probleme mit den lokalen Amtsleuten sehr wohl, dass die Besitzverhältnisse keineswegs endgültig geklärt waren. Ein probates Mittel der Mönche war es daher, dem Besitzanspruch des Klosters durch die Präsenz der Heiligen Nachdruck zu verleihen.

1134 Karl der Gute wurde nach seinem Tod von den Zeitgenossen wie ein Heiliger verehrt. Hermann von Tournai, Liber, c. 35, S. 71, der bei der Graböffnung anwesend war, berichtet von einem Wohlgeruch, der von dem Leichnam ausgegangen sei und zieht damit eine deutliche Parallele zu einem Heiligen. In ähnlicher Weise wird Karl in dem Bericht Galberts von Brügge als Märtyrer stilisiert. Vgl. dazu M. Czock, »Gott schenkte ihm die Märtyrerpalme«, S. 121–132, Zu Galbert von Marchiennes vgl. S. Vanderputten, Charles de Flandre et saint Jonat, S. 277–294.

1135 S. Vanderputten, A miracle of Jonatus, S. 65–66, zum Text ebd., c. 7, S. 84–87.

1136 S. Vanderputten, A miracle of Jonatus, c. 7, S. 86: »Unde nobis alimenta et parvulis nostris? Iam fere a nihilum redacti sumus.«

1137 Galbert, Patrocinium, c. 5, S. 152F–153B; Galbert, Miracula, II, c. 1, S. 135F–136B. Stephan wurde beim Versuch, seinen unrechtmäßigen Besitz gegen ein durchziehendes Heer zu verteidigen, so schwer verletzt, dass er bald darauf starb. Eine ausführliche Analyse dieses Falls findet sich bei H. Platelle, Crime et châtement, S. 184–185.

Die Translation von Reliquien, wie im Falle von Saily, war allerdings kein Einzelfall. So bemerkt Galbert in seinen *Miracula* beiläufig, dass Abt Amand und seine Mönche die Reliquien der heiligen Eusebia und ihrer Mutter Rictrud nach Abscon transferiert hatten, um wie er erklärt, die durch das Ostrevent ziehenden feindlichen Heere daran zu hindern, die Ernte zu zerstören, die die Mönche für ihren Unterhalt so dringend benötigten.¹¹³⁸ VANDERPUTTEN sieht auch in der Auswahl der hierfür verwandten Heiligen deutliche Unterschiede. Während die Reliquien der heiligen Rictrud und Eusebia in erster Linie Besitzansprüche manifestierten, habe beispielsweise der heilige Jonatus dazu gedient, Frieden zu stiften.¹¹³⁹

Fazit

Angesichts der desolaten wirtschaftlichen Situation der Abtei von Marchiennes, zielte ihre *correctio* in besonderer Weise auf Veränderungen in den Besitz- und Herrschaftsstrukturen ab. Abt Amand hatte nicht nur für die wirtschaftliche Grundlage und Versorgung der Gemeinschaft zu sorgen, sondern auch in besonderer Weise für eine Verbesserung der Beziehungen der Abtei zu ihrem sozialen Umfeld: Hierzu zählten neben den Vögten und Dienstleuten des Klosters auch die benachbarten Abteien. Die Quellen aus Marchiennes geben zu erkennen, dass Abt Amand eine aktive Wirtschafts- und Restitutionspolitik betrieb und sich dabei ganz unterschiedlicher Mittel bediente: Neben der Exkommunikation, gerichtlichen und außergerichtlichen Einigungen ist zudem die Abfassung der *Histoire-Polyptyque* zu nennen, die unter anderem die Ansprüche des Klosters dokumentierte.

Die durch die Ermordung Graf Karls des Guten heraufbeschworene Krise der Jahre 1127/1128 wirkte sich äußerst negativ auf die *correctio* des Klosters aus. Sie zeigt, wie sensibel das Verhältnis zwischen dem Kloster und seinem sozialen Umfeld war und wie stark die wirtschaftliche Situation der Gemeinschaft eben davon abhing. Die auf die Außenbeziehungen und die Wirtschaft des Klosters gerichtete *correctio* von Marchiennes war somit ein äußerst langwieriger Prozess und sein Erfolg in hohem Maße abhängig von Situationen (Krise der Grafschaft) und Personen (Graf).

1138 Galbert, *Miracula*, I, c. 4, S. 132E–F: »Flens itaque assidue Marцениensem apud villam, Asconium nuncupatam, accessit ad Abbatem, dum deferrentur corpora Sanctorum, beatae videlicet Rictrudis ejusque filiae sacratissimae Virginis & sponsae Christi Eusebiae, extra Basilicam, propter removendum, placandum sive terrendum exercitum Flandrensium, segetes vastantium Austrebantensium, ne idem fieret novalibus deputatis victui Fratrum Marцениensium.«

1139 S. Vanderputten, *Charles de Flandre et saint Jonat*, S. 291.

5. Die zeitgenössischen Texte als Überreste der *correctio*

5.1. Das *Patrocinium*

Das *Patrocinium* ist auf den ersten Blick ein äußerst heterogenes Werk, das historiographische, hagiographische und erbauliche Elemente in sich vereint. Im Zentrum des Werks steht zum einen die Wirkkraft der heiligen Rictrud und zum anderen der Niedergang und die Wiederherstellung des religiösen Lebens in Marchiennes. Inwiefern das *Patrocinium* Anteil an der inneren *correctio* des Klosters hatte, das heißt der spirituellen Erbauung der Brüder, soll im Folgenden gezeigt werden.

5.1.1. Bruder Fulchard und die *correctio* des Klosters

Die zentrale Figur in Galberts *Patrocinium* ist zweifelsohne der Laienbruder Fulchard, dessen von schweren Schicksalsschlägen geprägtes Leben für Galbert offensichtlich ganz besonders erinnerungswürdig war und als Beispiel eines idealen Mönchs diente. Galbert ging es darum, die Verhaltensweisen eines guten Mönchs darzustellen, vor allem aber darum, aufzuzeigen, dass das Mönchsein kein statischer Zustand war, sondern ein stetiger Prozess der Veränderung.

Über Bruder Fulchard berichtet Galbert, dass er bereits in der Welt ein vorbildliches Leben geführt habe. So sei er in den weltlichen Angelegenheiten durchaus geschickt gewesen, habe sich aber nicht durch eine Ehefrau und Söhne gebunden und den weltlichen Begierden hingegeben. Für seine Mutter, die eine arme Witwe war, habe er große Zuneigung gezeigt und sich sehr um sie gekümmert. Auch den fleischlichen Begierden habe er entsagt. Nachdem seine leiblichen Brüder gestorben waren, sei er, der bereits zuvor kein Freund der Welt gewesen sei, ihr Feind geworden und habe den Wunsch geäußert, den Habit zu nehmen.¹¹⁴⁰ Diesen emp-

1140 Galbert, *Patrocinium*, c. 1, S. 140E: »Hic itaque bonae indolis juvenis, de quo intendimus, satis astutus in negotiis secularibus, nulla tamen dote, sed neque conjugis seu filiorum compede, mundanis concupiscentiis astrictus, matri & maxime in viduitate sua non solum filii, sed etiam mariti carissimi administrationem sedulam, non tam in matris quam in superni Patris gratiam, affectuosissime impendebat; omnes carnales amores vel carnales voluptates, praeter hoc quod mater intendebat, pro nihilo & velut stercorea procul dubio reputans. Ergo abjecta fere omni mundanae pompae, & maxime carnalium fratrum causa, quorum immatura morte ultra humanum modum tabescebat, mundo non jam amicus, imo inimicus; solii Deo, sanctae conversationis habitu, cum B. Benedicto placere satagebat.«

hing er als Konverse von Abt Fulchard, unter dem er bereits zuvor als Laie gedient hatte.¹¹⁴¹

Indem Bruder Fulchard allen weltlichen und fleischlichen Begierden abgeneigt war, führte er bereits vor seinem Eintritt in Marchiennes ein Leben, das dem eines Mönchs in Vielem glich. Mit dieser Einstellung, aber auch mit der Tatsache, dass er keine Frau und keine Kinder hatte und somit keine Bindung mit der Welt eingegangen war, scheint er auf den ersten Blick optimale Bedingungen für ein monastisches Leben mitgebracht zu haben. Galbert räumt aber sofort ein, dass auch noch so fromme und gute Menschen nicht frei seien von Versuchungen.¹¹⁴² An anderer Stelle spricht er davon, dass Bruder Fulchard, als er in das Kloster aufgenommen wurde, zwar den nötigen Enthusiasmus für das dortige Leben mitbrachte, aber darin noch keinesfalls erprobt, sondern ein *religionis novitiae monachus* war.¹¹⁴³ Fulchard sei daher von Gott immer wieder auf die Probe gestellt worden.

Dies zeigt sich gleich zu Beginn seines monastischen Lebens, als er großen Schmerz über den Tod seiner Brüder verspürte und sich zudem große Sorgen um die allein zurückgelassene Mutter machte.¹¹⁴⁴ Beide Situationen machen deutlich, dass Fulchard noch nicht vollkommen mit der Welt gebrochen hatte, sondern mit seinen Gedanken und Gefühlen weiterhin darin verhaftete war. Als seine Mutter aber verstorben war, habe er sich nicht mehr um ihr irdisches Wohl, sondern um ihr Seelenheil gekümmert und für ihre Seele gebetet. Eines Nachts habe er in der dunklen Kirche seine Gebete verrichtet und sich sodann an einem großen schweren Balken, den er nicht gesehen hatte, so schwer den Unterleib gestoßen, dass seine Eingeweide plötzlich nach unten sackten.¹¹⁴⁵ Dieser Skrotalbruch bereitete Bruder Fulchard au-

1141 Galbert Patrocinium, c. 1, S. 140E: »[...] in priori monachorum conventu necdum ordine posito Laicum sub Abbate Fulchardo, & Conversum postea in ipso [...]«.«

1142 Galbert, Patrocinium, c. 1, S. 140F: »Verumenimvero bonis ac fidelibus viris etiam in operibus justis tentationes non desunt, quibus vel conflentur vitia, si viriliter resistant, vel ad augmentum virtutum, si nihil est excoquendum, proficiant.«

1143 Galbert, Patrocinium, c. 1, S. 140E: »[...] ut ita dicam, religionis puncto, multae devotionis, atque amantem in aliis, quod nondum in se poterat experiri, religionis novitiae monachum [...]«.«

1144 Mit der Anspielung auf die Witwe von Sarepta könnte Galbert darauf anspielen, dass er seine Mutter weiterhin aus dem Kloster heraus versorgte. Galbert, Patrocinium, c. 1, S. 140F: »[...] Quid igitur mirum, si tentatus est non solum filius, verum etiam mulieris viduae cliens devotus? Imo quamvis infra pedes Eliae, mulieri Sareptanae, quasi in lecyto & hydria farinae propitius, cui semper de servitio matris, sicut Romano monacho de obsequio Benedicti Patris, invidebat inimicus? Incidit quidem in primam tentationem, videlicet in dolorem fratrum defunctorum intolerabilem: sed non ideo destitit ferre de matre laborem, imo laborando in vita sua fovebat, quam super omnia dilexerat, matrem.«

1145 Aus diesem Balken sollte eine Treppe in den Turm der Kirche gefertigt werden. Da er aber außerordentlich schwer war, habe man ihn am selben Abend auf Anweisung Abt Fulchards in der Kirche zwischenzeitlich abgelegt. Galbert, Patrocinium, c. 1, S. 141A–B: »Nec multo post, artubus graviter elisis, incidit in secundam, re quidem, sed minime gemitu, a priore dissimilem; dum nocturnis horis rebus monasterii anhelu passu faceret diligentiam; dum propositum mentis, quod prius versabatur in cura carnalis, spiritualis matris verteret in custodiam. Conclamatum enim jam de parente sua fuerat, cujus

ßerordentliche Schmerzen und Mühen. Galbert bemerkt, dass aus dem jungen kräftigen Mann nun ein Mann wurde, mit dessen Körper nichts mehr anzufangen war.¹¹⁴⁶ Da er vor Schmerz kaum mehr sprechen konnte, verlangte er zwischenzeitlich mit Handzeichen nach dem *Viaticum*, da er glaubte sterben zu müssen.¹¹⁴⁷ Soweit sollte es aber noch nicht kommen. Fulchard hatte furchtbare Schmerzen, die nur im Liegen auf dem Rücken zu ertragen waren. Wenn er sich zu den Mahlzeiten an den Tisch begeben habe, habe er mit einer Hand seinen Bruch gehalten, während er mit der anderen Hand das Essen zum Mund führte. Dies habe ihm aber sehr große Mühen bereitet und mit großem Gejammer und »Klagen, die bis zu den Wolken reichten«, habe er sich dann wieder hingelegt. Er hütete daher das Bett und hatte stets Angst aufzustehen. Wenn er doch zur Tür herein oder heraus musste, habe er sich zuvor auf die Schwelle gesetzt.¹¹⁴⁸ Gott habe Bruder Fulchard aber nicht ohne Rat und Hilfe alleine gelassen. Zum einen nahm sich ein Mönch aus Anchin namens Siger, der damals in Marchiennes weilte, Fulchards an. Er habe ihn getröstet, indem er auf das Schicksal Hiobs verwies, der seine Proben geduldig ertrug. Die Geduld werde schließlich von Gott vergolten und die Krankheit in ewigen Trost umgewandelt.¹¹⁴⁹

corpus funeribus exequiis, fidelium more, urnae commissum diligenter pro modo suo composuerat; animam vero debitis saluti animarum obsequiis, crebris suffuses lacrymis, ultimum vale faciens, Reparatori omnium commendaverat. In offensionem ergo scandalii, trabem longam latamque & nimis ponderosam, ab introitu chori usque ad valvas temple porrectam, in tenebris noctis, cruribus per eandem mediam divaricates, offendit; super quam quoque gravem casum faciendo, graviter eliso corpore resiliuit. Tunc sero, jussu solo nomini Abbatis Fulchardi, sic temere positam (ad hoc tamen postmodum, radiis lignorum in transversum in modum scalae ex utraque parte fixis, aptaretur ad acensum turris) quam multa paria hominum vix possent efferre, viribus praesumptis, quibusdam tantum levigamentis suppositis, in partem alteram, juxta parietes temple non sine ingenti dispendio corporis sui amovisse solus, etiam sero doluit vehementer. Sensit enim post modicum, non sine gravi gemitu & moerore, utroque pertuso inguine, propria permutata sede, de superioribus ad inferior meatum quaerere viscera; & paulatim de soliditatis suae, ut ita dicam, solio, miserabili eventu, in infima genitalium defluere.«

- 1146 Galbert, *Patrocinium*, c. 1, S. 141C: »Ecce, paulo ante juvenis validus & fortis, & (ut ita dicam) exultans ut gigas ad currendum viam, jam non valet parentis terrae recte incedendo figere semitam, nedum operari. Ad nullos quippe usus utile corpus, ferme in vicem trunci redactum erat.«
- 1147 Galbert, *Patrocinium*, c. 1, S. 141C: »Signis aliquando & nutibus, quibus poterat, manuum potius quam verbis, Viaticum Dominicum expetebat; & quasi statim moriturus necessario percipiebat.«
- 1148 Galbert, *Patrocinium*, c. 1, S. 141C–D: »Omni enim hora pertaesus vitae, neque stare, neque sedere, vix jacere solummodo supinus valebat; sed vel ad dextrum vel sinistrum latus se inclinare nequibat. Et quid per singula? Jam neque vivere pro desiderio suo poterat. Si quando ad mensam residebat (nam cibus quandoque miserum corpus refici oportebat) utroque genu ad invicem reflex, sinistram genitalibus manum, ne pateret ex toto intestinis aditus, apponebat; dextra vero appositos ori cibos, ad refocillandum potius quam ad reficiendum stomachum, in vacuum lacunam ventris trajiciebat. Namque ingenti labore, multo ejulatu, & fere ad nubes emisso clamore, ipsa, quae effundebantur, exta, resupinata ventris superficie, spiritu ferme vitam exhalante, reponebat; hisque conatu longo relocates, iterum ea, miserabili eventu, exire formidabat: [...] Si quando tamen necesse erat egredi ostium vel ingredi, prius faciebat sessionem super limen ostii; sicque pedentim, alternatim, sigillatim ultra limen misere crura exponere.«
- 1149 Galbert, *Patrocinium*, c. 1, S. 141D–E: »Verumtamen qui justo judicio, utpote justus Judex, juste de eo judicaverat, expertem consilii vel auxilii non ex toto eum reliquerat. Nam benignam consolationem cujusdam religiosi viri Aquicinctensis monachi, nomine Sigeri, tunc in ordine inibi commanentis, per

Zum anderen habe sich zu diesem Zeitpunkt ein Mönch aus Tournai namens Gottfried in Marchiennes aufgehalten, der damit beschäftigt war, ein Matutinale für das Kloster zu schreiben.¹¹⁵⁰ Er habe Fulchards Leistenbruch behandelt und mit Binden umwickelt.¹¹⁵¹ Dennoch habe Fulchard Angst vor jeder Bewegung gehabt, an eine Heilung nicht mehr geglaubt und letztlich Tag für Tag seinen Tod erwartet.¹¹⁵²

Als er nun aufgrund seiner Krankheit untätig herumlag, nichts Nützliches tun konnte und es ihn besonders schmerzte, dass er das Essen der anderen Brüder, die Tag und Nacht im Gottesdienst wachten, verzehrte, sei ihm in den Sinn gekommen, dass es in der Krypta der Kirche, in der die Heiligen des Klosters begraben lagen, einen lockeren Stein über dem Altar gebe. Um sich nützlich zu zeigen, begab sich Fulchard daher mit Mühen in die Werkstatt des Klosters und brachte alle nötigen Dinge in die Krypta. Dort begann er nun damit, den losen Stein auszubessern. Da er dafür auf eine Leiter steigen musste und mit seinem Leistenbruch nur mühsam mit einer Hand arbeiten konnte, sei er bald erschöpft gewesen und habe sich auf dem Boden neben den Gräbern der Heiligen ausgeruht. Als er erneut auf die Leiter stieg, habe ihn ein starker Schmerz gepackt. Er sei zu Boden gegangen und habe dort mehrere Stunden halb tot gelegen. Als er nun ein drittes Mal auf die Leiter stieg, habe er sein Werk mit beiden Händen verrichten können und erst als es vollendet war, bemerkt, dass sein Leistenbruch verschwunden war.

Aus Angst, von den anderen Brüdern der Lüge bezichtigt zu werden, entschied er sich dafür, niemandem etwas von seiner Wunderheilung zu erzählen. Da Fulchard sich über seine Heilung aber freute und sich mehr als zuvor bewegte, habe ihn der Schmerz erneut überkommen. Man habe ihn dreimal zur Ader gelassen, und drei Wochen lang habe er das Bett gehütet. Täglich glaubten die Brüder, ihm das *Viaticum* reichen zu müssen, doch Fulchard erholte sich. Da aber niemand von seiner Heilung wusste und er es niemandem sagen wollte, simulierte er weiterhin seine Krankheit. Als eines Tages Bruder Siger von Anchin erneut Marchiennes besuchte, erkundigte er sich nach Fulchard, um den er sich ein Jahr zuvor gekümmert hatte.

- singulos dies sibi offerebat; qui ex quadam familiaritate & religiosa affabilitate, eum familiariter astrictum dilectionis in pectore gerebat; & quem consolabatur & relevando supportabat, consolando & supportando relevabat: quem etiam patientiam Job edocebat, nec non de patientia ejusdem multiplici & hic & in future remunerationem, sive de infirmitate tandem mutuandam aeternam consolationem.«
- 1150 Gottfried von Tournai wird bei Hermann, Liber, c. 75, 76 S. 130 als Schreiber des Klosters aufgeführt. Er gehörte zu den ersten Gefährten Odos von Tournai.
- 1151 Galbert, Patrocinium, c. 1, S. 141E: »Dum vero humilis ex caritate ligaturas vellet coaptare, quas Dominus Godefridus Tornacensis monachus, qui in scribenda Matutinalium totius anni serie ibidem morabatur, de primitiis Ordinis cum ceteris agens, assueverat husjusemodi infirmitati circumferre.«
- 1152 Galbert, Patrocinium, c. 1, S. 141E: »Omnem tamen tactum Frater infirmus, dolore nimio anxius, refugiens vel magis abhorrens; [...] & licet Dominus noster de lapide posset excitare filium Abrahæ, saluti tamen rediturae nequaquam confidebat, imo magis magisque mortem imminem de die in diem exspectabat.«

Recht schnell erkannte er, dass sich am Zustand des Bruders etwas geändert haben musste. Er ermahnte ihn, das Gebot des heiligen Benedikt nicht zu missachten, wonach man niemals an der Barmherzigkeit Gottes zweifeln dürfe.¹¹⁵³ Siger erkannte nun die Heilung Fulchards und sorgte dafür, dass die gesamte Gemeinschaft davon erfuhr.¹¹⁵⁴

Die Geschichte um Fulchards Leistenbruch verfolgt mehrere Ziele. Zunächst trägt sie die Züge eines klassischen Wunderberichts: Fulchard wird nach sieben Jahren auf wundersame Weise von seiner schweren Krankheit geheilt. Da dies in der Krypta der Klosterkirche geschieht, wo die Gebeine der heiligen Rictrud ruhen, ist die Heilung eindeutig ihrer Fürsprache bei Gott und der göttlichen *virtus* zuzusprechen. Die Hauptintention dieses Berichtes ist es allerdings nicht, die Wirkmächtigkeit dieser Heiligen hervorzuheben und ihren Kult zu fördern, denn hierzu verfasste Galbert eigens die *Miracula Sanctae Rictrudis*. Tatsächlich findet sich die Geschichte über Fulchards Leistenbruch und seine Heilung noch einmal in eben diesem Werk. Dieser Mirakelbericht ist weit weniger detailliert und verzichtet zudem darauf, Fulchard mit Namen zu nennen.¹¹⁵⁵ Die Geschichte im *Patrocinium* ist dagegen weit ausführlicher und stellt eindeutig die Person Fulchards in den Mittelpunkt. Welchen Zweck Galbert mit dieser und den übrigen Geschichten um Fulchard verfolgte, erklärt er gleich zu Beginn. So soll gezeigt werden, wie jener junge und unerfahrene Bruder von Gott immer wieder auf die Probe gestellt wurde, wie er sich in den jeweiligen Situationen verhielt und im Lauf der Zeit weiterentwickelte.¹¹⁵⁶

Nach Galberts Dafürhalten war Fulchards Leistenbruch eine besonders schwere Prüfung Gottes und weniger eine Strafe für ein etwaiges Fehlverhalten. Dennoch deutet Galbert in seinem Bericht an, dass der Tod der Mutter Fulchards der Anlass

1153 Galbert, *Patrocinium*, c. 2, S. 143E: »Sed absit, ut unquam obstinata mente eximii Patris Benedicti velitis jussui contraire, praecipientis obnixae, de misericordia Dei numquam desperare.« Vgl. dazu RB 4, 74: »et de misericordia Dei numquam desperare.«

1154 Galbert, *Patrocinium*, c. 2, S. 144B–C: »Illa vero amica collatione ad invicem sic diffinita, Domnoque Fulchardo, utpote qui non libenter otio vacabat, redeunte ad sua; Domnus Sigerus anhelato passu colloctionem Fratrum appetens, sine mora Domini nuntiavit magnalia, iteransque de Fratre quid & qualiter gestum esset, exhortabat Fratres degere in omni sanctitate & religione & justitia, quos iterum Dominus visitaverat, tam aperta praebens miracula. Talibus corde compuncti ac in lacrymas Fratres resoluti, Dominum omnipotentem unanimiter collaudaverunt, & gratias egerunt; doluerunt tamen, quod in recenti miraculo, melodiae debitae Deo dudum non insonuerunt.«

1155 Galbert, *Miracula*, I, c. 2, S. 128E–129A.

1156 Galbert, *Patrocinium*, c. 1, S. 140F: »Ceterum quibus cum Paulo crucifixus est mundus, tentari quidem possunt; sed a recto statu, si bene fixerint anchoram mentis, minime decidunt: licet pulsati, licet tentati, tentatori nequaquam cedunt, vel enerviter succumbunt. [Gal. 6, 14] Tentatus est Job vir sanctissimus dirisque flagellatus verberibus, utpote ad horam, pro nullo fere commisso, petitionibus inimici concessus; sed licet saniem de membris eraderet in angustiis positus, nullatenus tamen ad hoc potuit compelli, ut unquam benignum Iudicem corroderet; qui eum tradiderat satanae manibus.«

für jene Prüfung war. Während das Gebet für die Verstorbene durchaus positiv gewertet werden kann und freilich eine genuin monastische Praxis darstellt, lässt Galbert in seinem Bericht durchscheinen, dass Fulchard sich durch seine übergroße Trauer um die Mutter nicht vollkommen dem monastischen Leben hingeben konnte. Als junger, noch unerfahrener Mönch scheint er mit seinen Gedanken und Gefühlen in der Welt verhaftet gewesen zu sein. Mit der schweren Verletzung des Unterleibs sollte daher seine wahre monastische Gesinnung und Eignung auf den Prüfstand gestellt werden.¹¹⁵⁷

Fulchard reagierte auf das Widerfahrene zunächst mit Jammern, Klagen und Verzweiflung. Aus Angst vor dem Tod forderte er das *Viaticum*. Als Gott ihn nicht sterben ließ, schwand zumindest seine Furcht. Auch das Hadern und Jammern scheint sich mit der Zeit gelegt zu haben. Er fand sich mit seiner Situation ab und ertrug sie über mehrere Jahre mit Geduld. Erst als er begann, die eingefahrene Situation zu hinterfragen, und sein eigenes Schicksal nicht mehr in den Vordergrund stellte, nahm der Prozess der Heilung seinen Lauf. Fulchard wollte nicht länger untätig sein und den anderen Brüdern zur Last fallen, sondern sich in deren Dienst stellen. Indem er sich von seiner Sonderbehandlung als Kranker verabschiedete und sich trotz Schmerzen für das Kloster nützlich machte, verbesserte sich sein Zustand schlagartig.

Galberts Bericht lässt sich hier auf drei Ebenen verstehen: Zunächst wandelt sich Fulchard vom untätigen Mönch zu einem Bruder, der die Schwäche seines Körpers überwunden hatte und dadurch zu einem äußerst nützlichen Akteur bei der *correctio* des Klosters wurde, was sich ganz konkret an den Renovierungsarbeiten in der Krypta äußert. Auch wenn die einzelnen Episoden aus Galberts *Patrocinium* nicht genau datiert werden können, steht fest, dass die Geschichten um Fulchard in die Zeit der Wiederherstellung des Klosters und somit in den Abbatat Amands fallen.¹¹⁵⁸

Es änderte sich sein körperlicher Zustand und schließlich auch seine innere Gesinnung, sein Seelenzustand: Fulchards Selbstbezogenheit wich dem Gemeinschaftsgefühl. Der zwischenzeitliche Rückschlag ermahnte ihn allerdings zu Vorsicht und Bescheidenheit. Dass er seine Heilung schließlich ein Jahr lang geheim

1157 Die Verletzung des Unterleibs und die Beeinträchtigung der Genitalien ist sexuell konnotiert und könnte auf Fulchards Sorge um die Familie (die verstorbene Mutter und die beiden Brüder) hindeuten.

1158 Der Unfall ist in die Zeit Abt Fulchards und zwar noch vor dem Weggang der Brüder zu datieren: somit vor 1110. Da die Krankheit sieben Jahre dauerte, dürfte die Heilung in die ersten Jahre des Abbatats Amands gefallen sein. So bemerkt Galbert, *Patrocinium*, c. 3, S. 146 D: »De quo, postquam praemissimus, restat, ut quod distulimus, inspiciamus; scilicet quomodo misericors idem Deus & Dominus, res Marceniensium, nimis inclinat as ad occasum, solis, ut ita dicam, reduxit ad ortum interventione Sanctorum, in eodem loco praesentia corporali diem Domini expectantium.« Galbert geht in seiner Erzählung also nicht chronologisch vor.

hielt und sogar immer wieder Schmerzen simulierte, wird von Galbert keineswegs negativ bewertet. Er räumt zwar ein, dass es schmerzlich sei, dass Gott und den Heiligen ein Jahr lang Lob und Dank vorenthalten wurden, entschuldigt dieses Verhalten aber mit der großen Bescheidenheit und Demut des Bruders.¹¹⁵⁹ Indem Galbert Letzteres unterstreicht, wird erneut deutlich, dass es in seiner Erzählung in erster Linie darum geht, Fulchards persönliche Entwicklung herauszustellen und nur sekundär darum, die Wirkmacht der Heiligen von Marchiennes hervorzuheben. Es ist also vor allem Fulchards persönliche Frömmigkeit, durch die ihm die Gnade Gottes zuteil wurde und die letztlich dem Kloster zugute kam. Dies wird auch in jenen Worten deutlich, die Siger, der Mönch aus dem benachbarten Anchin, an die im Kapitel versammelten Mönche von Marchiennes richtete. So forderte er sie angesichts dieses Wunders auf, dass sie, die von Gott erneut durch ein Wunder bedacht wurden, ganz in ihrer Heiligkeit (*sanctitas*), ihrer Frömmigkeit (*religio*) und ihrer Gerechtigkeit (*justitia*) verharren sollten.¹¹⁶⁰ Auch der Abt, der wenig später von dem Wunder erfuhr, sei darüber sehr erfreut gewesen und habe sich sehr dankbar dafür gezeigt. Auch er ermahnte die Brüder dazu, in »keuscher Furcht für Gott zu kämpfen und sich von Herzen den frommen Geboten hinzuwenden«. »Wenn sie nämlich so in der begonnenen Frömmigkeit verharrten, würden sie die Wohltaten des Schöpfers nicht verlassen.« Er gab daher Anweisung, dieses Wunder für die kommenden Generationen niederzuschreiben.¹¹⁶¹ Galbert stellt somit einen kausalen Zusammenhang her zwischen dem frommen Leben der Mönche von Marchiennes und der Heiligkeit dieses Ortes: Nur wenn die Mönche ein würdiges und gottgefälliges Leben führten, konnten sie sich der Gnade Gottes sicher sein.¹¹⁶² Die *correctio* des Klosters zielte somit in erster Linie auf die Wiederherstellung eines frommen und guten Verhältnisses der Mönche zu Gott ab.

1159 Galbert, *Patrocinium*, c. 2, S. 143C: »Cumque sermonem Domini de re certa, diu taciturnitati deserviens, non malitiosa mente, sed pia ut dixi simplicitate, malens pie latere, quam ocus temere efferre, absconderet.«

1160 Galbert, *Patrocinium*, c. 2, S. 144C: »Domnus Sigerio anhelu passu colloctionem Fratrum appetens, sine mora Domini nuntiavit magnalia, iteransque de Fratre quid & qualiter gestum esset, exhortabatur Fratres degere in omni sanctitate & religione & justitia, quos iterum Dominus visitaverat, tam aperta praebens miracula.«

1161 Galbert, *Patrocinium*, c. 2, S. 144D: »Ipse etiam de integro rebus insuetis acceptis, piis perfusus lacrymis, pio Satori ac bonorum Remuneratori secretas magis quam publicas grates exolevit; atque nomen Domini altissimi, mirabiliter in suae & ab eo visitatae ecclesiae novellis rudimentis, gregem suum invisenti, benedixit; breviterque Fratres admonuit ut Deo, casto timore militarent, propositae religioni praecordialiter intenderent, coronandi in finem legitime decertarent. Si enim sic inceptis religiosis persisterent, beneficia Conditoris nec eos hic desererent, imo divina eos opera praevenirent, & munera supernae retributionis fideliter apprehenderent. Praecepit etiam rem gestam, ad memoriam sempiternam annotari, commendari, frequentari; [...].«

1162 Zu diesem Konzept vgl. A. Diem, *Das monastische Experiment*.

Bruder Fulchard fungiert in Galberts Text als *exemplum*, an dem gezeigt werden sollte, welche Einstellungen und Verhaltensweisen ein guter Mönch an den Tag zu legen hatte. Besonders anschaulich wird dies am weiteren Lebenslauf dieses Bruders. Nachdem Fulchard nämlich von seinem Leistenbruch geheilt worden war, prüfte ihn Gott wenig später erneut und dies, wie Galbert bemerkt, wohl, damit er demütig bleibe.¹¹⁶³ Diesmal überkamen ihn schwere Kopfschmerzen, die in sein rechtes Auge ausstrahlten und einen starken Tränenfluss auslösten. Dieses Triefauge sollte ihn zwei Jahre lang beinahe bis zu seinem Lebensende plagen. Da keine Medizin ihm helfen konnte, habe er vor Schmerzen geklagt und gejammert und den Tod bereits vor Augen gehabt.¹¹⁶⁴ Wenn es ihm erlaubt war zu sprechen, habe er sich die Brust geschlagen und geklagt, nie etwas Gutes getan zu haben. Als er schließlich auch noch vor Schmerzen nicht mehr sprechen konnte, habe er die Hände gefaltet und sich immer wieder auf die Brust geschlagen. Die ständigen Schmerzen vergingen in der Fastenzeit, denn nur langes Fasten, mit dem er bereits durch den häuslichen Brauch vertraut war, habe ihm Linderung verschaffen können, und sei von ihm deswegen besonders geschätzt worden.¹¹⁶⁵ Im Laufe eines Jahres sei er zwei Mal mit den Sterbesakramenten versehen worden, zwei Mal habe man ihn im Bülbergewand zum Sterben auf den Boden gelegt und zwei Mal habe man das *aqua vitae* zur Waschung seines Leichnams vorbereitet.¹¹⁶⁶

Als sich nun die Brüder beim zweiten Mal um ihn versammelten, habe er zu jenen, die am nächsten bei ihm standen, gemurmelt und sie darum gebeten, all seine

- 1163 Galbert, Patrocinium, c. 2, S. 144E: »Sed jam quae divina misericordia circa eumdem Fratrem praeter supradicta non multo consequenti tempore misericorditer egit, prosequamur. Nam qui beato Apostolo ad tertii caeli [culmen] delato, ac de mysteriis caelestibus ultra hominem erudite, ob custodiam humilitatis stimulum carnis, voluntati ejus contrarium neque terna precum vice relaxatum, benigne indidit.«
- 1164 Galbert, Patrocinium, c. 2, S. 144E: »[...] idem benignus dispensator, Fratri miro modo sanitati restituto, ne eum extolleret, ut reor, miraculi magnitudo, dolorem quo prius caput aliquantisper dolebat intolerabiliter exaggeravit. Nam fonte conterebrati capitis perturbato, per mediam cervicem ad oculos & maxime ad dextrum oculum, profluenti redundantia lacrymarum, sine defectu doloris vel punctio-num fere excoecatam, eadem infirmitas miserabili visu porrigebatur; qua pene usque ad exitum vitae bimatu continuo irremediabiliter cruciatur.«
- 1165 Galbert, Patrocinium, c. 2, S. 144E–F: »Clamabat, gemebat, suspirabat, semetipsum dolori dolorem addendo discernens; quasi sensus extorris in terra volutabatur, mortem prae oculis jam mortuis spectans; se nihil umquam boni egisse, si quando aperte poterat loqui, tunso pectore conquerebatur, ab imo pectoris delato gemitu. Saepe vis doloris loquelam interrumpibat; nec verba incepta plene formare, naturalibus instrumentis deficientibus, poterat. Aliquando ipsam loquelam ex toto amittebat: si quando ad se reversus spiritum resumebat, manus ad invicem, quasi in modum pectinis innexas, fortiter adstringebat; pectusque, quasi ex debito graviter tundendo, affligebat. Totum octonarium vel dimidium (quod majus mirum videbatur de vivente) continuato solique dolori vacans, multoties jejunabat; solum remedium, longum jejunium, jam pro domestica consuetudine sibi insitum, aestimabat.«
- 1166 Galbert, Patrocinium, c. 2, S. 144F: »Ex eadem infirmitate, per singulos dies ingravescente, in spatio unius anni bis sacro Oleo fuit inunctus; bis cineri & cilicio, quasi extremum valefacturus, superpositus; bis aqua igni supposita, ad lavandum statim morituri corpus [accingebantur] excubiae, singulis noctibus, singulis momentis, spiritum ejus transiturum expectantium.«

Habseligkeiten zu entfernen und von ihm wegzuschaffen. Niemand sollte nämlich glauben, dass der Besitz vom Teufel stamme. Mit Handzeichen deutete er an, welche Habseligkeiten es waren und hielt sie an, sich zu beeilen. Kaum waren die besagten Gegenstände entfernt worden, seien seine Beschwerden auf einmal, einem Hammerschlag gleich, verschwunden gewesen.¹¹⁶⁷ Galbert spricht diesbezüglich von der *paterna correctio*, die Fulchard von allem Übel befreite. »Der fromme Vater reinigt«, wie er bemerkt, »jene, die er geißelt.«¹¹⁶⁸

Fulchards Triefauge war somit nicht nur eine Prüfung, sondern auch eine deutliche Mahnung Gottes, die auf seine Besserung abzielte. In diesem Zusammenhang bezieht sich die *correctio* auf Körper und Seele und verweist somit in ähnlicher Weise wie die *correctio* einer Gemeinschaft in zwei Richtungen: *interius et exterius*. Das Fehlverhalten des Bruders wird in dieser Episode klar benannt: Fulchard hatte Eigenbesitz, was einem Mönch streng verboten war.¹¹⁶⁹ Dabei handelte es sich aber tatsächlich nur um kleine Habseligkeiten, die er »nur spärlich für den eigenen Gebrauch vorbehielt«. Der Sterbende war sich aber darüber bewusst, dass man diese, sollte man sie nach seinem Tod finden, als Eigenbesitz ansehen werde.¹¹⁷⁰ Galbert fordert mit dieser Geschichte freilich die absolute Besitzlosigkeit des Mönchs. Ein Zugeständnis von noch so kleinen Habseligkeiten würde einen fließenden Übergang zu Eigenbesitz zur Folge haben. Seine kompromisslose Haltung in dieser Angelegenheit ist daher verständlich und deckt sich mit jener aus der *Regula Benedicti*.¹¹⁷¹

Neben dem Verzicht auf Eigenbesitz hebt Galbert in der Geschichte um Fulchards Triefauge zudem die asketische Lebensweise hervor. Allein das Fasten habe dem Bruder eine Linderung der Schmerzen bereitet. Da Fulchards Vergehen zu diesem Zeitpunkt noch nicht aus der Welt geräumt war, hat sein Fasten einen

1167 Galbert, *Patrocinium*, c. 2, S. 145A: »Amissa ferme locutione, adhuc inter dentes quaedam vix intellecta & inarticulata balbutiens, adstantium propius auribus immurmurabat; agens sollicito de sarcinulis projiciendis, quas a se removeri, vel potius projici flagitabat, ne forte illud proprium deputaretur a maligno hoste, quod in proprios usus parce reservabat: & quae forte sibi commissa vel commendata fuerant, manuum potius nutibus quam articulatis vocibus significans, quorum essent, erogare properabat. Sed quid plura? Benigna invectio, vel potius paterna correctio miserentis Patris, omne fermentum malitiae, si quod residuum fuerat, excocit; & quasi mallei impulsu, cuneo cerebro coarctato, omnem pessimum succum vitiorum ab eo expressit.«

1168 Galbert, *Patrocinium*, c. 2, S. 145A: »Tandem pius Pater, qui flagellat quos erudit, corpus flagellatum exterius, cor contritum interius, solita pietate respexit; corpusque capitis aegritudine fere exanimatum, vitae redditum potenter erexit.«

1169 RB 33.

1170 Vgl. dazu eine Episode bei Guibert von Nogent, *Monodiae*, I, c. 22, S. 176–179, in der berichtet wird, wie man bei einem verstorbenen Mönch unterschlagenes Geld findet und ihm hierauf das christliche Begräbnis verweigert.

1171 RB 33, 1–4: »Praecipue hoc vitium radicibus amputandum est de monasterio, ne quis praesumat aliquid dare aut accipere sine iussione abbatis, neque aliquid habere proprium, nullam omnino rem, neque codicem, neque tabulas, neque graphium, sed nihil omnino, quippe quibus nec corpora sua nec voluntates licet habere in propria voluntate [...].«

eindeutig sühnenden und heilbringenden Charakter. Galbert bringt es in Verbindung mit jenem besonders langen Fasten, das in Marchiennes durch die *domestica consuetudo* Tradition hatte, und wertet diese damit klar auf.

Nach der Heilung des Triefauges sollte Fulchard noch einmal von Gott auf die Probe gestellt werden. Diesmal befahl ihm eine Erkrankung der Hände, die sich vorwiegend durch Lähmungserscheinungen äußerte. Der Bruder habe große Schwierigkeiten gehabt, Dinge in die Hände zu nehmen. Doch anstatt sich auf die irdische Medizin zu verlassen, habe er auf die göttliche Medizin vertraut und die Fürsprache der Heiligen erbeten.¹¹⁷² Weit schmerzlicher als sein eigenes Schicksal sei für ihn allerdings die Tatsache gewesen, dass er durch diese Erkrankung seinen Dienst für das Kloster nur noch bedingt ausführen konnte.¹¹⁷³ Der Abt der Gemeinschaft hatte ihn nämlich mit der Armen- und Pilgerfürsorge betraut, einem Dienst, den Fulchard äußerst gehorsam ausgeübt hatte.¹¹⁷⁴ Seine Erkrankung habe ihn aber nicht daran gehindert, sich in diesem Dienst dennoch nützlich zu erweisen. So habe sich der Bruder beispielsweise um die nötigen Gefäße für die Armenspeisung gekümmert und die Behältnisse, in denen man die Speisereste der Mönche sammelte, in das Refektorium hinein und wieder heraus getragen. Mit seinen gelähmten Händen habe er selbst weder etwas arbeiten noch essen können. Dennoch habe er es sich nicht nehmen lassen, nach seinen Kräften Speisen an die Armen auszugeben.¹¹⁷⁵ Seine Frömmigkeit und seine Güte, denen er mit großem Fleiß nachging, sollten aber Hilfe zur Folge haben, denn Gott habe ihm wieder Kraft in die Hände zurückgegeben. Fulchard sei nämlich nicht ins Kloster gekommen, um bedient zu werden, sondern um zu dienen. Er sei seinem Dienst treu gewesen und habe ihn nicht aufgeschoben. Erst als der Bruder vom Wasser holen und Kochen müde wurde und bestimmte

1172 Galbert, *Patrocinium*, c. 2, S. 145B: »Nec illud oblivioni [dandum], imo ad laudem mediatoris Dei & Domini nostri Jesu Christi frequentandum, quod non longo post tempore, [...] praedicti Fratris manus indicibili morbo occupatae, cute consumpta & abstracta, nudis tantum ossibus videbantur patere. Videres ipsas manus quasi tinea demolitas, de albedine pertransire in croceum colorem; de croceo, subita permutatione vel etiam cutis exinanitione, in ruborem; nec minus de rubore in pallorem; postremo rigescere, rimis findi, crebris pertusionibus hiare; versas in tumorem nunc ferverescere, nunc deferverescere. Dignati dissoluti, & quasi ab invicem dissociati, nullum commercium inter se putabantur habere. Dumque miro modo de qualitate in qualitatem alternatim fieret transitio, nec apponeretur, sed negligenter ab eo medicinae curatio; unum tamen familiare sibi erat refugium, scilicet in praesentia Sanctorum devote fusa oratio.«

1173 Galbert, *Patrocinium*, c. 2, S. 145C: »Magis tamen dolebat de Fratribus peregrinis, quam de se, quibus in vicem Christi devote servitium solebat impendere.«

1174 Galbert, *Patrocinium*, c. 2, S. 145B: »[...] dum redditus incolumitati pristinae, pauperum curam exhiberet, catena ductus ad hoc obedientiae [...].«

1175 Galbert, *Patrocinium*, c. 2, S. 145C: »quorum suppellectilia in diversis usibus non negligebat praevidere, vasa ciborum etiam ad reliquias in refectorium, ac de refectorio ferre ac deferre. Sed licet manibus, ut aiebant, paralyti insolita dissolutis, nullum opus posset exequi vel seipsum pascere; tamen in deferendis cibis refectio pauperum non cessabat contractas manus offerre.«

Dienste an den Armen nicht mehr verrichten konnte, habe ihn Gott geheilt. An seinen Händen seien zudem keinerlei Spuren von der Erkrankung zurückgeblieben.¹¹⁷⁶

Da der Abt aber nichts von der Heilung Fulchards wusste, habe er daran gedacht, den durch seine Krankheit geschwächten Bruder von seiner Aufgabe zu entbinden und ließ ihn zu sich kommen. Doch Fulchard wollte seinen Dienst nicht abgeben, räumt allerdings ein, dass er gehorsam sein werde und den Anordnungen des Abtes Folge leisten werde, zumal es gerecht und begründet sei, ihn von dieser Aufgabe zu entbinden, da er sie nicht voll und ganz ausüben könne. Der Abt erlaubte dem Bruder nun aber, sein Werk fortsetzen zu dürfe, wenn er es wünsche, und forderte ihn auf, seine Hände zu zeigen, um zu überprüfen, ob es eventuell Zeichen der Besserung gebe, oder ob sie erneut behandelt werden müssen.¹¹⁷⁷ Hierauf habe Fulchard erwidert, dass ihn keine Krankheit mehr plage und er vollkommen gesund sei. Er fügt hinzu, dass seinem Dienst große Würde innewohne und dass er, falls er diesen unwürdig ausübe, eine würdige Strafe verdient habe. Als er daraufhin die geheilten Hände zeigte, sei der Abt überrascht und voller Freude gewesen und erlaubte Fulchard, sein Werk fortzusetzen.¹¹⁷⁸ Sowohl der Gnadenbeweis Gottes als auch die liebevolle Unterweisung seines Abtes bestärkten Fulchard in seinem Werk. Er unterwarf sich daher ganz dem Herrn und dem Willen seines Abtes, beugte sich vollkommen der Demut und tat ohne Scham alles, was es zu tun, zu reinigen und

1176 Galbert, *Patrocinium*, c. 2, S. 145C–D: »Cujus devotionem sedulamque benignitatem, nec non erga pauperes Christi voluntarium etsi non plene posset ad hibere obsequium, Conservator attendens seculorum, manibus, sibi in suos minores ad serviendum promptis, pristinum vigorem reddidit. Qui enim non venit ministrari, sed ministrare, medicina non arte quaesita, ministro suo fideli, utile suis ministerium minimis non diu distulit exhibere. Jam lassescerat aquam haurire & calefacere, atque ad ceteros usus pauperum peregrinorum inops auxilii minus poterat vacare; quando omnipotens Medicus, infirmo condescendens, infirmum alteravit, debiles manus sanavit, quodque mirabilis erat, nullum fere vestigium deformitatis in eis dimisit.«

1177 Galbert, *Patrocinium*, c. 2, S. 145D–E: »Haec ignorans adhuc Pater monasterii, potius existimans morbo defatigatum Fratrem obedientiam suam dimisisse, nec aliquo modo ad serviendum membris Christi eniti posse, accersiri sibi eum jussit. Cujus infirmitati compatiendo, cum se satis affabilem, jucundum, benignum & hilarem vultum ei praebuisset; quaesivit ab eo, utrum injunctum officium de cura pauperum Fratrum abjecisset? Ad quem Frater; non praesumptuose. Domine mi, istud bonum obedientiae prae aliis expetibile abjeci: sed ad horam dimisi: & est causa, ni fallor, & justa, quare me subtraxi. Nostis & vos ipse, si placet, curam illam me non sine causa dimisisse, meque ab officio juste, quod non poteram condigne explorare, per tempus subtraxisse. Novi, ait benignus Pater, de manibus nimium te infirmari Frater; sed si aliquo modo potes pati, te decet perseveranter servire Deo in membris suis, ut coepisti. Et post pauca, Ostende mihi, subjecit, manus tuas, si forte in eis aliquod signum futurae sanitatis appareat; ne forte desperet medicus, cum tractare de eis, & malagma imponere incipiat.«

1178 Galbert, *Patrocinium*, c. 2, S. 145E: »Non me, inquit humilis Frater, Pater amantissime, perturbat infirmitas manuum, quae nulla est; imo inest eis & integra & perfecta sanitas: sed officii magna est dignitas, & mea, ne indigne servientem digna sequatur ultio, me terret indignitas. Et his dictis, manibusque expositis, laeto sermone, priori sanitati sanitatem superadditam edocuit. Cumque prae nimio gaudio sese continere non posset, totusque in gaudium spirituale spiritualis Pater exuberaret; atque sanas manus pertractans, Fratribus congaudentibus, ut exinde Deo gratias referrent, saepius ostenderet.«

zu pflegen gab. Er habe seinen Nacken ganz dem Joch des Gesetzes, nämlich den sieben *monasticae disciplinae*, gebeugt.¹¹⁷⁹

Wenn es daher irgendetwas um das Kloster herum zu tun oder auszubessern gab, habe sich Fulchard darum gekümmert. Wenig später habe er sich aber dennoch einige Zeit dem Willen des Abtes widersetzt: Grund hierfür sei gewesen, dass das Kloster zu diesem Zeitpunkt nichts im Überfluss gehabt habe, was man den Witwen und Waisen, aber besonders den Armen und Pilgern, die nach Marchiennes kamen, hätte geben können. Fulchard sei deswegen darüber zornig geworden, habe die Anweisung des Abtes nicht befolgt und damit in Kauf genommen, wegen Ungehorsams bestraft zu werden. So sei er, wie er es stets gewöhnt war, mit frommem Eifer in das Refektorium getreten und habe die kleinsten Krümel, die vom Mahl der Mönche übrig geblieben waren, eingesammelt.¹¹⁸⁰ Beim Verteilen der Almosen habe er sich anschließend sehr klug verhalten, denn er gab das Essen entsprechend der Bedürftigkeit der Armen aus. Reiche habe er mehr aus gutem Willen und Zuneigung, denn aus Bedürftigkeit im Gästehaus untergebracht. Nachdem er schließlich doch einige wenige Fremde wegschicken musste, habe er bemerkt, dass seine Taten für die *nova religio* noch nicht ausreichten. Daher habe er mit großem Eifer die Unterkünfte der armen Brüder wiederhergestellt, um darin all jene zu versorgen, die zum Kloster kamen und um Speisung baten.¹¹⁸¹

1179 Galbert, *Patrocinium*, c. 2, S. 145E–F: »Sicque & ex virtute Dei eum visitante, & ex spiritualis Patris cara exhortatione multum profecit; & multum Frater ipse confortatus, antea vitam parvi existimans, totum Domino ac magistris sui arbitrio se commisit; ac velut mansuetissimum pecus aratro sulcanti corda verbi Dei, virium suarum qualemcumque quantitatem mancipavit: denique ad quaelibet, omisso pudore, facienda, emundanda vel curanda, humilitatem suam inclinavit; & iugo legis, velut alterius Mosaicae, intra septa monasticae disciplinae, tam gentili quam Judaicae plebi misericorditer indultae, colla ferventius edomanda supposuit.«

1180 Galbert, *Patrocinium*, c. 2, S. 145F–146A: »Igitur exhortationis verbis, pia mente reconditis, negotiosus Frater, ad aliqua circa monasterium agenda vel resarcienda, sese a conspectu conspectu pii Patris reverenter corripuit. Nec multo post, licet aliquamdiu reniteretur (ideo plane, quia, ut ajebant, ad manum plene aliquando non abundabat, quod viduis, orphanis, pupillis & maxime peregrinis hospitibus & advenis deberet erogare) tamen voluntati obtemperans praedicti Patris monasterii, jam se erga eum commoventis, jam quasi vultum irati ostendentis, jam ejus inobedientiam ulcisci parantis, haud desuetus a priori consuetudine & tam sedula religione quam religiosa sedulitate, non solum pelues, paropsides, lebetes, sportas, reliquis Fratrum edulis vel pulmentis recolligendis, refectorariae stationi intulit; verum etiam fragmentis vel micis decidentibus de mensis (memor Dominicae sanctionis; colligite quae superaverunt fragmenta, ne pereant, praecipientis discipulis) ne perirent, verrendis, sollicitate cavet.«

1181 Galbert, *Patrocinium*, c. 2, S. 146A: »Sagax vero in distribuenda roga sive eleemosyna, prout necessitati cujusque videbat indigentis competere, dives quidem pro bona voluntate, juxta exemplum Joannis Sanctissimi Patriarchae, xenodochia pauperum magis affectu quam re decenter coaptavit. Paucis quoque xenis in gratiam Dei sibi delatis, nova religione nondum ad haec sufficiente ad cetera explenda, pluribus repertis necdum expedita incommodis, habitacula Fratrum egenorum satis convenienti industria reformavit; ibidemque supervenientibus & alimoniam petentibus compatiendo, sermonem bonum supra datum tribuendo, Deo rursus in suis membris parere ac deservire studuit.«

Die dritte ausführlich geschilderte Erkrankung Fulchards wird in Galberts Bericht als die letzte Prüfung Gottes dargestellt. Besonders auffallend ist dabei allerdings die außerordentliche Reaktion Fulchards. Anstatt nämlich, wie zuvor, über sein Schicksal und seine Schmerzen zu klagen und zu jammern und Angst vor dem Tod zu zeigen, verhält sich der Bruder gelassen, aber auch gefestigt. In Galberts Geschichte ist nirgends die Rede davon, dass Fulchard etwa klagte oder mit seinem Schicksal haderte und damit an der Hilfe Gottes zweifelte. Galbert bemerkt vielmehr, dass der Bruder nun voll und ganz auf Gott und die Heiligen vertraute und sich keine Sorgen mehr machte. Seine unerschütterliche Haltung zeigt sich letztlich auch darin, dass er sich trotz schwerer Krankheit nicht von seinem Dienst ablenken ließ. Mit großer Beständigkeit verrichtete er sein Werk. Dabei kam es nicht darauf an, dass er seine Aufgabe möglichst effizient durchführte, sondern auf die richtige innere Einstellung. Obwohl er mit seinen Händen kaum arbeiten konnte, versuchte er sich dennoch nützlich zu machen und voller Eifer einzubringen. Die Bemerkung, Gott habe ihn erst geheilt, als er schließlich körperlich nicht mehr dazu fähig war, zeigt, dass es auch bei dieser Prüfung in erster Linie um Fulchards innere Einstellung ging. Interessant hierbei ist allerdings, dass diese Einstellung mit den vorangegangenen Erfahrungen in direktem Zusammenhang stand. So fürchtete er, dass ein unwürdiges Verhalten die göttliche Strafe zur Folge haben könnte, wie er es im Lauf seines Lebens mehrmals erlebt hatte.¹¹⁸² Seine innere Einstellung rührt somit nicht allein von der Überzeugung für die Sache her, sondern auch von der Angst und der Ehrfurcht vor der göttlichen Strafe.¹¹⁸³

Fulchards Verhalten wird vor allem mit der monastischen Tugend der *humilitas* in Verbindung gebracht. Der Dienst an den Armen, der, wie Galberts Bericht durchscheinen lässt, als besonders niedere Tätigkeit angesehen wurde, wird zum Sinnbild für die *humilitas*.¹¹⁸⁴ Dieser habe sich Fulchard voll und ganz hingegeben. Indem er dies *omisso pudore* tat, wird deutlich, dass sein Dienst ihn keine Überwindung kostete, sondern selbstverständlich war und ohne Murren ausgeübt wurde. Diese Einstellung habe sich schließlich in seinem frommen Geist so tief verwurzelt, dass es für ihn unerträglich erschien, davon abzuweichen.¹¹⁸⁵ Sein Aufbegehren gegen die Anordnung des Abtes wird von Galbert deswegen keinesfalls negativ bewertet. Er

1182 Galbert, *Patrocinium*, c. 2, S. 145E: »[...] sed officii magna est dignitas, & mea, ne indigne servientem digna sequatur ultio, me terret indignitas.«

1183 Galbert, *Patrocinium*, c. 3, S. 146D: »Frater [...] finem suum cum timore, sicut dictum est, praestolabatur.«

1184 Galbert bemerkt, dass Fulchard »durch die Fessel des Gehorsams« zu diesem Dienst berufen wurde. Vgl. Galbert, *Patrocinium*, c. 2, S. 145B: »[...] pauperum curam exhiberet, catena ductus ad hoc obedientiae.«

1185 Galbert, *Patrocinium*, c. 2, S. 145F: »[...] pia mente reconditis [...]«

weist zwar darauf hin, dass es sich dabei um einen Akt des Ungehorsams handelte, entschuldigt ihn aber sogleich mit der dahinter stehenden frommen Intention. Während Fulchard seinen Dienst anfangs allein aus Pflichterfüllung, aber auch aus Ehrfurcht vor Gott tat, scheint sein nun an den Tag gelegter Eifer aus einer tieferen Überzeugung herzurühren. Selbst in der schlechtesten wirtschaftlichen Lage des Klosters wollte er mit den Armen teilen. Dass er sich dabei als ein sehr kluger und gerechter Diener des Klosters erwies, ist Galbert besonders wichtig.

Das erste Kapitel des *Patrocinium* zielt also darauf ab, dem Leser mehrere Dinge vor Augen zu führen. Zunächst soll an den Wunderheilungen Fulchards deutlich gemacht werden, dass die Abtei von Marchiennes ein Ort göttlicher Gnade war. Nach der Krise unter Abt Fulchard galt es dies erneut unter Beweis zu stellen: zum einen durch den dortigen Heiligenkult, zum anderen durch das Leben der frommen Brüder. Fulchard steht exemplarisch für das gottgefällige Leben eines Mönchs. So bemerkt Galbert über Bruder Fulchard am Ende des Kapitels, dass die »Kraft des göttlichen Samens bei ihm nicht in die Dornbüsche und auch nicht auf felsigen Boden gefallen sei, sondern auf fruchtbare Erde und keimen konnte. Zu gegebener Zeit habe er reiche Frucht in die Scheune des Herrn eingebracht, nämlich vom dreißigfachen Ertrag zum sechzig- oder hundertfachen.«¹¹⁸⁶ Fulchards monastisches Leben war somit eine Erfolgsgeschichte. Sie zeigt, mit welchen Herausforderungen ein Mönch im Lauf seines Lebens konfrontiert werden konnte und wie er diese meistern sollte. Dem Leser wird dabei die Entwicklung eines Mönchs von dessen Eintritt in das Kloster bis kurz vor seinem Tod vor Augen geführt. Galbert gelingt es, die Entwicklung aufzuzeigen, die nicht nur Fulchard, sondern jeder gute Mönch im Lauf seines Lebens durchmachen sollte: Das monastische Leben ist kein statischer Zustand, sondern ein ständiger Prozess der inneren Veränderung. Neben der Befolgung der monastischen Ideale auf einer normativen Ebene geht es vor allem darum, diese zu verinnerlichen und aus sich selbst heraus zu leben. Ist dieser Zustand erreicht, wird dem Mönch in seinen Handlungen ein weit größerer Spielraum zugestanden. So entschuldigt Galbert den Ungehorsam Fulchards vor dem Hintergrund seines frommen Eifers in der Armenfürsorge und nimmt somit eine Hierarchisierung der Ideale vor. Im Zentrum seines Texts stehen vor allem die Ideale der Demut, der Beständigkeit und des Dienstes am Nächsten. Darüber hinaus thematisiert Galbert beiläufig konkrete monastische Praktiken, die in Marchiennes wieder

1186 Galbert, *Patrocinium*, c. 2, S. 145F: »Vis etenim divinae sementis non in sentibus, non in saxosis rudibus, sed in opima & exulta foece telluris aptissimae locum germinandi obtinuit, atque pacatissimum fructum tempore suo congruo in horreum Dominicum condidit; & de trigesimo proventu ad centesimum vel sexagesimum gradum, ascensiones in corde suo disposuit.«

in Erinnerung gerufen werden sollten: so beispielsweise der absolute Verzicht auf Besitz, das lange Fasten und die Sorge um die Armen und Pilger.

Am Ende seines ersten Kapitels fasst Galbert noch einmal zusammen, was er mit seinem Bericht über die Prüfungen Bruder Fulchards bezweckte. So solle man in allen Werken daran erinnert werden, besser zu leben und dies durch die Strenge der Sitten, das beständige Gebet und das Vermeiden von Völlerei. Das Beispiel Fulchards zeige, dass sich Gott nicht von jenen abwendet, die sich ihm ganz hingeben. Er belohnt vielmehr diejenigen, die würdig leben, stellt sie aber zugleich auch immer wieder auf die Probe und »bürstet ihnen mit der Feile des väterlichen Tadels den schädlichen Rost ab.«¹¹⁸⁷

5.1.2. Bruder Fulchard und das Kloster

Nachdem Galbert Fulchards Entwicklung zu einem guten Mönch nachgezeichnet hat, kommt er im dritten Kapitel seines *Patrocinium* erneut auf diesen *beatus homo* zu sprechen.¹¹⁸⁸ Zeitlich lassen sich die geschilderten Ereignisse aber vor die Geschichten um Bruder Fulchards Prüfungen datieren. Es bleibe nämlich, so Galbert, noch zu berichten, wie das darniederliegende Kloster von Marchiennes von Gott durch die Fürsprache der dortigen Heiligen wieder zur Blüte gelangte.¹¹⁸⁹

Das *Patrocinium* liefert im Folgenden immer wieder chronikartige Passagen über die Ereignisse, die mit dem Niedergang des Klosters verbunden waren. Es verwundert daher wenig, dass die moderne Historiographie, die sich hauptsächlich mit dieser Krise des Klosters befasst hat, diesen Teilen des Werks besonders großes Interesse entgegenbrachte.¹¹⁹⁰ Doch neben dem dokumentarischen Aspekt

1187 Galbert, *Patrocinium*, c. 2, S. 146B–C: »Quare juxta Salomonis documenta, In omnibus operibus memorari debere novissima, novissimae diei magis ac magis suspectus, gravitate morum, continuatione orationum, in abstinentia arctius gulae indicendo bellum, emendatior vivebat. Qui etiam in agone pii certaminis desudans contra Leviathan, quoties sinebat incommoditas corporis seu discussio caelestis malleatoris, caelesti aedificio lapides aptos quando vult & quemadmodum vult attudentis, ad obsequium pauperum, inopum, nec non peregrinorum alacriter recurrebat. Unde liquido potest colligi, quanta sit clementia Conditoris nostri, qui nec sibi obsequentibus clementer parcat; sed quos videt dignos remunerari, ligone saepius ferientis increpationis scindit, limaue paternae correptionis rubiginem eorum nocivam eradit.«

1188 Galbert, *Patrocinium*, c. 3, S. 146D: »[...] in mente cujus, Beatus homo, qui semper est pavidus, assidue versabatur.«

1189 Galbert, *Patrocinium*, c. 3, S. 146D: »De quo, postquam praemisimus, restat, ut quod distulimus, inspiciamus; scilicet quomodo misericors idem Deus & Dominus, res Marceciensium, nimis inclinatas ad occasum, solis, ut ita dicam, reduxit ad ortum interventione Sanctorum, in eodem loco praesentia corporali diem Domini expectantium.«

1190 H. Platelle, *Crime et châtement* interessiert sich vor allem für die Strafwunder, S. Vanderputten, *Fuchard's Pigsty* für die Ereignisse um die »Reform«.

zielt Galberts Werk auch hier erneut auf die Erbauung des Lesers ab. Ein erstes Indiz hierfür ist der Aufbau des ganzen Werks, der, wie bereits angedeutet wurde, nicht chronologisch sondern thematisch ausgerichtet ist. Wie im vorausgegangenen Kapitel des *Patrocinium* stehen auch im dritten Kapitel der besondere Eifer und die Beständigkeit Bruder Fulchards im Mittelpunkt.

So berichtet Galbert, wie bereits oben erwähnt, dass die Mönche des Klosters in einen schweren Konflikt mit ihrem Abt Fulchard gekommen waren, weswegen sie das Kloster verlassen hatten und wie die Gyrovagen durch die Gegend zogen. Allein Bruder Fulchard, der zu diesem Zeitpunkt noch kein Mönch war, sondern ein *conversus*, sei in Marchiennes zurückgeblieben.¹¹⁹¹ Dort habe er an der Schwelle zur Klosterkirche wie ein Eremit gelebt und Einsamkeit, Angst, Kälte, Nacktheit, Hunger und Durst sowie Schlaflosigkeit ertragen, um die Kirche und die darin bewahrten Reliquien zu bewachen und alle Angriffe von ihr abzuwehren.¹¹⁹²

Die Bedrohung habe eine ganz reelle Dimension gehabt. Der Bruder habe sich zunächst Tag und Nacht gegen jene Mitbrüder zur Wehr setzen müssen, die Abt Fulchard zuvor aus dem Kloster ausgeschlossen hatte, da sie nicht bereit waren, zur *religio* zurückzukehren.¹¹⁹³ »Sie beklagten sich nämlich darüber, dass sie, wie sie sagten, durch tyrannische und ungerechte Herrschaft ausgestoßen wurden und nun nicht mehr zu ihrem Eigenbesitz zurückkehren konnten.«¹¹⁹⁴ Da aber von den äußeren Besitzungen des Klosters nichts mehr zu holen gewesen sei, habe ihr Interesse der Ausstattung des Klosters gegolten, doch auch diese habe ihnen nicht gereicht.¹¹⁹⁵ Zudem taten sie sich mit einer Verordnung schwer, die einst von ihrem Abt erlassen worden war. Demnach sei es jedem in der Nachbarschaft unter Strafe verboten gewesen, einen dieser ausgestoßenen Mönche bei sich aufzunehmen.

1191 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 149C: »[...] a Fratре Fulcharдо, tunc Converso, postea incipiente religione statim religioso Monacho [...].«

1192 Galbert, *Patrocinium*, c. 3, S. 146D–E: »Erat enim Frater ille, de quo agimus, infra limina Apostolorum Petri & Pauli, quasi in reclusionе solitarius, tam a suo, qui tunc temporis erat fere solo-tenus nomine Abbate, Fulchardo, quam a Fratribus ceteris, per diversa circumquaque loca gyrovagis & ab Abbate suo discordantibus, derelictus; & ne dicam de sumptuosi obsonii, jam de quotidiani panis refectione sollicitus; solitudine, solitudinе, frigore, nuditate, & cum famis sitisque labore, vigiliarum assiduitate vehementer afflictus. Praeterea major instantia perurgebat eum, ecclesiae scilicet sub manu sua commissa custodia; sed ante omnia Sanctorum pignorum, thesauri videlicet incomparabilis, pervigil observantia.«

1193 Während Galbert in seinen *Miracula* berichtet, dass die Mönche das Kloster aus eigenem Entschluss verlassen hatten, macht er hier deutlich, dass sie vom Abt aus der Gemeinschaft ausgeschlossen wurden.

1194 Galbert, *Patrocinium*, c. 3, S. 146E: »Fratrum quoque, quos partim sub banni interminatione, partim Episcopali anathemate Abbas Fulchardus, antequam privaretur virgę potestate, ab ipso coenobio excluderat, quia nolebant religioni cedere, tam nocturna quam diurna persecutio. Dolebant siquidem, tyrannica atque injusta dominatione, ut aiebant, expulsi, minus posse ad propria reverti.«

1195 Galbert, *Patrocinium*, c. 3, S. 146E: »[...] rebusque exterioribus quibuslibet infortuniis ad nihilum fere redactis, illud paululum quod erat de interioribus in ecclesia residuum, non sibi ad libitum famulari;«

Einige der Hörigen hatten nun aber diese Brüder aus unterschiedlichen Gründen bei sich beherbergt. Sie verbündeten sich mit ihnen und wollten das Kloster mit Waffengewalt stürmen.¹¹⁹⁶ Doch vor der Pforte habe Bruder Fulchard wie Mose mit einem Stab gestanden und die plündernde Horde abgewehrt.¹¹⁹⁷

Während Fulchard vor allem am Tage die sichtbaren Feinde fürchtete, suchten ihn in der Nacht die unsichtbaren Feinde heim. Galbert führt nun mehrere Situationen auf, in denen der Bruder mit dem Teufel und seinen Dämonen zu kämpfen hatte. So sei Fulchard in einer jener seltenen Nächte, in denen er Ruhe fand, von seinem Lager aufgestanden, um sich zu erleichtern. Galbert schickt aber sogleich hinterher, dass dies notwendig war, weil ihm von dem schlechten Essen übel war – und nicht weil er sich der Völlerei hingegeben habe. Der *pauper Dei* habe aus Bescheidenheit darauf verzichtet, Licht zu machen und habe deshalb die dunklen Ecken des Klosters schnell durchschritten.¹¹⁹⁸ Als er am Friedhof des Klosters vorbeiging, habe ihn plötzlich die Angst ergriffen.¹¹⁹⁹ Er habe aber erkannt, dass dies zu den Mächenschaften des Teufels gehörte, deren Vorzeichen er bereits am Tag zuvor erkannt hatte. Als er schließlich zurück in sein Bett wollte, sah er, dass vor der einzigen offenen Tür zum Kloster eine junge Kuh stand. Fulchard vermied es, an ihr vorbeizugehen, und hielt sich stattdessen für eine Weile unter freiem Himmel auf.¹²⁰⁰ Plötzlich habe

1196 Galbert, *Patrocinium*, c. 3, S. 146E: »[...] &, quod magis moleste accipiebant, se minime posse lege posita vel in villa hospitari. Legis enim decretum ab ipso ecclesiae Patrono constitutum insonabat, Si quis quemquam illorum, qui percussi erant sententia, in tota vicinia infra hospitium & maxime pernoctandi causa reciperet, aut marcam integram, aut dimidiam, aut quartam partem marcae, determinata rei familiaris quantitate, utpote faciens contra edictum legis promulgatae, persolveret. Cujus sanctionis detrimentum quidam vicinorum ad ecclesiam pertinentium hospitum paulo post incurrerunt, qui aut debitae servitutis legem supradictam postponentes aut de lege adhuc ignorantes, infra mapalia sua eos per compita vagos susceperant. Horum itaque, qui tamquam jus proprium reposcebant, & nonnullorum malefactorum, qui juncti societati eorum, causam, locum, tempus spoliandi ecclesiam omnimodis investigabant, lanceas, arcus, gladios, fastus, minas, lites pertimescebat.«

1197 Galbert, *Patrocinium*, c. 3, S. 146F: »[...] & quandoque solus occurrens cominus occurrentibus, in locis monasterio propioribus, audaciori animo, non tam de suo, quam de Jesu Christi Sanctorumque robore, sumpto, baculo quasi pro signo correpto, signifer Domini ictus omnium sustinebat; cordeque cum manibus elevato ad Deum, sub Moysi legiferi praesidio, longe a se velut alterum exercitum Amalech propulsabat.« Vgl. dazu Ex 17,11-14.

1198 Galbert, *Patrocinium*, c. 3, S. 147A–B: »Idem tamen Frater, quadam noctium suscitatus a rara quiete, naturae pondus hesternum necesse habuit relevare; nec exquisitae coenae crapulam, sed simplicis pabuli sumptam offellam, molestante nausea, eructuare; meatus quoque venarum, post egestam aquosam humectationem, salubri aura conterperare. Proinde quanto magis serotinam, tanto vehementiorem inundantiam somni a se excussit, a lecto prosilivit, cothurnos induit: sed materia luminis carens pauper Dei, lumen non accendit; nullaque face dimotis tenebris, obscuras medii recessus latebras pro more transilivit.«

1199 Galbert, *Patrocinium*, c. 3, S. 147B: »Sed dum ad ostium, quod dirigebat iter ad Fratrum coemeterium, propinquaret; & in alteram partem horti declinaret & rediret; incautas inimici humani generis insidias perpressus est: quibus subito praepeditus, praesertim solus, praesertim humano solatio destitutus, repentino pavore praeventus, [mortuis] in eodem coemeterio quiescentibus fere annumeratus est.«

1200 Galbert, *Patrocinium*, c. 3, S. 147B–C: »Sed attendite, quaeso, quam callida teterrimi insidiatoris machinamenta, quam argutae atque promptae in servos Dei sint ejus praestigiae. Noverat enim atque

er es aber mit der Angst zu tun bekommen und in sein Bett zurückkehren wollen. Der Bruder wurde von Wahnvorstellungen ergriffen, und erst als er einen Bußpsalm immer und immer wieder rezitierte, habe ihn der Herr wieder zu Kräften kommen lassen. Er schlug sodann das Kreuz und versah all seine Körperteile mit dem Kreuzeszeichen. Sodann löste sich der Dämon in Form jener Kuh vor seinen Augen in Rauch auf und hinterließ großen Gestank. Als Fulchard sah, dass der Weg nun frei war, habe er das Kloster wieder betreten und die Tür hinter sich fest verriegelt.¹²⁰¹

Ein zweites Erlebnis habe Fulchard in der Klosterkirche gehabt, in der er nicht nur seine Nachtwachen zu halten pflegte, sondern auch zu den vorgeschriebenen Zeiten aß, was ihm die Nachbarn des Klosters als Almosen gegeben hatten. Galbert betont, dass er die Mahlzeit nur in der Kirche eingenommen habe, weil er sie nicht unbeaufsichtigt lassen wollte und nicht weil er diesen heiligen Ort nicht respektierte.¹²⁰² An einem Sommertag habe er daher seine Speisen vor dem Altar

bene notaverat, cujus etiam importunitatem effugandam praecedenti die saxorum imbre a conseptis propioribus propulerat, lascivientem, arietantem, nec non levia membra per publici atrii septa pervia agitantem, caprificos quoque atque reliquas herbas de tumulis mortuorum succrescentes vellicantem, cujusdam vicinae viduaeve mulieris bucculam, nigrae formae specie dirum omen praetendentem. Hanc videbat astantem, imo astare putabat, blande nec ullo torvo indicio sese repraesentantem, & quasi de sereno tractu nocturni aëris lasciviam suam in viridi gremio herbarum confovere meditantem. Verum primo aspectu, nec attendens, nec reputans, nec deprehensus Frater deprehensus inesse aliquid mali in blando ejus vultu sibi repraesentato, sine terroris praesagio aliquantisper remorabatur sub divo.«

- 1201 Galbert, *Patrocinium*, c. 3, S. 147C–E: »[...] qui Frater ceteris noctibus impavidus, introitum & exitum ejusdem aditus penetraverat, jam coepit membris contremiscere, capillis horrere, verbis haerere, frigus gelidi torporis interius persentiscere, & post amissam virtutem corporis, animi subtiliorem experientiam omittere. Cujus incomparabiles erant angustiae, quia nec sub nudo axe reliqua noctis parte morari competebat; nec ad lectum, semita qua venerat, interposita maligna obice, retrocedere; nec quamvis pusillum, nutantibus gressibus, haerentibus cruribus, postremo defatiscentibus totius corporis viribus procedere; nec sine custodia, solitarium ex toto, cujus reliquas fores obseraverat, monasterium relinquere audebat. Dum vero in ipso fere articulo mortis & vitae sic fluctuaret, sicque mente captus ferme in amentiam verteretur, & profluido sudoris torrente totus emanaret; tenui vixque intelligibili murmure, adhuc unum de poenentialibus assuetum Psalmis ruminabat, Miserere mei Deus; saepe succinens, Deus miserere. Cumque frequentius Psalmum sibi notum repeteret; & misericordiam Domini, qui non derelinquit sperantes in se, potius clamosa mente, quam alta verborum modulatione, invocaret; [...] Ipse vero Frater sibi vitaeque redditus, atque velut e pigro quodam torporis involucro excussus, continuo vexillum Dominicae passionis contra hostem erexit: nec solum fronti vel capiti, sed & reliquae artuum compagini titulum pretiosi ligni dextro pollice saepius superscripsit. Cujus virtutem versipellis atque multiformis praedo animadvertens nec ferre sustinens, in tenues auras tamquam fumus ab oculis Fratris evanuit, atque immunda vestigia post se relinquens, tetra odore, nullo intimante, quis esset aperuit. Cernens vero Frater liberum sibi aditum patere, licet vexatus de inimici horribili visione, tamen non minoratus sensus capacitate, discreta ut prius actione, per quod egressus fuerat per idem iter regressus, propius accessit, ostium super se clausit, clauso seram obdidit, vecte munivit, & ad stratum requietionis, gratias agens Dominumque pro ereptione sui magnificans, remeavit.«

- 1202 Galbert, *Patrocinium*, c. 3, S. 147F: »Hic autem tam magnanimis quam unanims Frater, sicut in sacra eade nocturnis vigiliis solus pernoctabat; sic etiam necessariam corpoream recreationem vel refectionem, quam Deus sibi per manus servorum suorum administrabat, diurnis & congruis horis solus in eadem sumebat: non quia domum orationis fieri vellet domum vel exedram negotiationis; sed quia fidei diligentia nolebat longius abesse praesentiam suam, in cautela caelestis sed neglecte mansionis.«

der heiligen Martinus und Johannes zu sich genommen, als plötzlich die Decke über dem Marienaltar der Kirche einbrach. Erschrocken habe Fulchard sein Essen stehen lassen und die ganze Kirche durchsucht, habe aber keine Erklärung für den Vorfall gefunden.¹²⁰³ Er begann daher zu glauben, dass der Teufel hinter dieser Sache stecken müsse, und meinte, sein Gespött darüber vernehmen zu können, dass an diesem Ort schon so lange kein Gottesdienst mehr gehalten wurde.¹²⁰⁴ Der Bruder habe sich jedoch an die Kraft des Kreuzes erinnert und sich durch Gott gestärkt gefühlt. Er setzte sich deshalb wieder an seinen Tisch, um den Rest seiner Mahlzeit zu sich zu nehmen. Nachdem er die Speise gesegnet und zu seinem Mund geführt hatte, spürte er, dass ihm der Bissen in der Kehle stecken geblieben war. Er rang nach Luft und war dem Tode nahe.¹²⁰⁵ Er rief daher den Namen Gottes an und bat ihn um Hilfe gegen den Teufel. Fulchard habe nämlich erkannt, dass der Teufel ihn wegen seiner treuen Wache benedict hat und in die Kirche geschlichen war, um ihn aus dem heiligen Raum zu vertreiben. Als er dies schlussfolgerte, habe sich der Brocken in seinem Hals schlagartig gelöst.¹²⁰⁶

- 1203 Galbert, *Patrocinium*, c. 3, S. 147F–148A: »Accidit autem in una aestivarum dierum, eo sub meridiem reficiente in ea parte, qua consecrata veneratione debita recoluntur altaria S. Martini Turonensis Episcopi nec non S. Joannis Baptistae, ingentem sonitum, in modum elidentis seu ferientis fulguris, ab ea parte qua dedicatum est altare beatae & gloriosae Dei genitricis Mariae, ad aures ejus pervenisse: ex cujus insolito strepitu, tegulae, trabes, laquearia, saxa quoque visa sunt una corruisse. Quamobrem Frater contremiscens, & nimis super hoc admirans, tum conjectans quid hoc esse posset, nihil adhuc suspiciosum super fraudulentum hostem gerens, praesertim cum diei pars tanta restaret; saltu concito, gressu citato, ciborum non grandi apparatu in medio derelicto; partem illam, qua tumultum antea inauditum perceperat, appetiit; & ut ita dicam, sursum, deorsum, dextrorsum, sinistrorsum, ante & retro tractus oculorum evexit, seu circumduxit; sed cuncta quaquaversum integra & omnia immobilia circumspectit. Nec hoc solum opinabatur sibi sufficere, qui jam, quasi deprehenderet notam rei manifestae, anhelo discursu reliquas coepit partes templi circuire; angulorum, laterum, flexuris, latebris intuitus claros orbium diligentius infigere.«
- 1204 Galbert, *Patrocinium*, c. 3, S. 148A: »[...] tum demum coepit in animo superstitiosas virulenti hostis artes retractare: quem jam alterna vice senserat ludibria, sed irrita, exercuisse domui Dei quam inspiciebat sic enormem & tamdiu a servitio Dei vacasse.«
- 1205 Galbert, *Patrocinium*, c. 3, S. 148A–B: »Igitur cum Apostolo confortatus in Domino & in potentia virtutis ejus, atque contra collectationes aërae potestatis memoria pretiosi ligni atque virtute roboratus, ad percipiendam cum gratiarum actione relictam refectionis portiunculam, mensae suae tripodem revisit, iterata benedictione eam sanctificavit, & In nomine Domini subjiciens, buccellam ori suo apposuit. Quam dum mandibulis conficiens, traduce palato per arterias stomacho decoquendam voluisset trajicere; sensit graviter in gutture versari; sensit eam, amisso meatu, auxie in faucibus restare, nec ultra procedere. Proinde carens auxilio, & praesertim remotus ab humano solatio, de supremis tantum cogitabat, subitoque casu ad mortem usque fere anhelabat.«
- 1206 Galbert, *Patrocinium*, c. 3, S. 148B–C: »Dum igitur diutius cruciaretur, nec requies diris ejus cruciatibus impertiretur; terribile atque ineffabile nomen Domini exorsus est invocare, ne permetteret, ad adventum seu commentum malignum, de indigni servi sui ruina inimicum exultare; qui sibi non modicum invidebat de fideli custodia, quam videbat reliquiis loci posthabitis se posse impendere; ideoque tam callide astutus serpens se ingerebat, quia pestifero nequitiae suae veneno grassabatur quantulum cumque vigilantiam a sacris aris depellere. Cumque hoc modo ratiocinaretur, sed magis corde quam ore cum Domino; frustum, quod inhaerebat gutturi, repente in palatum, de palato in os, de ore extra

Schließlich erinnert Galbert daran, dass Bruder Fulchard über mehrere Nächte hinweg mit einem Dämon bis früh in die Morgenstunden gekämpft habe. Nur durch eine List habe dieser den Bruder zu Boden geworfen und ihm zugerufen, dass er seine *irreligiosa observatio* aufgeben und das Kloster verlassen solle.¹²⁰⁷ Galbert lässt hierauf eine Rede mit detaillierten Ausführungen zum Alten und Neuen Testament folgen. Ziel des Ganzen sei es gewesen, Fulchard davon zu überzeugen, seine Wache aufzugeben und das Kloster zu verlassen.¹²⁰⁸ Doch dieser sei unerschrocken geblieben und habe den Kampf erneut begonnen. Mit der Hilfe der Heiligen habe er den Dämon unterworfen, ihn mit seinen Füßen getreten und gewürgt. Dieser habe daraufhin die Gestalt einer Art Wolle angenommen, die Fulchard nun mit seinen Füßen zertreten konnte. Der Dämon sei geflohen und habe Fulchard zurückgelassen.¹²⁰⁹ Derart in Angst versetzt, hatte sich der Bruder über lange Zeit vor die Kirche gesetzt und nichts mehr gegessen. Nur wenn die Bewohner der Gegend an der Kirchenpforte vorbei kamen und ihm etwas zu essen gaben, sei sein dürrer Körper notdürftig gespeist worden. Doch Fulchard war damit zufrieden und habe sich dazu entschlossen, niemals Hand an die Vorräte des Klosters zu legen, oder die *beneficia* des Klosters zu verkaufen, wozu ihm die Nachbarn des Klosters rieten. Fulchard schwor, lieber vor Hunger sterben zu wollen, als irgendetwas zu entwenden.¹²¹⁰

resilivit; atque ita illam intolerabilem passionem Domino, quem pie invocaverat, opitulante evasit, & pio liberatori immensas, pro adepta salute, grates & laudes sine cunctamine exsolvit. «

- 1207 Galbert, *Patrocinium*, c. 3, S. 148C: »Jam equidem incredibile memoratu est quod idem inexpugnabilis atque imperterritus Frater, per singulas fere noctes, cum nigriore fuligine hoste luctabatur: & nonnumquam etiam usque mane, & quasi duello hinc inde commisso, pugiles impares videbantur manus ad invicem inserere. Quem etiam fraudibus plenus daemon, indignantis affamine moliebatur deorsum elidere; fuge, inquit, hinc in malam rem, cum tua irreligiosa observatione. Putas tu, diu mecum te posse decertare? putas tu spirituale agmen luteo conamine superare? «
- 1208 Zu der ausführlichen Rede vgl. Galbert, *Patrocinium*, c. 3, S. 148C–F; ebd., S. 148F: »Curre ergo per singula, & continuo videbis nostra ludicra, & quae raro in vacuum cedunt, stupenda atque miranda exercitia. Tu vero, quisquis es, qui in tantam audaciam proruis, qui nos a propriis laribus, imo a neglectis tabernaculi hujus sedibus expungere conaris. «
- 1209 Galbert, *Patrocinium*, c. 3, S. 149A: »At Frater intrepidus, strepitum in atrocem faciens, collecto flatu in hostem infufflans, sputa oris jaciens, rursusque luctam conserens, auxiliatrice Dei Sanctorumque virtute, in terram malignum, ut erat in exstasi, projecit, pedibus substravit, diro verbere tutudit, & suffocando defatigavit. Verumtamen cum inter terram & pedes superbiam atrocis praedonis contereere atque humiliare existimaret, derepente nec spiritum, nec corpus, quod putabat adfuisse, constringebat: sed quasi quamdam massam, in modum lanei velleris, sub pedibus expergiscens conculcabat. «
- 1210 Galbert, *Patrocinium*, c. 3, S. 149A–B: »Nec semel vel bis; neque die, septimana, vel mense; sed longa temporis intercapedine sic anxibatur, sic patiebatur, nulla aut rara quandoque suffultu refectioe, nulla aut rara usus stomachi futura, nimia confectus corpus esurie, dum ab eo timeretur sibi, sed multo magis rebus ecclesiae. Si quando, quasi ad speciosam portam templi, ab incolis fidelibus Deumque timentibus caritatis alimoniae pro mercede animae suae deferebantur, ex illis macilentum corpus, satisque laboribus atque nexibus diversarum curarum attenuatum, potius quam reficeret, sustentabat; hisque contentus, neque vades, neque venditiones de gazis vel beneficiis ecclesiasticis, quas tamen inter manus habebat, aliquando facere disponebat. Cumque a pluribus & vicinis & procul positus saepius tale quid suggereretur, & verbum illud, nedum factum, ut nefas refugeret & execraretur; jurejurando se affirmabat malle mori fame, quam unquam aliqua distrahere. «

Dies habe er wenige Zeit zuvor auch nicht für einen Bruder namens Robert tun wollen, der, wie man nun erfährt, ebenfalls im Kloster zurückgeblieben war. Robert sei von adliger Herkunft gewesen, im Alter Mönch geworden und schließlich aufgrund der schlechten Ernährung an Entkräftung gestorben. Fulchard habe ihm aber bis zu seinem Tod treu gedient, sich um ihn gekümmert und auch nach seinem Ableben für ein würdiges Begräbnis gesorgt.¹²¹¹

Im Mittelpunkt des dritten Kapitels des *Patrocinium* steht eindeutig der außerordentliche Einsatz Bruder Fulchards für sein Kloster. Dieser habe sich seiner Aufgabe voll und ganz hingeeben und sie treu und beständig ausgeübt. Am Beispiel Fulchards zeigt Galbert, dass auch ein einfacher Konverse des Klosters ein gottgefälliges und vorbildliches Leben führen konnte. Ihm gegenüber stehen die übrigen Mönche des Klosters, für die Galbert kein gutes Wort findet. Zunächst haben sie sich gegen ihren Abt aufgelehnt, der, wie der Text durchscheinen lässt, die Absicht gehabt hatte, die *religio* des Klosters wiederherzustellen. Da sie sich diesem Ansinnen widersetzen, wurden sie aus der Gemeinschaft ausgeschlossen und dies sogar mit bischöflicher Genehmigung.¹²¹² Abt Fulchard hat somit einen ersten Versuch einer *correctio* in Marchiennes unternommen, scheiterte damit aber auf ganzer Linie, da er dadurch einen Großteil seiner Mönche verlor. Galbert scheint bezüglich der Motive der Brüder aber durchaus skeptisch gewesen zu sein, fügte er doch dem Vorwurf der Brüder, Abt Fulchard habe eine »tyrannische und ungerechte Herrschaft« geführt, die kritische Bemerkung »wie sie sagten« hinzu. Damit lässt er durchscheinen, dass ihre Behauptung zweifelhafter Natur war und dass sie wohl ganz andere Motive hatten. Der Hinweis auf den Eigenbesitz der Brüder, den sie im Kloster zurückgelassen hatten, ist hierbei von großem Interesse. Galbert spricht damit erneut jene latente Gefahr monastischer Alltagspraxis an, vor der sich jeder gute Mönch in Acht nehmen sollte.¹²¹³

Ein weiterer Aspekt ist die Bezeichnung dieser Brüder als Gyrovagen.¹²¹⁴ Galbert verweist damit nicht nur auf die konkrete Situation dieser Mönche, die im Umkreis des Klosters umherzogen, sondern auch und besonders auf ihre innere Ein-

1211 Galbert, *Patrocinium*, c. 3, S. 149B–C: »[...] praesertim cum hoc noluisset fieri paulo ante pro quodam nobilis satis prosapiae laico monacho in suo senio, Rotberto nomine: quem diutino depressum languore, sagaci studio pro posse servaverat; eique in cibo & potu, licet parco nec delicato, largo fletu tamen recompensato, parcus satis, pro nefas! pro defectu rerum, minister servierat. Quem licet universae carnis viam ingressum dignis exequiis prosequeretur, tamen pro ejus anima Deo commendanda aliunde Sacerdotem asciverat, cum jam in eodem loco nec Levita ad eum tumultandum inveniretur.«

1212 So ist bei Galbert, *Patrocinium*, c. 2, S. 146E die Rede davon dass die Brüder »[...] quos partim sub banni interminatione, partim Episcopali anathemate Abbas Fulchardus, antequam privaretur virgē potestate, ab ipso coenobio excluserat [...]«

1213 Vgl. dazu die Geschichte um Bruder Fulchards Triefauge: Galbert, *Patrocinium*, c. 2, S. 145A–B.

1214 Vgl. dazu die RB 1, 10–11: »Quantum vero genus est monachorum, quod nominatur gyrovagum, qui tota vita sua per diversas provincias ternis aut quaternis diebus per diversorum cellas hospitantur sem-

stellung – galten diese Mönche doch als Sinnbild für die Unbeständigkeit. Sie hingen auch noch nach ihrem Eintritt ins Kloster voll und ganz der Welt an und setzten ihre eigenen Interessen und Bedürfnisse über die Belange des Klosters. Auch wenn der Verfasser des *Patrocinium* hierüber schweigt, ist anzunehmen, dass im Hintergrund die Familien der ausgestoßenen Mönche agierten und Einfluss ausübten.¹²¹⁵

Diesen schlechten Mönchen setzt Galbert nun Bruder Fulchard entgegen, der seiner Berufung und seinem Kloster als einziger treu geblieben war. Die Geschichten des dritten Kapitels sind letztlich, wenngleich sie nicht als solche bezeichnet werden, als weitere Proben dieses Bruders anzusehen, da seine rechte Gesinnung durch die sichtbaren und die unsichtbaren Feinde auf den Prüfstand gestellt wurde.

In seinem Narrativ stellt Galbert sehr anschaulich, dar, wie sich der Teufel Schritt für Schritt dem Kloster näherte und versuchte, den heiligen Ort Marchiennes in seine Gewalt zu bringen: zunächst in Form jener jungen Kuh, die den einzigen offenen Eingang des Klosters versperrte, dann sein Eindringen durch die Decke der Klosterkirche und schließlich sein Ringkampf mit Fulchard. Das einzige Hindernis, das der Teufel aus dem Weg zu räumen hatte, war dieser fromme Bruder. Doch weder durch Angst vor dem Tod, noch durch Ersticken, durch Argumente oder durch Gewalt konnte der Bruder von seiner Aufgabe abgebracht werden.

Galbert führt seinen Lesern zunächst vor Augen, in welchen zum Teil harmlos wirkenden alltäglichen Situationen der Teufel im Spiel sein konnte. Besonders interessant ist jene Passage, in der der Dämon mittels Argumenten aus der Bibel versuchte, Fulchard vom Unsinn seines Unterfangens zu überzeugen. Sie spiegelt nicht nur Galberts persönliches intellektuelles Milieu wider, sondern warnt den monastischen Leser auch vor den Gefahren der intellektuellen Betätigung.¹²¹⁶ Dann zeigt er, wie man auf die besagten Situationen mit Erfolg reagieren könne: Zunächst war es unabdingbar, die Machenschaften des Teufels zu erkennen, bevor man ihnen dann mit Kreuzeszeichen, Bußpsalmen oder dem Namen Gottes entgentreten konnte. Besonders auffallend ist allerdings, dass die Hilfe der Heiligen und besonders der heiligen Rictrud eine nur sekundäre Rolle spielte. Galbert geht es in diesem Kapitel nicht vorrangig darum, ein Instrumentarium zur Bezwingung von Dämonen vorzustellen, sondern darum, zu zeigen, welche Wirkung die unerschütterliche Entschlossenheit

per vagi et numquam stabiles et propriis voluntatibus et guilae inlecebris servientes et per omnia deteriores sarabaitis.«

1215 Abt Fulchard stammt selbst aus einer adligen Familie und diente in seinem Amt den Interessen seiner Familie, vgl. dazu. S. Vanderputten, Fulcard's Pigsty. Die am bischöflichen Hof eingetragene Klage über das Regiment Fulchards stammt wohl nicht nur von den ausgestoßenen Mönchen, sondern auch von deren Familien. Zu den Bindungen der Mönche mit der Außenwelt vgl. S. Patzold, Konflikte im Kloster.

1216 Galbert könnte hier auf die Gefahren der Dialektik verweisen.

dieses frommen Bruders hatte. All sein Tun und Denken war darauf ausgerichtet, das Kloster zu beschützen und die Heiligkeit dieses Ortes zu bewahren. Seine ständige Furcht, dieser Aufgabe nicht gerecht zu werden, hatte letztlich ein besonders frommes Leben zur Folge. Wie ein Eremit, bemerkt Galbert, habe er an der Kirchenpforte voller Entbehrungen gelebt. Sein strenges Fasten scheint auf den ersten Blick lediglich die logische Folge seines Auftrags gewesen zu sein: So habe er lieber gehungert, als seinen Posten zu verlassen oder irgendetwas von dem Gehüteten für sich oder jenen Bruder Robert in Anspruch zu nehmen.¹²¹⁷ Hinter seinem freiwilligen Fasten stand also eine durchaus fromme Intention. Seinen Auftrag verfolgte Fulchard mit solcher Treue und Beständigkeit, dass daraus wiederum *eo ipso* die frömmsten monastischen Praktiken und Tugenden erwachsen: Sein asketisches Leben bestehend aus Fasten und Wachen war somit eine logische Folge der Aufgabe, die er sich als oberstes Ziel gesetzt hatte. Besonders interessant ist zudem, dass Fulchard nicht nur sein Leben diesem Ziel verschrieb, sondern auch das Bruder Roberts, der letztlich an den Folgen des überaus asketischen Lebens starb.¹²¹⁸

Die beschriebenen Verhaltens- und Lebensweisen Bruder Fulchards lassen sich letztlich aber auch im monastischen Diskurs der Zeit betrachten. So soll dem Leser veranschaulicht werden, dass jeder Mönch, der sich einem höheren Ziel verschrieben hatte, eine asketische Lebensweise und monastische Tugenden nicht als Last zu empfinden habe, sondern als selbstverständlichen Weg, um dieses Ziel zu erlangen. Dies gelingt aber nur, wenn man sich bedingungslos diesem Vorhaben verschreibt.

5.1.3. Bruder Fulchard und Abt Fulchard

Während Bruder Fulchard in den ersten drei Kapiteln des *Patrocinium* als Protagonist fungiert, übernimmt im vierten Kapitel sein gleichnamiger Abt Fulchard diese Rolle. Galbert berichtet, wie Abt Fulchard, nachdem er seinen Abtsstab vor die Füße des Bischofs von Arras geworfen hatte und damit sein Amt, wie der Autor meint, *de facto* niedergelegt hatte, nach Marchiennes zurückkehrte und das Kloster als sein und seiner Verwandten Besitz angesehen habe.¹²¹⁹ Seine Absicht sei es ge-

1217 Die Erwähnung Bruder Roberts zeigt, dass Fulchard doch nicht ganz allein in Marchiennes zurückgeblieben war.

1218 Das bedingungslose asketische Leben, das Fulchard Robert zwangsläufig auferlegt, wird allerdings dadurch kompensiert, dass Fulchard sich entsprechend der *caritas* um diesen kümmert und dies auch über dessen Tod hinaus.

1219 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 149C: »Contigit interea Fulchardum Abbatem, verbis contumacibus resultantem, atque multarum spirantem minarum, utpote juris Abbatiae suae expertem (cujus virgam, iudicio Domini eum perurgente, apud Episcopalem Sedem multis praesentibus, multisque praesentem accusantibus & convincentibus, ipsi Atrebatensi Pontifici iratus reddiderat, vel potius cum quamdam

wesen, das gesamte Klostergut an sich zu reißen. Abt Fulchard habe daher ein Auge auf den reichen Urkundenbestand der Abtei geworfen. Dieser sei aber von dem allein zurückgebliebenen Bruder Fulchard treu bewacht worden. Weder Schmeicheleien noch Drohungen des Abtes konnten ihn zur Herausgabe der Urkunden bewegen.¹²²⁰ Bruder Fulchard habe sich aber alsbald des Schutzes der Gräfin Clementia und des Bischofs von Arras sicher sein können. Beide verteidigten das leerstehende Kloster gegen die Ansprüche des abgesetzten Abtes.¹²²¹

In dieser Sicherheit, so Galbert, habe Bruder Fulchard nun einen Entschluss gefasst, an den er zuvor nicht einmal zu denken gewagt habe. Der große Hunger, den er erduldet hatte, trieb ihn an die Vorratstruhe des Klosters, in der nicht nur die Ernte gelagert war, sondern auch eine bestimmte Summe Geldes. Ihm sei es gelungen, die verriegelte Truhe zu leeren, ohne sie zuvor geöffnet zu haben. Später, so Galbert, habe er erklärt, wie er dieses »Wunder« vollbringen konnte.¹²²² Der Verfasser fügt an anderer Stelle hinzu, dass Fulchard diesen »frommen Raub«, der durchaus zu Lachen gebe, in ähnlicher Weise noch einmal durchgeführt habe. Unter dem strengen und unmenschlichen Regiment eines Mönchs aus Anchin, habe er großen Hunger gelitten. Sein Verlangen nach Brot, Bier und Schweineschmalz habe ihn erneut an die Vorratstruhen des Klosters getrieben. Als sein Vergehen aufgedeckt wurde, nachdem zuvor große Verwirrung im Kloster geherrscht hatte, habe man ihn dafür auf unmenschliche Weise eingesperrt.¹²²³

indignatione projecerat) Marcenam remeare, atque poenitentem temerariae executionis subitaeque commotionis, velle, tam propria quam vi parentum suorum, res integras, ut prius, Abbatiae, cui abjuraverat, obtinere vel potius usurpare.«

- 1220 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 149C–D: »Conabatur etiam aliquando minis, aliquando persuasionibus blandisque verbis chartas a Fratre Fulchardo, tunc Converso, postea incipiente religione statim religioso Monacho, in jus suum retorquere. Sed providus Frater tonitruis ejus sibi imminentis sive comminantis insuperabilis, nec minis intonantibus nec verbis persuadentibus volebat aliquando acquiescere.«
- 1221 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 149D–E: »Verumtamen nec iste ejus injurias diutius tolerasset, nec ille conatus pessimos deseruisset, nisi partim timor Comitissae, partim Pontificis anathema praemissum eos repressisset. Favor quippe Comitissae partem Fratris confovebat, qui Ecclesiam ditioni suae mancipatam, etiam jussu ipsius tam fideliter quam solerter conservabat. Pontifex vero succedenti Abbati jam assignato, jam electo, jam consecrato curam regiminis multo cum favore reservabat, refraganti, latitanti, dubitanti, futuro tamen coactione Pontificali, nihil de injuncta cura relaxare volebat. Sed dum a Pastore vidua gerneret ac successoris jura expectaret, interim Dominus Praesul Ecclesiam sub manu, sub tutela, sancta cautela retentabat; eamque vice Domni Electi, adversus malignantium insidias, nequitias, & versutias, divinis armis, in acie spirituali praecinctus, defensabat.«
- 1222 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 149E–F: »Qua securitate, non plena fide tamen indepta, quod prius non infidelis Frater conceperat mente, nunc demum cogente nimia esurie ipso perfecit opere. Accessit igitur ad arcam, in qua messis hordeaceae ad modii & duarum minarum quantitatem summam praenotaverat reconditam. In quo tamen uno, duo mira peregit, quia & arcam spoliavit, & eandem integram atque obseratam, nullo tamen execrabili maleficio dereliquit. Relatum est tamen ab eodem postea, sese hoc effecisse, ligneis tantum clavis refixis, & ablati de posterioribus arcae.«
- 1223 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 150A: »Simili typo, ne dicam furto, dictu factuque satis jucundo, simili coactus necessitate non multo post indigens Frater, benigne simile peregit opus, sub Pincernae magni Hugonis Aquicinctensis monachi, quondam Cameracensis Castellani, austeritate inhumana; subveni-

Während sich der Bruder bei dieser Gelegenheit tatsächlich an den Vorräten des Klosters vergangen hatte, habe er sich in der erstgenannten Situation eben nicht der Völlerei hingegeben. Stattdessen habe er einen Teil des undichten Klosterdachs mit dem Geld aus der Truhe neu decken lassen. Galbert bemerkt, dass er damals lieber Hunger leiden wollte, als zu sehen, wie Wind und Wetter in die Kirche eindringen konnten.¹²²⁴ Nachdem die Reparaturen abgeschlossen waren, habe Abt Fulchard die Veränderungen am Dach erkannt und gemutmaßt, dass der Bruder wohl Berge von Gold im Kloster gefunden haben müsse. Sogleich sei der Abt zur besagten Truhe geeilt, habe sie entriegelt und den im Getreide versteckten Schatz gesucht. Doch dort, wo er noch drei Tage zuvor gelegen hatte, sei nun nichts mehr zu finden gewesen. Wutentbrannt klagt der Abt, dass es wohl auf Erden keinen Platz mehr gebe, an dem Besitz sicher sei.¹²²⁵ Im selben Moment habe er aber eingesehen, dass er sich zurückhalten müsse und nicht der Habgier hingeben dürfe. Damit, so Galbert, habe er sich gegen sich selbst erhoben. Das ärmliche und fromme Leben Bruder Fulchards habe ihn nämlich äußerst bewegt, sein Zorn und seine Wut seien angesichts der Furcht vor dem Bischof und der Gräfin gewichen und in Traurigkeit verwandelt worden.¹²²⁶

Nachdem Abt Fulchard sah, dass er selbst in Marchiennes nichts bewegen konnte, habe er seine Strategie geändert und die verschiedenen Höfe in der Grafschaft frequentiert, um seine Wiedereinsetzung als Abt von Marchiennes zu bewirken und Unterstützer zu finden. Dem Grafen und der Gräfin habe er viel geboten, ebenso dem Bischof, doch dessen Ohren seien vor Simonie verschlossen geblieben. Dennoch habe er nicht davon abgesehen, den Bischof darum zu bitten und anzuflehen, ihm die Leitung des Klosters zurückzugeben. Er wollte unter Zeugen sein Betragen und sein Leben ändern. Er habe versprochen, die Würde der Abtei, die durch sei-

ens fami suae in pane & liquamine avenae, nec non in sagimine & farina; dolens ultra quam credi vel dici possit, post discessum monachorum S. Bertini, ea inhumane agi in conclavi & sub sera, re penitus sicut prius fere perturbata.«

1224 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 149F: »Verum enim vero unde ventris ingluviem satiare proposuerat, inde mutuato pretio, partem quamdam monasterii male detectam disposuit reteggi: malens solita castigatione repugnare ventri, quam patere utrobique; aditus templi Aeolo ventosae cohortis tempestuoso Regi.«

1225 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 149F–150A: »Quo peracto, casu accidente, atrii exterioris ab obliquo adventanti Abbati Fulchardo res diutius non latuit. Nam sursum erectam aciem oculorum figens, sarta tecta templi innovata praenotavit, atque intra se Fratrem Fulchardum montes aureos invenisse submurmuravit. Tamen de praesagio damni metuens, nec non metuendo casus incertos ad deteriora saepius devolvens, continuo arcam hordeiferam appetiit, reseraram aperuit; sed de thesauro occultati hordei, nudius tertius arcae commisso, nihil invenit. Unde mutato colore, Quis igitur, inquit, locorum amodo nanciscetur securitatis possessiunculam in orbe?«

1226 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 150A: »Sed jam reprimam me, ne nimium avidus ad rem, nimiae cupiditati videar jam degener inservire: & haec dicens, erexit se contra se. [...] Iracundiam igitur atque jurgia, repressit, vel potius formidine Pontificis seu Comitissae tristem vultum quoquo modo palliavit: alternato tamen vultu honestam videbatur causam praetendere, ferens se motum pietate super Fratris egestate fuisse.«

ne und seiner Verwandten Sünden beschmutzt worden war, wiederherzustellen.¹²²⁷ Galbert bemerkt hierzu, dass der Bischof sich durchaus barmherzig gezeigt hätte, wenn nicht bereits ein Nachfolger für Fulchard gewählt und geweiht worden wäre.¹²²⁸ In einem langen Monolog des Bischofs führt Galbert dessen Argumente gegen Fulchard auf: Zunächst verweist der Bischof auf den desolaten Zustand der Abtei, ihrer Gebäude, ihres Inventars und ihres Besitzes, aber auch darauf, dass dort kein Gottesdienst mehr gehalten wurde. Insgesamt, so der Bischof, sei das Kloster Gefahr gelaufen, ganz zu verschwinden.¹²²⁹ Der Bischof habe daher seinen Entschluss nicht zurücknehmen wollen und dies nicht zuletzt weil in Marchiennes künftig die *religio* befolgt werden sollte.¹²³⁰

Bestürzt über diese Entschlossenheit habe Fulchard seine Schuld eingestanden und versucht sich zu rechtfertigen. So erklärt er, dass ihn seine Jugend zu diesem ungerechten Handeln verleitet habe, und dass er seinen freien Willen dem Willen der Verwandten unterworfen habe. Der Geist habe nun aber das Fleisch und die Begierden gezähmt, die Zügellosigkeit sei unterworfen. Fulchard betont abschließend, dass jeder Mensch sich bessern könne, beteuert mehrmals, dass er sein Verhalten bereue, und fordert seinen Bischof zum Einlenken und zur Vergebung auf.¹²³¹ Doch Bischof Lambert habe ihm die Rückkehr ins Amt versagt, da die seinem Nachfolger gespendete Weihe Gültigkeit besaß. Er fordert ihn auf, seinem Nachfolger Frieden

1227 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 150B–C: »Videns autem qui fuit Abbas Fulchardus, sese apertis nisibus nihil aut parum proficere, vertebat se deinceps ad alia argumenta, aestimans alia via causam suam melius atque expeditius procedere. Nam frequenti discursu sollicitabatur anxius, nitebatur curiosius diversorum Curias frequentare, Palatinos Proceres in sui juris restitutionem auxiliares compellere, Comitum etiam & Comitissae multa offerre & plura promittere. Praesulis aures, quas sciebat lucris obseratas vel simoniae interclusas, de simonia vel cupidine mundana non posse nec debere interpellare, non cessabat plurima petitione, postulatione, obsecratione & per se & per suos assidue pulsare, attentando utrum in gratiam prioris villicationis posset redire; si sub fideli testimonio vitam moresque corrigere; si etiam futuro immenso conamine, dignitatem depravatam Abbatiae, quam peccata sua suorumque perverse tractaverant atque infamia turpi infamaverant, ne dicatur foedaverant, promitteret relevare.«

1228 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 150C: »Quae quidem verba precanti similia, toties repetita, toties inculcata, misericors Praesul absque misericordia non distulisset; nisi absonum & inconueniens, pro accelerata benedictione sequentis electionis, apud sanctos Patres claruisset.«

1229 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 150E: »Vae vae tibi (ut jam audeam, salva nostra reverentia, paululum in te invehi) vae, inquam tibi: exterminare quidem nituntur, non jam templi, sed deserti nescio quae reliqua.«

1230 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 150F: »De illis scilicet, qui dignam exequentes electionem, disposerunt affuturam observare religionem, ac jugo Domini colla submittentes, quantocius vivere delegerunt, tam religiosi quam spiritualis Patris ad arbitrium vel voluntatem.«

1231 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 150F–151A: »Confusus itaque, qui solum adhuc nomen Abbatis retinebat Fulchardus, fatebatur se errasse, se deliquisse, se inique egisse; juvenem retroactis Kalendarum cursibus rudem atque indiscretum degisse, nunc primum ad annos viriles pervenisse. Hucusque non bene usum imperio animi super rebellem carnem, & ideo parum consulte voluptatibus ipsius carnis restitisse. [...] Quare non immerito querimoniam Apostoli mihi configuro: Non quod volo bonum, sed quod nolo malum, hoc ago. Sed unde hoc? Quoniam, ni fallor, ultroneitati liberi arbitrii, primo concessae parenti, non legitime resisto. [...] Verum enimvero, ut secundum vulgi elogium pro me quidem pauca loquar, Pater, non bono omine nascitur, cuius vita aliquando non corrigitur.«

zu gewähren und wies daraufhin, dass sich Gott seiner erbarme, da er bislang wegen seiner Übeltaten noch nicht vom Blitz getroffen worden sei und somit Buße tun dürfe.¹²³²

Diese Aufforderung habe Abt Fulchard weniger berührt, weswegen er sein Anliegen, allerdings ohne Erfolg, vor die Großen der Grafschaft getragen habe. Der Bischof habe gut daran getan, wie Galbert bemerkt, Fulchards Versprechen und Intrigen keinen Glauben zu schenken. Letztlich sei aber unter Bischof Robert eine gütliche Einigung gefunden worden.¹²³³

Galbert schließt sein Kapitel mit der Nachricht, dass Abt Fulchard sich letztendlich doch noch gebessert habe. Er habe sich nämlich von seinen Verwandten abgewandt und auf eine Pilgerreise nach Saint-Gilles begeben, wo er, wie berichtet worden sei, versöhnt mit Gott im Mönchshabit starb und begraben wurde.¹²³⁴

Im Kontext der *correctio* der Abtei von Marchiennes kommt diesem vierten Kapitel des *Patrocinium* in mehrerlei Hinsicht eine besondere Funktion zu. Zunächst liefert Galbert hier eine recht detaillierte Darstellung der Ereignisse und Argumente, die zur Absetzung Fulchards und zur Wahl Amands von Castello führten. Er dokumentiert damit für die Nachwelt, welche Umstände zur *correctio* des Klosters geführt hatten und legitimiert zugleich den Abbatat seines Auftraggebers. Unklar bleibt, weshalb es gerade Ende der 1120er Jahre, also mehr als zehn Jahre nach den beschriebenen Ereignissen, notwendig wurde, die Rechtmäßigkeit der Nachfolge Amands zu dokumentieren.¹²³⁵

1232 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 151C–D: »Electo nostro religioni invigilanti, non tam ego, quam Dominus, ad permanendum benedixi, & permanebit benedictus. [...] Vere, Frater, ne sit tibi grave: vere dico tibi, Deus benigne tibi pepercit, quod justo fulmine te non extinxit; quod ad poenitentiam te provocans, jugum intolerabile collo tuo feliciter subtraxit. Nunc libet tibi soli vacare, nunc neglectum tempus, dum vacat, potes redimere; animamque tuam de locis poenalibus, dum dies est, eruere. Ceterum ad haec penitus surdus auditor ipse Dominus Fulchardus, non admittebat ad arcana interioris hominis, quod, magis sollicitus de temporalibus, vix percipiebat aure corporis, nedum cordis, de salute scilicet animae verba salutifera pervigilis Pastoris.«

1233 Galbert, *Patrocinium*, c. 4, S. 151D: »Ceterum ad haec penitus surdus auditor ipse Dominus Fulchardus, non admittebat ad arcana interioris hominis, quod, magis sollicitus de temporalibus, vix percipiebat aure corporis, nedum cordis, de salute scilicet animae verba salutifera pervigilis Pastoris. A superioribus igitur saepe perorata repetens, durum illud saxum diu evoluebat; persaepe primum cum postremo, vel postremum cum primo, medio cum utroque conjuncto, sed nullo effectu, conjungebat. Quare toties repetita, cassa frustrabatur petitione: neque enim a diebus illis jam audebat Praesul promissis ejus, praesertim fallacibus, credere. Unde etiam ipse Dominus Episcopus saepius incidit; ac pertulit terrorem periculumque parentum suorum; nec idcirco voluit relaxare rigorem inceptum, tenens, atque continuans constanter in priori dispositione, super eum Dei & Domini nostri, justi videlicet Judicis, datum iudicium.«

1234 Siehe dazu oben Anm. 993.

1235 Abt Fulchard war zu diesem Zeitpunkt wohl bereits gestorben. Denkbar wäre, dass seine Familie im Zuge der Unruhen, die die Ermordung Karls des Guten zur Folge hatten und im Ostrevent besonders stark zu spüren waren, Zweifel an der Rechtmäßigkeit der Wahl Amands erhob.

Dass Galbert aus der Sicht und im Auftrag des neuen Abtes von Marchiennes schrieb, ist mehr als offensichtlich. So bietet ihm der Dialog zwischen Bischof und Fulchard Gelegenheit, sämtliche Argumente anzuführen, die die Unwürdigkeit Abt Fulchards und vor allem dessen schlechte Amtsführung belegen. Mit der detaillierten Schilderung der Missstände hebt Galbert indirekt die Leistung Amands bei der *correctio* des Klosters hervor. *Ex negativo* führt er dem Leser zudem vor Augen, was einen guten Abt ausmachte. Die Instandhaltung der Gebäude, Gerätschaften und Besitzungen des Klosters und damit verbunden der Unterhalt der Mönche stehen an erster Stelle, da sie die Rahmenbedingungen für die Existenz der Mönchsgemeinschaft darstellen. An zweiter Stelle steht der Gottesdienst, der Tag und Nacht begangen werden soll. Schließlich habe er dafür zu sorgen, dass die Klausur gewahrt werde, um den Mönchen ein engelgleiches Leben gewährleisten zu können. Galberts Darstellung beschränkt sich aber nicht nur auf diese grundlegenden Aspekte einer guten Klosterverwaltung, sondern zeigt zudem auf, welche inneren Einstellungen für dieses Amt notwendig waren.

Während in den ersten drei Kapiteln des *Patrocinium* Bruder Fulchard zum Idealbild eines guten Mönches, eines *beatus homo*, stilisiert wird, zeichnet das vierte Kapitel am Beispiel Abt Fulchards das Negativbild eines Mönchs. Die Homonymie der beiden Protagonisten ist hierbei nicht uninteressant: Auch wenn es sich bei den beiden Fulcharden um zwei unterschiedliche Personen handelt, die zudem zwei völlig konträre Konzepte des Mönchtums repräsentieren, deutet Galbert mit seinem Spiel der Homonymie an, dass letztlich in jedem Mönch beide Einstellungen zu finden sind. Der Streit zwischen Abt und Konverse um das Kloster kann somit auf einer anderen Ebene als innerer Kampf um Erlösung oder Verdammnis interpretiert werden.

Ganz im Gegensatz zu Bruder Fulchard zeichnet sich Abt Fulchards Verhalten vor allem durch seine Unbeständigkeit aus. Anstatt sein Leben in den Dienst des Klosters, seiner Heiligen und sein Amt als Abt zu stellen, zeugen seine Handlungen in erster Linie davon, dass er noch voll und ganz in der Welt verhaftet war. Als Mönch war er nämlich vor allem dem Übel des Eigenbesitzes verfallen, was sich nicht nur in dem in der Vorratstruhe versteckten Goldschatz äußert, sondern auch darin, dass er das verlassene Kloster als Besitz seiner Familie und nicht als Besitz der heiligen Rictrud betrachtete.¹²³⁶ Galbert stellt zudem heraus, dass Abt Fulchard sein Handeln vollkommen an den Interessen seiner Verwandten orientierte, was letztlich zu einer großen Unbeständigkeit führte – einer Einstellung, vor der sich jeder

1236 Siehe dazu oben S. 230–237.

Mönch zu hüten hatte.¹²³⁷ Fulchards Versuche, sein Amt zurückzuerhalten, führen dies besonders deutlich vor Augen: Sie reichen von Simonie und Schmeicheleien, über Selbsterkenntnis und Besserung hin zu Intrigen und Drohungen mit der Rache der Verwandten. An verschiedenen Stellen seines Textes lässt er durchscheinen, dass Abt Fulchard sich seines Fehlverhaltens durchaus bewusst war: so beispielsweise als ihn der Anblick der großen Armut, in der Bruder Fulchard lebte, um sich voll und ganz in den Dienst des Klosters zu stellen, derart ergriff, dass er sich seiner Habgier bewusst wurde und davon Abstand nehmen wollte.

Fulchards Beteuerungen vor dem Bischof, sein Verhalten ändern und sich bessern zu wollen, sind dagegen schwieriger zu bewerten. Die hier vor Augen geführte *correctio* des ehemaligen Abtes ist eher mit leeren Lippenbekenntnissen und keinesfalls mit einem tiefen inneren Wandel und wahrer Buße gleichzusetzen. Hierzu sei Fulchard erst am Ende seines Lebens in der Lage gewesen, nachdem er sich endgültig von seiner Familie abgewandt hatte und versöhnt mit Gott starb.

Das gute Ende Abt Fulchards ist von besonderem Interesse, da Galbert damit all jenen Mönchen Hoffnung gibt, deren monastisches Leben nicht in der Weise verlaufen war, wie das des frommen Bruders Fulchard. Gerade im Kontext der *correctio* von Marchiennes war es besonders wichtig, auch für jene Mönche eine realistische Orientierung zu bieten, die einer *correctio* bedurften. Geht man davon aus, dass unter Abt Amand wieder einige der zuvor aus der Gemeinschaft ausgeschlossenen Mönche nach Marchiennes zurückgekehrt waren, scheint gerade für sie die negative Darstellung Abt Fulchards von zentraler Bedeutung gewesen zu sein. Zunächst weil Galbert mit der Diffamierung und Kriminalisierung der Person Fulchards und seiner Klosterpolitik ihre Entscheidung, das Kloster zu verlassen, ein Stück weit rechtfertigte. Bedenkt man aber, welche schlechte Meinung Galbert von diesen Mönchen hatte, ist anzunehmen, dass seine Darstellung auch zur moralischen Unterweisung diente.¹²³⁸ Löst man die thematisierten Missstände und schlechten Verhaltensweisen von der Person Abt Fulchards, wird klar, dass sich viele Mönche mit dem Beschriebenen identifizieren konnten. Vor allem das Übel des Eigenbesitzes, aber auch die weltlichen Interessen und der zu große Einfluss der Verwandten waren Missstände, mit denen sich nicht nur die zurückgekehrten Mönche, sondern auch die künftigen Generationen des Klosters auseinandersetzen mussten.¹²³⁹ Um trotz dieser Verfehlungen schließlich das Heil zu erlangen, be-

1237 RB 58, 17: »Suscipiendus autem in oratorio coram omnibus promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et oboedientiam.« Zur Bedeutung der *stabilitas* vgl. auch M. Puzicha, Kommentar zur Benediktusregel, S. 64, zur inneren Unbeständigkeit der Gyrovagen ebd., S. 74.

1238 Und dies auch für die künftigen Generationen im Kloster.

1239 Eigenbesitz und der Einfluss der Verwandten dürften auch die aus der Gemeinschaft ausgeschlossenen Mönche betroffen haben. Zum Eigenbesitz vgl. Galbert, *Patrocinium*, c. 3, S. 146E; der Einfluss der

durfte es keiner Lippenbekenntnisse, sondern wahrere Umkehr und Reue. Galberts *Patrocinium* bietet somit für all jene Hoffnung und Trost, die sich im Laufe ihres klösterlichen Lebens nicht immer vorbildlich verhalten hatten.

Fazit

Das *Patrocinium* Galberts von Marchiennes ist ein Text, der die *correctio* des Klosters maßgeblich unterstützte. Dies geschah auf verschiedenen Ebenen. Zunächst haben weite Passagen einen deutlich dokumentarischen Charakter. Galbert hielt die Ereignisse um die offensichtlich strittige Frage der Absetzung Fulchards und der Wahl seines Nachfolgers für die Nachwelt aufs Genaueste fest und ließ keinen Zweifel an der Rechtmäßigkeit des Abbatials Amands von Castello bestehen. Das *Patrocinium* war aber weit mehr als ein historiographischer Text, der lediglich die Umstände der *correctio* kontextualisierte. In weiten Teilen dieses Werkes darf vielmehr eine direkte Unterstützung der spirituellen Erneuerung gesehen werden. Galbert präsentierte darin letztlich zwei konträre Modelle des Mönchtums: Während auf der einen Seite Bruder Fulchard steht, der als *beatus homo* das Idealbild eines Mönchs liefert, steht ihm gegenüber Abt Fulchard, der den weltzugewandten Mönch repräsentiert. Die ausführlichen Geschichten über Bruder Fulchard haben das Ziel, dem Leser vor Augen zu führen, dass das Mönchsein kein statischer Zustand ist, sondern ein langwieriger Prozess, eine stetige Entwicklung, die von Prüfungen Gottes begleitet wird. Galbert lässt erkennen, dass das oberste Ziel eines Mönches die Beständigkeit in all seinem Tun und Denken ist. Diese Tugend wohnt allerdings keinem noch so frommen Menschen von Natur aus inne. Vielmehr muss sie mühsam erlernt werden. Dazu bedarf es im Falle Fulchards aber nicht in erster Linie der Befolgung von Regeln und Gewohnheiten, sondern der Prüfungen Gottes: Gott lehrt Fulchard, sich zu fürchten, und aus dieser frommen Furcht heraus erwachsen die besten monastischen Tugenden und Praktiken. Das Beispiel dieses Bruders dient letztlich, wie Galbert selbst bemerkt, dazu, die anderen Mönche zu einem ähnlichen Leben zu motivieren. Es zeigt zudem, dass Marchiennes ein Ort war, an dem die Gnade Gottes in besonderer Weise wirkte und auch über die Krise unter Abt Fulchard hinaus weiterwirkte. Die Heiligkeit des Ortes rührte aber nicht allein von der Präsenz der Heiligen und ihrer Reliquien, die Bruder Fulchard treu bewachte, sondern auch von seiner (und später von seiner Mitbrüder) Lebenswei-

Verwandten wird nicht genannt. Dennoch ist es durchaus plausibel anzunehmen, dass nicht nur die ausgestoßenen Mönche, sondern auch ihre Familien ihre Klagen vor Bischof Lambert brachten. Vgl. dazu S. Patzold, Konflikte im Kloster.

se. Nur wenn diese würdig beibehalten wird, kann die göttliche Gnade an diesem Ort wirken. Das Beispiel Bruder Fulchards lässt erkennen, was diese würdige Lebensweise ausmacht: In der Zeit, als er das Kloster bewachte, führte er ein streng asketisches Leben, das freilich von der gewohnten klösterlichen Lebensweise stark abwich. Während der Dämon dieses Leben als *irreligiosa observatio* verschrie, verteidigt Galbert das Verhalten des Bruders. Wie auch an anderen Stellen greift er erklärend und entschuldigend in seine Erzählung ein. Damit macht er nicht nur deutlich, welch großen Spielraum er bei Entscheidungen und Praktiken des klösterlichen Lebens zulässt, sondern auch, wie sehr es ihm letztlich dabei um die rechte Intention geht.¹²⁴⁰

In der Zeit, als der Konverse Fulchard unter Abt Amand den Mönchshabit nahm, änderte sich auch die Lebensweise der Gemeinschaft. Galbert hebt diesbezüglich vor allem vier Aspekte besonders hervor: den absolute Verzicht auf Eigenbesitz, das intensive Fasten, das ständige Gebet und schließlich die *caritas* in Form der Armenspeisungen. Auch wenn es sich hierbei um Grundpfeiler jeden monastischen Lebens handelt, lässt die Intensität, mit der Galbert auf diese verweist, erkennen, dass ein würdiges Mönchsleben nur durch eine Rückbesinnung auf diese Praktiken zu erreichen war.

Eine völlig konträre Rolle nimmt im *Patrocinium* dagegen Abt Fulchard ein. Zusammen mit den Laien des fünften Kapitels gehört er zu jenen, die dem Kloster großen Schaden bereiteten. Vor allem bildet er aber den Gegenpart zu Bruder Fulchard: Der Welt weiterhin verhaftet, nur dem eigenen Willen und den Interessen der Verwandten gehorsam, führte er ein äußerst unbeständiges Leben. Für ihn war nicht die Sache des Klosters oder die Ehrfurcht vor Gott ein handlungsleitendes Motiv, sondern allein die Welt.¹²⁴¹ Während Galbert am Beispiel Bruder Fulchards dem Leser veranschaulicht, welche ideale Entwicklung ein Mönch durchlaufen und welche Tugenden ihm innewohnen sollten, bietet er mit dem Bild Abt Fulchards ein Modell des Mönchseins, das freilich keinesfalls ideal, aber dennoch durchaus verbreitet war.

Gerade in einer Gemeinschaft, die eine *correctio* erfuhr, kommt nicht nur dem Modell eines idealen Mönchs, sondern auch dem eines schlechten Mönchs eine große Bedeutung zu. Mit dem guten Ende Abt Fulchards gibt Galbert seinen Lesern letztlich Mut zur Umkehr und damit verbunden Hoffnung auf das Heil.

1240 Das vor dem Altar in der Kirche eingenommene Essen widerspricht jeder monastischen Gewohnheit. Da es aber zur rechten Zeit und unter den besonderen Umständen eingenommen wird, ist es legitim und entschuldigbar: Schließlich hat sich Fulchard voll und ganz einer höheren Aufgabe verschrieben, dem Schutz und dem Erhalt des Klosters.

1241 Sein Nachfolger Amand scheut das Amt, da er eine zu große Einmischung in die Welt befürchtet.

Das *Patrocinium* darf somit als ein wichtiger Bestandteil der spirituellen Erneuerung unter Abt Amand gesehen werden. Es zielt nicht darauf ab, ein Leben nach bestimmten gesetzten und schriftlich fixierten Normen zu propagieren, sondern auf eine Verinnerlichung monastischer Ideale. Der Text liefert aber nicht nur Antworten auf die Situation und die Probleme der Abfassungszeit, sondern bewahrt seine Gültigkeit auch darüber hinaus für die künftigen Generationen.

5.2. *De miraculis Sanctae Rictrudis*

Neben seinem *Patrocinium* verfasste Galbert von Marchiennes mit seinen *Miracula Sanctae Rictrudis* ein zweites großes Werk, das in direkte Verbindung mit der *correctio* des Klosters zu stellen ist. In unterschiedlichen Bereichen zielt es ebenfalls darauf ab, die unter Amand von Castello angestrebte *correctio* des Klosters von Marchiennes zu unterstützen. Darüber hinaus war die Abfassung dieses Werks mit einer ganz persönlichen Motivation Galberts verbunden. Da ihm im Lauf seines Lebens mehrmals die Hilfe der heiligen Rictrud zuteil wurde, sah er sich ihr als treuer Diener verpflichtet.¹²⁴²

In seinem Prolog weist Galbert darauf hin, dass es wohl bereits eine Mirakelsammlung aus alter Zeit gegeben habe, aber dass diese in der Zeit der Normaneneinfälle in einem Brand vernichtet worden war. Indem er aber sogleich hinterherschickt, dass er keinesfalls die Absicht verfolge, Altes nachzuerzählen, sondern Neues über das Wirken der Heiligen zu berichten habe, macht er deutlich, welche große Bedeutung der aktuelle Bezug für die gegenwärtige Situation des Klosters hatte. So solle nämlich kein Zweifel an der weiterhin spürbaren Wirkmacht der Heiligen bestehen.¹²⁴³

1242 Galbert widerfahren vier Wunder: Zunächst wird er während seiner Wanderschaft von der Heiligen aus der Wildnis befreit (Galbert, *Miracula*, Prologus, § 5, S. 121F–122C), dann wird er aus den Sümpfen Südenglands gerettet (Galbert, *Miracula*, II, 4, S. 139D), in Bourges wird sein Pferd vor dem Ertrinken bewahrt (Galbert, *Miracula*, Prolog, § 6, S. 122C–E) und schließlich heilt ihn die Heilige von Lähmungserscheinungen. Galbert, *Miracula*, Prolog, § 6, S. 122E: »Gratias Deo tamen & B. Rictrudi, vestrae post Deum ereptrici, intra cubiculum vel secretum cordis vestri tacitus agebatis, eidem erutus de tot adversis & periculis, vos ad se quandoque reversurum sibi que servitutum (sicut veritas rei hodie sese habet) promittebatis.«

1243 Galbert, *Miracula*, Prolog, § 2, S. 120E: »Ad quem ego; frater, inquam, carissime, plura B. Rictrudis fuisse miracula, nec tacet quae adhuc superest antiquitas; nec tamen plene aemula antiquorum rem certam tenet ab antiquis edocta posteritas. Verum ut utriusque proportionis exactio se paucis absolvat ab hujusmodi quaestione determinanda, id est, quae vel qualia in admirationem mortalium venerunt ejus insignia, asserunt ea, cum nimio & repentino templi incendio, Hunnorum infestatione barbarica, olim concremata: cum ea, quae tunc temporis adunata pro modo rerum fuerat, Bibliotheca. Non ago, inquit Frater, de antiquioribus ipsius, imo de recentioribus miraculis: quibus Dominus Deus sua miseratione dignatus est subvenire rebus periclitantibus, fere in diebus nostris. Multa enim, ut accepimus,

In äußerster Kürze geht Galbert auf das Leben der Klosterpatronin ein und kehrt vor allem ihre freiwillige Armut und ihre Freigiebigkeit hervor. Sie habe zudem Marchiennes als ihr *mundanum exilium* angesehen und dort gelebt wie die Anachoreten.¹²⁴⁴ Nach überschwänglichem Lob auf die Heilige kommt Galbert auf den Wert ihrer in Marchiennes ruhenden und verehrten Gebeine zu sprechen. Diese sorgten dafür, dass die Dämonen von diesem Ort fern blieben, und heilten nicht nur körperliche Leiden, sondern auch die Seele. Außerdem habe die Heilige dem Kloster einen überreichen Besitz hinterlassen, wodurch die dort lebenden Mönche weder Hunger, Durst, Kälte, Krankheit und Unheil zu befürchten hatten. Für all dies seien die Brüder aber der Heiligen in Form des Gottesdienstes zu Lob und Dank verpflichtet.¹²⁴⁵

Bereits aus diesen Zeilen des Prologs kann man erkennen, dass dieses Werk äußerst vielschichtig ist. In seinem Zentrum steht freilich das Bestreben, dem Leser vor Augen zu führen, dass das Kloster von Marchiennes ein heiliger Ort war, an dem Gott durch die Fürsprache der heiligen Rictrud wirkte. Mit ihrem beispielhaften asketischen Leben, das in diesem Text allerdings nur marginal behandelt wird, übernimmt Rictrud eine identitätsstiftende Funktion.¹²⁴⁶ Eng mit der Frage nach der eigenen Identität ist schließlich aber auch die Frage nach der eigenen Legitimität verbunden. Nach Galberts Vorstellung bestand zwischen der Heiligen und den Mönchen ein enges vertragsähnliches Verhältnis: Nur wenn die Mönche ihren Verpflichtungen in Form des würdigen Gottesdienstes nachkam, war ihre Existenz durch die Hilfe und das Wirken der Heiligen gesichert. Das Erhalten oder Wieder-

etiam modernis temporibus, per eam operatus est Conditor rerum, ad vindictam quidem malefactorum, laudem vero bonorum.«

1244 Galbert, *Miracula*, Prolog, § 3, S. 121A: »Quibus fideliter utrobique dispensatis, haec dumeta nemorosa, paludosa, parum ab eremo (praesertim tunc temporis) distantia, habitanda delegit: hic quasi anachoreticam vitam reliquum vitae duxit: hic in sancta conversatione Domino Deo deservire studuit, suosque secum militiam Domini vitamque tenuem mundani exilii degere, crucemque spirituales bajulare exegit.«

1245 Galbert, *Miracula*, Prolog, § 3, S. 121B–C: »Eundum, inquam, in sententiam vulgi, Assurgo, inquit vulgus, semper quanta possum laude mihi bene facienti. Quod etiam aliis verbis apertius exprimit, Laudo, inquiring, illum qui mihi bene facit. Cujus ossa, ut coepi, sacrosancta penes nos, ad cumulum felicitatis recondita, veneratione dignissima habentur; quorum mira fragrantia tetri odores effugantur, ludificationes daemonum depelluntur, nocturni lemures conterriti a sacris locis exterminantur: cujus patrocinia injuriis, injustitiis, infortuniis fortiter resistunt: cujus imperia Optimatibus terrenis frequenter vim inferunt, & (velint, nolint) contumacia corda, torosa pectora, cervicosa colla sibi inflectunt: cujus beneficia necessitatibus subvenire non desistunt: cujus experta medicamenta tam corporum quam animarum recte petentibus detrimenta adimunt. [...] Proinde quadam excellentia meritam sanctae benignitati atque magnanimitati ejus debemus reverentiam, quae sic sibi suam minuit copiam, & nostram voluntarie supplevit indigentiam; nimiamque, quae pusillanimes coarctat, dispensative depulit inopiam. Nos siquidem a fame & siti, a frigore, peste & clade, atque turbine vehementi defendit; nostram debilem naturam atque fragilem materiam servitio Dei circumspiciorem reddit.«

1246 Der Hinweis auf Bruder Fulchards eremitenähnliches Leben könnte dies zumindest ein Stück weit aufnehmen.

herstellen einer würdigen klösterlichen Lebensweise und die Sorge um den örtlichen Heiligenkult sind somit konstituierend für die Gemeinschaft von Marchiennes und spiegeln zugleich zentrale Aspekte der *correctio* wider.

5.2.1. Die *Miracula sanctae Rictrudis* und die rechte Lebensweise

Im ersten Buch seiner *Miracula Sanctae Rictrudis* führt Galbert von Marchiennes eine ganze Reihe von Wundern auf, die im unmittelbaren Zusammenhang mit der Wiederherstellung des Klosters stehen. Im zweiten Kapitel kommt er zunächst auf die Umstände zu sprechen, die dazu führten, dass das Kloster nahezu zerstört wurde, was aber durch die Hilfe der heiligen Rictrud unterblieb.¹²⁴⁷

Galbert berichtet erneut von jenem innerklösterlichen Konflikt, der mit dem Weggang der Mönche endete, wodurch nicht nur das Haus Gottes, sondern auch der Gottesdienst vernachlässigt worden sei.¹²⁴⁸ Galbert führt nun das Beispiel Bruder Fulchards an und schildert in abgekürzter Form dessen entbehrungs- und ereignisreiches Leben als Wächter des Klosters, um abschließend die Rechtmäßigkeit der Absetzung Abt Fulchards hervorzuheben.¹²⁴⁹ Die Überwindung der Krise des Klosters sei letztlich auf die Heilige zurückzuführen: Mit ihren ständigen Bitten habe sie bei Gott die Errettung der Gemeinschaft bewirkt und Marchiennes wieder in eine *domus oboedientiae* verwandelt und zudem dafür gesorgt, dass sich die dor-

1247 Galbert, *Miracula*, I, c. 2, S. 127E–F: »Quoniam igitur beatissima Domina nostra Rictrudis, omnipotentis Dei famula, protegit & defendit adeo cetera, quae in honore ejus consecrata sunt loca [...]. Conatus est utique malignus Marceniensem locum destruere; & domum Dei, quam decet sanctitudo in longitudinem dierum, ad nihilum redigere: conatus est quidem, &, permittente divina voluntate, partem conaminis effecit; sed rursus, eadem bonitate respiciente, ab incepto conamine desivit.«

1248 Galbert, *Miracula*, I, c. 2, S. 127F: »Pastor praetendebat causam adversus oves, non servari ab eis Religionem; oves adversus pastorem sibi non sufficienter impendi corpoream necessitatem. Pastor intinabat, ut res sese habebat, sibi praeceptum esse ab Episcopo, ut quem gregem haberet sub manu sua, sibi repraesentaret justoque exerendo iudicio; grex econtra adferebat, se non debere manui supponi Episcopali, correctioni vel supplicio. Hac igitur altercatione hac illacque, proh pudor! partes faciente, atque inimico zizania discordiae seminante, atque virus antiquae neci, propinatum diffundente, domus Dei negligebatur; servitio Dei neglecto, neglectis quoque sacris altaribus, sacra aedes paulatim periclitabatur. Nullus equidem in ea remanserat, qui vel die vel nocte psalmodiam debitam in domo Domini celebraret; nemo Fratrum de conventu solito atque assueto aderat, qui cum David in psalterio decachordo, in cithara, tympano & choro ante Arcam Dei more Patrum luderet; unde non jam filia Saül, sed malignus praedo.« Im *Patrocinium* ist die Rede davon, dass die Mönche ausgeschlossen wurden. Hier hat der Weggang der Mönche einen eher freiwilligen Charakter.

1249 Galbert, *Miracula*, I, c. 2, S. 128D–E: »Igitur justus Dominus, non tam Pastorem, quam domus Domini Mercenarium, qui erat (ut aiebant) caput & auctor totius pravae disceptationis, secundum justum iudicium suum juste iudicavit; virga, qua voluit, eum percussit; atque e Praefectura sive de sede Abbatiae, eo quo voluit modo, deposuit: successoremque, quem dignum noverat, quique dignus erat, sibi complacitum atque religiosum, in loco ejus substituit.«

tigen Mönche wieder der *religio* verschrieben. Ihnen, so Galbert abschließend, sei das ewige Leben versprochen, wenn sie an der *propositio religionis* festhielten.¹²⁵⁰

Diesem Kapitel kommt in den *Miracula Sanctae Rictrudis* eine ganz besondere Rolle zu, deutete es doch die gesamte *correctio* des Klosters eindeutig als ein Wunder, das auf die Patronin von Marchiennes zurückzuführen sei. Besonders auffallend ist, dass Galbert in seiner Darstellung großen Wert darauf legte, die Gründe für die Krise des Klosters genau zu schildern. Das hierbei gezeichnete Bild bricht mit dem im Prolog entwickelten Denkmodell, das das ideale Verhältnis zwischen der Heiligen und der Gemeinschaft definiert. So zeigt Galbert, dass weder die Mönche noch der Abt ihren Aufgaben gerecht geworden waren. Die Mönche führten ein unwürdiges Leben, weigerten sich, die bestehenden Misstände zu beseitigen und verhielten sich ungehorsam gegenüber ihrem Abt und ihrem Bischof. Eine Steigerung wird allerdings noch dadurch erreicht, dass die Mönche ihr Kloster verließen und später sogar damit begannen, die Einrichtung zu entwenden. Neben den Mönchen hatte sich aber auch Abt Fulchard als besonders unwürdig erwiesen. Auch wenn nicht ganz klar wird, welche Intention sich hinter seinem Versuch einer *correctio* verbarg, steht fest, dass er damit auf ganzer Breite versagte und sich schon deswegen als wenig geeignet erwies.¹²⁵¹ Weit gravierender war aber sicher sein nachfolgendes Verhalten, das nicht nur die Profanierung des Klosters, sondern auch die Zerstreung seiner Güter zur Folge hatte. Bereits hier wird ersichtlich, dass das Verhältnis zwischen der heiligen Rictrud und der Klostergemeinschaft empfindlich gestört war. Anstelle eines gegenseitigen Gebens und Nehmens trat nun auf Seiten der Gemeinschaft ein einseitiges Nehmen. Nach der Aufgabe des klösterlichen Lebens und des Gottesdienstes waren sie dazu freilich in keiner Weise legitimiert; bei der Entwendung des klösterlichen Besitzes begingen sie zudem Diebstahl an der Patronin. Diese hatte sich von Marchiennes, wo ihre Gebeine ruhten, aber keineswegs abgewandt, sondern mit der Hilfe Gottes die Wiederherstellung des Klosters bewirkt und dies nicht nur materiell, sondern auch spirituell: Dort wo nämlich einst Ungehorsam und Zwietracht herrschten, war nun wieder ein Haus des Ge-

1250 Galbert, *Miracula*, I, c. 2, S. 128E: »Sicque pius Dominus continuas & assiduas preces B. Rictrudis exaudivit, locum adeo neglectum relevavit; quem demum domum obedientiae effecit, atque collata religione religioni servos Dei inibi coadunatos invigilare praecepit. Ex illo itaque tempore, verbi salutaris irrigatione corda eorum compluit; vitamque aeternam, si permanserint in proposito religionis, promittit.«

1251 Zu den möglichen Motiven Fulchards vgl. den Hinweis (*Annales Marcianenses*, S. 615). Der Vorwurf Fulchard habe das Klostersgut an seine Verwandten ausgegeben aber auch die Klage der Brüder (Galbert, *Miracula*, I, c. 2, S. 127F), Fulchard habe ihr leibliches Wohl nicht genügend im Blick deuten an, dass der Abt Besitz der *mensa conventualis* an seine Verwandten oder andere Laien ausgegeben hatte, ohne Rücksprache mit den Mönchen zu halten. Dieses Phänomen, das freilich großes Konfliktpotential birgt, lässt sich in vielen Klöstern finden. So auch z. B. in Saint-Bertin; siehe dazu oben Anm. 1084.

horsams, in dem die *religio* befolgt wurde. Nach Galberts Vorstellung war damit das ursprüngliche und ideale Verhältnis zwischen der Patronin und ihrem Kloster wiederhergestellt.

Die Mirakelsammlung sollte dem Leser zur Mahnung, aber auch zum Trost dienen und veranschaulichen, dass alle Ungerechtigkeiten gegen die Heilige letztlich von Gott bestraft wurden: Vor allem das zweite Buch der *Miracula* widmet sich den zum Teil furchtbaren Strafen, die all jenen widerfuhren, die sich gegenüber der Heiligen und ihrem Kloster ungerecht verhalten hatten.¹²⁵² Die Ungerechtigkeiten beschränken sich aber nicht nur auf die *temporalia* des Klosters, sondern auch ganz klar auf die Lebensweise der Mönche. Galberts Text zeigt deutlich, dass Rictrud besondere Sorge um das Seelenheil ihrer Mönche trug. Ihre *correctio* war somit zentrales Anliegen der Patronin, wodurch Abt Amand eine äußerst mächtige Helferin zur Seite gestellt bekam. Dadurch erhielt seine *correctio* nicht nur einen besonderen Auftrag, sondern auch eine zusätzliche Legitimierung.

In Galberts Erzählung folgt nun eine ganze Reihe von Wundern, die sich im Zuge der Wiederherstellung des Klosters ereignet haben sollen. Er beginnt mit der wundersamen Heilung des bereits bekannten Bruders Fulchard, der nachdem die irdische Medizin ihm nicht geholfen hatte, Hilfe bei der Heiligen gefunden habe.¹²⁵³ Interessant ist hierbei besonders eine Stelle, an der Galbert seine Leser, nämlich die Brüder, anspricht und auffordert, das Gesagte gut im Gedächtnis zu behalten.¹²⁵⁴ So sollten sie, genauso wie dieser Bruder, voll und ganz auf die Heilige vertrauen, zu ihr beten und sich dann ganz den *spiritualia opera* hingeben.¹²⁵⁵

Noch weit belehrender und mahnender ist aber sicher das Beispiel Bruder Wilhelms, eines Priestermonchs der Gemeinschaft. Eines Nachts habe er nach der Komplet den Drang der Natur verspürt und sei deswegen schnellen Schrittes durch das Kloster geeilt.¹²⁵⁶ Da es besonders dunkel war und er kein Licht gemacht hatte, habe dieser Mönch ein großes Loch im Boden übersehen. Er stürzte daher in dieses Loch durch die Decke des darunter liegenden Kapitelsaals und kam an dem Ort auf,

1252 H. Platelle, *Crime et châtement*.

1253 Galbert, *Miracula*, I, c. 3, S. 128E–129A.

1254 Galbert, *Miracula*, I, c. 3, S. 129A: »Tenete, Fratres, quod breviter dico, tenete; memorialiter conservate, quaeso, mirabilia Dei.«

1255 Galbert, *Miracula*, I, c. 3, S. 129A: »Praefatus igitur Frater, dum ferme usque ad mortem inguinis dissolutione praegravaretur, atque de ejus salute omnino desperaretur; accessit, petiit, pulsavit aures B. Rictrudis; [...] Pro qua insperata & totaliter indepta, continuo debitas laudes & gratias, licet nondum publice, Deo & sanctissimae Dei famulae referre non cessans, ad spiritualia deinceps opera majori instantia sese totum accinxit.«

1256 Galbert, *Miracula*, I, c. 3, S. 130C: »Contigit vero quemdam Fratrem, nomine Guilielmum, sacris altaribus, utpote Levitam, ascitum & assumptum; ad quaelibet claustralia satis agilem, ipsique operi de quo agit maxime industrium, velle pertransire, post Completam, eumdem limitem malignum, angustum & obscurum, nec aliqua lucerna condensas tenebras detersum.«

an dem für gewöhnlich über die Brüder geurteilt wurde, *pro disciplina seu religione conservanda*.¹²⁵⁷ Wilhelm habe diesen Abgrund nicht gesehen und gedacht, auf dem rechten Weg gewesen zu sein.¹²⁵⁸ Die heilige Rictrud rettete den Verunglückten vor dem Tod, der wie Galbert hinzufügt, im Dienst an den Brüdern und in all seinen Werken gleich und besonders nützlich gewesen sei. Der Aufprall Wilhelms wurde nämlich durch einen großen Schuttberg abgeschwächt.¹²⁵⁹ Von oben seien zwar zusätzlich Ziegel heruntergebrochen, doch der Herr habe Wilhelm vor diesen, aber auch vor zwei großen Balken, die herunterzustürzen drohten, bewahrt.¹²⁶⁰ Drei oder vier Brüder, die nach der Komplet mit dem Aufräumen in der Kirche beschäftigt gewesen waren, hatten den Lärm aus dem Kapitelsaal vernommen, Licht gemacht und seien dorthin geeilt. Als sie sahen, was passiert war, klagten sie und mutmaßten, dass Wilhelm wohl ein furchtbares Verbrechen gegen die heilige Rictrud begangen haben müsse.¹²⁶¹ Der betroffene Bruder war zwar am Leben, lag aber schwer verletzt mit gebrochenen Gliedern am Boden. Galbert bemerkt hierzu, dass Wilhelm mit den anderen Brüdern die Komplet beendet habe, dabei aber weniger durch Wort und Gesang, als vielmehr durch Zeichen und Winken mit den Händen beschäftigt gewesen sei. Die zerschlagenen Gliedmaßen würden daher die göttliche *correctio* und *animadvertio* deutlich erkennen lassen.¹²⁶² Die Brüder mut-

- 1257 Galbert, *Miracula*, I, c. 3, S. 130C: »Sed perparum processerat; & ecce, stupore simul & horrore depressus atque comprehensus, delapsus est in inferiorem locum, qui deputatus est pro more, vel potius pro disciplina seu religione conservanda, ad iudicia Fratrum. Quis non viderit periculum immane lapsuro fuisse, cum nescierit nec vel senserit, ubi manus, ubi pedes, sive caput cum ceteris membris, cui voragini seu praecipitio deberet subesse?«
- 1258 Galbert, *Miracula*, I, c. 3, S. 130C–D: »Sese utique pari modo comitantia subitōq; fuere casus & incessus. Nam adhuc putabat recte incedere, firmiterque vestigia in pervia regere, & jam in via & profunda penetrabat, nulla aut modica dote memoriae, ingenii, intellectusve derelicta in cautelam necis evitandę.«
- 1259 Galbert, *Miracula*, I, c. 3, S. 130D: »Pugnabant igitur fata & B. Rictrudis digna suffragia. Nec mora; contrariae vicissitudinis caligine detersa, digna Deo Dei famula Rictrudis superior fuit in causa [...]. Sed jam diligentius rei summam attendamus, Fratrique praedicto & denominato in servitio Confratrum, nec non in quolibet opere pari atque utillimo, ab ipsa hianti & patenti fauce mansionis dispositae requie male descendisse, super congestum calcis & sabuli, imo super immensum tumulum vel aggerem cumulatam veteris inferioratae materiei, condoleamus.«
- 1260 Galbert, *Miracula*, I, c. 3, S. 130D–E: »Nec tamen desuper, sed de latere corruit, ac continuo super glebas obduratas antiquae maceriei, substratis praeduris fragminibus antiqui roboris, resilivit. Inde vero Dominus secundum multitudinem miserationum suarum misertus est ejus, quod non incidit in robur praefixum ferro duarum columnarum, (ni fallor) in eodem positarum in signum dilectionis diligendorum Fratrum, quarum tamen officium deputatum deservire laqueari vel sustentationi trabium. Nam si in eas incidisset, mox capite diminuto cerebroque discusso, vita prorsus caruisset.«
- 1261 Galbert, *Miracula*, I, c. 3, S. 130E: »Ad cuius casum & sonitum vicinum Fratres tres aut quatuor, qui de completa synaxi remanserant rerum procuratores, illato lumine, gestę rei ordinem & miserabilem conditionem sciscitabantur; & super eo valde ingemiscentes, aliqua enormitate scelerum diligentiam S. Rictrudis aversam & adeptam sibi esse conquerebantur.«
- 1262 Galbert, *Miracula*, I, c. 3, S. 130E: »Ille autem, quia Completę in Conventu cum ceteris officium compleverat, potius nutibus manuum & signis, quam plectro linguę verborumque modis vel sonis, divinam correctionem vel animadversionem, suique corruptionem & multimodam membrorum collisionem demonstrabat.«

maßten zudem, dass Wilhelm weder an Kopf noch am Hals Verletzungen davon trug, weil er diese Körperteile zuvor vielfach mit dem Kreuzeszeichen versehen habe.¹²⁶³ Durch die Kraft des Kreuzes, aber auch durch die Fürsprache der heiligen Rictrud sei er letztlich vor dem Tod bewahrt worden. Die Fürsprache der letzteren sei ihm zuteil geworden, da er kurz zuvor mit den anderen Brüdern vor dem Altar die *trina oratio* gesprochen und dabei bei der Heiligen Gehör gefunden habe.¹²⁶⁴ Der verletzte Bruder wurde schließlich mit großen Schmerzen auf der rechten Seite und am rechten Arm in den Krankentrakt des Klosters gebracht. Die Brüder, die bis zum morgendlichen Kapitel warten wollten, ermahnten Wilhelm, der jede Hoffnung auf das Leben und seine Genesung verloren hatte, friedlich und geduldig zu bleiben, und rieten ihm am Grab der heiligen Rictrud zu beten.¹²⁶⁵ Da der Verletzte, wie Galbert bemerkt, nicht einer jener Brüder war, der die Gebote seiner Mitbrüder missachtete, hielt er im Geheimen Zwiesprache mit der Patronin von Marchiennes und erhielt dadurch seine Gesundheit wieder zurück. Von da an stellte er sich Zeit seines Lebens in den Dienst der Heiligen.¹²⁶⁶

Die Geschichte Bruder Wilhelms hat einen stark exemplarischen Charakter. In ihrem Zentrum stehen letztlich die *correctio* und *animadvertio* dieses Priestermonchs. Wilhelm ist nach Galberts Darstellung vordergründig ein guter und frommer Bruder. In seinen Werken habe er sich gerecht verhalten und sei zudem, wohl durch sein Priesteramt, nützlich für die Gemeinschaft gewesen. Davon war der Bruder auch selbst überzeugt. Dies scheint durch, betrachtet man Galberts Schilderung des Unfalls nicht auf der literalen Ebene, sondern auf der moralischen. Damit bekommt Wilhelms Gang von der Kirche zur Latrine eine ganz andere Bedeutung. Galbert sieht darin den Heilsweg symbolisiert. Wilhelm war der Meinung, auf dem

1263 Zur besonderen Wirkkraft des Kreuzeszeichen in den Werken Galberts vgl. auch Galbert, *Patrocinium*, c. 3, S. 147E.

1264 Galbert, *Miracula*, I, c. 3, S. 130E: »Super his idem Frater signa creberrima in fronte media seu affinitate proxima gutturis & colli faciebat, quibus ad congruam interpretationem Fratrum, capite innuens, sanctę Crucis per virtutem, perque B. Rictrudis intercessionem, sese de praesenti mortis angustia ereptum designabat: cuius rei munitionem paulo ante trina oratione coram altari cum Fratribus, sicut moris est, post Completorium imploraverat.«

1265 Galbert, *Miracula*, I, c. 3, S. 130F: »Cujus dolori, maxime dextri lateris ac brachii dextrae partis, super quae ceciderat & quae plurimum plangebatur, compatiens; correptum inter brachia Fratres, in cellam infirmorum deduxerunt, vel potius vix incessui aptum detulerunt, eumque plangentem ac dolentem, nec in vita vel salute spem plene habentem, lecto molliori humanitus composuerunt. Soliciti tamen servare unitatem spiritus in vinculo pacis, prout monent scripta Apostoli, crastinam colloquutionem expectantes, eum vota precisque B. Rictrudi ante sacrum ejus sarcophagum deferre invitaverunt; ibique corporis recuperandam ac restituendam sanitatem, si devote exoraret, benignissime commoverunt.«

1266 Galbert, *Miracula*, I, c. 3, S. 131A: »Ille vero haud segnis executor preceptorum Fratrum, prout potuit, quantocius secretum B. Rictrudis colloquium expetiit; ibique cum ea, velut in secreto thalami, vix biduo aut triduo de necessaria re agens, salutem obtinuit; ac desideratam filiae Regis gloriam secum ab intus retulit; Deoque & B. Rictrudi, adjuncta Fratrum caterva, benedixit; sibi que servituum, quoad viveret, fidelius ac devotius salutifero foedere spondit.«

rechten Weg zu sein, doch sein Weg hätte ihn nicht zum Heil, sondern ins Verderben geführt. Der Abgrund, in den er stürzte, darf als Scheidepunkt angesehen werden, an dem über sein Schicksal entschieden wurde.¹²⁶⁷ Bereits die Stelle, an der das Unglück geschieht, ist hierbei von größter Symbolkraft: Wilhelm landet dort, wo für gewöhnlich nachlässige Mönche zurecht gewiesen wurden. Dementsprechend war sein Unfall, der letztlich ein gutes Ende nahm, nichts anderes als eine fromme Zurechtweisung, die auf die *correctio* des Bruders abzielte. Das große Vergehen, das bereits die helfenden Brüder als Grund für diesen Unfall vermuteten, wird von Galbert klar benannt: Es ist die Unaufmerksamkeit im Gottesdienst. Wilhelm habe sich nicht voll und ganz dem Gebet gewidmet, sondern mit Zeichen kommuniziert. Mit seinem Verhalten erfüllte er seine Aufgabe als Mönch nicht mit dem gebührenden Ernst und der notwendigen Würde. Gott und die heilige Rictrud haben ihn daher auf seinem falschen Weg aufgehalten, und nachdem er gezüchtigt und zurechtgewiesen worden war, wieder auf den rechten Weg geführt.

Diese Geschichte zielt also letztlich darauf ab, den Leser daran zu erinnern, dass es nicht allein auf den frommen Anschein, auf den *homo exterior*, ankam, sondern auf die rechte Gesinnung: Jeder Mönch sollte daher ein ehrliches, überzeugtes und würdiges Klosterleben führen und sich damit voll und ganz in den Dienst der heiligen Rictrud stellen. Galbert bemerkt hierzu abschließend, dass im Volk die Meinung aufgekommen sei, dass die Heilige von Marchiennes all jene bei Stürzen rette, die ihr dienten. Daher seien die Menschen zu Haufe zum Kloster geeilt, um bei den Bauarbeiten zu helfen und sich damit in den Dienst der Heiligen zu stellen.¹²⁶⁸

5.2.2. Galbert und die »Diener der heiligen Rictrud«

Im Zusammenhang mit dem Bau des Dormitoriums erinnert Galbert an einen Handwerker namens Rainer, der auf dem Gerüst gearbeitet habe, aus Unachtsamkeit gestolpert und schließlich vom Gerüst gefallen sei, sich dabei aber wie durch

1267 Galbert bemerkt, dass dort die heilige Rictrud und das Schicksal miteinander rangen: Galbert, *Miracula* I, c. 3, S 130D: »Pugnabant igitur fata & B. Rictrudis digna suffragia.«

1268 Galbert, *Miracula*, I, c. 4, S. 130F–131A: »Jam vehementem minusculae existimationem plebeculae erga venerationem beatę Rictrudis quantam tam putares, quantique penderes, cum audita insignium & talium factorum recenti fama, videres pro posse deferre tegulas, lateres, calcem, saburram, lapides, ac invicem semetipsos in his simplicibus verbis exhortantes, Eamus, eamus; S. Rictrudis liberat a malis omnibus sibi deservientes, quae nec sinit suos operarios vel artifices in casibus suis ad mortem fieri praecipites. Ab hujus itaque famae, quasi aeris candentis scintilla demigrante, parcus primitus & infrequens cultor, usque ad primores, quisque jam congratulabatur, B. Rictrudis limina terere, seque suaque suis suorumque religiosis deprecationibus salubriter committere. «

ein Wunder keine Verletzungen zugezogen habe.¹²⁶⁹ Rainer habe daraufhin erklärt, dass er seine Rettung der heiligen Rictrud verdanke.¹²⁷⁰ Da die Heilige ihm das Leben auf Erden verlängerte, habe er sich dazu entschlossen, fortan besser zu leben und das Versprechen abgelegt, sich künftig ganz in den Dienst der Heiligen zu stellen.¹²⁷¹

Das Beispiel Rainers stellt nicht nur eine Wundergeschichte dar, sondern zugleich eine Bekehrungsgeschichte, die erneut im direkten Kontext der *correctio* steht. Seine wundersame Errettung vom Sturz bewirkte in Rainer einen tiefgreifenden Wandel, nämlich den Wunsch, ein besseres Leben zu führen. Galbert spricht zwar indirekt Rainers »schmutziges« Leben an, verweist damit aber wohl lediglich auf seinen bisherigen Stand in der Welt und nicht auf spezifische Verfehlungen. Indem er sich in den Dienst der Heiligen stellte, machte er sich letztlich Hoffnung auf das ewige Leben: Rictrud, die ihn im Diesseits vor dem Verderben gerettet hatte, war auch im Stande, ihn zum Heil zu führen. Da Galbert anmerkt, dass Rainer »ein Gast, und noch nicht ein Bürger (*cives*)« der Heiligen war, ist anzunehmen, dass er in der Folge Mönch in Marchiennes wurde.¹²⁷²

Neben der Bekehrung Rainers führt Galbert auch die Geschichte eines Ritters namens Balduin an, der durch seine großen Ungerechtigkeiten gegenüber der Heiligen besonders hervorstach, aber letztlich durch Rictrud selbst zum Mönchtum bekehrt wurde.¹²⁷³

Beide Geschichten machen unmissverständlich deutlich, dass die Konversion Rainers und Balduins in engem Zusammenhang mit der heiligen Rictrud standen.

1269 Galbert, *Miracula*, I, c. 3, S. 129D–E: »[...] ex improvise alter pes nimium in precipiti processu prope-rantis deviavit; atque raptus per inane, citato turbine, nimia murorum ab altitudine, conclamato tamen Christi & B. Rictrudis nomine, ad terram, quantus erat, illæsus corruit. Ceterum quod fuit magis admirabile, dum laboretur, dum sorte teterrima in proclive devolveretur, dum nil cum eo ac de eo nisi de morte ageretur; sensum memoriamque non amisit, sed potius cum quadam & necessaria vitæ industria obvium parietem ligneum, ad clivum (ut ita dicatur) dormitorii cellae infirmorum contiguum, utraque manu quadam arcuatione facta corporis ab alvo proprotensa, ne foret laesioni obnoxia, depulit; sicque satis cum periculo, veloci momento, corpus terræ illisit.«

1270 Galbert, *Miracula*, I, c. 3, S. 129F: »Revera B. Rictrudis a supremis ad infima, sine gravi mei offensa, detulit me leviter.«

1271 Galbert, *Miracula*, I, c. 3, S. 130A: »Quid ergo erit de nobis tantis involutis sordibus? Hospitem itaque, etsi necdum cive, rebus suis perficiendis tamen fideliter instantem, noluit B. Rictrudis in praesentiarum fore vitæ immunem; quin potius quem detulit ad terras fere sine laesione sospitem, confidenter ajo, longioris ac melioris vitæ volet esse superstitem. Deo igitur & B. Rictrudi gratias, ago, mortem evasi, dolore non teneor; & quod in re expertus sum, sanctissimam Dei famulam, beatam videlicet Rictrudem magni apud Deum meriti fore scio & profiteor, meque ejus famulatu obnoxium obnoxius deinceps polliceor. Cujus equidem opus instantius jam repetam, & quod restat, incolumis munere ipsius, ocius perficiam.«

1272 Galbert, *Miracula*, I, c. 3, S. 130A: »Hospitem itaque, etsi necdum cive, rebus suis perficiendis tamen fideliter instantem, noluit B. Rictrudis in praesentiarum fore vitæ immunem.«

1273 Galbert, *Miracula*, I, c. 4, S. 132B–F.

Nach Galberts Darstellung war die Patronin selbst die entscheidende Instanz, die beide zu einem klösterlichen Leben in Marchiennes bewegte. Im Falle Rainers wurde somit aus einem *hospes* ein *cives* des Klosters.

Galberts Vorstellung, als Mönch von Marchiennes Diener der heiligen Rictrud zu sein, ist sicherlich auch auf seine ganz persönliche Lebensgeschichte zurückzuführen, hatte er doch selbst seine Herrin für lange Zeit verlassen. Besonders deutlich wird dies in einer Wundergeschichte, die Galbert selbst widerfahren sei.¹²⁷⁴ In äußerster Kürze erwähnt er, dass er nach seinem Aufenthalt im »Land der Barbaren« nach Marchiennes zurückgekehrt war.¹²⁷⁵ Da er aber wegen seiner langen Abwesenheit in der *religio* äußerst unerfahren gewesen sei, habe Abt Amand dafür gesorgt, dass er für eine gewisse Zeit bei den Mönchen von Anchin leben solle.¹²⁷⁶ Während seines Aufenthalts in Anchin habe er sich aber nicht nur den Gebeten gewidmet, sondern auch vom dortigen *medicus* die Kunst des Aderlasses erlernt.¹²⁷⁷ Eines Tages habe er begonnen sich selbst zur Ader zu lassen, doch bereits am dritten Tag danach sei er plötzlich von Lähmungserscheinungen befallen worden. Galbert sei nicht mehr in der Lage gewesen, selbst seine Tonsur zu rasieren, noch seinen Brüdern die Füße zu waschen. Da Abt Amand Mitleid mit ihm hatte, habe er ihn zurück nach Anchin geschickt, wo er von Bonionus, einem Professmönch aus Arras, der als *medicus* in Anchin tätig war, versorgt wurde.¹²⁷⁸ Galberts Beschwerden

- 1274 Galbert, *Miracula*, I, c. 4, S. 131C: »Ne vero longe petantur exempla, ut cognoscamus in terra, quanti sit apud Deum Reverenda Rictrudis, operum per merita ac virtutum per opera; meipsum profecto memini, Fratrem videlicet Gualbertum, famulantium sibi, fateor, minimum; non mea utique praesumptione, temeritate, seu ostentatione, sed fidelium Fratrum, notam rei certissimam perpetuo reservari monumento exhortantium, frequenti astipulatione, haec eadem referentem, scribentem, recitantem.«
- 1275 Zu dieser Bezeichnung vgl. Galbert, *Miracula*, Prolog, § 4, S. 121D: »[...] cum a barbara regione vel urbe, quae est in confinio Frisiorum, Trajectensi, nec non a summe divulgato summi fere & incomparabilis viri magistri Lantberti, in omni dote vitae (ut perstrictae atque summatis comprehendatur laus bonorum atque morum ejus) praeclarissimi, atque doctissimi Gymnasio reverteremini.«
- 1276 Galbert, *Miracula*, I, c. 3, S. 131B–C: »In secundo quippe exitu de Aegypto sive de populo barbarico, nihilominus abrenuntiato Pharaonis crudelis exactoris nefando imperio, causam inertis atque in religione rudis adhuc agens, utpote novus tiro, noviter reconciliatus, initiatus, atque aggregatus ovili seu gregi Dominico; casu accidente, cum Patre mei monasterii, Aquicinctianorum proxima consinia Fratrum expetii, expetendo, spiritualem catervam in proximo positam devote salutavi; devotius salutando, devotissimis eorum orationibus me commisi.«
- 1277 Galbert, *Miracula*, I, c. 4, S. 131C: »Ibi etiam compendiosam flebotomantis famuli manum comperiens, postquam eam satis extuli, eadem percurrente, patre praecipiente, & filio obaudiente (utroque tamen spirituali) satiem voto meo vel desiderio ac necessitati dedi. Pervigente namque sanguinei fluentis incommoditate, sed deficiente Marceniarum tunc, cum commoditate medicinalis peritiae, opera, arte, ingenio idonei vicemque medici gerentis ministri.«
- 1278 Galbert, *Miracula*, I, c. 4, S. 131D: »Verumtamen parva aut nulla poene mora interposita, postquam sanguinem minui, necessaria legatione ejusdem Patris, secundum etymologiam suae denominationis (qua denominabatur Amandus) bona cuncta volentis & amantis fungens; per devexum aquae, per devexum eandem alvei semitam, per quam illuc una cum praedicto Patre transieram, properante remige, redii. Reversus itaque in tertia die minutionis inceptae, coepi aquae fortassis immeritae improperare, causasque repentinae dissolutionis paulatim per membra repentis imponere. Jamque illo quotidie ingrave-

seien immer schlimmer geworden, so dass er letztlich wie ein Halbtoter dagelegen habe. Alle Behandlungen des *medicus* schlugen fehl.¹²⁷⁹ Nach sieben Wochen sei Galbert schließlich von seiner Krankheit geheilt worden. Offenbar hatte man ihn wieder nach Marchiennes zurückgeholt, denn täglich hatten ihn der Abt und seine Mitbrüder dazu ermutigt, vor dem Grab der heiligen Rictrud um seine Heilung zu beten. Dort habe er auch schließlich seine Gesundheit wieder erlangt.¹²⁸⁰

Galbert bemerkt abschließend, dass ihm die irdische Medizin nicht helfen konnte, wohl aber die Medizin der Heiligen. Sie sei es schließlich auch gewesen, die ihm geholfen habe nach Marchiennes zurückzukehren. Er habe sie nämlich lange Zeit allein gelassen, wofür er sich sehr schämte. Zwar habe er nicht den Glauben abgelegt, aber den Habit des Mönchs und stattdessen das Leben eines Klerikers geführt. Sein als Kind abgelegtes Gelübde habe er missachtet und lieber Baal gedient, da ihn das weltliche Wissen über alles betörte. Doch letztlich sei er gegeißelt, gezüchtigt und verbessert worden, wodurch sich sein *status religionis* verdoppelte.¹²⁸¹

Zu der Geschichte seiner eigenen Wunderheilung liefert Galbert auch seine eigene Interpretation. Im Zentrum steht dabei der Dienst an der Heiligen. Diesem ist Galbert längere Zeit seines Lebens nicht gerecht geworden. Er hat durch seinen Weggang aus Marchiennes in erster Linie seine Herrin verlassen und sein Tun und Denken an weltlichen Belangen orientiert. Seine erste persönliche *correctio* führte

scente vel succrescente incommodo, pilos barbae vel capitis novacula eradi vel evelli minime poteram pati, vel munditias ceterorum Fratrum exequi. Condolens vero pie meus Abbas meae passioni, adeo convalescenti & confudenti superficiem male alteratae faciei, consultu discreto misit me curandum Domno Bonioni, medico Atrebatensi professo, sed apud Aquicinctum commoranti.«

1279 Galbert, *Miracula*, I, c. 4, S. 131E–F. Zur Behandlung der Lähmungserscheinungen vgl. auch die medizineschichtliche Abhandlung P. A. Sigal, *Comment on concevait et on traitait la paralysie*, die ausführlich auf Galberts Text eingeht (ebd., S. 207–209) und seiner Erkrankung psychosomatische Züge zuspricht.

1280 Galbert, *Miracula*, I, c. 4, S. 131F–132A: »Ex eadem tamen infirmitate vel dissolutione, septima septem septimanarum peracta evolutione, satis infeliciter elaboravi, asserentibus plurimis eumdem morbum incurabilem, propectae praesertim aetati. Tandem pio interventu atque efficaci cura vel medela B. Rictrudis, quam quotidie Abbatis vel Fratrum suadela visitabam, visitando frequentabam, frequentando exorabam, ante cujus corpus sacratissimum pronus jacebam, vultu dimisso in terram, corde tangente caelum, manibus expansis ad Dominum, sanitatem recepi.«

1281 Galbert, *Miracula*, I, c. 4, S. 132A–B: »Dereliqueram etenim Dominam, quod non erubesco, sicut nec Euangelista de publicano erubescibat, quod male fuerat, confiteri; & conformatus Angelo apostatae in apostatam, fidem tamen minime, sed rem monachi abnegans, sive clericum simulans & monachiae puerile votum dissimulans, diu, proh nefas! servieram Baalim. Sapientia quippe mundana, quae juxta Apostolum, apud Deum reputatur insipientia, me sibi ultra modum illexerat; meque profugum ab ea, glutino tenaci nimis tam sibi quam seculo nequam atque vitioso conviscaverat. Sed flagellatum, sed castigatum, sed emendatum, vel, utinam in melius! immutatum, gratiae suae inexpertem, tamquam mensura gomor, expensae, remensae, & ni fallor, proficiente statu religionis duplicatae, dulce manna mihi praebens in alimentum, non fastidienti, nec jam in Aegypto ollas desideranti carni, denuo servitio ejus astrictum, sicut in Domino Jesu Christo confido, minime me dereliquit memorabilis sanctitas Rictrudis egregiae.«

ihn zurück nach Marchiennes. Wie es dazu kam, übergeht Galbert in dieser Geschichte, wohl weil er eben dies bereits in seinem Prolog thematisiert hat.¹²⁸²

Im vierten Kapitel wird vielmehr eine zweite *correctio* beschrieben. Nachdem Galbert nämlich endlich nach Marchiennes zurückgekehrt war, um sich in den Dienst seiner Heiligen zu stellen, verließ er das Kloster schon bald erneut. Wie bereits in seiner Jugend zog er aber das weltliche Wissen dem spirituellen Bereich vor, wodurch sein Weggang von Marchiennes erneut zu einer nicht tragbaren Situation wurde. Seine Erkrankung war freilich nichts anderes als eine ernsthafte Warnung, die auf die Besserung Galberts abzielte. Das weltliche Wissen konnte ihm nicht helfen, wohl aber das fromme und ernst gemeinte Gebet. Weder das Interesse an der Welt noch der Klerikerstand, sondern allein der Dienst am Kloster und an der Heiligen konnten zum Heil führen.

Diese Denkweise war aber keinesfalls nur für Galbert selbst von Bedeutung, sondern für alle Mönche, die in Marchiennes die Profess abgelegt hatten. Gerade vor dem Hintergrund des Verhältnisses zwischen der Abtei von Anchin und der Abtei von Marchiennes ist die in dieser Geschichte verborgene Aussage nicht uninteressant: Auch wenn die Mönche von Anchin großen Anteil und Verdienst an der Wiederherstellung der Gemeinschaft von Marchiennes hatten, sind sie letztlich nicht die Diener der heiligen Rictrud. In den Worten Galberts waren sie keine *cives*, sondern lediglich *hospites* des Klosters.¹²⁸³ Galbert nimmt hier also auf subtile Weise eine klare Trennung vor, die zum einen von der stark identitätsstiftenden Wirkung der Klosterpatronin zeugt und zum anderen belegt, dass man in Marchiennes durchaus darauf bedacht war, die eigene kollektive Identität gegenüber Anchin zu wahren und sich womöglich von dem großen Nachbarn zu emanzipieren.

In seinen Werken hebt Galbert die Zugehörigkeit zur heiligen Rictrud hervor, schlägt zugleich aber auch immer wieder äußerst kritische Töne gegen das benachbarte Anchin an. So wird beispielsweise im *Patrocinium* das Regiment des Mundschenks Hugo von Anchin als *inhumaniter* bezeichnet.¹²⁸⁴ Auch die späteren Konflikte zwischen Marchiennes und Anchin, sei es um die Fischereirechte oder die Wahl des Abtes, sind auf Spannungen zurückzuführen, die sich in Galberts Werken und nicht zuletzt in seinem Denkmodell über das Verhältnis der Professmönche aus Marchiennes und ihrer Heiligen im Ansatz fassen lassen.¹²⁸⁵

1282 Vgl. dazu Galbert, *Miracula*, Prolog, § 4–7, S. 121C–122F.

1283 Vgl. dazu das Wunder Rainers, siehe oben S. 313.

1284 Sieh oben Anm. 1223.

1285 Zum Streit um die Fischereirechte vgl. B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, D 7, S. 105–106; zum Streit um die Besetzung des Abtstuhls von Marchiennes vgl. Bernhard von Clairvaux, *Opera*, Bd. 8, ep. 339, S. 279–280 und S. Vanderputten, *Time of Great Confusion*, S. 66–73.

Fazit

Das erste Buch der *Miracula Sanctae Rictrudis* Galberts von Marchiennes zielt in besonderer Weise darauf ab, die Heiligkeit des Ortes und der dortigen Mönchsgemeinschaft hervorzuheben. In seinem Zentrum steht das Verhältnis der Klosterpatronin zu der gesamten Gemeinschaft und zu jedem einzelnen ihrer Mitglieder. Nur durch ein besonders würdiges Leben und durch völlige Hingabe an die Heilige und ihr Kloster wurden die Brüder von Marchiennes ihrer Patronin gerecht. Hierzu gehörte nicht zuletzt auch die Sorge um den Kult der Heiligen. Im Gegenzug sorgte sich die heilige Rictrud um das körperliche aber auch um das seelische Wohl der Brüder. Die Krise des Klosters unter Abt Fulchard störte dieses Verhältnis empfindlich, da sowohl der Kult als auch das klösterliche Leben zum Erliegen kamen. Die Heilige habe den Ort, an dem ihre Gebeine ruhten, allerdings nicht aufgegeben, sondern letztlich mit dazu beigetragen, dass der verantwortliche Abt zur Rechenschaft gezogen wurde und ein Neuanfang gewagt werden konnte.

Die im ersten Buch aufgeführten Wunder lassen sich zu einem Gutteil in die Zeit der *correctio* der Gemeinschaft datieren. Die Heilige fungiert hierbei auf unterschiedliche Weise: So kann sie durch Wunder und göttliche Gnadenbeweise neue Mönche für die Gemeinschaft gewinnen, die sich voll und ganz für das Kloster einsetzen. Durch ihre Wunder warnte und besserte sie jene Mönche, die ein wenig würdiges Leben führten oder ihren Dienst am Kloster und der Heiligen vernachlässigten. Mit seinen Beispielen spricht Galbert aber zugleich die wichtigsten Gruppen innerhalb der Gemeinschaft von Marchiennes an: mit Rainer einen Bekehrten niederer sozialer Herkunft, mit Balduin einen bekehrten Ritter,¹²⁸⁶ mit Wilhelm einen Priestermonch und schließlich mit Galbert einen jener Mönche, der reumütig in den Dienst der Heiligen zurückgekehrt war. Jeder Mönch der Gemeinschaft hat somit die Möglichkeit, sich mit einem oder mehreren dieser Beispiele zu identifizieren. Die Mirakelberichte leisten daher nicht nur einen wichtigen Beitrag zur spirituellen Erbauung der Brüder, sondern auch zur Identitätsfindung der sich neu etablierenden Gemeinschaft.

Letzteres wird besonders deutlich an der in den *Miracula* immer wieder thematisierten Zugehörigkeit und Dienerschaft der Mönche. So ist jeder in Marchiennes eingetretene Mönch auf immer Diener der dortigen Heiligen und sollte sich seiner Zugehörigkeit sehr bewusst sein. Galberts eigenes Leben zeigt exemplarisch, dass die heilige Rictrud sich um ihre Diener kümmerte und sie beschützte, sie aber auch züchtigte, wenn sie ihren Dienst missachteten. Galbert legt hier ein Denkmodell

1286 Auf dieses Beispiel wurde nicht gesondert eingegangen; siehe dazu oben Anm. 1273.

zu Tage, das in Anbetracht der *correctio* des Klosters von besonderem Interesse ist: So lässt es den Schluss zu, dass die Mönche aus dem benachbarten Anchin, die in Marchiennes lebten und damit beauftragt waren, wieder ein klösterliches Leben zu etablieren, willkommene Gäste des Klosters waren, denen wegen ihres Einsatzes für die benachbarte Gemeinschaft Achtung und Verehrung gebührte, aber eben keine »Diener« der heiligen Rictrud. Im letzten Schluss bedeutet dies, dass man ihnen innerhalb der Gemeinschaft nur begrenzte Kompetenzen zusprach und damit wohl einer zu großen Einflussnahme Anchins entgegenwirken wollte. Wie der Fall Rainers zeigte, konnte allerdings auch ein Gast des Klosters auf die Hilfe der Heiligen vertrauen, wenn er sich in ihren Dienst stellte. Mit diesem Beispiel könnte Galbert auch die Mönche aus Anchin ansprechen und ermutigen. Beide Interpretationen zeigen deutlich, wie vielschichtig und durchdacht Galberts Text ist, aber auch, wie er die Interessen der verschiedenen Gruppen im Kloster bediente.

5.2.3. Die Strafwunder der heiligen Rictrud

Neben Wundergeschichten, die dem Leser ein gottgefälliges Leben vor Augen führen sollten, liefert Galbert in seinen *Miracula Sanctae Rictrudis* eine auffallend große Zahl von Strafwundern, die all jenen widerfuhr, die sich schlecht gegenüber dem Kloster, seinen Mönchen und Hörigen verhielten. Die meisten dieser Mirakelberichte lassen sich unmittelbar in den Abbatat Amands datieren und können bis auf einige Ausnahmen genau lokalisiert werden.¹²⁸⁷ Zwei Fälle scheinen für Galbert und das Kloster von besonderem Interesse gewesen zu sein, da sie in ausführlicher Weise zunächst Eingang in das *Patrocinium* und dann in kürzerer Version auch in die *Miracula* fanden.¹²⁸⁸ Neben dem Schicksal von vier Vögten des Klosters, liefern die *Miracula* elf Fälle, in denen andere Amtsträger, meist Maier des Klosters, die »Rache« der Heiligen zu spüren bekamen, und schließlich den Fall eines Vogtes, der zeitlich etwas früher zu datieren ist. Diese Wunder dienten, wie bereits die Mirakel des ersten Buchs, zur Schaffung und Stärkung der kollektiven Identität des Klosters. In ihrem Mittelpunkt stand allerdings nun vor allem das Verhältnis der Mönche zu ihrem sozialen Umfeld. Im Folgenden soll auf zwei dieser Beispiele eingegangen werden.

1287 Vgl. dazu H. Platelle, *Crime et châtiment*, S. 162–164.

1288 Es handelt sich um den Fall des Ingebrand Paganus und Stephans, des Maiers von Saily-en-Ostrevant; Galbert, *Patrocinium*, c. 5, S. 152D–153F; Galbert, *Miracula*, II, c. 1, S. 135F–136B. Der Fall Ingebrands findet sich in etwas ausführlicher Form auch bei Andreas, *Miracula Sanctae Rictrudis*, II, c. 2, S. 103C–104C und in seiner zweiten Version der *Miracula Sanctae Eusebiae*, BM Douai, ms. 846, fol. 165r–171v. Vgl. auch H. Platelle, *Crime et châtiment*, S. 182–183.

Galbert berichtet in einem eigenen Kapitel über die Schicksalsschläge, die vier Vögten von Marchiennes widerfahren seien. Zunächst sei ein gewisser Alberich für seine schlechte Amtsführung dadurch bestraft worden, dass er von kleinen Würmern langsam zerfressen wurde und schließlich ein qualvolles Ende nahm.¹²⁸⁹ Sein Nachfolger Fulbert habe dies nur wenig abgeschreckt. Er sei ein grauenvoller Eintreiber gewesen, der Verordnungen mit Gereiztheit, Bitterkeit und Zorn durchführte, der die alten Gesetze missbrauchte, sich lieber bereicherte, als Recht zu sprechen und Gerechtes ungerecht entschieden habe. Kurzum »er geißelte das Volk Gottes wie Skorpione«. ¹²⁹⁰ Doch Gott habe Gerechtigkeit walten lassen, denn Fulbert sei bei einem Ausritt vom Pferd gefallen, habe sich dabei den Schädel zertrümmert und sei so ohne Beichte und Buße gestorben.¹²⁹¹ Ähnliche Untaten spricht Galbert Vogt Dodo zu. Eines Tages, als er alleine durch den Wald ritt, sei er jedoch von einem gewissen Guntard, einem Mann Amalrichs von Landas, ermordet worden.¹²⁹² Der vierte Vogt Phamredus sei einst ein sehr reicher Mann gewesen und habe schließ-

- 1289 Galbert, *Miracula*, II, c. 1, S. 134A–B: »Unde ajunt perversum morem cujusdam male patrocinantis, miram & a seculis inauditam vindicis Domini sententiam attigisse; atque inevitabili persecutione animalium, a pluribus suae quantitatis pedibus denominatorum, in ipsis etiam & poene ferventibus balneis, ad enecandum infandum examen de industria excogitatis & praeparatis, singulis e membris scaturientium, quemdam Albricum consumptum atque praefocatum misere expirasse. Quoties vero domestici ejus, & maxime fragilior sexus, hujuscemodi minutias repullulantes vermium eraderent de carnibus ejus, veluti Alcmendis manu perscrutante divortia succrescentis hydrae, ex superfluo supersedi demonstrare.« Der Hinweis auf die kleinen Würmer könnte auch im Zusammenhang mit den nach Marchiennes kommenden Pilgern stehen. Viele von ihnen seien nämlich von Wümem übersät gewesen und hätten Heilung durch das Wasser des Maurontusbrunnen erfahren; siehe dazu oben S. 253–254.
- 1290 Galbert, *Miracula*, II, c. 1, S. 134B: »Nec tamen praedecessoris sui miserandis casibus aut conditionibus perterritus est, ut debuit, succedentis officii Fulbertus successor indignus: qui & ipse prava judiciorum injustorum vestigia tenuit; dirus exactor, plebiscita cum indignatione & amaritudine & ira pertractavit; patrii legibus abutens, crumenae potius quam causae, cupiditati magis quam correptioni consulens, quae justa erant injuste disceptavit; non tam juvenum consilio, velut Roboam, quam suo illectus, populum Dei scorpionibus flagellavit.«
- 1291 Galbert, *Miracula*, II, c. 1, S. 134B–C: »Fracta enim cervice, dum cursu circumvolitaret quadrupedante, idem miserandus Fulbertus luit poenas acerbas miserabili vicissitudine seu redditione apud summum Judicem poenalis atque inevitabilis poenae, parva aut nulla seraque deliberatione confessionis vel poenitentiae.«
- 1292 Galbert, *Miracula*, II, c. 1, S. 134C–E: »Dodo Judex iniquus, nimis crudelis & austerus iis quibus patrocinari debebat, injustis quaestionibus affligens subditos & clamoribus, quadam die, obstinata mente, quod nulli subditorum vellet parcere, causis nimis turbulentus agendis resedit, causas excogitatas multiplicavit, plura falsa paucioribus veris permiscuit. [...] equum evectum ascendit, phalerato supinus ac superbus resedit, viamque reversurus ad sua, usque ad mediam fere proximam silvam, arripuit. Et ecce a tergo vindicta Domini, virga furoris, virga utique plagae in sanabilis, quae eum insequens velociter, graviter, atque atrociter percussit. Miles namque strenuus nomine Guntardus, nimium quem effert usque hodie gaudens novitate vulgus, celeriter admissus post eum equo transeuntem insecutus, quasi deferens Landastensis Amalrici mandatam, tam sui quam illius Domini, ad colloquium ejusdem evocavit; [...] Guntardus properantem increpitans, cur non magis properaret, dorsa properantis gravi vulnere illiso graviter cecidit primo ictu, nec secundo apposito spiritum ejus in auras extruxit.«

lich als Hausierer und Landstreicher geendet. Nach Galbert sei dies Zeichen genug dafür, dass auch er ein ungerechter Vogt gewesen sein musste.¹²⁹³

Die vier genannten Beispiele bilden in Galberts Text eine Einheit, die sich in erster Linie dadurch auszeichnet, dass sie sich an eine bestimmte Gruppe, nämlich die Vögte des Klosters, richteten. Allen vierten ist ein furchtbares Schicksal gemein. Im Falle Fulberts und Dodos werden die Gründe für die besagten Strafen klar benannt. Im Falle Alberichs und Phamredus' erfährt der Leser allerdings keinerlei Grund für ihr furchtbares Schicksal. Für Galbert ist letzteres eben Beweis genug dafür, dass auch sie sich gegenüber Gott und der Heiligen schlecht verhalten haben mussten und deswegen ihre gerechte Strafe erhielten.

Eine ganz ähnliche Denkweise legt Galbert an den Tag, wenn er an anderer Stelle berichtet, dass ein junger Maier namens Robert auf unglückliche Weise zu Tode gekommen sei. Obgleich aber nichts Unrechtes über ihn bekannt gewesen sei, zeige sein Unfalltod, dass er der heiligen Rictrud nicht gefallen habe.¹²⁹⁴

Das zweite Beispiel handelt von einem gewissen Hiluin, der in der Nähe des Klosters eine feste Burg errichtet hatte, die äußerst sicher war, da sie in den Sümpfen gelegen und von Wasser umgeben war. Über eine Brücke aus Schiffen konnten Hiluin und seine Gefährten an Land kommen, um dort zu rauben, zu morden und zu stehlen. Zurück in der Burg teilten sie ihre Beute untereinander auf.¹²⁹⁵ In den Augen Galberts war es aber besonders schlimm, dass Hiluin seine Treue gegenüber dem Kloster und seiner Mönche vergessen habe. Vor allem das Dorf von Gouy hatte nämlich unter seinen Raubzügen und Verbrechen zu leiden. Neben Menschen

1293 Galbert, *Miracula*, II, c. 1, S. 134E–F: »De impudentia vero & calamitate notabili alterius, quem identidem proposuimus, Phamredi scilicet cognominati, brevis & evidens discussio [erit] divitum, ne eadem incidant neve idem patiantur, cauta circumspectio. Quem illius aevi successores veris astipulantur assertionibus, de annuis successibus, de Regiis sumptibus, de mutatoriis duplicibus, ad tantam inopiam devenisse, ut etiam de vita quibuscumque cibariis sustentanda desperaret, & usque fere ad siliquas porcorum cupiendas descenderet; de loco etiam ad locum villarum, municipiorum, urbium arenas discurrendo conculcasset, conculcando discurreret; venales merces quaslibet collotenus sustinendas deferre nec indignaretur; nec parvi, sed potius magni duceret jejuno stomacho, raro vulgaria contemnenti imo magis ab Esau desiderii edulio tabescenti, vilibus impensis seu mercimoniis succurrere. Quicumque vero prioris notitiae obvii eum habebant, priorem fortunam, priorem potentiam, modo serio, modo illudendo ei improperabant, & miracula B. Rictrudis praeteriti temporis, respectu hujus tam evidentis, quasi pro nihilo ducebant.«

1294 Galbert, *Miracula*, II, c. 2, S. 138C: »Idem vero villicus ante villicationem suam, curti ut ita dicam assecla, curiam S. Rictrudis diutissime observaverat; demum expertus est, si quid forte commisit vel hic vel ibi, quod S. Rictrudi displiceret.«

1295 Galbert, *Miracula*, II, c. 3, S. 138D: »Vt autem de ceteris sanctae Matris Ecclesiae inimicis reticemus; de quodam tyranno Marcenensi Hiluino vocitato videamus [...]. In eodem namque pago, nimis prope Fratrum coenobio, quasi castro firmissimo & tutissimo, utpote ceu murali ambitu circumdantis aquae septo, morabatur; & ponte navigii ad hoc praeparato alveum deflui amnis transmeans, praedas, caedes, rapinas circumquaque peragebat: inde vero rediens, malignas seu nefandas copias commilitonibus suis, imo tyrannidis insolentis junctis complicibus, dividebat.«

seien auch Gegenstände und Tiere als Beute von dort weggeführt worden.¹²⁹⁶ Hiluin sei deswegen von Abt Richard und seinen Mönchen vorgeladen worden und vor ihnen erschienen. »Doch was tun?« bemerkt Galbert. »Vergeltung fordern? Aber bei wem? Er sah sich niemandem untergeben.« Seine Verbrechen füllten jedenfalls Bände.¹²⁹⁷ Seine Gefangenen habe er auf unterschiedlichste Weise gefoltert und gequält. Und wenn er sich nicht Raub und Mord hingegeben habe, seien in seiner Burg grausame Tierspiele veranstaltet worden. Aus dem kleinen ruhigen Räuber-
 nest schien sodann eine laute und große Stadt geworden zu sein.¹²⁹⁸ Angesichts dieser Verbrechen stelle sich die Frage, welche Gerechtigkeit Abt und Mönche von diesem Verbrecher fordern wollten. Doch Hiluin sollte nicht unbestraft bleiben. Da er nämlich keiner irdischen Gerechtigkeit unterzogen werden konnte, forderten sie die göttliche Gerechtigkeit an. Sie erhoben ihre Klagen zum Himmel und erbaten sich die göttliche »Rache«. Unter Glockengeläut habe man die Exkommunikation gegen Hiluin ausgesprochen.¹²⁹⁹ Genau ein Jahr später, am selben Tag, haben die Glocken der Kirche erneut geläutet. Diesmal aber für die Seele Hiluins, der an einer

1296 Galbert, *Miracula*, II, c. 3, S. 138D–E: »Relictis vero foedis atque nefandis per multa terrarum spatia vestigiis, eo vecordiae res processit, ut ecclesiastico juri servorumque Dei concessae liberalitati fidem non servaret; sed & in B. Rictrudis liberam possessionem manum injicere praesumeret, neque Goiensis villulae, a gaudio ut remur denominatae, spoliis parceret. Praedam itaque ab ipsa Goio sublatam, Marceniarum vicis inxevit, & partem ejus cum militibus suis pro more suo divisit, reliquam quotidianis obsoniis necessariam inquilinis suis reservandam deputavit. Beatae interim Rictrudis plebeculae miserabilis planctus & ululatus in viciniis illis audiebatur, partim captivos abductos, partim rerum, partim pecorum praedam aut spolia congemiscentis ac exigentis.«

1297 Galbert, *Miracula*, II, c. 3, S. 138 E–F: »Ipse tamen tyrannus adest accersitus Abbati & Fratribus. [...] Abbas, inquam, Richardus, & qui sub eo erant Fratres, cum tyranno multa de injusta, inusitata atque inaudita rerum distractione; de libertate, liberalitate, de sanctitate, & B. Rictrudis futura solitaque ulatione; de ejusdem etiam in eadem B. Rictrudis Marceniensis villa, licet ingrata, licet violenta, tamen sui receptione, diu suppliciterque egerunt sed nil misericordiae, nil consolationis ab eo impetrare potuerunt. Sed neque clementię lex erat in lingua ejus. Quid ergo? Dolebat Abbas, dolebat Congregatio ejus. Sed quid agerent? Vindictam expeterent? Sed a quo? Sub nullius fere redigebatur potestate. Sed de quo? Cujus male gesta si alter Maro designaret, quae Bibliotheca caperet?«

1298 Galbert, *Miracula*, II, c. 3, S. 138F–139A: »Quid enim refert nosse misera spectacula captivorum, dira vincula compeditorum, immensa pondera catenarum, cipporum crurifragium? Praeterea perfusionem hiemalem congelati, amnis ardorem intolerabilem cremii concrematae pinguedinis; miseros tangi (secundum illud Flacci) triumviralibus flagellis usque ad fastidium praeconis? Imo defatiscentes artus longo pēdore carcerum, jubente, inspectante, nec compatiante tyranno, torqueri usque ad effusionem sanguinis? Si quando vero, velut secundus Pharaos, infestantis aerae instabili qualitate vesaniam suam cohibente, cum curribus & equitibus non ingrediebatur mare sanguineum, id est, tumultum bellicum rapinarum, caedium atque praedarum; vacabat de tota industria seu vigilantia spectaculis ferarum, ursorum scilicet, equorum, taurorum, levi materia colligata, novum genus poenae, truci incendio sese agitantes, ostentantium. Jam equidem de raritate atque taciturnitate ignotę villae, fere inaccessae, nec adeo a popularibus frequentatae, utpote tam memoris quam inundantia circumflui amnis inclusae, videbatur effecisse frequentiam atque inquietudinem clamosi municipii vel urbis populosae.«

1299 Galbert, *Miracula*, II, c. 3, S. 139A–B: »Verum post haec quam justitiam ab homine iniquo, scelesto, atque doloso tam Abbas quam Fratres exigerent? Prorsus nullam. Quid deinde? Remansit impunitum? Nullo modo. Sed quid? Quoniam ergo ab homine de homine nullam expectabant justitiam, Dei ulterius justitiam expetere non distulerunt. Vindictam caelitus requirentes, ad aures Domini Sabaoth clamores

schlimmen Wunde, die er sich im Kampf zugezogen hatte, gestorben war. Dies sei in der Bevölkerung als ein großes Wunder angesehen worden.¹³⁰⁰

Das Beispiel Hiluins nimmt im dritten Kapitel des zweiten Buchs der *Miracula* einen besonderen Platz ein.¹³⁰¹ Die Geschichte zielt in erster Linie darauf ab, die Person Hiluins zu diffamieren und der Nachwelt das Bild eines furchtbaren Tyrannen zu überliefern, der sich nicht nur ungerecht gegenüber dem Kloster, sondern grausam gegenüber Mensch und Tier verhalten hatte.¹³⁰² Die einzige Möglichkeit sich gegen ihn zur Wehr zu setzen, bestand für die Mönche darin, auf himmlische Hilfe zu vertrauen. Durch *clamor* und Exkommunikation versuchten sie diese herbeizurufen, was ihnen letztlich gelang.¹³⁰³

Die als Wunder gedeutete unerwartete Wende im Falle Hiluins ist nicht zuletzt deswegen interessant, weil Galbert in diesem Bericht über Ereignisse schreibt, die zeitlich weiter zurückliegen. Dass er aber dieses Beispiel bewusst in seine Sammlung aufgenommen hat, könnte unter anderem daran liegen, dass es bemerkenswerte Parallelen zwischen dem Beschriebenen und der Situation um 1127 gibt. So ähnelt die Beschreibung der Burg Hiluins auffallend jener Burg, die Wilhelm von Ypern in den Sümpfen bei Lécuse bewohnt hatte.¹³⁰⁴ Gerade nach der Ermordung Karls des Guten und im Zusammenhang mit den Unruhen um die Nachfolge im Grafenamt hatte das Kloster von Marchiennes und besonders das Dorf Saily-en-Ostrevent unter den Übergriffen Wilhelms und seiner Männer zu leiden.¹³⁰⁵ Für Galbert, der wohl nach 1127 schrieb, war es freilich noch viel zu brisant, Wilhelm von Ypern offen als Tyrann darzustellen. Ganz anders verhält es sich aber mit dem

non inefficaces emiserunt; tactisque fortiter signis, quem non poterant humanis, supernis vinculis, vinculis scilicet consueti anathematis, astrinxerunt.«

1300 Galbert, *Miracula*, II, c. 3, S. 139B: »Revoluto enim anni circulo, eadem kalenda, eadem die, eadem fere hora, qua pro excommunicationis poena [pulsata fuerant monasterii signa] versa vice, terna repetitione, pro ejus anima, corporis ab ergastulo longe exulante seque absentante, diro cruciatu vulneris ad cor redeunte, in confinio dextri lateris fixi & inguinis vitalia penetrante, [eadem] signa terribili classico insonuere. Cujus rei eventum innumerae plebes confluentes, in immensum miraculum reputabant.«

1301 Es ist möglich, dass dieses Beispiel von Galbert später hinzugefügt wurde. Zusammen mit einem Wunder eines englischen Studenten, wahrscheinlich Galbert selbst, schließt dieses dritte Kapitel das zweite Buch der *Miracula* ab. Gerade der heterogene Charakter dieses letzten Kapitels legt die Vermutung nahe, dass es später beigefügt wurde.

1302 Zur Diabolisierung der weltlichen Herren siehe oben Anm. 198.

1303 Zum *clamor* und zur *humiliatio* als probate Mittel der Mönche, den Heiligen zur Intervention zu drängen vgl. P. J. Geary, *The Humiliation of Saints*; Ders., *La coercion des saints*.

1304 H. Platelle, *Crime et châtement*, S. 194. Zur Beschreibung von Lecluse vgl. Andreas, *Miracula*, II, c. 3, S. 105F: »Turris firma erat, villa, nemore, vivario, & aquis palustribus circumdata, cujus aditus una via admodum arcta introeuntibus patebat. Locum hunc, ad expugnandum hostium incursus satis aptum, Wilhelmus ingressus est.«

1305 Vgl. dazu S. Vanderputten, *A Miracle of Jonatus*; H. Platelle, *Crime et châtement*, S. 194–195. Über die Raubzüge durch das Ostrevent und besonders in der Gegend von Saily berichtet Galbert im Zusammenhang mit dem Bekehrungswunder eines Ritters. Galbert, *Miracula*, I, c. 4, S. 132E–F. Lecluse liegt in den Sümpfen der Scarpe ziemlich genau zwischen dem im Text genannten Gouy und Saily.

Beispiel Hiluins. Die offensichtliche Parallele zwischen ihm und Wilhelm war von Galbert mit Sicherheit gewollt und wurde von einem aufmerksamen Leser durchaus verstanden. Für die Mönche war die Geschichte Hiluins ein Trost, da sie ihnen deutlich zeigte, dass auch der größte Tyrann letztlich mit der »Rache« der heiligen Rictrud zu rechnen hatte.

Die *Miracula Sanctae Rictrudis* Galberts von Marchiennes dürfen mit ihren zahlreichen Strafwundern ebenfalls als wichtiger Teil der *correctio* des Klosters angesehen werden. Mit diesen Geschichten stellte Galbert nicht nur erneut die Wirkkraft der heiligen Rictrud und ihren Einsatz für das Kloster unter Beweis, sondern trug auch zur Stärkung der klösterlichen Identität bei. Gerade in Anbetracht der Tatsache, dass Abt Amands Restitutionspolitik durch die Krise von 1127 beträchtlich gestört wurde und das Kloster nicht mehr mit dem Schutz des Grafen oder der Vögte rechnen konnte, kommt diesem Text eine bedeutende Rolle zu, da er letztlich den monastischen Leser zu Gottvertrauen aufrief und die Gemeinschaft dadurch nach innen und außen hin stärkte.

Galberts *Miracula* waren somit eine geistliche Waffe gegen die Übergriffe der weltlichen Herren, da seine Deutungen zeigen, dass die Heilige jedes Verbrechen straft und rächt. Dieses Denkmuster wird in den *Miracula* auch in umgekehrter Weise angewandt: Wer einen furchtbaren Tod starb, wen ein Unfalltod ereilte oder wem andere schwere Schicksalsschläge widerfuhren, muss Schuld auf sich geladen haben. Auch wenn die Ungerechtigkeiten dem menschlichen Auge verborgen bleiben oder noch nicht bekannt sind, Gott und die Heilige kennen sie und bestrafen sie mitunter grausam. Diese Denkweise lässt erkennen, welche Macht der Feder Galberts zukam, verlieh sie ihm doch die hohe Autorität der Auslegung.¹³⁰⁶

1306 H. Platelle, *Crime et châtement*, S. 181: »C'est cette conviction inébranlable qui leur permettait de dépasser les apparences immédiates et de raconter sur un ton triomphant des histoires qui n'étaient qu'une longue suite d'échecs, mais qui aboutissaient toutes à ce châtement réparateur.«

6. Die *correctio* von Marchiennes: Folgerungen

Das Beispiel der Abtei von Marchiennes beleuchtet das Phänomen der *correctio* auf besonders eindrückliche Weise, was nicht zuletzt in der äußerst guten Quellenlage begründet liegt. Die *correctio* selbst lässt sich in drei Phasen einteilen: Ihren Anfang nahm sie bereits unter Abt Fulchard, der hierfür die Unterstützung des Bischofs und des weltlichen Umfeldes genoss, aber letztlich an der prekären Situation scheiterte, die sich aus dem Weggang der Brüder und dem Konzil von Reims ergab. Sein Vorhaben wurde nun ins Gegenteil verkehrt und endete mit einer Anklage wegen schlechter Führung. Diese erste Phase der *correctio* macht deutlich, wie abhängig Erfolg oder Misserfolg einer *correctio* von der Unterstützung des sozialen Umfeldes, aber auch spezifischer Situationen war. Nicht zuletzt lässt die gescheiterte *correctio* Abt Fulchards aber auch erkennen, wie stark politisch motiviert der gegenüber den Mönchen geäußerte Vorwurf der *irreligiositas* war. Die zweite Phase der *correctio* beginnt mit dem Amtsantritt Amands von Castello 1116: Seine *correctio* darf als umfassend bezeichnet werden, galt es doch nicht nur die Gebäude des Klosters wieder nutzbar zu machen, sondern auch mit einer gezielten Restitutionspolitik, die wirtschaftlichen Grundlagen der Gemeinschaft wiederherzustellen. Zudem musste Amand nicht nur neue Mönche rekrutieren, sondern auch die geflohenen Brüder in die neu etablierte Gemeinschaft integrieren und sie spirituell unterweisen und festigen. Amands *correctio* wurde sowohl vom Bischof, als auch in hohem Maße vom Grafen von Flandern getragen, der hierin nicht zuletzt eine geeignete Möglichkeit sah, in bestehende Herrschaftsstrukturen einzugreifen. Unterstützung erhielt Amand auch aus seinem Herkunftskloster Anchin: Neben Hilfestellungen in ganz alltäglichen Dingen ist hier vor allem ihre Vorbildfunktion für das klösterliche Leben zu nennen. Die Brüder aus Marchiennes erlernten das klösterliche Leben zunächst durch das *docere verbo et exemplo* und erhielten schließlich aus Anchin auch eine Handschrift mit dem *ordo cluniacensis* und seinen auf dem Generalkapitel von 1131 beschlossenen Abänderungen. Die dritte Phase der *correctio* beginnt 1127/28 nach der Ermordung Karls des Guten: Die Gemeinschaft, deren *correctio* noch bei weitem nicht abgeschlossen war, erfuhr eine schwere Krise, die in erster Linie wirtschaftlich stark zu spüren war.

Das Beispiel von Marchiennes zeigt somit auf sehr eindrückliche Weise, dass das Phänomen der *correctio* nicht allein auf die Beziehungen zweier Abteien reduziert werden darf, sondern das gesamte Beziehungsgeflecht einbeziehen muss, das zwischen einem Kloster und seinem sozialen Umfeld bestand. Die *correctio* eines Klosters kann daher nicht mehr mithilfe des Filiationsmodells beschrieben werden.

Es bedarf vielmehr eines weit offeneren Modells, das dieser Vielfalt von Beziehungen besser Rechnung trägt.

Die *correctio* von Marchiennes lässt sich durch die Überlieferung zahlreicher sehr zeitnaher Texte besonders gut fassen. Die *Histoire-Polyptyque* war das erste Werk, das Amand nach seinem Amtsantritt in Auftrag gab und spiegelt zugleich wider, dass die Sicherung der wirtschaftlichen Existenz der Gemeinschaft das primäre Ziel seiner Politik war. Der Text sollte mit seinem ersten Teil zudem Identität stiften. Die Krise von 1127/28 bewirkte schließlich, dass eine ganze Reihe von Texten entstand. Sie reagierten zum einen auf den spezifischen Kontext: Mit Strafwundern und Heilungswundern versuchte Galbert, Marchiennes zu einem heiligen Ort zu stilisieren und damit letztlich die Moral der Brüder zu stärken. Diese Texte unterstützten zugleich aber die innere *correctio* der Gemeinschaft, indem sie verschiedene Modelle des Mönchseins entwarfen und mit exemplarartigen Geschichten dem Leser vor Augen führten, wie ein gottgefälliges Leben auszusehen habe. Schließlich sollten diese Texte auch in hohem Maße die kollektive Identität der Gemeinschaft stärken und dies eben nicht nur gegenüber ihrem weltlichen Umfeld, sondern auch gegenüber der benachbarten Abtei von Anchin. Gerade Ende der 1120er Jahre begann Anchin, eine dominierende Rolle in der Klosterlandschaft zu spielen. Die Texte aus Marchiennes reagierten hierauf in zweierlei Hinsicht: Zum einen drücken sie ihre große Dankbarkeit für die aus Anchin erhaltene Hilfe aus; zum anderen stellen sie klar, dass Mönche aus Anchin in Marchiennes nur Gäste waren. Diese Texte waren somit Ausdruck eines wachsenden Selbstbewusstseins, das letztlich auf eine Unabhängigkeit von Anchin abzielte.

III. Die Abtei Saint-Martin in Tournai

Die Abtei Saint-Martin vor den Toren der Stadt Tournai war eine sehr alte Gründung, die im Zuge der Normanneneinfälle aufgegeben worden war und Ende des 11. Jahrhunderts wieder begründet wurde. Es handelt sich somit um eine jener Gründungen, die im Kontext des religiösen Aufbruchs stehen.

Das Martinskloster erweist sich als Untersuchungsgegenstand für die vorliegende Studie aus mehreren Gründen als besonders geeignet: Zunächst handelt es sich um ein Kloster, das weder in der zeitgenössischen Historiographie noch in der Forschung mit einer *correctio* in Verbindung gebracht wurde. Für die Zeitgenossen war vielmehr die *restauratio* der Gemeinschaft Ende des 11. Jahrhunderts entscheidend; nach ihrer Vorstellung war sie, in Anbetracht der langen Tradition des Klosters, nichts anderes als eine Art *correctio*, wenngleich die Umstände und Ereignisse sie aus der modernen Sicht eher als eine Neugründung erscheinen lassen. Dennoch sind in Saint-Martin Ende der 1130er Jahre Entwicklungen zu erkennen, die auf eine *correctio* des Klosters hinweisen und in Verbindung mit dem *zelus religionis* der *abbates comprovinciales* zu bringen sind. Saint-Martin ist somit zwar ein recht spätes Beispiel für eine *correctio*, aber gerade deswegen besonders interessant, bietet es doch die Möglichkeit, zu untersuchen, wie eine Gemeinschaft auf den Versuch der *abbates comprovinciales*, die klösterlichen Lebensweise zu verstetigen, reagierte.

Saint-Martin eignet sich zudem besonders gut, weil für diese Zeit mit dem *Liber de restauratione* Hermanns von Tournai ein großes historiographisches Werk überliefert ist, das zudem noch nie unter dem Blickwinkel der *correctio* betrachtet wurde. Hermann selbst ist ein äußerst interessanter Autor, da er aus einer Familie stammte, die eng mit der Geschichte des Klosters verbunden war, und weil er als Zeitzeuge des Berichteten gelten darf. Ferner trug er mit dazu bei, dass die Gemeinschaft in eine Krise geraten war und deshalb einer *correctio* unterzogen werden musste. Hermann ist schließlich ein Verfasser, der in seinen Werken wichtige Einblicke in die Vorstellung von *correctio* liefert und darüber hinaus seine besondere Affinität zu Norbert von Xanten und den Prämonstratensern nicht verschweigt.

1. Die Abtei von Saint-Martin in ihrem sozio-politischen Umfeld

Über die Anfänge der Abtei von Saint-Martin in Tournai liegen nur wenige Zeugnisse vor. Einer Legende zufolge wurde das Kloster im 7. Jahrhundert vom heiligen Eligius von Noyon gegründet.¹³⁰⁷ Mit den Normanneneinfällen des späten 9. Jahrhunderts habe sich die Gemeinschaft aufgelöst und die Brüder hätten Zuflucht in anderen Klöstern gefunden. Da die Mönche aber nicht mehr nach Tournai zurückkehrten, verfiel das Kloster zusehends und sein Besitz zerstreute sich.¹³⁰⁸ Erst 1092 sollte das Kloster durch den Bekehrten Odo und seine Gefährten wieder hergestellt werden.

Die Martinsabtei lag vor den Toren der Stadt Tournai, deren Anfänge in die gallo-römische Zeit zurückreichen. Als wichtiges Handels- und Herrschaftszentrum wurde Tournai Ende des 5. Jahrhunderts Bischofssitz.¹³⁰⁹ Aber bereits 626 sollte das Bistum mit jenem von Noyon unter der Leitung eines Bischofs vereint werden.¹³¹⁰ Auch wenn die Bischöfe fortan in Noyon residierten und in Tournai lediglich durch das dortige Domkapitel vertreten waren, bekundeten sie durchaus Interesse an dem sich weit in den Norden erstreckenden Bistum, was sich neben zahlreichen Kirchweihen unter anderem auch in der Ende des 11. Jahrhunderts von Bischof Radbod II. initiierten »Großen Prozession« von Tournai zeigt.¹³¹¹

Nach dem Tod Bischof Radbods II. lassen sich in Tournai allerdings die ersten Bestrebungen zu einer Trennung des Doppelbistums und der Errichtung einer eigenständigen Diözese Tournai fassen. Dessen ungeachtet erhob der französische König 1123 seinen Cousin, Simon von Vermandois, auf den Bischofsstuhl von Noyon-Tournai. Als es den Kanonikern von Tournai schließlich mit der Unterstützung zahlreicher Autoritäten, darunter Bernhard von Clairvaux, gelungen war, Papst Eugen III. für die Eigenständigkeit ihres Bistums zu gewinnen, wurde 1146

1307 Vgl. dazu Hermann, *Liber*, c. 43, S. 84–87.

1308 Siehe dazu oben Anm. 1383.

1309 Traditionell gilt Eleutherius als erster Bischof von Tournai vgl. z. B. G. Böing, Artikel »Eleutherius von Tournai«, Sp. 801; J. Warichez, *Saint Eleuthère*; neuere Forschungen haben aber ergeben, dass das Bistum für einen gewissen Theodor errichtet wurde. Vgl. dazu J. Nazet, Artikel »Tournai«, Sp. 918.

1310 Nach J. Pycke, *Le chapitre cathédral*, S. 26 sind die Gründe für die Zusammenlegung nicht klar, da Tournai noch nicht einmal das direkt benachbarte Bistum zu Noyon war; vgl. auch R. Deschepper, *Vereeniging van het bisdom Doornik*, S. 472–479.

1311 Vgl. dazu J. Pycke, *Le chapitre cathédral*, S. 26; zur »Großen Prozession von Tournai« vgl. J. Dumoulin, *La grande procession de Tournai*.

Anselm, der ehemalige Abt von Saint-Vincent in Laon, nach mehr als 500 Jahren zum ersten Bischof von Tournai ernannt.¹³¹²

An der Schelde gelegen, war Tournai eine bedeutende Grenzstadt, deren links des Flusses gelegener Teil zur Grafschaft Flandern und deren rechts gelegene Teil zum Hennegau gehörte.¹³¹³ Seit dem frühen 10. Jahrhundert war der Bischof Herr über den flandrischen Teil der Stadt, gab aber einige der Regalien an das Kathedralekapitel ab. Die Kanoniker verfügten daher über den *fiscus*, über das Recht, Abgaben zu erheben, und nahmen aktiv an der Rechtssprechung der Stadt teil. Damit wurden sie nach und nach zu den eigentlichen Herren der Stadt, so dass im 11. Jahrhundert schließlich der Prior und der Kantor des Kathedralekapitels die wichtigsten Ämter der Stadt bekleideten.¹³¹⁴

Dem Kapitel, aber auch dem Bischof waren die *homines beatae Marie*, eine privilegierte innerstädtische Gruppe von Dienstleuten, auf besondere Weise unterstellt.¹³¹⁵ Sie gehen ursprünglich auf *cives* und *militēs* zurück, die aus Noyon stammten und im 10. Jahrhundert nach Tournai übersiedelt waren. Diese *homines*, die meist Freie oder freigelassene *servi* waren, weihten sich der Muttergottes, um ihre persönliche Freiheit zu bewahren, und genossen den Schutz der Kirche, indem sie eine jährliche Abgabe, das sogenannte *cavagium*, zahlten und einen Eid gegenüber dem Bischof und dem Kapitel ablegten. Da sie durch Handel und Grundbesitz zu Reichtum und Macht gelangt waren, übernahmen diese *homines* in der Folge wichtige Funktionen in der Stadt. Aus ihrer Reihe kamen beispielsweise die sieben Schöffen, die ihren Sitz im Kreuzgang der Kathedrale hatten und unter dem Vorsitz des bischöflichen Vogtes und des Kastellans tagten.¹³¹⁶ Es waren schließlich auch die *homines beatae Marie*, die sich 1130 gegen ihre Herren – den Bischof und das Kapitel – erhoben und das Ende ihrer Dienstbarkeit, aber auch den Verzicht auf Abgaben und Zölle forderten und damit jenen Prozess einleiteten, der 1147 (sicher 1153) zur Kommune von Tournai führte.¹³¹⁷

1312 Eine bedeutende Rolle spielten sicherlich die Vermittlungen Hermanns von Tournai (siehe dazu unten S. 339) sowie Bernhards von Clairvaux. Zu Letzterem vgl. M. A. Dimier, *Saint-Bernard et le rétablissement de l'évêché de Tournai*, S. 48–59; außerdem die ältere Darstellung von M. Sdralek, *Zur Geschichte der Trennung*, S. 66–72, 116–117; zu Simon von Vermandois vgl. auch P. Demouy, *Genèse d'une cathédrale*, S. 434–435.

1313 Der rechte Teil der Stadt wurde nicht als zu dieser gehörend angesehen. Er unterstand der Vogtei der Kastellane von Leuze, die dieses Amt vor 1057 nominell für die Grafen von Flandern ausübten und nach 1057 für die Grafen vom Hennegau. Kirchlich unterstand dieser rechte Teil der Stadt dem Bistum Cambrai. Vgl. dazu P. Rolland, *Histoire de Tournai*, S. 48–49.

1314 Der Bischof behielt das Recht auf die Abgaben der Goldschmiede. Ab der Mitte des 10. Jahrhunderts seien die Kanoniker zu regelrechten »co-seigneurs« geworden. Vgl. dazu P. Rolland, *Histoire de Tournai*, S. 46–47.

1315 P. Rolland, *Les »hommes de Sainte-Marie«*, S. 233–250.

1316 P. Rolland, *Histoire de Tournai*, S. 50–51.

1317 P. Rolland, *Les origines de la commune de Tournai*, S. 164–193.

Die höchsten weltlichen Ämter der Stadt hatten der bereits erwähnte bischöfliche Vogt und der gräfliche Kastellan inne. Während der erste vor allem die Rechtsprechung für Bischof und Kapitel übernahm, oblag dem Stellvertreter des Grafen in erster Linie der militärische Schutz. Dass der Graf von Flandern im 11. Jahrhundert einen Kastellan in Tournai einsetzte, zeigt mehr als deutlich, welche wichtige strategische, militärische und politische Rolle die Stadt zu dieser Zeit spielte.¹³¹⁸

Innerhalb der Stadt kam ab der Mitte des 11. Jahrhunderts vor allem zwei lokalen Adelsfamilien eine besondere Bedeutung zu, da sie sich die wichtigsten weltlichen und kirchlichen Ämter der Stadt teilten: zum einen die Familie der Osmunde, die dem Milieu der *militēs* entstammte und ihren Ursprung in Noyon hatte. Mitte des 10. Jahrhunderts siedelte ein Zweig dieser Familie zusammen mit anderen *militēs* aus Noyon auf Betreiben Bischof Fulchers nach Tournai über.¹³¹⁹ Zu diesen Dienstleuten des Bischofs dürfen die bereits genannten *homines beatae Marie* gezählt werden. Damit sich diese *militēs* in Tournai niederlassen konnten, verließ ihnen Fulcher nicht nur Teile des *fiscus* und der Regalien, sondern verteilte auch das Land der ehemaligen Abtei von Saint-Martin. Nach seinem Tod kehrten die *militēs* nach Noyon zurück und nur die Familie der Osmunde verblieb in Tournai, wo sie in der Folgezeit vor allem das Kathedrankapitel dominierte.¹³²⁰

Die zweite Familie war jene der Avesnes. Sie geht auf Gueric ad Barbam zurück, der eine Burg bei Avesnes im Hennegau errichtet hatte.¹³²¹ Der große Einfluss, den diese Familie auf Tournai ausübte, lässt sich letztlich dadurch erklären, dass die Avesnes im nahe der Stadt gelegenen Leuze alten Allodialbesitz hatten. Mitte des 11. Jahrhunderts stellte diese Familie mit Fastrad den bischöflichen Vogt und mit Radbod II. den Bischof von Noyon-Tournai. Die Osmunde besetzten dagegen mit Hermann das Amt des Priors und mit Siger jenes des Kantors des Kapitels, wodurch eine Art politisches Gleichgewicht herrschte. Doch 1071 geriet dieses sensible Gleichgewicht mit dem Herrschaftsantritt Roberts I. des Friesen schwer ins Wanken.¹³²² Da die Avesnes Arnulf III., den jungen Grafen vom Hennegau, unterstützt hatten, fielen sie bei Robert I. in Ungnade. Angesichts der Tatsache, dass Fastrad nun aus den Quellen verschwindet, ist anzunehmen, dass er sein Amt in Tournai verloren hatte und es letztlich an Balduin Osmund abgeben musste.

1318 Allgemein zur Einrichtung der Kastellaneien v.a. im Grenzgebiet zum Reich vgl. A. Verhulst, Die gräfliche Burgenverfassung, S. 267–282; zur Kastellanei von Tournai vgl. P. Rolland, Le Tournaisis, S. 113–147.

1319 Die Osmunde haben ihren Namen von einem Weiler bei Kain in der Nähe von Constantin, wo sie Besitz hatten. Vgl. dazu F. de Cacamp, Recherches sur les de la Vingne, S. 53.

1320 L. Nelson, The Restoration, S. 18–20.

1321 Vgl. dazu L. G. Génicot, La maison d'Avesnes.

1322 Siehe dazu oben S. 75–77.

Balduin Osmund gehörte einem Seitenzweig der Osmund-Familie an, der offenbar in Noyon verblieben war und erst jetzt nach Tournai übersiedelte.¹³²³ Dieser Zweig bestand aus vier Brüdern namens Tetbert, Balduin, Dietrich und Rudolf. Allen vier gelang in kürzester Zeit ein steiler sozialer Aufstieg: Balduin wurde, wie bereits erwähnt, bischöflicher Vogt, Tetbert löste seinen Verwandten Hermann im Amt des Priors ab, Dietrich erhielt das Münzrecht und wurde zu einem der reichsten Männer der Stadt und Rudolf folgte Balduin im Amt des Vogtes nach. Das nun offen zu Tage tretende Ungleichgewicht zwischen beiden großen Familien suchte Bischof Radbod II., selbst ein Mitglied der Avesnes, dadurch zu beheben, dass er seinem Neffen Eberhard half, sich in Tournai niederzulassen. Als dieser die strategisch wichtige Burg von Mortain einnahm, stieg er in der Gunst des Grafen von Flandern und wurde schließlich von diesem zum Kastellan von Tournai ernannt. Als dann auch noch Balduin Osmund sein Amt als bischöflicher Vogt niederlegte, um Mönch in Le Bec zu werden, und Fastrad II. von Avesnes dieses wichtige Amt für seine Familie zurückgewinnen konnte, schien das Gleichgewicht wieder hergestellt zu sein. Da Fastrad II. jedoch Prior Tetbert ermorden ließ, musste er sein Amt aufgeben und es an Rudolf Osmund abtreten. Das Amt des ermordeten Tetbert übernahm dessen Sohn Gunther. Erst mit der Konversion Rudolf Osmunds wurde das Amt des Vogtes von Tournai wieder für die Avesnes verfügbar.

Das Kathedralkapitel Sainte-Marie war zweifelsohne die wichtigste Institution der Stadt. Ihre Mitglieder wurden weitgehend aus dem lokalen Umkreis von Tournai rekrutiert. Die meisten Kanoniker, deren Herkunft man mit Sicherheit kennt, entstammten aus Familien des Adels oder des Ritterstandes.¹³²⁴

Die ausführlichste Quelle über das Kathedralkapitel und seine Mitglieder ist der *Liber de restauratione* Hermanns von Tournai. Obgleich seine Darstellung äußerst tendenziös ist, liefert sie wichtige Einblicke in den sozio-politischen Bereich. So war das Leben der Kathedralkanoniker Ende des 11. Jahrhunderts, wie in so vielen vergleichbaren Fällen, von schweren Missständen geprägt. Ein Grund hierfür kann sicherlich im Brand der Kathedrale (1055 und 1063) gesehen werden, der unter anderem wichtige Teile der Kapitelgebäude zerstört hatte, die die Voraussetzung für ein gemeinschaftliches Leben waren. Die Kanoniker, die zudem der weniger strengen *regula canonicorum* von 816 folgten, lebten daher über die Stadt verstreut in Privathäusern. Diese Missstände wurden außerdem durch die Abwesenheit des

1323 Dieser Seitenzweig nennt sich in der Folge »de le Vingne« bzw. »de vinea«. Gossuin, der Sohn Dietrichs des Münzers, heiratete eine Avesnes und übertrug sein Erbe seinem Sohn Eberhard, der den Namen »de vinea« annahm; vgl. J. Pycke, *Le chapitre cathédral*, S. 87.

1324 J. Pycke, *Le chapitre cathédrale*, S. 74 bemerkt, dass allein Odo von Orléans nachweislich aus einer anderen Gegend stammt. Vgl. zudem Ders., *Répertoire biographique*.

Bischofs, aber auch durch die sozio-politischen Rahmenbedingungen in der Stadt begünstigt. So gehörten die meisten Kanoniker den großen Familien der Stadt an und waren durchaus mit weltlichen Angelegenheiten befasst. Nichtsdestotrotz oblag den Kanonikern von Sainte-Marie die Seelsorge für das linke Scheldeufer und für die Gemeinden Chercq, Calonne, Orcq, Foyennes, Marquain und Saint-Maur.¹³²⁵ Darüber hinaus unterhielt das Kapitel eine bedeutende Schule, die ihren Sitz im Kreuzgang der Kathedrale hatte. Ende des 11. Jahrhunderts lehrte dort der weithin bekannte Scholaster Odo von Orléans, der sich alsbald bekehren und das Martinskloster von Tournai wiederherstellen sollte.¹³²⁶

Obgleich sich die Bekehrung Odos von Orléans für das Kathedralkapitel von Tournai als besonders folgenreich erwies, war sie keinesfalls die erste dieser Art. Der religiöse Aufbruch war in der Gegend von Tournai besonders stark zu spüren. Sowohl Kleriker als auch Laien machten sich auf die Suche nach einem besseren religiösen Leben. So bekehrte sich der Kleriker Otfried 1072 mit einigen seiner Gefährten und begann in Watten ein Leben nach der *vita apostolica* zu führen.¹³²⁷ Um 1090 fasste Aibert den Entschluss, Mönch in Crespin zu werden, verließ dieses Kloster jedoch 1115 und wurde Inkluse.¹³²⁸ 1091 zog sich ein gewisser Heldemar in den Wald von Arrouaise zurück und führte dort ebenfalls ein eremitisches Leben. Auch die im Wald von Vicoigne gelegenen Einsiedeleien von Odomez und Pommeroeul waren Anlaufpunkte für Kanoniker und Kleriker, sowie für Laien, die ein strenges religiöses Leben wünschten.¹³²⁹ War die Bekehrung einiger Kanoniker aus Tournai bis dahin eher der Einzelfall, sollte sich dies nun mit der Bekehrung Odos ändern, da er sich 1092 zusammen mit seinen Gefährten bei der vor den Mauern der Stadt gelegenen Martinskirche niederließ. Jacques PYCKE konnte für die Zeit bis 1102 zeigen, dass letztlich ein Drittel der Domkanoniker ein Leben in Saint-Martin wählte, wodurch die Abtei zum Anlaufpunkt für all jene Kanoniker wurde, die ein strengeres Leben forderten.¹³³⁰

1325 J. Pycke, *Le chapitre cathédral*, S. 29 sieht die Grenzen dieser *parochia* in der Karolingerzeit festgelegt; Ders., *Chanoines et prêtres séculiers*, S. 91–105.

1326 Dass die Kathedralschule nach Odos Weggang noch nicht im Niedergang begriffen war, zeigt J. Pycke, *Le déclin de l'école capitulaire*, S. 433–443.

1327 Ch. Dereine, *Vie commune*, S. 365–406; Ders., *Les prédicateurs »apostoliques«*, S. 173–175.

1328 R. Aigrain, Artikel »Aibert (saint)«, Sp. 237; Ch. Dereine, *Les prédicateurs »apostoliques«*, S. 182–185; siehe zudem unten S. 461–464.

1329 Ch. Dereine, *Ermites, reclus et recluses*, S. 289–313.

1330 J. Pycke, *Le chapitre cathédral*, S. 111; dass viele Kanoniker Ende des 11. Jahrhunderts durchaus dazu bereit waren, wieder ein strengeres und vor allem gemeinschaftliches Leben zu führen, veranschaulicht nicht zuletzt die Wortwahl, die in den zeitgenössischen Urkunden des Bischofs und der Kanoniker selbst zu finden ist. So ist in einer Urkunde Radbods II. von 1090 die Rede vom *consortium canonicorum* und von *tam fratrum quam decani concessione*. Nach J. Pycke, *Le chapitre cathédral*, S. 114 tauchen der Begriff *frater* und alle anderen Verweise auf die Gemeinschaft in dieser Zeit zum ersten Mal auf, was von einem neuen Geist zeugt.

2. Die *restauratio* der Abtei von Saint-Martin (1092–1105)

Die *restauratio* des Martinsklosters in Tournai war nach der Auffassung der Zeitgenossen keine Neugründung, sondern eine Art von *correctio*, die darauf abzielte, dieses ehemalige Kloster sowohl im spirituellen Bereich, als auch in seinen Besitzungen wiederherzustellen. An diese *restauratio* erinnerte Hermann von Tournai ein halbes Jahrhundert später, in einer Zeit, als das Kloster einer *correctio* (ab 1136) unterzogen wurde. Für das Verständnis dieser *correctio* ist es daher notwendig, zunächst die Geschichte der *restauratio* von Saint-Martin nachzuzeichnen, dann kurz auf Odos Amtszeit als Bischof von Cambrai einzugehen und schließlich die Abbatiate Segards und Hermanns zu beleuchten.

2.1. Zeitnahe Quellen

Über die Wiederherstellung der Abtei von Saint-Martin in Tournai Ende des 11. Jahrhunderts berichten mehrere Quellen. Dem Ereignis zeitlich am nächsten steht eine Urkunde Bischof Radbods II. von Noyon-Tournai, die auf das Jahr 1094 datiert.¹³³¹ Sie bestätigt letztlich die Gründung der Gemeinschaft von 1092 und dokumentiert in ihrer *narratio* ausführlich die entsprechenden Umstände, die Akteure und die Probleme der jungen Gemeinschaft.¹³³²

Während diese Urkunde wichtige Einblicke in die Gründungszeit des Klosters liefert, bietet ein kleiner Text aus der Handschrift Paris, BnF, nov. aq., ms. lat. 2195 ein weiteres wichtiges Zeugnis der ersten Jahre der jungen Gemeinschaft.¹³³³ Auf dem letzten Folio (119v) dieser aus Saint-Martin stammenden Handschrift findet sich ein Text, der aus dem Jahr 1105 datiert und in dem die Brüder dokumentierten, dass Odo in diesem Jahr zum Bischof von Cambrai gewählt worden war, weshalb

1331 A. d’Herbomez, Chartes, D 1, S. 1–3 weist darauf hin, dass das erhaltene Original in einem sehr schlechten Erhaltungszustand war und für die Edition nicht verwendet werden konnte. Heute ist diese Urkunde verloren, da das Staatsarchiv in Mons und seine Bestände durch ein Bombardement im Jahr 1944 vollständig zerstört wurden. D’Herbomez stützte sich auf Abschriften aus dem 12., 13. und 18. Jahrhundert (Brüssel, Archives générales du royaume, Cartulaire 119, fol. 10v; Cartulaire 120, S. 9; Cartulaire 121, S. 1; Cartulaire 130, S. 1025).

1332 Die ersten Gründungsberichte von Klöstern finden sich meist in solchen Bestätigungsurkunden, vgl. dazu H. Patze, Klostergründungen und Klosterchronik, S. 251–284; K. Kastner, *Historiae fundationum*, S. 53–64.

1333 V. Leroquais, *Les Psautiers manuscrits*, Bd. 2, S. 142; H. de Sainte-Marie, *S. Hieronymi Psalterium*, S. XLIII.

die Gemeinschaft ihres Abtes beraubt worden sei. In diesem Zusammenhang ist die Rede von der *restauratio* und von Odos Verdiensten für das Kloster.¹³³⁴

Ein dritter zeitnaher Text ist ein Brief Amands von Castello an die Gemeinschaft der Brüder von Saint-Martin, der von Jahr 1113 datiert.¹³³⁵ Darin unterrichtet Amand, der selbst zur ersten Generation der wiederbegründeten Gemeinschaft zählte und nun Prior von Anchin war, die Brüder in Tournai darüber, dass ihr einstiger Abt in Anchin verstorben war. In seinem Schreiben würdigt Amand den Gründer der Gemeinschaft für seine Verdienste und liefert als erster eine kurze Lebensbeschreibung Odos, die allerdings den Fokus auf die intellektuelle Tätigkeit des großen Gelehrten legt.

Das vierte Zeugnis, das wohl ebenfalls nur kurze Zeit nach Odos Ableben verfasst worden sein dürfte, sind zwei Einträge aus dem *Auctarium* der Abtei von Anchin. Darin erinnert die Nachbarabtei an die Wiederbegründung des Martinsklosters und an Odo, der in Anchin beigesetzt worden war.¹³³⁶

2.2. Hermann und der *Liber de restauratione*

Die zweifellos ausführlichste Darstellung der Wiederherstellung des Klosters von Saint-Martin in Tournai findet sich im *Liber de restauratione ecclesie sancti Martini Tornacensis* Hermanns von Tournai.¹³³⁷

Über das Leben des bedeutenden Chronisten von Saint-Martin berichtet der aus seiner Feder stammende *Liber de restauratione*, der bisweilen Züge einer re-

1334 Paris, BnF, nov. aq., ms. lat. 2195, fol. 119v: »Anno ab incarnatione domini millesimo centesimo quinto, et ab restauratione huius cenobii quartodecimo, scriptus est liber iste in hoc ipso cenobio a quodam fratre monacho et subdiacono precipiente viro venerandę memorię domno Odone primo monacho et primo abbate huius sancti cenobii. Qui venerandus abbas eodem anno raptus ad episcopatum Cameracensis civitatis, non sine damno totius nostre congregationis nobis ablatu est. Consecratusque est episcopus supradictę Cameracensis civitatis a Manasse Remensi metropolitano et septem comprovincialibus episcopis. Anno dominicę incarnationis millesimo centesimo quinto, indictione tertia decima, epacta III, sexta nonas iulii, die dominica, Romanę urbis cathedrae presidente domno Paschalis papa, Francorum regnum [am Rande steht: probatio inc.] gubernante rege Philippo. Nostrum vero cenobium rexit annis XIII^a in quibus ita ei divina gratia affuit ut cum ante eius adventum per trecentos fere annos nullus in hoc loco monachus fuerit; infra XII^a annos non solum terras et mansiones et officinas et queque usibus servorum dei sunt necessaria verum etiam plusquam LXX^{ta} monachos omnipotenti domino regulariter servituros in hoc loco aggregaverit.«

1335 Amand von Castello, *De Odonis* (MGH), S. 942–945; oder Ders., *Encyclique sur la mort d'Eudes* (Delisle Hg.), S. 171–177.

1336 *Auctarium*, S. 393; zur Datierung und zum Inhalt der Einträge siehe unten S. 455–464.

1337 Die ältere Edition von G. Waitz (MGH SS 14) wurde inzwischen durch eine neue von R. B. C. Huygens (CCCM 236) ersetzt. Huygens geht davon aus, dass der erste Teil der *Continuatio* des *Liber de restauratione* nicht von einem anonymen Kontinuator verfasst wurde, sondern von Hermann selbst und nimmt daher eine etwas andere Kapitelzählung vor.

gelrechten Familienchronik trägt.¹³³⁸ Aus diesem Werk erfährt man, dass Hermann wohl um 1090 als dritter von vier Söhnen des bischöflichen Vogtes von Tournai, Rudolf Osmund, und seiner Frau Mainsendis geboren wurde.¹³³⁹ Er erhielt den Namen seines Großvaters mütterlicherseits, des Priors Hermann von Saint-Amand d'Elnone.¹³⁴⁰ Nachdem sich Rudolf und seine Frau 1094/95 zu einem religiösen Leben bekehrt hatten, entschieden sie sich trotz der familiären Beziehungen zum Kloster von Elnone dazu, zusammen mit ihren Kindern in die noch junge Gemeinschaft von Saint-Martin in Tournai einzutreten. Hermann kam demnach als *puer oblatus* ins Martinskloster, wo er in der Folgezeit von Abt Odo unterrichtet und erzogen wurde.¹³⁴¹ Sein Vater Rudolf übernahm das wichtige Amt des Priors und hatte sehr großen Erfolg in der Verwaltung und Ausdehnung des klösterlichen Besitzes.¹³⁴² Auch Hermann übte in der Folgezeit wichtige Funktionen für das Kloster aus. 1119 nahm er für seine Gemeinschaft an dem vom Papst persönlich geleiteten Konzil von Reims teil.¹³⁴³ Darüber hinaus unternahm er eine lange Reise durch Nordfrankreich, um Beweise für das hohe Alter seines Klosters zu sammeln.¹³⁴⁴ Nach dem Tod seines Vaters, der das Amt des Priors dreißig Jahre lang bekleidet hatte, folgte ihm Hermann 1125 in dieser Funktion nach. Doch bereits nach kurzer Zeit gab er dieses Amt wieder auf, um sich ganz dem Leben in der Gemeinschaft und den damit verbundenen intellektuellen Tätigkeiten zu widmen.¹³⁴⁵ Neben sei-

1338 Aus Hermanns Werk erhält man zudem Informationen über sein Leben als Mönch, Prior und später auch als Abt. Hermann, Liber, c. 103, S. 171–172, c. 107, S. 175–176; unter dem Blickwinkel einer Familiengeschichte wurde der *Liber de restauratione* beispielsweise von L. H. Nelson, *The Restoration*, S. 148–162 betrachtet. In seinem Werk räumt Hermann Mitgliedern seiner Familie väterlicherseits großen Platz ein.

1339 Hermann, Liber, c. 60, S. 105: »Post hec Radulfus, Tetberti germanus, puellam quamdam coniugem accepit nomine Mainsendem, de militibus provincie genitam, filiam scilicet Hermannii prepositi Sancti Amandi Helnonensis, genuitque ex ea tres filios, Theodericum scilicet, Walterum et Herimannum.« Über den vierten Sohn mit Namen Radulf handelt ebd., c. 61, S. 106. Hermanns Geburtsdatum ist nicht bekannt. Lediglich über seinen ältesten Bruder Dietrich weiß man, dass er um 1095 sieben Jahre alt war (ebd., c. 61, S. 108–110). Daraus wurde in der Forschung geschlossen, dass Hermann um 1090 oder etwas später geboren sein muss; vgl. dazu J. Pycke, Artikel »Hérیمان de Tournai«, Sp. 1453; A. d'Haenens, *Hérیمان de Tournai*, S. 163.

1340 Die Familie Mainsendis war eng mit dem Kloster von Saint-Amand d'Elnone verbunden. So bekleidete ihr Vater das Amt des Propstes, ihr Onkel jenes des Abtes und sie selbst wuchs dort auf. Hermann, Liber, c. 60, S. 105. Zu Abt Hugo I. von Saint-Amand vgl. H. Platelle, *Le temporel*, S. 126–128.

1341 Hermann, Liber, c. 62, S. 112.

1342 Hermann listet die Errungenschaften seines Vaters für das Kloster genau auf, vgl. v. a. Hermann, Liber, c. 71, S. 123–124, c. 73, S. 126–128, c. 74, S. 128–129, c. 77, S. 131–132; Hermann berichtete zudem, dass Abt Segard den verstorbenen Rudolf im Kapitelsaal vor dem Abtsstuhl begraben lassen wollte. Die Söhne des Priors hätten dies jedoch mit dem Verweis auf die Demut abgelehnt. Hermann, Liber, c. 102, S. 170–171.

1343 Hermann, Liber, c. 42, S. 82–84.

1344 Diese Reise führte ihn nach Ferrières und Souppes, vgl. Hermann, Liber, c. 42, S. 82–83.

1345 Als Grund für die Aufgabe des Amtes verweist Hermann auf einen Traum, in dem ihm sein Vater er-

ner Liebe zum Schreiben und zum Psalmodieren wird im *Liber de restauratione* auch seine große Begabung als Prediger hervorgehoben.¹³⁴⁶

Als am 30. Januar 1127 der zweite Abt des Klosters, Segard, starb, wählten die Mitbrüder Hermann zu dessen Nachfolger.¹³⁴⁷ Neben der Nennung in einigen Urkunden ist recht wenig über seinen Abbatat bekannt.¹³⁴⁸ Aus seinem *Liber de restauratione* erfährt man, dass er im April 1127 zusammen mit dem Abt von Saint-Amand am Begräbnis des ermordeten Grafen von Flandern, Karls des Guten, teilgenommen hat.¹³⁴⁹ In seine Amtszeit fiel zudem die Weihe der neuen Abteikirche im Jahr 1132.¹³⁵⁰ Hermanns Abbatat endete schließlich wenige Jahre später 1136, da er sein Amt niederlegte und es Walter, einem ehemaligen Mönch aus Saint-Amand, überließ.¹³⁵¹ Die Gründe für diesen Entschluss liegen im Dunkeln. Der Fortsetzer der Klosterchronik von Saint-Martin erklärt diese Entscheidung damit, dass Hermann aus gesundheitlichen Gründen sein Amt freiwillig niederlegte.¹³⁵² In der *Vita* Abt Hugos von Marchiennes, eines ehemaligen Mönchs aus Saint-Martin, wird berichtet, dass es in der Gemeinschaft zu einer Krise gekommen sei und Hermann wegen seiner Unfähigkeit den Abtsstab niederlegen musste.¹³⁵³

schien und offenbarte, dass er ein besseres monastisches Leben hätte führen können, wenn er das Amt des Priors nicht ausgeübt hätte; Hermann, Liber, c. 103, S. 171–172.

- 1346 Diese Passage könnte, wie Huygens bemerkt, später hinzugefügt worden sein. Hermann, Liber, c. 103, S. 172: »[...] postque more suo libris scribendis et ecclesiastice psalmodie insistere cepit, [...]. Pro talibus studiis multum a domno Segardo abbate domnoque Gerberto priore diligebatur, ita ut etiam ei coram se iniungerent dominicis et festis diebus sermones in capitulo fratribus proferre, [...].« ebd., c. 107, S. 175 heißt es: »divini verbi claruit predicator maximus.«
- 1347 Hermann, Liber, c. 107, S. 175; zu Segards Tod vgl. U. Berlière, *Le nécrologe*, S. 149; die *Vita Hugonis*, c. 11, S. 332 weiß allerdings zu berichten, dass Hermann noch zu Lebzeiten Abt Segards zum Abt gewählt worden war.
- 1348 Vgl. zu den Urkunden im Einzelnen U. Berlière, *Saint-Martin, Monasticon belge*, S. 276–277.
- 1349 Hermann, Liber, c. 35, S. 69–72; eine genaue Analyse dieses Berichtes bietet N. N. Huyghebaert, *Abt Giselbrecht van Eename*, S. 225–231.
- 1350 Hermann, Liber, c. 107, S. 175; vgl. auch N. N. Huyghebaert, *Dedicationes Tornacenses*, S. 9–27.
- 1351 Zu Abt Walter vgl. U. Berlière, *Saint-Martin, Monasticon belge*, S. 277–278.
- 1352 Hermann, Liber, c. 107, S. 175–176: »In administratione autem monasterii decem annis nondum expletis, gravem que ›paralisis‹ vocatur incurrit egritudinem. Qui mansuetudine nimia et humilitate cordis pollens, iuxta exemplum summi Magistri, qui ait *discite a me quia mitis sum et humilis corde*, nemine prorsus cogente sed propria voluntate et humilitate curam sibi commissam basculumque suscepti regiminis in manus reddidit nobili honorificoque Symoni dei gratia Tornacensium pontifici.«
- 1353 *Vita Hugonis Marchianensis*, S. 301–384 ersetzt den unzulänglichen Quellendruck von Martène und Durand, in: *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 3, Sp. 1709–1736; vgl. zudem H. Platelle, *La vie d'Hugues de Marchiennes*, S. 73–97; in der Forschung wurde der Begründung in der *Vita Hugonis* viel Aufmerksamkeit geschenkt. So schreibt U. Berlière, *Saint-Martin, Monasticon belge* S. 276: »L'auteur de la vie du B. Hugues de Marchiennes (Martène, *Thes.*, III, 1719) est sévère pour Herman, dont il reconnaît cependant la science. En tenant compte de l'exagération du récit, il y aurait peut-être lieu de croire qu'Herman était mieux doué pour l'étude que pour le gouvernement, et que s'il savait négocier une affaire, il n'était pas fait pour porter le poids de l'administration d'une maison. « Weit weniger moderat ist das Urteil von Ch. Dereine, *Odon de Tournai*, S. 139: »Nous serions tentés d'accorder à ce témoignage plus de valeur que ne le fait Berlière, car Hérیمان apparaît comme le type de ces fils de riches convertis qui considèrent la fondation comme une affaire de famille et entendent y jouer un rôle

In Hermanns Leben begann nun ein Abschnitt, der von großen Reisen und Gesandtschaften geprägt war. Nach Gertrud NIEMEYER unternahm Hermann zwischen 1136 und 1138 eine Reise nach Spanien, die ihn nach Saragossa führte.¹³⁵⁴ Im Jahr 1142 beauftragte ihn das Kapitel von Tournai nach Rom zu reisen, um sich am päpstlichen Hof für die Trennung des Doppelbistums Noyon-Tournai einzusetzen.¹³⁵⁵ Nachdem er mit dazu beigetragen hatte, dass der Papst am 28. Dezember 1142 eine Bulle erlassen hatte, in der er sich für die Eigenständigkeit des Bistums Tournai aussprach, kehrte er zu Beginn des darauffolgenden Jahres nach Tournai zurück. Doch bereits kurze Zeit später wurde er aufgrund personeller Fragen bei der Besetzung des Bischofsstuhls erneut nach Rom gesandt. Während Hermann zwischen dem 11. April und dem 30. Mai auf die Entscheidung des Papstes wartete, begann er, wie der Prolog zu seinem *Liber de restauratione* verrät, mit der Abfassung seiner Klostersgeschichte.¹³⁵⁶ Im Jahr 1147 brach er zum Zweiten Kreuzzug auf, von dem er allerdings nicht mehr zurückkehrte.¹³⁵⁷ Im Nekrolog des Klosters wird Hermanns Name am 30. Januar aufgeführt, sein genaues Todesjahr ist nicht bekannt.¹³⁵⁸

Hermann von Tournai wird eine große Zahl von historiographischen Schriften zugesprochen.¹³⁵⁹ Die meisten dieser Werke sind in jener Zeit entstanden, als in

de tout premier plan. Son attitude fut probablement assez semblable à celle de son homonyme qui à la même époque troublait la communauté de Rolduc.« A. d'Haenens, Hérیمان de Tournai, S. 165 sieht in den Spannungen in der Gemeinschaft Probleme der Regelobservanz und hält es für wahrscheinlich, dass Hermann als Vertreter der cluniazensischen Observanz gegenüber den Vertretern einer weitaus strengeren Lebensweise unterlegen war. »La personnalité d'Hérیمان ne se prêtait guère à d'excessives rigueurs: il était, pour cela, trop sensible, lui qui ne pouvait s'empêcher de fondre en larmes à la moindre occasion [...]. Sous l'abbatiat d'Hérیمان, la communauté de Saint-Martin aurait donc vécu une tension identique à celle qui opposait cisterciens et clunisiens. Mais Hérیمان en devint malade, remit sa démission et quitta le couvent.« ebd. Auch wenn der Verweis auf Hermanns Charakter ein sehr zweifelhaftes Argument ist, scheint mir d'Haenens Hinweis auf die Parteilung in der Gemeinschaft aufgrund von Fragen der Observanz äußerst wichtig.

1354 G. Niemeyer, *Die Miracula*, S. 142–158.

1355 Hierüber berichtet Hermann, *Liber*, c. 113, S. 181–183. Hermanns Rundbrief hat Eingang in die Chronik des Klosters gefunden. G. Waitz, *Hermann von Tournai*, S. 429–448 schreibt diesen Teil der Chronik einem anonymen Fortsetzer zu.

1356 Zur Datierung der beiden Romreisen vgl. G. Niemeyer, *Die Miracula*, S. 150–152; A. d'Haenens, Hérیمان de Tournai, S. 167 hält eine dritte Romreise 1146 anlässlich der Wahl Anselms von Saint-Vincent in Laon zum ersten Bischof von Tournai für wahrscheinlich. Zu Hermanns zweitem Romaufenthalt und dem Redaktionsbeginn seines Werks vgl. Hermann, *Liber*, *Epistola*, S. 33.

1357 G. Niemeyer, *Die Miracula*, S. 158–161 geht der Frage nach, ob Hermann den Seeweg über Portugal oder den Landweg genommen hat, und spricht sich mit plausiblen Argumenten für letzteren aus.

1358 U. Berlière, *Le nécrologe*, S. 149.

1359 Aus der Feder Hermanns von Tournai stammt zudem der Traktat *De incarnatione Jesu Christi Domini nostri* (Hermann, *De incarnatione*), der in seinem Kern auf eine Predigt zurückging, die sein Lehrer Odo jedes Jahr zu Weihnachten im Kapitel gehalten hatte. Da die Ausführungen des Abtes aber von morgens bis zur sechsten Stunde gedauert hatten, Hermann noch jung war und längst nicht alles im Gedächtnis behalten konnte, habe er nach bestem Wissen und Gewissen zusammengetragen, was er noch wusste, und nur hinzugefügt, was er bei den Kirchenvätern gefunden habe. Als weitere Quelle für

Tournai die Forderungen nach einem eigenständigen Bistum immer lauter wurden, und zielen darauf ab, das Alter und die Ehrwürdigkeit der Stadt Tournai hervorzuheben. Da Hermann sich in den 1140er Jahren besonders für die Wiedererrichtung des Bistums von Tournai eingesetzt hatte, wollte die ältere Forschung ihn als Autor dieser Werke sehen. Inzwischen wurde seine Autorschaft allerdings bei einigen Werken angezweifelt. Unsicher ist man sich vor allem bei den *Historiae Tornacenses*,¹³⁶⁰ dem *Liber de antiquitate urbis Tornacensis*,¹³⁶¹ der *Vita secunda Sancti Eleutherii*¹³⁶² und dem *Status imperii iudaici*.¹³⁶³ Wirklich gesichert ist seine Autorschaft dagegen für den *Liber de restauratione* und die *Miracula Sancte Mariae Laudunensis*. Im Folgenden soll daher kurz auf die beiden letztgenannten Werke eingegangen werden.

Das sicherlich bedeutendste Werk Hermanns von Tournai war sein *Liber de restauratione ecclesie Sancti Martini Tornacensis*. Wie bereits erwähnt, erfährt man aus dem Prolog, dass Hermann mit der Abfassung dieses Werks in Rom begonnen hatte, wo er zwischen Ostern und Pfingsten 1143 auf die Entscheidung des Papstes

seine Ergänzungen nennt er das Werk *Cur Deus homo* Anselms von Canterbury, das bereits Eingang in die Bibliothek des Martinklosters gefunden hatte. Der Traktat selbst folgt im Wesentlichen den Gedankengängen, die in den Werken Odos und Anselms zu finden sind. Ein wesentlicher Unterschied zwischen Hermann und seinem Lehrer besteht allerdings in der Methode. Während letzterer seine Argumentation weitgehend auf die Autorität der Vernunft stützt, schlug sein Schüler einen weitaus traditionelleren Weg ein, indem er die Autorität der Heiligen Schrift und der Kirchenväter klar in den Vordergrund rückte. I. M. Resnick, Anselm's »school«, S. 428.

- 1360 In der Forschung unterscheidet man zwischen zwei Texttraditionen dieses Werkes. Zum einen eine Version, die dem Umfeld der Kanoniker nahe stand: *Chronica Tornacensis*, S. 479–563. Zum anderen eine Version, die auf eine Handschrift aus Saint-Martin in Tournai zurückgeht: *Historiae Tornacenses*, S. 327–352; die *Historiae Tornacenses* sind eine Kompilation, die aus Teilen eines angeblich von Hermann verfassten Rundbriefes, aus Teilen des *Liber de restauratione* und Teilen des *Liber de antiquitate* besteht. Während A. d'Haenens, *Tournai vers 1095*, S. 87 Hermann die Autorschaft zuspricht, sehen P. Rolland, *Les Monumenta*, S. 275; Ders., *Les origines légendaires de Tournai*, S. 555–581; M. A. Arnould, *La bataille de Sabis*, S. 67–68; J. Pycke, *Hériman de Tournai*, Sp. 1457 im Autor der *Historiae* lediglich einen anonymen Mönch aus Saint-Martin, der wohl nach 1160 während des Abbatats Yvos (1160–84) schrieb.
- 1361 Der *Liber de antiquitate urbis Tornacensis*, S. 352–357 wurde von P. Rolland, *Les »Monumenta«*, S. 307–308 und A. d'Haenens, *Hériman de Tournai*, S. 168 Hermann zugeordnet, während A. d'Herbomez, *Les origines*, S. 53 dieses Werk der Autorschaft eines Kanonikers, eventuell des Dekans des Kapitels, Wilhelm, zuschreibt.
- 1362 *Vita secunda Eleutherii*, S. 189–196; P. Rolland, *Les »Monumenta«*, S. 276–307 spricht dieses Werk, genauso wie J. Pycke, *Hériman de Tournai*, S. 168 Hermann zu. Zum Werk vgl. J. Warichez, *Les origines*, S. 10–16; L. Van Essen, *Etude critique*, S. 394–397.
- 1363 *Status imperii iudaici* wurde von A. Boutemy, *Note sur l'origine*, S. 66–69 Hermann zugeschrieben. A. d'Haenens, *Hériman de Tournai*, S. 169–170 hält dies für wahrscheinlich, weist jedoch daraufhin, dass es noch keine sprachliche und stilistische Untersuchung dieses Werkes gegeben hat. Das Werk ist unedierte und findet sich in folgenden Handschriften: Brüssel, BR, ms. II 1020, fol. 33v–89v (13. Jh.), Brüssel, BR, ms. II 1066, fol. 1v–70r (13. Jh.), Boulogne-sur-Mer, BM, ms. 139 (13. Jh.), Arras, BM, ms. 583 (871), fol. 39v–75v (Ende 13. Jh.), Paris, BnF, ms. lat. 5069, fol. 1r–44r (14. Jh.).

gewartet hatte.¹³⁶⁴ Fünfzig Jahre nach der Wiederherstellung der Gemeinschaft von Saint-Martin sah Hermann eine geeignete Gelegenheit, den inständigen Bitten der Mitbrüder zu entsprechen und die Anfänge der Gemeinschaft niederzuschreiben, damit sie von den künftigen Generationen nicht vergessen werden.¹³⁶⁵ Hermann hatte dies bislang abgelehnt, da er sich nicht des Vorwurfs schuldig machen wollte, sich bei den noch lebenden Brüdern einzuschmeicheln. Nun gehörte er jedoch zu den wenigen Brüdern, die die Frühzeit des Klosters selbst noch erlebt hatten und darüber berichten konnten.¹³⁶⁶

Der Redaktionsbeginn des *Liber de restauratione* kann also anhand des Prologs auf das Jahr 1143 datiert werden. Die große Detailfreudigkeit Hermanns lässt allerdings darauf schließen, dass große Teile des Werkes in Tournai selbst geschrieben oder ausgearbeitet wurden.¹³⁶⁷ Der *Liber de restauratione* deckt in seinem Haupterzählstrang einen Zeitraum ab, der sich von der *restauratio* des Klosters 1092 bis in die Zeit der Abfassung dieses Textes erstreckt. Der Erzählstrang ist allerdings nicht konsequent linear, sondern wird immer wieder von ausführlichen Exkursen unterbrochen.¹³⁶⁸ Hermann verwebt dadurch ganz unterschiedliche Themenbereiche mit der Frühgeschichte seines Klosters: Neben Exkursen zur Reichsgeschichte, zu den Grafen von Flandern und zur Geschichte der eigenen Familie, finden sich Visionen und Legenden, aber auch Besitzverzeichnisse und Passagen mit stark memorialem

1364 Hermann, *Liber*, Epistola, S. 34: »Quia ergo, sicut nostis, preterito nuper natali Domini cum domino nostro Sansone Remorum archiepiscopo Roma rediens litteras domini pape Innocentii Tornacum detuli, precipientes Tornacensibus ut proprium sibi episcopum eligerent et ab obedientia Noviomensis episcopi omnino absoluti essent, sicque electo ad episcopatum domno Absalone Sancti Amandi abbate statim pro eo Romam rogatus sum redire, dumque domini pape responsum expecto, iam ab octavis pasche usque ad octavas pentecostes me Rome demoratum esse conspicio; ne penitus tam longi temporis tedio deficiam vel ocio depeream, in Lateranensi palatio restaurationis ecclesie nostre ordinem scribere aggredior descriptumque vobis transmittere cupio [...].«

1365 So heißt es gleich zu Beginn: Hermann, *Liber*, Epistola, S. 33: »Quia vero nonnulli vestrum a me petierunt multociens ut modum constructionis sive restaurationis ecclesie nostre litteris mandando tam futuris quam presentibus notificarem, ecce petitioni eorum libenter satisfacere volo, sciens priorum noticiam plerumque posteris profuisse eorumque ignorantiam sepe numero non parvum detrimentum intulisse.« ebd.: »Nunc vero, qui iam duobus primis defunctis ego tercius abbas successi ac de prioribus monachis aut nullum aut paucos superstites video, simul etiam iam quinquagesimum annum restaurationis nostre transisse non ignoro, ecce securior petitioni vestre possum acquiescere.«

1366 Hermann hat bereits in seiner Jugend begonnen die Geschichte des Klosters auf Wachstafelchen zu schreiben. Hermann, *Liber*, Epistola, S. 33: »Nostis autem, ex quo adolescentulus fui me idem facere voluisse et etiam tabulis aliqua impressisse, sed, dum considerarem primos ecclesie nostre inceptores adhuc vivere, adulationis notam timuisse si eorum actus viventibus ipsis viderer scribere, sicque ea que inceperam delevisse.«

1367 So können, um nur ein Beispiel zu nennen, die genauen Angaben über Schenkungen und Besitz wohl nur mithilfe entsprechender Aufzeichnungen aus Saint-Martin realisiert worden sein. A. d'Haenens, *Hériman de Tournai*, S. 169 will den Redaktionsprozess erst 1146 bzw. 1147 beendet sehen.

1368 Hermann, *Liber*, c. 28, S. 63–64.

Charakter.¹³⁶⁹ All diese Befunde lassen den *Liber de restauratione* als eine recht typische Klosterchronik des 12. Jahrhunderts erscheinen.¹³⁷⁰

Das zweite große historiographische Werk Hermanns sind die *Miracula Sancte Marie Laudunensis*,¹³⁷¹ deren Autorschaft in der Forschung allerdings lange Zeit stark umstritten war: Während die einen in *frater Hermannus*, wie sich der Autor im Prolog nennt, Hermann von Tournai sahen, wollten die anderen in ihm Hermann von Laon erkennen.¹³⁷² Nachdem bereits NIEMEYER auf plausible und systematische

1369 Hermann verliert sich immer wieder in längeren Exkursen, die in Bezug zu besonders wichtigen Aspekten stehen. So bietet ihm der Episkopat Odo Anlass, über den Investiturstreit und die Reichsgeschichte zu schreiben (Hermann, *Liber*, c. 81–84, S. 135–140); nach dem Bericht der Übertragung Saint-Martins an Odo und seine Gefährten folgt ein sehr ausführlicher Exkurs zur Geschichte des Grafenhauses (ebd., c. 12–36, S. 49–75); die eigene Familiengeschichte durchzieht das gesamte Werk, was bei der Schilderung der Bekehrung seiner Eltern besonders deutlich wird (ebd., c. 61–63, S. 106–114); Visionen und Träume kommen immer wieder an wichtigen Wendepunkten vor: Vision Sigers (ebd., c. 38, S. 76–78), Traum Bernhards (ebd., c. 52, S. 94–95), Vision eines Eremiten (ebd., c. 57, S. 99), Vision Radulfs (ebd., c. 66, S. 116–117), Gründungslegende (ebd., c. 43, S. 84–87); zu nahezu jedem neuen Konversen notiert Hermann genauestens die getätigten Schenkungen (z. B. Konversion Heinrichs und Berthas und ihrer Kinder ebd., c. 64, S. 114–115); bei einigen Mönchen nennt Hermann das genaue Sterbedatum und präzisiert, ob derjenige einen guten oder einen schlechten Tod gestorben ist (z. B. der Tod Gottfrieds, ebd., c. 76, S. 130–131).

1370 H. W. Goetz, *Geschichtsschreibung*, S. 281–320; K. Kastner, *Historiae foundationum*.

1371 Hériman, *Les miracles*.

1372 Hériman, *Les miracles*, S. 126: »Venerabili patri et domino suo, domno Bartholomeo, Dei gratia Laudunensis urbis episcopo, frater Hermannus, omnium monachorum peripsema, summis pontificibus in celesti sociari curia.« Eine genaue Nachzeichnung der Kontroverse findet sich bei G. Niemeyer, *Die Miracula*, S. 136–163, besonders S. 136–141 und bei Hériman, *Les miracles*, S. 38–42: Zur Annahme, dass ein Kanoniker aus Laon die *Miracula* verfasst haben könnte, veranlasste v. a. eine Passage im Widmungsbrief Hermanns, in der es heißt, das Werk sei »sub nomine canonicorum eiusdem ecclesiae« (Hériman, *Les miracles*, S. 128). So schrieb bereits Vinzenz von Beauvais, *Speculum historiale*, XXVII, c. 12, dass die *Miracula* von Kanonikern aus Laon verfasst wurden, was in der Folgezeit Historiker, wie A. de Florival, *Études historiques* zu dem Schluss führte, Hermann sei ein Kanoniker von Sainte-Marie in Laon und zudem »l'un des disciples d'Anselm qui quittèrent le chapitre pour le cloître« (ebd., S. 89) gewesen. A. Stracke, *Deken Herman*, S. 252ff ist sogar der Meinung, dass Hermann aufgrund seines besonderen Interesses für Norbert und seine Gründung Prémontré zu einem seiner Gefährten gehörte. L. d'Achery, *Guiberti. Opera omnia* sah in *frater Hermannus* jedoch keinen Kanoniker sondern einen Mönch. Auch C. Oudin, *Supplementum de scriptoribus*, S. 385 optierte für einen Autor aus dem monastischen Bereich und vermutete ihn aus den Reihen der Mönche von Saint-Vincent in Laon. Er hielt es zudem für durchaus denkbar, dass dieser *frater Hermannus* in der Folgezeit Abt von Saint-Martin in Tournai wurde. Oudin ist somit der erste, der Hermann von Tournai mit der Autorschaft der *Miracula* in Verbindung bringt. Während Oudin Hermanns Herkunft in Saint-Vincent vermutet, spricht sich die *Histoire littéraire de France*, Bd. 12, S. 279, 289 für das Kloster Saint-Jean in Laon aus. Im 19. Jahrhundert verbreitete sich v. a. in der deutschen Mediävistik die Meinung, der Autor der *Miracula* sei der Abt von Saint-Martin. So zunächst bei G. Waitz, *Hermann von Tournai*, S. 431; Einleitung der Edition von Georg Waitz (MGH SS 14), S. 653, der diese These nicht zu beweisen versuchte. Ein erstes Argument für die Autorschaft Hermanns von Tournai brachte ein Brief, den dieser an Anselm von Saint-Vincent in Laon sandte. Neben den personellen Beziehungen wird aus diesem Brief auch ersichtlich, dass Hermann eine Reise nach Saragossa unternommen und Informationen über den heiligen Vinzentius gesammelt hatte; vgl. dazu Hermann, *Epistola de corpore S. Vincentii*, S. 243–247. Dieser Befund ließ auf deutscher Seite die Zweifel schwinden und so wurden die *Miracula* von W. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen*, Bd. 2, S. 155; M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur*, Bd. 3; A. Potthast, *Wegweiser durch die Geschichtswerke*, Bd. 1, 2, S. 588 Hermann

Weise zu zeigen versucht hatte, dass »Hermann von Laon« mit dem ehemaligen Abt von Saint-Martin in Tournai gleichzusetzen ist, wurde dieser Gedanke unlängst von Alain SAINT-DENIS aufgegriffen und weitergeführt, so dass heute kein Zweifel mehr an der Autorschaft Hermanns von Tournai besteht.¹³⁷³

Die *Miracula* wurden ursprünglich zusammen mit einigen anderen Werken überliefert. Dazu gehören neben einem Widmungsbrief eine *Vita Hildefonsi*¹³⁷⁴ und drei Werke aus der Feder desselben Heiligen Hildefons über die Jungfrau Maria.¹³⁷⁵ Die *Miracula* gliedern sich in drei Bücher, die wohl in mehreren Etappen entstanden sind.¹³⁷⁶ Zunächst berichtet Hermann von den tragischen Ereignissen des Jahres 1112 in Laon, dem Kommunenaufstand, der Ermordung Bischof Gaudrys, dem Brand der Kathedrale und dessen verheerenden Folgen.¹³⁷⁷ Um den Wiederaufbau der Kathedrale zu finanzieren, organisierte das Domkapitel von Laon Umfahrten der Marienreliquien.¹³⁷⁸ Die Wunder, die sich in diesem Zusammenhang in Frank-

von Tournai zugeordnet. Auf französisch-belgischer Seite schloss sich dieser Meinung Ch. Dereine, *Les origines de Prémontré*, S. 363 an. Zweifel an dieser These schlugen sich nieder in den Arbeiten von M. Pacaut, *Louis VII et les élections épiscopales*, S. 17; N. N. Huyghebaert, *Les abbés de Saint-Bertin*, S. 425, Anm. 8; S. Martinet, Artikel »Laon«, Sp. 1820ff. W. M. Grauwen, Artikel »Norbert van Maagdenburg«, Sp. 624; J. M. Canal, *Tradición manuscrita*, S. 51 ff.

- 1373 G. Niemeyer, *Die Miracula*, S. 133–174 zeigt sehr plausibel anhand einer genauen Nachzeichnung der Biographie Hermanns von Tournai, aber auch anhand der zwischen Saint-Martin in Tournai und dem Laonnois bestehenden Beziehungen, dass die von der älteren deutschen Forschung vermutete Autorschaft Hermanns von Tournai ihre Richtigkeit hatte; Alain Saint-Denis knüpft daran an, zeigt zudem, welche Beziehungen zwischen Hermann und Bartholomäus von Jur bestanden, und darüber hinaus, dass es stilistische und inhaltliche Übereinstimmungen mit dem *Liber de restauratione* gibt. Vgl. dazu auch A. Saint-Denis, *Hermannus Monachus*, S. 1611–1647.
- 1374 Der recht kurze Text der *Vita Hildefonsi* Hermanns ähnelt weniger einem klassischen Vitentext, sondern einer Art Kurzvita oder Zusammenfassung. Unklar ist, ob es sich bei diesem Text lediglich um eine Abschrift oder um eine Zusammenfassung aus der Feder Hermanns handelt.
- 1375 Die wahrscheinlich ursprüngliche Kompilation findet sich in der aus Saint-Germain des Prés (13. Jh.) stammenden Handschrift Paris, BnF, ms. lat. 12593. Bei dem Werk des Hildefons von Toledo handelt es sich um die drei Bücher des *De virginitate sancte Mariae*, vgl. dazu J. M. Canal, *Tradición manuscrita*.
- 1376 Zur genauen inhaltlichen Analyse der drei Bücher vgl. Hériman, *Les miracles*, S. 27–35; zur Datierung: G. Niemeyer, *Die Miracula*, S. 163–172 zeigt, dass das Werk in mehreren Phasen entstanden ist. Sie verweist dabei auf die immer wieder vorkommenden Stilbrüche (S. 172) und stützt sich bei der Datierung von Buch III auf Laon, BM, ms. 166^{bis}, welche im Vergleich zu späteren Handschriften Lücken aufzuweisen scheint. Ihrer Meinung zufolge gab es eine erste Fassung, die zwischen 1140 und Herbst 1142 entstand, eine zweite Fassung, die der Handschrift Laon, BM, ms. 166^{bis} entspricht, sei zwischen Herbst 1143 und 1144 zu datieren und schließlich sei eine dritte und letzte Fassung zwischen Sommer 1146 und Frühjahr 1147 entstanden. Hériman, *Les miracles*, S. 72 widerspricht allerdings dem Versuch Niemeyers sich bei der Datierung auf die Handschrift aus Laon zu stützen. Er sieht in dieser Handschrift keine eigenständige Version, sondern eine schnell entstandene Abschrift. Er datiert die beiden ersten Bücher vor das Jahr 1141. Das dritte Buch sei seiner Meinung nach zwischen 1145 und 1146 aus vier Teilen entstanden (ebd., S. 72–75).
- 1377 Hériman, *Les miracles*, I, c. 1, S. 130–134, c. 2, S. 134–142, III, c. 1, S. 198–202; die Hauptquelle zu diesen Ereignissen ist das dritte Buch des Guibert de Nogent, *Autobiographie*, III, c. 7–14, S. 316–416.
- 1378 Hériman, *Les miracles*, I, c. 3, S. 142–143; zum Phänomen dieser Umfahrten vgl. R. Kaiser, *Quêtes itinérantes*, S. 205–225. Zu den Umfahrten der Marienreliquien von Laon vgl. zudem den ausführlichen Bericht von Guibert de Nogent, *Autobiographie*, III, c. 12–13, S. 376–395; außerdem Ders., *De laude*

reich ereignet hatten, nehmen den Großteil des ersten Buches ein und beruhen zum Teil wohl auf älteren Aufzeichnungen der Kanoniker von Laon.¹³⁷⁹ Im zweiten Buch berichtet Hermann von den Wundern, die sich bei den Reliquienumfahrten in Südengland zugetragen hatten, bevor dann im dritten Buch sein besonderes Interesse Bischof Bartholomäus von Jur gilt.¹³⁸⁰ Dieses dritte Buch, das einer Lobschrift auf Bartholomäus gleichkommt, thematisiert in erster Linie, wie der neue Bischof von Laon sein darniederliegendes Bistum über die Jahre hinweg erfolgreich wieder aufgerichtet hatte, und weist über weite Strecken stark legitimatorische Züge auf.¹³⁸¹ Im Vordergrund steht dabei seine Bistumspolitik. Neben dem ausführlichen Bericht über die Gründung von Prémontré hebt Hermann daher die zahlreichen Neugründungen und *correctiones* von Klöstern im Bistum Laon hervor.¹³⁸²

Sancte Mariae, Sp. 537–578; zur Funktion der Wunder in Guiberts Werken vgl. K. Fuchs, Zeichen und Wunder; über die unterschiedliche Darstellungsweise Guiberts und Hermanns handelt R. Kaiser, Verbrechen und Strafe in Nordfrankreich, S. 89–110.

- 1379 Hérیمان, *Les miracles*, Lettre, S. 128: »Hec ergo miracula iussu quidem paternitatis vestre composui, sed ut maioris auctoritatis essent et a nullo propter dictaminis rusticitatem despicerentur, parvitatibus meo nomen illis premittere nolui, sed sub nomine canonicorum eius ecclesie ea pretitulavi.«
- 1380 Zu Bartholomäus von Jur vgl. v. a. Hérیمان, *Les miracles*, S. 97–122, der die ältere und zum Teil fehlerhafte Darstellung von A. de Florival, *Etude historique* ersetzt. Immer noch v. a. wegen den Quellen wichtig ist J.-M. Canivez, Artikel »Barthélémy de Laon«, Sp. 1008–1010.
- 1381 Der stark legitimatorische Tenor der *Miracula* erklärt sich wohl v. a. dadurch, dass Bartholomäus während seines Pontifikats mit dem Domkapitel von Laon in Konflikt stand (Hérیمان, *Les miracles*, S. 115–118). Saint-Denis (Hérیمان, *Les miracles*, S. 75) versteht Hermanns *Miracula* wohl zu Recht als eine an die Kanoniker gerichtete Antwort- und Rechtfertigungsschrift. Im direkten Redaktionskontext steht zudem die Tatsache, dass Bartholomäus 1142 auf der Synode von Lagny zusammen mit den Bischöfen von Noyon und Senlis wegen seiner Rolle in der Eheaffäre um Radulf von Vermandois aus seinem Amt enthoben wurde; vgl. dazu Hermann, *Liber*, c. 113, S. 181–183 bzw. *Historiae Tornacenses*, IV, c. 5, S. 343; O. Pontal, *Les conciles de la France*, S. 320; A. Moreau-Néret, *Le comte de Vermandois Raoul IV*, S. 82–116; mit der Anerkennung der Ehe Radulfs von Vermandois 1148 wurde auch Bartholomäus wieder rehabilitiert. Der Bischof von Laon sah sich aber weiteren Anfeindungen ausgesetzt und dies sogar, nachdem er 1151 von seinem Amt zurückgetreten war und Mönch in der von ihm gegründeten Zisterzienserabtei Foigny wurde. Walter, der Dekan des Domkapitels und einer der größten Gegner Bartholomäus', wurde dessen Nachfolger im Bischofsamt und erhob schwere Anschuldigungen gegen seinen Vorgänger. Bartholomäus reagierte hierauf 1158 mit einem Brief, in dem er seine Bistumspolitik rechtfertigt und seine Verdienste aufzeigt. Vgl. dazu Bartholomäus von Laon, *Epistola ad Samsonem archiepiscopum Remensem*, Sp. 696–697.
- 1382 Hermann trifft in seinem Werk jedoch eine Auswahl der Klöster. So ist z. B. weder die Rede von den 1134 in Laon etablierten Templern noch von den Karthäusern von La Thiérache (1140), vgl. dazu Hérیمان, *Les miracles*, S. 110–111. In den *Miracula* ist die Rede von den Gründungen von Prémontré (ebd., III, c. 4, S. 206–211), Saint-Martin in Laon (ebd., III, c. 3, S. 204–206), Foigny (ebd., III, c. 11, S. 228), Epinois (ebd., III, c. 12, S. 230), Vauclair (ebd., III, c. 13, S. 230), Thénailles (ebd., III, c. 14, S. 230), Clairfontaine (ebd., III, c. 15, S. 232), Cuissy (ebd., III, c. 16, S. 232), Montreuil (ebd., III, c. 17, S. 234). Eine *correctio* wurde eingeführt in Saint-Nicolas-aux-Bois (ebd., III, c. 18, S. 236), Saint-Michel-en-Thiérache (ebd., III, c. 19, S. 238), Saint-Vincent in Laon (ebd., III, c. 20, S. 238–239), Saint-Jean in Laon (ebd., III, c. 22, S. 242–251).

2.3. Die Anfänge der Abtei und ihre erste Krise

Die zeitgenössischen Darstellungen zu den Anfängen des Martinsklosters in den 1090er Jahren sind sich darin einig, dass es sich bei diesem Kloster nicht um eine Neugründung, sondern um die Wiederherstellung einer bereits zuvor existierenden Gemeinschaft handelte. Neben Hermann weisen auch die Urkunde von 1094 und der kleine Text von 1105 darauf hin, dass an diesem Ort nun nach über dreihundert Jahren wieder damit begonnen wurde, ein religiöses Leben zu führen.

Die Urkunde von 1094 erklärt, dass sich nicht nur die Gemeinschaft, sondern auch die *familia* des Klosters aufgelöst hatte und dass ihr Besitz in der Folgezeit von den Bischöfen von Noyon-Tournai als *beneficium* ausgegeben worden war.¹³⁸³ 1092 haben sich Odo von Tournai und vier Gefährten bekehrt und beschlossen an diesem Ort in Armut zu leben. Die Kirche des heiligen Martinus sei daraufhin von Bischof Radbod, auf Rat und mit Zustimmung des bischöflichen Vogts Rudolf, der das Land, auf dem sich die Kirche befand, als *beneficium* hielt, der kleinen Gemeinschaft übergeben worden. Odo und seine Gefährten ließen sich jedoch garantieren, dass sie frei und unter der Regel des heiligen Augustinus als Regularkanoniker leben durften.¹³⁸⁴ Doch bereits im darauffolgenden Jahr entschieden sie sich für ein strengeres Leben nach der *Regula Benedicti*. Mithilfe von Almosen der Bewohner von Tournai wuchs die Gemeinschaft in diesem ersten Jahr auf 17 Mönche an.¹³⁸⁵ Angesichts der großen Frömmigkeit der Brüder forderten die um das Kloster lebenden Bewohner von Bischof Radbod, dass er sich für die Restitution des Klosterbesitzes

1383 A. d'Herbomez, Chartes, D 1, S. 1: »[...] ecclesiam Sancti Martini Modoco, que in monte Modico, prope muros urbis Tornacensis sita est, antiquitus abbatiam fuisse, verum paganis in ipsam civitatem irruentibus destructam, et in laicalem postmodum ditionem redactam, ad nichilum pene devenisse. Adeo autem ejusdem ecclesie percubuit desolatio, ut nec ad plenum unius saltem sacerdotis deserviri posset officio, congregatio siquidem illa hostili manu dispersa est et abiit; familia ejusdem ecclesie interempta est et deperit; terras ejus laicalis manus in beneficio de manu antecessorum nostrorum et nostra longo post tempore habuit.«

1384 Ebd., S. 1–2: »Anno vero incarnationis Dominice M°. XC°. II°. , ecclesiole illius rememorans pia Dei misericordia, fratris Odonis et aliorum quatuor mentes spirituali celitus inflammavit gratia, qui uno eodemque animo, cum se hujus seculi centulenta pertimescerent implicari voragine, elegerunt magis in prefata ecclesia Deo in pauperie deservire [...] Cum ergo hac ex causa nostram adissent presentiam, consilio et assensu Rodulfi advocati, qui tunc temporis eam jure possidebat hereditario, sub clericorum et laicorum testimonio, eandem eis cum adjacenti solummodo atrio concessimus ecclesiam, ea scilicet conditione ut eam libere, utpote abbatiam, haberent, et inibi sub regula sancti Augustini tanquam regulares canonicè Deo deservirent. «

1385 Ebd., S. 2: »Ut enim Deo plenius deservirent, quod artius estimabant sponte elegerunt, et divine se gratie devoteutes, habitum sancti Benedicti cumpuncti susceperunt. Percepta itaque infatigabili eorum perseverantia, in eodem anno, Deo annuente, indigenarum elemosinis adeo illa succrevit ecclesia ut ibi XVII sub ditione predicti Odonis abbatis monachi substituerentur, et ad serviendum Deo et sancto Martino, secundum sancti Benedicti regulam, ordinarentur.«

einsetzen solle. Rudolf, der diesen als *beneficium* hielt, willigte schließlich ein und sorgte dafür, dass er dem Kloster Saint-Martin übertragen wurde.¹³⁸⁶

Der gut fünfzig Jahre später verfasste Bericht Hermanns deckt sich weitgehend mit der *narratio* dieser Urkunde, die der Gemeinschaft bis dahin sicher als erster Gründungsbericht gedient hatte, liefert aber weitere wichtige Details.¹³⁸⁷

Hermann legt zunächst, wie auch Amand von Castello und das *Auctarium* von Anchin, großen Wert darauf, Odos Stellung in der Welt als großer und weithin bekannter Gelehrter zu unterstreichen. 1092 habe sich Odo nach der Lektüre von Augustins *De libero arbitrio* bekehrt und zusammen mit vier Gefährten namens Gerbert, Rodulf, Wilhelm und Lamfried der Welt entsagt.¹³⁸⁸ Die Nachricht von Odos Bekehrung sei schon bald in viele Klöster und Stifte gedrungen, so dass Äbte aus der ganzen Gegend versucht hätten, ihn für ihre Gemeinschaft zu gewinnen.¹³⁸⁹ Nachdem jedoch seine Gefährten anstatt des Mönchtums das weniger strenge Leben der Kanoniker wählen wollten, habe Odo die Gemeinschaften von Mont-Saint-Eloi und Watten aufgesucht, die aufgrund ihrer großen Strenge weithin bekannt waren.¹³⁹⁰

1386 Ebd., S. 2: »Videntes ergo circamantes aliquantulum fratrum devotionem, terrarum quas antiquitus abbatia illa tenuerat nobis fecere mentionem, quatinus eas recolligeremus, et usibus fratrum quibus deputate fuerant, pro remissione peccatorum nostrorum redderemus. [...] Vero indicibilis spiritus sancti gratia inflammatus illico cor hominis benigne ad omnia respondit, terras illas sancti Martini quas in suo possidebat dominio, libere ut eas ecclesie illi restitueremus reddidit, aliasque omnes ejusdem ditionis, quas in vadimonio seu in beneficio alii de illo habebant, quancumque, seu per redemptionem, seu per eorum qui eas tenebant elemosinariam manumissionem ad ecclesiam devenire possent, liberas votive concessit.«

1387 H. Patze, Klostergründung und Klosterchronik, S. 251–284; J. Kastner, *Historiae foundationum*, S. 53–64.

1388 Zur Konversion Odos Hermann, *Liber*, c. 4, S. 39–41; Amand von Castello, *De Odonis*, S. 944 nennt zudem das Werk *De vera religione*: »Postquam vero libri beati augustini de libero arbitrio et vera religione [...]« Zu den Gefährten heißt es in Hermann, *Liber*, c. 4, S. 41: »unde quinque ex eius clericis ipsum sequentes eique adherentes, promittunt ei, quocumque iret, se eum indivisibiliter fore secuturos et ab eo responsum accipiunt quod nihil faceret absque eorum communi assensu. Hos autem hiis nominibus appellatos fuisse accepimus: Odo abbas, cuius anniversarius est XIII Kal. Iulii, Gerbertus, qui III^o Idus Aprilis obiit, Rodulfus, qui et ipso III^o Kal. Martii obiit, Willelmus, qui X^o Kal. Maii obiit; Lamfridus quintus eorum socius fuga lapsus periit.« Die Angabe der genauen Todestage hat eindeutig commemorativen Charakter, vgl. dazu H. W. Goetz, *Geschichtsschreibung*, S. 297–304.

1389 Hermann, *Liber*, c. 4, S. 41: »Protinus abbates totius provintie tam monachorum quam canonicorum singillatim Tornacum adveniunt, magistrumque Odonem ac eius socios ad suam unusquisque invitat ecclesiam.« Zu diesem Phänomen des Charismatikers vgl. G. Melville, *Stephan von Obazine*, S. 85–101; neben dem berühmten Beispiel Bernhards von Clairvaux sei hier auf die große Zahl von Wanderpredigern verwiesen; vgl. dazu W. M. Grauwen, *Vitalis van Savigny en Norbert*, S. 105–109; Ch. Dereine, *Les prédicateurs »apostoliques«*, S. 171–189.

1390 Hermann, *Liber*, c. 4, S. 41: »Clericis vero magistri canonicorum magis quam monachorum ordinem placet assumere, quia et in ecclesiasticis officiis et in cotidiano victu seu vestitu canonici tolerabiliorem ritum ducerent quam monachi. Quamobrem nunc ad Montem Sancti Eligii, nunc vero Gautenias, ubi canonici districtioris vite manebant, visitationis gratia proficiscentes, sollicito explorabant quo loco remanere sibi competentius foret.« Zum Mont-Saint-Eloi vgl. B. Meijns, *Deux fondations exceptionnelles*, S. 251–274; Dies., *Tussen doornstruiken en schuilplaatsen van slangen?*; zu ihrem Verhältnis zur

Hermann berichtet nun in einem kleinen Exkurs, dass in der Zwischenzeit viele vor allem arme Einwohner von Tournai am Mutterkornbrand erkrankt waren und Zuflucht in der Kathedrale gesucht hatten. Da die Kanoniker sie allerdings aus dem Gotteshaus verwiesen hatten und viele in der Folge gestorben waren, habe man sie bei der verfallenen Martinskirche vor den Mauern der Stadt begraben. In der Bevölkerung sei daher der Wunsch gewachsen, dieses Kloster wiederherzustellen und der Leitung Odo zu übergeben. Eine Delegation der Bürger sei daraufhin vor dem Bischof erschienen, habe ihm ihren Wunsch unterbreitet und versprochen, die Bekehrten zu unterstützen.¹³⁹¹ Odo selbst habe allerdings wegen der großen Armut des Martinskirchleins Bedenken gehabt und sei erst davon überzeugt worden, als Bischof Radbod ihm die Freiheit von jeglichen Abgabeleistungen zusicherte.¹³⁹² Nachdem schließlich der Widerstand der Kathedralkanoniker, die in der neuen Gemeinschaft einen Rivalen fürchteten, dadurch hatte gebrochen werden können, dass ihnen der Bischof das Beerdigungsrecht in Saint-Martin zusicherte, wurde das Kloster am 2. Mai 1092 neu geweiht und Odo und seinen Gefährten übergeben. Hiervon, so behauptet Hermann, zeuge eine Urkunde, die allerdings nicht erhalten ist.¹³⁹³

Odo und seine Gefährten lebten zunächst als Kanoniker unter der Regel des heiligen Augustinus.¹³⁹⁴ Da Saint-Martin jedoch immer häufiger mit den Übergriffen der Kanoniker von Sainte-Marie zu kämpfen hatte, habe sich Odo auf Rat Abt Aimerichs von Anchin dazu entschlossen, den Mönchsstand anzunehmen.¹³⁹⁵ Die

Kirchenreform Dies., *De pauperes Christi van Watten*; Dies., *Inaudita novitas canonici ordinis*; Dies., *Without were Fightings*; Dies., *Hirsau dans la plaine cotière flamande?*

1391 Hermann, *Liber*, c. 11, S. 46: »[...] videntes cives magistrum Odonem cum suis quinque clericis secularem vitam velle relinquere necdumque quo ituri essent deliberasse, prefatum episcopum domnum Rabodum adeunt et ut eos in eadem ecclesia remanere exhortaretur unanimiter deposcunt totiusque civitatis auxilium eis non defuturum promittunt.«

1392 Hermann, *Liber*, c. 11, S. 47: »Tot tantisque sententiarum spiculis tandem magister devictus, ad ultimum respondet se ibidem remansurum, si episcopali privilegio ab omni exactione libera sibi traderetur eadem ecclesiola.«

1393 Hermann, *Liber*, c. 11, S. 48: »Episcopus itaque magnifice gratulatus, sequenti dominica, que fuit VI^o Nonas Maii, in crastino apostolorum Philippi et Iacobi, congregata maxima processione canonicorum totiusque populi, prefatum magistrum Odonem cum suis quinque clericis ad ecclesiam in honore sanctissimi Christi confessoris atque pontificis Martini fundatam, que pro impetu barbarico olim facto, amisso monachorum obsequio sibi sub abbate servientium, destructa fuerat, eos deducit eamque eis liberam et episcopali privilegio confirmatam coram omnibus tradit, sicque eos ibidem sub regula sancti Augustini canonice in habitu clericali Deo servituros dimisit.« Die genannte Urkunde von 1092 ist nicht erhalten, stattdessen aber eine Bestätigungsurkunde von 1094; vgl. dazu A. d'Herbomez, *Chartes*, D 1, S. 1–3.

1394 Hermann, *Liber*, c. 11, S. 48.

1395 Zu den Übergriffen der Kanoniker vgl. das Beispiel Alulfs von Tournai und seines Vaters Siger (Hermann, *Liber*, c. 38, S. 75–78), siehe auch unten S. 351. Um Odo zu überzeugen, hielt Aimerich folgende Rede. ebd., S. 76: »Vere, bone magister, idem vobis non solum de isto iuvene, sed etiam de aliis fratribus vestris sepius continget, nisi monachi efficiamini. Iuxta urbem enim habitatis et facile fratres vestris

Kanoniker von Saint-Martin erhielten daher den Habit aus den Händen Aimerichs, empfangen seinen Segen und wählten schließlich Odo zu ihrem Abt, bevor dieser dann am 3. April 1094 geweiht wurde.¹³⁹⁶

Als Abt der jungen Mönchsgemeinschaft habe Odo regelmäßig mit seinen Mitbrüdern die *Institutiones* und die *Vitae patrum* Johannes' Cassians gelesen und das Gelesene in die Tat umsetzen wollen. Daher seien sie im dritten Jahr (1095) zu dem Schluss gekommen, dass sich die Lage des Martinsklosters nicht für ein monastisches Leben eigne. In einer geheimen nächtlichen Aktion verließen die Brüder Saint-Martin und machten sich auf den Weg nach Noyon, um Bischof Radbod um Erlaubnis zu bitten, das Kloster an einem anderen Ort neu errichten zu dürfen. In Tournai sei die Kunde vom Abzug der Brüder mit Entsetzen aufgenommen worden, weshalb die Bewohner der Stadt und der Kastellan Druck auf Bischof Radbod ausübten und letztlich mit dazu beitrugen, dass der Bischof dem Wunsch der Brüder nicht entsprach und sie zurück in ihr altes Kloster schickte.¹³⁹⁷ Hermanns Vater, der bischöfliche Vogt Rudolf Osmund, hielt zu dieser Zeit große Teile des Besitzes von Saint-Martin vom Bischof als *beneficium* und habe sich bei dieser Gelegenheit bekehrt, sei jedoch erst ein Jahr später ins Kloster eingetreten.¹³⁹⁸

Nachdem sich die kleine Gemeinschaft wieder in Saint-Martin niedergelassen hatte, sei Bischof Radbod schließlich persönlich nach Saint-Martin gekommen und habe die Mönche aufgefordert, nicht mehr nach den *Vitae patrum* zu leben, sondern sich ein Kloster zu suchen und dessen *Consuetudines* zu befolgen. Die Mönche wählten daher die Gemeinschaft von Anchin, mit der sie bereits engere Beziehungen unterhielten.¹³⁹⁹

In Hermanns Darstellung wird deutlich, dass die Initiative zur *restauratio* des Martinsklosters in erster Linie von den Bürgern der Stadt Tournai ausgegangen war.

iuiores a secularibus clericis sociis suis decepti ad seculum reducentur, quia unus idemque vester et ipsorum est habitus; si autem monachi essent, postea nullum de vestris temptarent reducere, quoniam, cum monachorum niger sit habitus, clericorum vero candidus, tanto horrore clerici habent habitum monachorum, ut quem semel viderint monachum numquam deinceps dignentur habere socium.« ebd.; nach Beratschlagung nahmen die Kleriker von Saint-Martin den Habit: »Crastino igitur summo mane, finito capitulo, ad altare sancti Martini XII clerici eunt, vestem clericalem deponunt et monasticam cum benedictione et triduo silentio per manum abbatis Haimerici suscipiunt, ita ut cum matutinos et primam ritu clericali cantassent, iam terciam et omnes sequentes horas usque in hodiernum diem monachorum more cantaverint.«

1396 Hermann, Liber, c. 38, S. 77: »Cumque magister Odo unum de sociis suis eligere conaretur, omnes super eum irruentes unanimiter ipsum eligunt electumque domno Rabbodo episcopo presentant confirmandum, consecratusque est sequenti dominica Tornaci in ecclesia sancte Marie III^o Non. Martii, anno tercio conversionis sue.« Zur Umwandlung der Kanonikergemeinschaft in ein Mönchskloster vgl. B. Meijns, Aken of Jeruzalem?, S. 770–779.

1397 Hermann, Liber, c. 39, S. 78–80; die Mönche kamen zum Zeitpunkt der großen Prozession (14. September 1094) in die Stadt zurück.

1398 Hermann, Liber, c. 62, S. 110–113.

1399 Hermann, Liber, c. 55, S. 97.

Eben dies wird auch aus der Urkunde von 1094 ersichtlich, wenn es heißt, dass sich vor allem die Bewohner Tournais für die Restitution des Klosterbesitzes eingesetzt hatten. Nach Hermann war die Wiederherstellung der Gemeinschaft allerdings zunächst eine Reaktion auf die Unfähigkeit der Kathedralkanoniker, die während der großen Seuche ihre seelsorgerlichen Aufgaben nicht erfüllten. Auch wenn hierin sicher Hermanns Tendenz gegen die Kanoniker offen zu Tage tritt, deutet diese Passage darauf hin, dass in der Stadt Stimmen laut wurden, die eine *correctio* der Kanoniker forderten. Die Gemeinschaft der Religiösen von Saint-Martin wurde daher als ein Schritt in die richtige Richtung gewertet.¹⁴⁰⁰ Die Forderung der Bürger lag mit Sicherheit in einer gewissen Frömmigkeit begründet. In der asketischen Gemeinschaft um Odo sahen sie den Gottesdienst und das Gebet für die in Saint-Martin begrabenen Opfer der Seuche wohl weitaus besser gewährleistet als durch die Kanoniker von Sainte-Marie. Ein weiterer Grund für die Forderung der Bürger lag auch darin, dass sie Odo, den großen Gelehrten, der Tournai und seine Kathedralschule weithin bekannt gemacht hatte, nicht an ein anderes Kanonikerstift verlieren wollten.¹⁴⁰¹ Dasselbe gilt allerdings auch für Odos Gefährten, die zum Teil aus Tournai stammten und eben in der Nähe ihrer Familien verbleiben sollten.¹⁴⁰² Ein nicht zu unterschätzendes Argument ist hierbei die spezifische Situation der beiden konkurrierenden Familien der Stadt. Odo gehörte ebenso wie Bischof Radbod II. zur Familie der Avesnes. Indem der Bischof ein Mitglied seiner Familie mit der Leitung dieser Gemeinschaft betraute, schuf er auch politisch eine Art Gegenpol zum Domkapitel, das von der Familie der Osmunde dominiert war.¹⁴⁰³ Mit Saint-Martin entstand somit in der Tat ein Rivale für das Domkapitel, der letztlich die Position des Bischofs stärkte.

Neben den Bürgern von Tournai und dem Bischof nennt vor allem die Urkunde von 1094 den bischöflichen Vogt, Rudolf, als dritten Förderer der *restauratio*. Durch die Rückgabe seines *beneficium* ermöglichte er überhaupt die Existenz des Klosters. Nach Hermanns Darstellung ging dies mit der Bekehrung seines Vaters und dem Weggang der Brüder nach Noyon einher. All dies sei im dritten Jahr ge-

1400 In der Folgezeit kommt es zum Streit zwischen den Kanonikern und den Mönchen v. a. bzgl. des Berdigungsrechtes (Hermann, Liber, c. 87, S. 315–316); vor diesem Hintergrund erklärt sich Hermanns Darstellung; siehe unten S. 358–362.

1401 J. Pycke, *Le chapitre cathédral*, S. 271–276.

1402 Hermann, Liber, c. 39, S. 79: »[...] protinus evocato domino Everardo castellano, totius regionis illius principe, cunctisque maioribus urbis in unum celeriter congregatis, accepto generali consilio ad episcopum festinato miserunt, mandantes ei ut nullam spem ulterius ingrediendi Tornacum haberet, si eis licentiam daret.«; L. Nelson, *The Restoration*, S. 142–147 sieht das Motiv hierfür weniger im Verlust der Person Odos als im Verlust der Mönche. Sie vergleicht Odo mit dem Rattenfänger von Hameln, denn wie dieser habe Odo die Kinder der Bewohner von Tournai weggeführt.

1403 J. Pycke, *Le chapitre cathédral*, S. 87–89.

schehen und somit nicht 1095, sondern wohl 1094.¹⁴⁰⁴ Demnach ist die erhaltene Urkunde Bischof Radbods nichts anderes als ein direktes Zeugnis dieser ersten schweren Krise des Martinsklosters. Sie ist keine Gründungsurkunde im engeren Sinne, sondern eine Urkunde, die die Existenz der bestehenden Gemeinschaft bestätigte und durch den Rechtsakt festigte. Lynn NELSON nimmt an, dass der Abzug der Mönche von Odo durchaus berechnet war und weit weniger frommen Motiven folgte, als es Hermann glauben machen will. Der Abt habe nämlich mit dieser Aktion versucht, die Restitution des Klosterbesitzes zu forcieren, was ihm letztendlich auch gelingen sollte.¹⁴⁰⁵ Fest steht zumindest, dass die Gemeinschaft aus dieser ersten Krise gestärkt hervorging: Nicht nur der Bischof, sondern auch zahlreiche *milites* und Kleriker bezeugten mit ihrer Unterschrift ihre Unterstützung der jungen Gemeinschaft.¹⁴⁰⁶

Ein weiterer Förderer des Martinsklosters war nicht zuletzt Graf Robert II. und seine Gemahlin Clementia.¹⁴⁰⁷ Aber weder Hermann noch eine gräfliche Urkunde geben Auskunft darüber, wie die konkrete Unterstützung der Gemeinschaft aussah.¹⁴⁰⁸ Vor allem die Lage des Martinsklosters an der Grenze zum Hennegau und in unmittelbarer Nähe zum Sitz des gräflichen Kastellans erklärt das Interesse des Grafen an dieser Gemeinschaft. Nicht zu klären ist, ob Eberhard, der Kastellan von Tournai, mit seinem entschiedenen Einsatz für ein Verbleiben der Gemeinschaft in Tournai letztlich die Interessen des Grafen oder doch die eigenen vertrat.¹⁴⁰⁹

1404 Hermann, Liber, c. 39, S. 79: »[...] tercius adventus sui anno conqueri inciperent [...]«

1405 L. Nelson, *The Restoration*, S. 142–147.

1406 A. d'Herbomez, *Chartes*, S. 3: »S. domni Radbodi, episcopi; S. Baldrici, archidiaconi; S. Petri, cantor; S. Ernulf, presbiteri; S. Roscelini, presbiteri; S. Maurini, presbiteri; S. Segardi, diaconi; S. Gerelmi, diaconi; S. Aloldi, diaconi; S. Stephani, subdiaconi; S. Hugonis, subdiaconi; S. Desiderii, subdiaconi; S. Landrici, acoliti; S. Odonis, acoliti; S. Hagenonis, acoliti; S. Hugonis, castellani; S. Hugonis Calniacensis; S. Helinandi, militis; S. Sasgualolonis, militis; S. Goisberti, militis; S. Gualteri, Tornacensis archidiaconi; S. Petri, decani; S. Herimani, prepositi; S. Elberti, cantor; S. Stephani, presbiteri; S. Hellini, presbiteri; S. Johanns, presbiteri; S. Ledberti, diaconi; S. Bernuini, subdiaconi; S. Ingebrandi, acoliti; S. Werici, acoliti; S. Evrardi, castellani; S. Rodulfi, advocati; S. Gonteri, militis; S. Radbodi, militis; S. Teoderici, prepositi; S. Rodulfi, militis; S. Ledberti, militis.«

1407 Hermann, Liber, c. 18, S. 56: »[...]«, in cuius tempore domnus Odo, cum clericis suis seculo renuntians, sancti Martini Tornacensis ecclesiam intravit ipsumque comitem cum Clementia uxore sua liberalem sibi adiutorem invenit.«

1408 Hermann, Liber, c. 58, S. 103 berichtet, wie Prior Rudolf Osmund Graf Robert II. dazu bewegen konnte, dem Kloster Land zu übertragen. A. d'Herbomez, *Chartes* führt nur einige wenige Urkunden der Grafen von Flandern auf. So D 26, S. 23 (Balduin VII.), D 33, S. 32–33 (Balduin VII.: bestätigt die von Graf Robert II. getätigte Schenkung zweier Höfe bei Nomain und Templeuve), D 51, S. 54 (Dietrich vom Elsass). Zudem D 2, S. 4–5 des Grafen vom Hennegau und D 22, S. 20–21 Ludwigs VI. von Frankreich.

1409 Wie in vergleichbaren Fällen könnte Eberhard in Saint-Martin die Gelegenheit gesehen haben, eine Familiengrablege zu gründen. Als Mitglied der Familie der Avesnes bestanden zudem Beziehungen zwischen ihm, Odo und Radbod II. Hermann weiß an anderer Stelle zu berichten, dass derselbe Eberhard sich später gegen den Grafen erhoben und letztlich Hilfe von Odo bekommen habe: Hermann, Liber, c. 65, S. 115–116.

Die junge Gemeinschaft von Saint-Martin orientierte sich zunächst, wie bereits erwähnt, an der Augustinerregel und wurde von den Kanonikern der Kathedrale als abhängiges Stift betrachtet.¹⁴¹⁰ Auch die Übergriffe der Kathedrankanoniker auf die junge Gemeinschaft, von denen Hermann berichtet, belegen dies. So habe beispielsweise ein gewisser Kleriker namens Siger seinen Sohn Alulf, der sich für das strenge Leben in Saint-Martin entschieden hatte, Abend für Abend an den Haaren aus der dortigen Gemeinschaft herausgezogen und nach Hause gebracht.¹⁴¹¹ Aus dieser Geschichte wird ersichtlich, dass Saint-Martin mit seinem asketischen Leben vor allem Anlaufstelle für jene Kanoniker der Stadt war, die ein strengeres Leben führen wollten.¹⁴¹² Die Tatsache, dass Odo schließlich die *Regula Benedicti* annahm und damit das Ende der Übergriffe herbeiführte, hatte daher in erster Linie pragmatische Gründe.¹⁴¹³ Interessant in diesem Zusammenhang ist, dass der Impuls zu diesem Schritt von Abt Aimerich von Anchin ausgegangen sein soll. Er sei es schließlich auch gewesen, in dessen Hände die Religiösen von Saint-Martin die Profess abgelegt hatten, und zudem habe er diese Mönche als die seinen betrachtet. Diese Bemerkung, die vordergründig auf die enge Freundschaft beider Klöster verweist, darf aber auch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Aimerich ganz andere Absichten mit Saint-Martin hatte. Durch die in seine Hände abgelegte Profess gehörten die Mönche aus Tournai streng genommen seiner Gemeinschaft an, waren sie Aimerich doch zu Gehorsam verpflichtet. Nach WOLLASCH drückt sich darin eine der engsten Verbindungen aus, die zwei Gemeinschaften miteinander eingehen konnten.¹⁴¹⁴ Genau genommen waren die Mönche von Saint-Martin nun Teil der Gemeinschaft von Anchin und somit nichts anderes als ein abhängiges Priorat. Diese Vermutung wird dadurch gestützt, dass Anchin unter Abt Aimerich zwei abhängige Priorate errichtet hatte, nämlich Aymeries 1088 und Saint-Georges in Hesdins 1094. Saint-Martin konnte allerdings seinen unabhängigen Status als Abtei behaupten.¹⁴¹⁵ Dennoch blieben Anchin und Saint-Martin sehr eng miteinander verbunden, denn die Mönche beider Klöster seien im Rat wie Väter, in der Hilfe wie Brüder und in den körperlichen Arbeiten wie Diener gewesen. Beide Abteien

1410 Die im Zusammenhang mit dem Konflikt von 1108 geäußerte Behauptung der Domkanoniker, Saint-Martin sei nichts anderes als eine Kapelle, die dem Kapitel gehöre, und die dortige Gemeinschaft sei nur geduldet, drücken dies mehr als deutlich aus; siehe auch unten S. 358–362.

1411 Hermann, Liber, c. 38, S. 75–76.

1412 Siehe dazu oben Anm. 1330.

1413 Hermann, Liber, c. 38, S. 76.

1414 J. Wollasch, *Neue Methoden*, S. 553–555.

1415 Zu beiden Prioraten vgl. J. P., Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 241–252.

habe zudem nicht nur der Dienst zwischen den Lebenden, sondern auch zwischen den Toten verbunden.¹⁴¹⁶

Interesse an der Martinsabtei hatte nicht zuletzt auch die benachbarte Abtei von Saint-Amand in Elnone. Hermann berichtet nämlich beiläufig, dass sich nach dem Weggang Odos und seiner Brüder aus Tournai Mönche aus Saint-Amand in Saint-Martin niedergelassen hatten, um dort den Gottesdienst weiterhin zu gewährleisten.¹⁴¹⁷ Was hier von Hermann als Freundschaftsdienst dargestellt wird, ähnelt doch vielmehr dem vorsichtigen Versuch, dort Mönche aus diesem Kloster anzusiedeln.¹⁴¹⁸ Saint-Amand, mit dem Hermanns Familie selbst enge Beziehungen pflegte, war im weiteren Verlauf neben Anchin eine Gemeinschaft, die in sehr engem Kontakt mit Saint-Martin stand.

2.4. Die zweite Krise und die *correctio* der Gemeinschaft

Nachdem die erste Krise mit der Rückkehr der Mönche überwunden war, habe sich die Gemeinschaft, wie Hermann zu berichten weiß, auf den Rat Bischof Radbods an den Gewohnheiten von Anchin orientiert. Dennoch habe Odo bei der spirituellen und weltlichen Führung seiner Gemeinschaft ganz eigene Akzente gesetzt. Eben dies führte die Abtei allerdings in eine zweite existenzielle Krise.

Im Jahr 1095 sei es in der Gegend zu einer großen Hungersnot gekommen und Odo habe begonnen, alle Vorräte des Klosters an die Armen zu verteilen, bis die Speicher des Klosters leer waren. Not und Angst zwangen ihn dazu, alle Brüder zusammenzurufen und sie über die fatale Situation zu unterrichten. Die Brüder seien über das eigenmächtige Handeln ihres Abtes sehr überrascht gewesen und stellten ihm nun Forderungen: Zunächst sollte Odo einen fähigeren Mann mit der Wirtschaft des Klosters betrauen, sich allein auf die Lehre und den spirituellen Bereich beschränken und nichts mehr ohne die Zustimmung der Brüder entscheiden. Als nächstes forderten sie, dass er auf die Proben beim Eintritt ins Kloster, wie es der

1416 Hermann, Liber, c. 55, S. 97: »[...] et tam ipse quam fratres eius efficiuntur nobis in consilio ut patres, in auxilio ut fratres, in famulatu ut servi. Unde pre ceteris comprovincialibus cenobiis maiorem semper familiaritatem erga Aquicineses habuimus, ita ut communia sint omnia nostra tam intrinsecus quam extrinsecus, et quicquid agimus pro fratribus nostris vivis vel defunctis, hoc pro illis nos agere concesserimus, idemque reciproca vicissitudine ab eis accipiamus.«

1417 Hermann, Liber, c. 63, S. 114: »Nam etiam quando monachi, cum domno Odone deserta petere volentes, ut superius dictum est de ecclesia sancti Martini discesserunt, prefatus domnus Hugo abbas Sancti Amandi quinque de suis monachis, ne ecclesia sancti Martini divino careret officio, illuc direxit, victumque cotidianum eis dirigens usque ad reditum monachorum Sancti Martini eos ibidem morari precepit.«

1418 Ebd.

Brauch der alten Väter war, verzichten sollte. Stattdessen sollte er sich mit den Anordnungen und Regeln Clunys zufriedengeben, da diese Abtei zu jener Zeit in ganz Frankreich wegen ihres guten Rufs, ihrer Disziplin, ihrer Nächstenliebe und ihres Abtes Hugo hervorragte.¹⁴¹⁹ Odo habe den Forderungen entsprochen und machte Heinrich zum Zellerar, den einstigen Vogt Rudolf zum Prior und gab ihm Walter als Gehilfen zur Seite. Nur diesen drei Mönchen sei es, ohne darum zu bitten, erlaubt gewesen, das Kloster zu verlassen.¹⁴²⁰

Dieses Kapitel nimmt im *Liber de restauratione* eine Schlüsselposition ein, da hier eine wichtige Wende in der Entwicklung der jungen Gemeinschaft markiert wird. Odos Leitung, die mehr idealistisch als realistisch war, wurde von den Mitbrüdern nicht nur in Frage gestellt, sondern auch in wichtigen Punkten modifiziert. Das gemeinschaftliche Leben wurde einer umfassenden *correctio* unterzogen. Was Hermann auf recht harmlose Weise schildert, kommt einem heftigen inneren Konflikt in Form eines Aufbegehrens gegen den unfähigen Abt gleich, da die Brüder diesem einen ganzen Katalog von Bedingungen stellten, die er zu erfüllen hatte, wenn, so impliziert der Text, er weiterhin der Gemeinschaft vorstehen wollte. Die Forderungen selbst machen deutlich, dass die Brüder Odos Regiment nicht nur als zu realitätsfremd, sondern auch als zu patriarchalisch betrachteten. So forderten sie sowohl mehr Mitspracherecht als auch eine zweigeteilte Leitung. Während der Charismatiker Odo sich dem intellektuellen und spirituellen Leben widmen durfte, sollte die Wirtschaft des Klosters Fachleuten überlassen werden. Odos Proben sowie sein Verzicht auf feste Einnahmen standen sinnbildlich für Cassians monastisches Lebensmodell, das, wie Hermann deutlich macht, zwar besonders fromm und streng, aber eben auch viel zu realitätsfern war: Ohne feste Einkünfte konnte die Gemeinschaft nicht existieren; die erniedrigenden Proben waren vor allem für die Verwandten der Mönche nicht tragbar. Die Gewohnheiten von Anchin haben sich dagegen als erprobt und bewährt erwiesen und waren daher ein guter Kompromiss.

1419 Hermann, *Liber*, c. 69, S. 120: »Eodem anno victualium penuria et famis atrocitas totam provinciam vehementer afflixit, et abbas omnibus pauperibus ad se confugientibus quicquid habere poterat misericorditer tribuere cepit, ita ut nec in horreo nec in cellario aliquid remanserit. Tuncque demum necessitate et anxietate compulsus, fratribus per totum annum claustris reclusis iugique silentio domitis et que foris agebantur nescientibus rem sicut erat in capitulo aperuit, magnam scilicet multitudinem virorum ac mulierum se suscepisse et unde vel una die viverent se non habere. Obstupefacti omnes, ammirati sunt tantam rem eum sine alicuius consilio fecisse, rogaveruntque eum ut exteriorum curam alicui viro prudenti committeret, ipse vero doctrine et saluti animarum insisteret nec deinceps aliquem absque fratrum consilio susciperet, et quos suscipiebat non more antiquorum gravia et importabilia onera imponendo probaret, sed institutis et regula cluniacensis cenobii contentus esset, quod solum et fama et religione necnon et caritate universis Gallie monasteriis eo tempore preminebat et a venerabili abbate Hugone regebatur.«

1420 Hermann, *Liber*, c. 69, S. 121.

Odo selbst gab sich mit den Bedingungen zufrieden und konnte sich nun ganz dem intellektuellen und spirituellen Bereich zuwenden.

Oft habe er das Kloster über lange Zeit nicht verlassen, da er sich dem Studium widmete.¹⁴²¹ Während die meisten von Odos Werken aus seiner Zeit als Bischof stammten und mitunter in Anchin entstanden sein dürften, lassen sich auch einige wenige Werke in seinen Abbatiat datieren.¹⁴²² Von besonderer Bedeutung ist Odos Hauptwerk *De peccato originali*, das wie sein Prolog zu erkennen gibt, in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu dieser zweiten Krise des Klosters entstanden war.¹⁴²³ Unter Abt Odo entwickelte sich die Gemeinschaft aber nicht nur zu einem intellektuellen Zentrum. Der aus dem Jahr 1105 erhaltene Text würdigt Odo zudem dafür, dass er für die Gemeinschaft die entsprechenden Gebäude errichtet und Land erworben hatte und unter seiner Führung innerhalb von zwölf Jahren die Gemeinschaft auf 70 Mönche angewachsen war.¹⁴²⁴ Dieser Text ist ungeachtet seiner Kürze ein sehr wertvolles Zeugnis, da er im unmittelbaren Eindruck der Wahl Abt Odos zum neuen Bischof von Cambrai steht.¹⁴²⁵

1421 Hermann, Liber, c. 79, S. 133.

1422 In seinen Episkopat fallen: Odo von Tournai, De blasphemia; Ders., Disputatio contra Leonem; Ders., De canonibus evangeliorum; Ders., Expositio. Dazu I. Resnick, Odo of Tournai and the Dehumanization; Ders., On Original Sin. In den Abbatiat Odos könnten zwei unterschiedlich lange Versionen einer Predigt datieren: Odo, De villico iniquitatis; dazu I. Bejczy, Prudence chrétienne; es gibt eine ganze Reihe von Predigten zu diesem Thema, was die Zuordnung von Odos Version in der älteren Forschung erschwerte; vgl. dazu M. M. Lebreton, Recherches sur les manuscrits des sermons, S. 33–54, zu Odo von Cambrai S. 34.

1423 Im Vorwort dieses Werks erklärt Odo, dass er das Werk nur geschrieben habe, weil ihn die Mönche seiner Gemeinschaft so lange und inständig darum gebeten hätten und er nun, da er von allen weltlichen Angelegenheiten entbunden sei, die Zeit gefunden habe, diese Fragen zu erörtern. (Odo von Tournai, De peccato originali, Sp. 1071: »[...] Sed precor fratres ne me praesumptionis arguant, quod rem saepissime concussam, et semper indiscussam, moliar discutere, et antiquum chaos nova luce perfundere. Coegerunt enim me quidam fratres ut hoc facerem. Excusanti de occupatione exteriorum ingerebant, ut maledictionem absconditi talenti caverem.«). Diese Passage diente der Forschung dazu, Odos Werk zu datieren. Während in dieser Äußerung oft eine Anspielung auf Odos Zeit als Bischof und seinen Rückzug nach Anchin gesehen und das Werk auf das Jahr 1110 datiert wurde, ist I. Resnick, On Original Sin der Meinung, das Werk sei in die Zeit seines Abbatiate in Tournai, also zwischen 1095 und 1105 zu datieren. Er sieht in der obigen Passage eine Anspielung auf jene Ereignisse, die Hermann von Tournai in seinem *Liber de restauratione* schildert und hier als die zweite Krise der jungen Gemeinschaft bezeichnet werden. I. Resnick, On Original Sin, S. 25 geht so weit, dieses Werk auf die Zeit vor 1099 zu datieren, wodurch es älter wäre als Anselms Werk über die Erbsünde (Anselm von Canterbury, De conceptu virginali et de originali peccato, S. 135–173).

1424 Paris, BnF, nov. aq., ms. lat. 2195, fol. 119v: »[...] inter XII^a annos non solum terras et mansiones et officinas et queque usibus servorum dei sunt necessaria verum etiam plusquam LXX^{ta} monachos omnipotenti domino regulariter servituros in hoc loco aggregaverit.«

1425 So zunächst bei Hermann, Liber, c. 80, S. 135: »Sed cum, ut predictum est, inter vicinas ecclesias magna fama, prosperitate cenobium nostrum floreret, ecce subito cecidit corona capitis nostri, et defecit gaudium cordis nostri.«; zeitlich am nächsten steht dem Ereignis sicher jener kurze Bericht über den Weggang Odos am Ende der Handschrift Paris, BnF, nov. aq., ms. lat. 2195, fol. 119v. Dort ist die Rede davon, dass: »Qui venerandus abbas eodem anno raptus ad episcopatum Cameracensis civitatis,

2.5. Odo als Bischof von Cambrai 1105–1113

Die Wahl Odos zum Bischof von Cambrai ist nur in ihrem weiteren Kontext zu verstehen. Seit 1093 stritten sich zwei Kandidaten um den Bischofsstuhl von Cambrai: zum einen Walcher, der die Unterstützung Heinrichs IV. und eines Großteils des Kapitels genoss;¹⁴²⁶ zum anderen Manasses von Soissons, der der Kirchenreform zugewandt war, allerdings kaum Unterstützung fand.¹⁴²⁷ Da sich Manasses aber nicht langfristig in Cambrai halten konnte, versetzte ihn Papst Paschalis II. 1103 nach Soissons und beauftragte Erzbischof Manasses von Reims damit, einen geeigneten Mann zum Bischof von Cambrai zu wählen. Am 29. Juni 1105 fiel auf einem Konzil in Reims die Wahl auf Odo, den Abt von Saint-Martin. Wieso dieser Charismatiker und Intellektuelle, der nur wenig mit weltlichen Angelegenheiten zu tun haben wollte, zum Bischof von Cambrai gewählt wurde, ist unklar. Eine Erklärung läge darin, dass Odo genauso wie sein Gegner Walcher aus der Familie der Avesnes stammte und man sich dadurch eine Beilegung des Konflikts erhoffte.¹⁴²⁸

Da Walcher sich aber weiterhin in Cambrai behaupten konnte und die Unterstützung Heinrichs IV. und ab 1106 seines Sohns Heinrichs V. genoss, blieb Odo der Einlass in seine Bischofsstadt verwehrt. Die Chronik von Saint-André du Cateau und Odo selbst berichten zudem, dass er es abgelehnt habe, die Investitur von Heinrich IV. zu empfangen.¹⁴²⁹ Hermann von Tournai weiß zu berichten, dass Odo daher nach Saint-Martin zurückkehrte und von dort aus ein Jahr lang sein Amt ausübte.¹⁴³⁰ Mitte oder Ende des Jahres 1106 scheint Odo schließlich der Einzug

non sine damno totius nostrae congregationis nobis ablatus est [...].« Zur Weihe Odos am 2. Juli 1105 vgl. I. M. Resnick, *Odo of Cambrai and the Investiture Crisis*, S. 92.

- 1426 Walcher gehörte zur Familie der Avesnes und übte ab 1086 das Amt des Archidiakons von Brabant von der Stadt Tournai aus. Vgl. dazu I. M. Resnick, *Odo of Cambrai and the Investiture Crisis*, S. 87–88.
- 1427 Manasses wurde im Juli 1096 unter dem Schutz Graf Roberts II. von Flandern geweiht. Erst 1097 konnte er für kurze Zeit in seine Bischofsstadt einziehen. Vgl. dazu I. M. Resnick, *Odo of Cambrai and the Investiture Crisis*, S. 89.
- 1428 I. M. Resnick, *Odo of Cambrai and the Investiture Crisis*, S. 92; Resnick hält es für durchaus möglich, dass Odos Namen durch einen gewissen Archidiakon namens Tetbert zur Wahl vorgebracht wurde. Dieser Tetbert wird später nämlich Mönche in Saint-Martin (Hermann, *Liber*, c. 86, S. 141); dazu Ders., S. 91, Anm. 45.
- 1429 *Chronicon S. Andreae Castri Cameracensi*, III, c. 22, S. 545: »Sed quia donum ab imperatore propter excommunicatione, quaerere nolebat, intrare in civitatem minime licebat.« Odo, *De blasphemia in spiritum sanctum*, Sp. 1111–1112: »Erat enim mihi tunc Aquicinotus dulce refugium exsilii mei, quia potestate regia pellebar a sede Cameracensi, quod virgam et anulum, quae consecratus ab Ecclesia acceperam, dono imperatoris iterum accipere non aquiescebam.«
- 1430 Hermann, *Liber*, c. 81, S. 135: »Vix tamen octo dies transierant et rursus nobis quedam redditur consolatio, quoniam ipse rebellante ac resistente Galchero episcopo pacifice ingredi non valens Cameracum urbem, rursus nobis ab archiepiscopo remittitur et per annum integrum nobiscum demoratur.« Während dieser Zeit unterstützen ihn die Archidiakone Anselm und Rudolf, vgl. Hermann, *Liber*, c. 86, S. 141.

in Cambrai gelungen zu sein.¹⁴³¹ Doch wahrscheinlich bereits Ende des Jahres 1107 musste Odo die Stadt erneut verlassen, da sich Graf Robert II. im Frieden von Aachen mit Heinrich V. versöhnt hatte und Odo nicht mehr mit der gräflichen Unterstützung rechnen konnte.¹⁴³² Odo suchte daher Zuflucht in der Abtei von Anchin, wo er sich von Anfang 1108 bis 1112 aufhielt.¹⁴³³ Seine Rückkehr nach Cambrai 1112 sollte nur von kurzer Dauer sein, da er bereits 1113 erneut in Anchin nachgewiesen ist. In der Forschung wurde in diesem erneuten Aufenthalt Odos in Anchin ein zweites Exil gesehen, das auf eine mögliche päpstliche Exkommunikation zurückzuführen sei.¹⁴³⁴ Amand von Castello berichtet dagegen in seinem Schreiben an die Brüder von Saint-Martin, dass Odo schwer erkrankt sei und sich deswegen nach Anchin habe bringen lassen, wo er schließlich am 19. Juni 1113 starb und begraben wurde.¹⁴³⁵ Der Tod Odos löste, wie Hermann in seiner Chronik deutlich zu erkennen gibt, einen Konflikt zwischen Anchin und Saint-Martin aus: Der neue Abt des Martinklosters Segard habe sich nämlich, nachdem die Gemeinschaft

1431 Hermann, Liber, c. 84, S. 138: »Mortuo ergo patre Henrici Henrico seniore, [...], mandavit Cameracensibus ut Gualcherum excommunicatum ex urbe pellerent [...]. Tuncque primum dominus Odo urbem sedis sue pacifice ingrediens.« Da Heinrich IV. am 7. August 1106 in Lüttich starb, muss der Einzug danach stattgefunden haben. Die *Gesta Galcheri*, S. 86 und 91 sowie die *Gestorum versio gallica*, S. 518–519 berichten, Odo sei 1106 auf Betreiben Roberts II. in die Stadt gekommen. Dieser habe sich zu diesem Zeitpunkt nämlich mit Heinrich IV. gegen dessen Sohn verbündet. Ende 1107 habe sich Odo aber dazu gezwungen gesehen, die Stadt zu verlassen, da Heinrich V. nach Cambrai kam.

1432 L. Kéry, Die Errichtung des Bistum Arras, S. 306 weist darauf hin, dass Heinrich V. nach dem Frieden von Aachen (1107) nach Cambrai gekommen war und seinen Vasallen und den Bürgern der Stadt u. a. die Aufnahme Odos vorgeworfen hatte. Zudem hatte er Geiseln als Sicherheit für das Wohlverhalten der Bürger genommen. Diese Geiseln sieht Kéry als Grund dafür an, dass die Bürger von Cambrai Odo daran hinderten, in Cambrai zu bleiben. Vgl. ebenfalls A. Cauchie, *La querelle des investitures*, Bd. 2, S. 205.

1433 I. M. Resnick, *Odo of Cambrai and the Investiture Crisis*, S. 95.

1434 Die *Gesta Odonis* berichten genauso wie die altfranzösischen *Gestorum versio gallica*, Odo habe die Investitur durch den Kaiser erhalten und sei deswegen vom Papst abgesetzt worden. Bedenkt man, dass Heinrich V. 1111 im sogenannten *Pravileg* von Papst Paschalis II. die Genehmigung der Investitur mit Ring und Stab erpresste, gibt dies durchaus Sinn. Es wäre denkbar, dass Heinrich V. auf dieses wengleich zweifelhaft erworbene Privileg verwiesen hatte und Odo dazu bewegen konnte, die Investitur aus seinen Händen zu empfangen. Nachdem der Papst die Zugeständnisse des *Pravilegs* allerdings 1112 wieder zurückgenommen hatte, wurden alle, die sich vom Kaiser hatten investieren lassen, mit der Absetzung bestraft. Ein weiterer Aspekt, der zur Absetzung beigetragen haben könnte, findet sich in einem Brief Bischof Lamberts von Arras (C. Giordanengo (Hg.), *Le registre de Lambert*, E 116, S. 486–489) an Odo. Lambert spricht seinen Amtsbruder darin vorwurfsvoll auf Gerüchte an, wonach sich Odo bei Graf Balduin für die Wiedervereinigung des erst kürzlich eigenständig gewordenen Bistums Arras mit Cambrai ausgesprochen habe. P. Allosery, *Intervention flamande à Cambrai*, S. 391 ist der Meinung, Odo sei vom Kaiser zu diesen Äußerungen gezwungen worden. Dass derartige Forderungen vom Papst mit der Exkommunikation bestraft wurden, zeigen die päpstlichen Briefe vom 6. April 1112 an den Erzbischof von Reims, das Volk und den Klerus von Arras und an Graf Balduin VII. von Flandern, in denen er jedem mit dem Anathem drohte, der die Vereinigung der Bistümer fordere. Vgl. dazu I. M. Resnick, *Odo of Tournai and the Investiture Crisis*, S. 96.

1435 Amand von Castello, *De Odonis*, S. 943: »Gravi etenim detentus valitudine, dimisso episcopatu, Aquinctum se deferri fecit.«

die Kunde über den Tod ihres Klostergründers und einstigen Abtes erreicht hatte, zusammen mit einigen Mönchen nach Anchin begeben, um dessen Leichnam nach Tournai zu überführen. Der Abt Alvisus von Anchin jedoch habe dies strikt abgelehnt und den Leichnam Odos für seine Gemeinschaft, in der er zuletzt lebte und wirkte, beansprucht.¹⁴³⁶

1436 Hermann, *Liber*, c. 100, S. 167–168: »Quod domnus Segardus abbas noster audiens, protinus cum monachis suis illuc tendit utque se ad ecclesiam Sancti Martini, quam a fundamentis construxerat, ubi primus monachus primusque abbas extiterat, deferri permittat expetit. Sed abbas Aquicinensis Alvisus dicit se nullo modo passurum ut, quem sibi deus dederat, alibi deferretur. Sicque infra octo dies idem episcopus defunctus in ecclesia Aquicinensi coram Crucifixo cum magno honore sepelitur et de candido marmore ymago eius super sepulchrum sculpitur, succeditque ei in episcopatu quidam Burcardus.«

3. Abt Segard und der Konflikt mit den Kanonikern von 1108

Nach der Wahl Odos zum Bischof von Cambrai im Jahr 1105 betraute die Gemeinschaft von Saint-Martin ihren Prior Segard mit der Leitung des Klosters. Aus seinem Abbatat sind einige Urkunden erhalten, die vor allem von einem wirtschaftlichen Erstarken der Abtei zeugen.¹⁴³⁷ Der *Liber de restauratione* liefert darüber hinaus weitere Details, wie beispielsweise Segards beherzten Einsatz für die Armen während der großen Hungersnot von 1125/1126 oder seine Unterstützung Herberts, des Archidiakons von Théroutane, bei der Wahl zum Bischof von Tournai (1113), eines Kandidaten, der sich letztlich nicht gegen seinen Gegner Lambert behaupten konnte.¹⁴³⁸ Aus der Feder Bischof Lamberts ist sodann ein Brief an Segard erhalten, der durchscheinen lässt, dass der Abt von Saint-Martin sein Kloster zwischenzeitlich verlassen hatte und nun vom Bischof zur Rückkehr oder aber zur Niederlegung seines Amtes angehalten wurde.¹⁴³⁹

Die allerdings größte Herausforderung Abt Segards war ohne Zweifel ein schwerer Konflikt, der seit längerem zwischen seinem Kloster und den Kanonikern der Kathedrale ausgetragen wurde und im Jahr 1108 eskalierte.¹⁴⁴⁰ Hermann berichtet hierüber ausführlich in seinem *Liber de restauratione*, dessen Tendenz bei der Darstellung der Kanoniker von Sainte-Marie immer wieder deutlich zu erkennen ist.¹⁴⁴¹ Im Kern ging es bei diesem Konflikt darum, dass die Kanoniker den Mönchen das Beerdigungsrecht absprachen. Nach Hermanns Zeugnis begannen sie nämlich damit, den Mönchen zu verbieten, Tote aus der Stadt zu begraben, und behaupteten, dass Saint-Martin keine Abtei sei, sondern eine abhängige Kapelle und dass die

1437 Vgl. dazu U. Berlière, *Saint-Martin, Monasticon belge*, S. 275–276; bei den meisten Urkunden handelt es sich um Schenkungen oder Bestätigungen von Schenkungen. A. d’Herbomez, *Chartes*, D 11, S. 14–15, D 12, S. 15, D 21, S. 19–20, D 22, S. 20–21, D 23, S. 22, D 24, S. 22, D 25, S. 23, D 27, S. 24, D 28, S. 25–26, D 29, S. 26–28, D 33, S. 32–33, D 34, S. 33–34, D 35, S. 35, D 36, S. 36–37, D 37, S. 37–38, D 39, S. 39–41, D 40, S. 41–42, D 41, S. 42, D 42, S. 43, D 43, S. 44–45, Konflikte werden angedeutet in ebd., D 30, S. 28–29, D 31, S. 29–31, D 38, S. 39.

1438 Zur Hungersnot vgl. Hermann, *Liber*, c. 102, S. 168; zur Bischofswahl und zu der damit verbundenen Romreise Segards ebd., c. 97, S. 160–166.

1439 U. Berlière, *Saint-Martin, Monasticon belge*, S. 276.

1440 Zu diesem Konflikt vgl. A. d’Haenens, *Moines et clercs*.

1441 Besonders deutlich wird seine Tendenz bei der Schilderung des Mutterkornbrands und seiner Folgen für die Armen (Hermann, *Liber*, c. 6, S. 42–44). An anderer Stelle (ebd., c. 11, S. 46–49) wird deutlich, dass die Kanoniker in den Religiösen von Saint-Martin ernsthafte Rivalen sahen. Nach Hermann besaßen die Kanoniker von Sainte-Marie Dokumente, Reliquien und Wertgegenstände aus dem alten Kloster Saint-Martin, die dessen Alter beweisen würden, was diese aber bestritten (ebd., c. 44, S. 87–88).

Mönche dort nur solange geduldet seien, wie sie es wünschten.¹⁴⁴² Mit diesem Streit wurden die beiden Archidiacone aus Cambrai, die ihren Bischof Odo in Saint-Martin besuchten, konfrontiert. Sie trugen diese Angelegenheit mit den nötigen Empfehlungsschreiben Bischof Odos nach Rom, wo Papst Paschalis II. darüber entscheiden und ein Privileg ausstellen sollte. Die beiden Archidiacone fügten aber noch hinzu, dass der Papst die Mönche von der Zahlung des Zehnts befreien möge, da dies, wie die meisten nicht wussten, nicht gerechtfertigt war.¹⁴⁴³ Als die Kanoniker hiervon erfuhren, wiegelten sie, so Hermann, »den ganzen Erdkreis« gegen das Kloster auf und schadeten ihm mit Bränden und Raubüberfällen.¹⁴⁴⁴ Hermann überliefert sodann den Text eines päpstlichen Schreibens an Bischof Balderich von Noyon-Tournai, der mit der Schlichtung des Konflikts betraut worden war, dies aber nicht tat, weshalb der Papst diese Aufgabe nun an Johannes von Théroouanne und Lambert von Arras übergeben wollte.¹⁴⁴⁵ Dem Schreiben ist zudem zu entnehmen, dass Paschalis II. beide Streitparteien vor sich zitiert und letztlich zugunsten der Mönche entschieden habe:¹⁴⁴⁶ Der päpstlichen Entscheidung zufolge mussten die Mönche keinen Zehnt an die Kanoniker entrichten und durften weiterhin auf ihrem Friedhof Tote begraben.¹⁴⁴⁷ Dieses Schreiben datiert auf den 28. Oktober eines ungenannten Jahres. Da der Konflikt zwischen den beiden Gemeinschaften nach seiner Eskalation aber erst im Juni/Juli 1108 geschlichtet werden konnte, muss

1442 Hermann, Liber, c. 86, S. 141: »Canonici siquidem Tornacenses, iam domno Odone episcopo facto, ne aliquem extraneum sepeliremus nobis interdiceret ceperunt, dicentes ecclesiam nostram non esse abbatiam sed potius iuris sui capellam, nec nos in ea remansuros nisi quamdiu ipsi vellent.«

1443 Hermann, Liber, c. 86, S. 141: »Unde duo archidiaconi Cameracenses, Anselmus scilicet et Radulfus, filius domni Tetbaldi monachi nostri, qui frequentabant episcopum suum adhuc nobiscum commorantes, tali contradictione canonicorum Tornacensium commoti, cum litteris deprecatoriis domni Odonis episcopi Romam petierunt privilegiumque domini pape Paschalis nobis detulerunt, in quo nobis concedebat ut omnes qui apud nos sepeliri vellent, nisi excommunicati essent, libere et absque ulla contradictione sepeliremus; adiunxerunt etiam, plurimis nostrum ignorantibus, ut decimas laborum nostrorum, quos circa monasterium laboramus, ulterius non solveremus, quoniam a domino papa nobis remittebantur.«

1444 Hermann, Liber, c. 86, S. 141: »Quod ut canonicis innotuit, ilico contra nos insurgunt totumque orbem adversum nos incitant, incendiis et rapinis ecclesiam nostram valde perturbant.«

1445 Hermann, Liber, c. 87, S. 142: »Paschalis episcopus servus servorum dei venerabili fratri Baldrico Noviomensi seu Tornacensi episcopo salute et apostolicam benedictionem. Fraternitati tue iam secundas litteras misimus, ut monachis Sancti Martini iusticiam faceres de iniuriis illis, quas a Tornacensibus clericis patiuntur. Ceterum eandem iusticiam exercere diu multumque fraternitas tua dissimulavit, unde oportunitum duximus idem negotium Lamberto Atrebatensi, Iohanni Morinensi comprovincialibus fratribus commississe, qui nimirum tanquam religiosi viri ad pacem vehementius intendentes idem negotium minus canonicis tractaverunt.«

1446 Hermann, Liber, c. 87, S. 142: »Quamobrem nos utramque partem ad nostram presentiam evocavimus. Ipsis itaque clericis ex sanctorum Patrum auctoritate monstravimus quam indebite in decimarum exactione et sepulchrorum prohibitione monachos pregravarent.«

1447 Hermann, Liber, c. 87, S. 142–143: »Ubi notandum quod non a monachis, sed a laicis reddi decime iubeantur. [...] Porro de sepulture monasteriis permittenda beati Gregorii habetur manifesta sententia.«

dieses Schreiben auf das Jahr 1107 datieren.¹⁴⁴⁸ Hermann berichtet weiter, dass sich die Kanoniker nach ihrer Rückkehr aus Rom nicht an die Entscheidung des Papstes gebunden fühlten und sie vollkommen ignorierten. Erneut begannen sie damit, Ritter dafür zu bezahlen, Brände zu legen und die Mönche zu berauben.¹⁴⁴⁹ Eines Abends schickten sie ihre *servi* zu einem Hof des Klosters, um ihn zu plündern. Abt Segard habe daher einen Mönch namens Gerulf, der im weltlichen Leben einst ein tapferer Ritter gewesen und mit den bedeutendsten Familien der Gegend verwandt war, damit beauftragt, die Räuber von ihrem Vorhaben abzubringen. Diese schlugen ihn aber derart nieder, dass er auf einer Trage ins Kloster zurückgebracht werden musste.¹⁴⁵⁰ Seine Verwandten seien darüber wenig erfreut gewesen und versammelten sich daher einige Tage später, um gegen die Kleriker und deren Männer vorzugehen. Beide Lager lieferten sich einen blutigen Kampf, der auf der Seite der Kanoniker 18 Männern das Leben kostete.¹⁴⁵¹ Nach dieser schweren Eskalation des Konflikts schaltete sich nun auch der Kastellan der Stadt ein. Indem er die Mönche unter Druck setzte, konnte er sie schließlich dazu bewegen, einen Kompromiss mit den Kanonikern einzugehen.¹⁴⁵² An einem festgesetzten Tag wurde die ausgehandelte Einigung vor einer Vielzahl von Zeugen von beiden Seiten anerkannt.¹⁴⁵³

Die Beilegung des eskalierten Konflikts zwischen den Mönchen und Kanonikern von Tournai ist neben Hermanns Chronik auch durch eine ganze Reihe von Briefen aus dem Register Bischof Lamberts von Arras dokumentiert. Nachdem nämlich, wie das bereits erwähnte päpstliche Schreiben zeigte, Bischof Balderich von Noyon-Tournai der Auftrag zur Schlichtung des Streits entzogen worden war, sandte Paschalis II. im Sommer 1108 ein Schreiben an Johannes von Théroouanne und Lam-

1448 A. d'Herbomez, Chartes, D 20, S. 18 datiert dieses Schreiben auf das Jahr 1108. Der Inhalt dieses Schreibens entspricht aber nicht dem im Sommer 1108 in Cappy getroffenen Beschlüssen. Das päpstliche Schreiben muss also, wie es Hermann in seiner Chronik tut, vor die Eskalation des Konflikts datiert werden.

1449 Hermann, Liber, c. 88, S. 143: »Clerici namque Tornacenses, Roma reversi et omnia que dominus papa eos sibi promississe dixerat pretergressi, rursum nos incendiis devastare, militibus etiam ut nostra diriperent pecuniam dare ceperunt.«

1450 Hermann, Liber, c. 88, S. 143–144: »Quadam vero die advesperascente servientes suos ad curtem nostram Dusiolpetram depredandam transmiserunt. Quod cum domno abbati Segardo nuntiatum fuisset, premisit quendam nostrum monachum nomine Gerulfum, qui in vita seculari strenuus miles fuerat optimatumque regionis cognatus erat, ad reprimendam audaciam raptorum. Illi autem cum armis et multitudine venientes, curtem depredati sunt monachumque sibi resistere volentem tam fortiter verberaverunt, ut eum in lectulo ad ecclesiam nostrum necesse esset referri.«

1451 Hermann, Liber, c. 88, S. 144: »Unde cognati eius vehementer commoti, post paucos dies contra clericos et fautores eorum convenerunt initoque bello ex servientibus eorum decem et octo occiderunt, quorundam vero pedibus abscis omnes pariter in fugam converterunt.«

1452 Hermann, Liber, c. 89, S. 144–146.

1453 Hermann, Liber, c. 89, S. 146: »Sicque statuto die convenientibus vicinis abbatibus multisque aliis ecclesiasticis personis, utrimque statutum est et cyrographo confirmatum es tut nos more solito daremus decimas, et de sepulture idem nobis liceret quod ecclesie Sancti Amandi et ceteris vicinis ecclesiis.«

bert von Arras und beauftragte sie damit, den Konflikt endgültig beizulegen.¹⁴⁵⁴ Sie sollten einen Tag und einen für beide Streitparteien annehmbaren Ort festlegen, um diese Angelegenheit aus der Welt zu schaffen.¹⁴⁵⁵ Lambert von Arras verfasste daher Briefe an einige Äbte der Gegend, an Abt Segard, an Propst Gunter und das Kapitel von Sainte-Marie und informierte sie darüber, dass sie sich am 20. Juli auf der Burg von Cappy einfinden sollten, um den Konflikt zu beenden.¹⁴⁵⁶ Lambert stellte schließlich auf Wunsch der Kanoniker eine Urkunde aus, in der die getroffene Einigung schriftlich fixiert wurde.¹⁴⁵⁷ Der ausgehandelte Kompromiss sah vor, dass die Mönche dem Kathedralekapitel nur dann den Zehnt zu zahlen hatten, wenn sie ihre Waren und Produkte auf dem Markt verkauften. Für den eigenen Bedarf sollten sie dagegen frei von jeglicher Abgabe sein. In Bezug auf das Beerdigungsrecht wurde festgelegt, dass die Mönche das Recht hatten, ihre Mitbrüder, Konversen und *mercenarii* auf dem eigenen Friedhof zu begraben. Für alle übrigen gelte dies allerdings nicht, es sei denn, die Kanoniker gaben hierfür ihre Einwilligung.¹⁴⁵⁸

Der schwere Konflikt des Jahres 1108 war, wie Hermanns *Liber de restauratione* zu erkennen gibt, ein äußerst schwieriges Kapitel in der Geschichte des Klosters. Der Gegenstand des Streits darf aber nicht über die wahren Ursachen des bereits seit langem im Verborgenen schwelenden Konflikts hinwegtäuschen, nämlich die deut-

1454 Zu diesem Fall päpstlicher Delegationsgerichtsbarkeit vgl. D. Lohrmann, Papstprivileg und päpstliche Delegationsgerichtsbarkeit.

1455 C. Giordanengo (Hg.), *Le registre de Lambert*, Q 87, S. 288: »Quermoniam Tornacensium canonicorum jam diu adversus monachos Sancti Martini exagitata adhuc vehementius exagitur. Unde dilectioni vestrae mandamus ut locum utrisque partibus competentem constituatis et, praedicta queremonia diligenter examinata, eam penitus decidere studeatis et, remota appellatione, debitum finem imponatis, ut nullus per Dei gratiam queremoniae locus ulterius relinquantur.«

1456 C. Giordanengo (Hg.), *Le registre de Lambert*, Q 88, Q 89, Q 90, S. 288–292. Bei den Äbten handelt es sich um Heinrich von Saint-Vaast in Arras, Albert von Hasnon und Fulchard von Marchiennes (ebd., Q 88, S. 288–290).

1457 Das Schreiben der Kanoniker ist erhalten: C. Giordanengo (Hg.), *Le registre de Lambert*, Q 91, S. 292; Lambert weist in einem Schreiben an den Papst darauf hin, dass nur die Kanoniker, nicht aber die Mönche eine schriftliche Fassung der Beschlüsse wünschten und eine entsprechende Urkunde daher ausschließlich für die Kanoniker ausgestellt wurde. ebd., Q 93, S. 300: »Antequam autem conventus noster solveretur, rogati sumus a clericis Turnacensibus ut pactum et concordiam inter eos et monachos factam, ne in posterum alicujus maligni malitia vitaretur aut corrumpeteretur, scripto nostro eam confirmarem, quod et nos fecimus. Monachis autem nullum scriptum fecimus quia ut faceremus rogati non fuimus.«

1458 C. Giordanengo (Hg.), *Le registre de Lambert*, Q 92, S. 296: »[...] quatenus monachi hortum suum et quod in horto excolerent absque reclamatione et alicujus decimationis redhibitione possiderent, excepto si olera horti vel fructus arborum et caetera hortularia venundarentur; tunc de venalibus decimam canonicis darent. Decimam vero fabarum, leguminum et frugum, ovium quoque et porcorum et animalium de parrochia sanctae Turnacensi ecclesiae canonicis pacifice et absque omni retractatione darent. Sepulturam vero monachis et eorum conversis atque mercenariis liberam canonici concessere, hac conditione interposita ut nullum de parrochia Turnacensi, nullum de canonicorum parochianis propriis, nullum etiam de paribus et casatis episcopi, nullum vero de paribus et casatis pertinentibus sive ad urbem sive ad castellum aliquo modo monachi praesumerent in suo coemeterio sepelire nisi permissu et licentia canonicorum.«

liche Rivalität der beiden Institutionen. Die von Hermann überlieferte Bemerkung der Kanoniker, Saint-Martin sei nur eine abhängige Kapelle des Kapitels, macht dies deutlich. Dieser Anspruch konnte von den Kanonikern weniger aufgrund historischer Argumentation als vielmehr aufgrund der bestehenden personellen Strukturen erhoben werden: Saint-Martin war die zentrale Anlaufstelle für all jene Kleriker der Stadt und des Kapitels, die ein strengeres Leben führen wollten und somit ein ernstzunehmender Rivale von Sainte-Marie. Für das Kloster kamen die Behauptung der Kanoniker und ihre Forderungen einer Infragestellung ihrer Existenz gleich. Der schwere Konflikt unter Abt Segard war somit eine weitere existenzielle Krise der Abtei. Seine Beilegung schuf zwar Klarheit in den besagten Fragen und gab zu erkennen, dass das Martinskloster von Papst und Bischöfen als unabhängige Abtei anerkannt wurde; sie vermochte es aber nicht, die unterschwellige Rivalität beider Institutionen zu beseitigen. Der schwere Konflikt von 1108 hatte, wie der Urkundenbestand zeigt, keine negativen Auswirkungen auf die Wirtschaftskraft des Martinsklosters.¹⁴⁵⁹ Dies sollte sich unter Segards Nachfolger deutlich ändern.

1459 Siehe dazu oben Anm. 1437.

4. Abt Hermann und die Krise des Martinsklosters

Die nach 1158 aus der Feder eines anonymen Autors stammende Lebensbeschreibung Abt Hugos von Marchiennes, eines ehemaligen Mönchs von Saint-Martin, geht in zwei Kapiteln etwas näher auf den Nachfolger Abt Segards ein.¹⁴⁶⁰ Die Vita berichtet, dass Segard eines Tages schwer erkrankte und angesichts des nahenden Todes einen zu diesem Zeitpunkt zufällig in Saint-Martin weilenden päpstlichen Legaten darum gebeten habe, noch zu Lebzeiten einen Nachfolger wählen zu lassen. Nachdem ihm dies gewährt worden war, schritten die Brüder zur Wahl eines neuen Abtes. »Da sie keinen Mann Gottes, sondern einen Abt für ihre Angelegenheiten wünschten, fiel die Wahl auf einen der Ihren, der vor allem durch seine Gelehrsamkeit und seine Familie herausragte, nicht aber auf würdige Weise die Sache Christi suchte.«¹⁴⁶¹ Die *Vita Hugonis* nennt den Namen dieses Abtes an keiner Stelle und berichtet auch sonst wenig Gutes über ihn. Es handelte sich freilich um Hermann, den Sohn Rudolf Osmunds und späteren Chronisten der Abtei, der ab 1127 die Nachfolge Segards antrat. Hugo nimmt in der äußerst tendenziösen *Vita Hugonis* den Part des entschiedenen Gegenspielers Abt Hermanns ein. Der Text weiß zu berichten, dass Hugo kurz nach Hermanns Wahl im Eifer für Gott entbrannt sei und die Abtei verlassen habe. Dies, aber auch der Hinweis, Hermanns familiäre Abkunft habe eine wichtige Rolle bei der Entscheidung der Brüder gespielt, legt es äußerst nahe, dass er Hermanns Gegenkandidat bei dieser Wahl war.¹⁴⁶² Da über Hugo aus seiner Vita lediglich bekannt ist, dass er aus einer reichen Familie der Stadt stammte, kann nicht eindeutig geklärt werden, ob er etwa der Familie der Avesnes und somit der großen Rivalin der Familie der Osmunde entstammte.¹⁴⁶³ Über Hermanns Abbatat ist, wie bereits an anderer Stelle erwähnt, äußerst wenig bekannt; er endet bereits 1136, nachdem er sein Amt aus nicht ganz geklärten Gründen niederlegte. Die *Vita Hugonis* ist die einzige Quelle, die hierfür wertvolle Anhaltspunkte liefert.

1460 *Vita Hugonis*, c. 11, S. 332, c. 13, S. 336.

1461 *Vita Hugonis*, c. 11, S. 332: »Nam cum infirmitate et imbecillitate pressus, propinquare se sensisset ad mortem, et apostolicę sedis legato forte inibi descendente, peteret absolvi et alium se vivente substitui, exauditus est et electio alterius fieri fratribus imperata. Quibus non Dei, sed suum volentibus ordinare pastorem, eligere instituerunt unum ex ipsis, litteratura et parentela satis idoneum, sed de quo dubium non erat quod non digne quęreret *quę sunt Iesu Christi*.«

1462 *Vita Hugonis*, c. 11, S. 332: »Quod ubi ille advertit, fidei zelo succensus, paratus ponere animam suam *cum consisteret peccator adversum se et Dei iniuriam et illorum incuriam et abbatis periculum exeuntis se, dum ille supervestiretur potenti virtute, fecit de medio*.«

1463 Vgl. dazu H. Platelle, *Un homme angoissé et la mort*, S. 108, der anmerkt: »sans doute faut-il supposer une rivalité familiale entre ses deux hommes issus du même milieu?«

Der anonyme Autor berichtet, dass Hugo nach einigen Jahren wieder in seine Gemeinschaft zurückgekehrt sei und dort große Trübsal (*tribulatio*) und Schmerz (*dolor*) vorgefunden habe. Viele hätten zudem den Namen Gottes gelästert. Dies sei aber, so die Vita, wenig verwunderlich, da das Prinzip gelte »Wie der Vater, so die Söhne!« Aufgrund des ungerechten Handelns des Abtes habe nämlich die Disziplin in der Gemeinschaft nachgelassen.¹⁴⁶⁴ Die wenig gastfreundlichen (*inhospitalitatem sectantes*) Brüder sagten sich von der Beständigkeit und der Nächstenliebe los, obgleich letztere der Weg zur Vollkommenheit war. Während all dies offen vor Augen lag, habe es noch vieles gegeben, so der Verfasser, was im Verborgenen lag. Aber bereits das äußerlich Sichtbare führte dazu, dass auch all jene in der Stadt, die der Abtei bislang sehr zugeneigt gewesen waren, es nun ablehnten dort einzutreten. Hugo habe daher immer wieder vergeblich versucht, Hermann zum Einlenken zu bewegen oder seine Erlaubnis zu erhalten, das Kloster zu verlassen. Die übrigen Mönche lehnten die Ratschläge Hugos allerdings beständig ab und wollten ihm noch nicht einmal zuhören, da ihnen bereits sein Anblick unerträglich gewesen sei. Dennoch versuchten die Brüder, mit Hugos Präsenz in der Gemeinschaft von ihrem schlechten Lebenswandel abzulenken. Sie hofften, dass die schlechte Meinung der Außenwelt durch Hugos guten Ruf überdeckt werden würde. Hugo habe sich daher dem Gebet gewidmet und den Rat vieler eingeholt, bis schließlich Abt Hermann sein Amt niederlegte und ein anderer den Abtsstuhl bestieg.¹⁴⁶⁵

Nach dem Zeugnis der *Vita Hugonis* war Hermann als Abt, wie bereits zuvor als Prior, wenig erfolgreich.¹⁴⁶⁶ Während ihn seine familiären Bande für dieses Amt durchaus geeignet erscheinen ließen, deutet die Betonung seiner hohen Bildung darauf hin, dass er sich, nicht anders als zuvor, lieber der intellektuellen Betätigung zuwandte als der Leitung der Gemeinschaft.¹⁴⁶⁷ Unter seiner Führung geriet das

1464 Vita Hugonis, c. 13, S. 336: »Rediens autem Hugo ad suos, *tribulationem et dolorem* invenit et nomen Domini blasphemari per multos. Quid etenim? Si *caput languidum et omne corpus* mērens. Dominatore inique agente, disciplinę totius vigor emarcuerat, *dum* non erat qui foderet *circa illam* et mitteret cophinum stercoris. Sed heus! Proh dolor! Qualis pater, tales filii.«

1465 Vita Hugonis, c. 13, S. 336: »Inhospitalitatem sectantes absque omni tenore, *charitatem* non habentes, *quod est vinculum perfectionis*. Et hoc absque eo quod intrinsecus erat. Nam ista videntes foris dedignabantur intrare, etiam qui domum illam oppido diligebant. Quapropter Hugo frequenter hominem convenire, secreto corrigere, ut se corrigeret, aut licere sibi egredi foras et ire alicui ubi viveret Deo. Hi etenim qui suberant non modo facere quę dicebat, sed nec audire volebant eum, quibus *gravis* erat *etiam ad vivendum*. At ille non apponebat cor, nec facile movebatur ad talia, quamvis pro scandalizatis gravissime ustus scandalo eorum acerrime moveretur. Sed homo non acquiescebat dictis illius, sub tegumento manus eius volens abscondi, credens quod suspicio mali aliquantulum tolleretur ab his qui foris errant, propter eum qui intus erat et manebat cum eis, quem omnes sciebant virum esse iustum. Quid plura? Non deficit oratione ad Dominum, prece ad omnes qui poterant subvenire consilio apud ipsum, verbis et monitis salutaribus, donec ille cessit et alter qui dignus est in loco eius subrogatus fuit.«

1466 Hermann, Liber, c. 103, S. 171.

1467 Hermann, Liber, c. 103, S. 172.

Martinskloster in eine schwere institutionelle Krise. Diese begann im Innern mit dem Nachlassen der Disziplin und insbesondere mit der Aufgabe der *caritas* in Form der Armenspeisungen. Eben dies, so wird aus dem Text mehr als deutlich, war das nach außen hin für jedermann sichtbare Zeichen eines frommen Lebens. Der Rückgang der Klostereintritte war nach dem Dafürhalten der *Vita* eine direkte Folge dieses Missstandes und konnte auch nicht mit dem Ruf des frommen Hugo überdeckt werden.

Der Verlust von *caritas* und *religio*, aber auch Probleme bei der Rekrutierung von Mönchen werden im *Liber de restauratione* selbst ganz offen angesprochen, wenn Hermann an einer Stelle auf die gegenwärtige Situation im Kloster zu sprechen kommt. Im Zusammenhang mit Abt Odos Proben bemerkt er: »Heute wird niemand mehr auf die Probe gestellt. Im Gegenteil, sobald jemand [ins Kloster] kommt, schmeichelt man ihm sehr und macht ihm viele Versprechungen.«¹⁴⁶⁸ Hermann beklagt hier implizit den Rückgang der Klostereintritte, der wiederum zu einem beträchtlichen qualitativen Verlust bei der Rekrutierung von geeigneten Mönchen führte. Während die *Vita Hugonis* die rückläufige Zahl der Klostereintritte mit dem Verlust der *religio* erklärt, liefert der lokale Kontext einen weiteren möglichen Hintergrund.

Die vor 1160 entstandenen *Annales Rodenses* berichten, dass sich um 1100 ein gewisser Kanoniker namens Ailbert, der Scholaster an der Kathedralschule von Tournai gewesen war, auf einen Hügel nahe der Stadt zurückgezogen und dort eine kleine dem heiligen Medardus geweihte Kirche erbaut hatte.¹⁴⁶⁹ 1104 verließ er Tournai und begab sich nach Limburg, wo er in der Nähe der Burg Rode das Kloster Rolduc (Klosterrath) gründete.¹⁴⁷⁰ Im selben Jahr ging das Medarduskirchlein bei Tournai in den Besitz des Kathedralkapitels von Sainte-Marie über.¹⁴⁷¹ Die kleine Kanonikergemeinschaft, die sich im Lauf der Zeit um Saint-Médard gebildet hatte, erhielt schließlich 1125 mit einem Regularkanoniker vom Mont-Saint-Eloi namens Oger einen ersten Propst und im darauffolgenden Jahr eine offizielle Grün-

1468 Hermann, *Liber*, c. 67, S. 117: »[...] quam hodie venire videamus, cum iam nullus probatur, immo ut veniat multis blanditiis et promissionibus demulcetur.«

1469 *Annales Rodenses*, S. 688–723; über Ailbert ist bekannt, dass er der Sohn des Amaury von Antoing war, vgl. dazu P. C. Boeren, G. W. A. Panhuysen (Hgg.), *Annales Rodenses. Facsimile-uitgave*, S. 24–42 und 56–60; zur Datierung ebd., S. 7–19. J. Vos, *Les dignités et les fonctions de l'ancien chapitre de Notre-Dame de Tournai*, Bd. 2, S. 106–108 und J. Warichez, *Les péripéties de la formation cléricale au diocèse de Tournai*, S. 296 machen aus Gueric von Igny einen Scholaster der Kathedralschule von Tournai, was inzwischen allerdings widerlegt wurde, vgl. dazu Gueric d'Igny, *Sermons*, Bd. 1, S. 9–16.

1470 Vgl. dazu u. a. die Einleitung von Stefan Weinfurter, Helmut Deutz (Hgg.), *Consuetudines canonicorum regularium Rodenses*, S. 14–20.

1471 Eine Bulle Papst Innozenz' II. von 1108 zählt sie zum Besitz des Kapitels. Vgl. dazu U. Berlière, *Abbaye de saint Nicolas-des-Prés, Monasticon belge*, S. 429.

dungsurkunde.¹⁴⁷² Oger galt als besonders gelehrt und beliebt beim Bischof und den Großen, zudem pflegte er sowohl mit Bernhard von Clairvaux als auch mit Gueric von Igny, einem ehemaligen Kanoniker von Tournai, eine innige Freundschaft.¹⁴⁷³ Da die Lage des Mont-Saint-Médard wegen der Wasserknappheit für ein Kloster nicht geeignet war, erhielt Oger die Erlaubnis des Bischofs, sein Kloster an eine andere Stelle zu verlegen. 1132 wählte er das linke Scheldeufer und errichtete dort eine Kirche zu Ehren des heiligen Nikolaus.¹⁴⁷⁴ 1134 wurde Saint-Nicolas-des-Prés in die Kongregation von Arrouaise eingegliedert.¹⁴⁷⁵

Die Gründung der Regularkanonikergemeinschaft von Saint-Nicolas-des-Prés wurde von Anfang an von den Kanonikern der Kathedrale unterstützt und war sicherlich selbst ein entscheidender Impuls für die *correctio* des Domkapitels. Am 12. März 1135 erließ Bischof Simon von Vermandois im Beisein der Äbte von Saint-Amand d'Elnone, Saint-Nicolas-des-Prés, Saint-Martin, Sint-Baafs in Gent, Saint-Elois in Noyon und Lobbes auf Initiative des Kapitels Statuten, die die Kanoniker zum gemeinschaftlichen Leben verpflichteten: Neue Kanoniker mussten fortan mit einem Eid schwören, in Tournai zu leben. Wer die Statuten nicht befolgte, sollte seine Präbende verlieren.¹⁴⁷⁶

Durch die Errichtung des Regularkanonikerstifts von Saint-Nicolas-des-Prés und die *correctio* des Kathedralkapitels verlor Saint-Martin seine Monopolstellung als Gemeinschaft, die vor allem für all jene Kanoniker eine Anlaufstelle war, die sich für ein strengeres und reguliertes Leben in der Gemeinschaft entschieden hatten. Diese Gruppe, die wie Hermann durchscheinen lässt, auch hinsichtlich ihrer Schenkungen durchaus ein Gewinn für die Gemeinschaft war, hatte nun entsprechende Möglichkeiten in Saint-Nicolas, wo die Bekehrten zudem ihren Stand als Kanoniker beibehalten konnten.¹⁴⁷⁷

Einige Urkunden gehen auf diese spezifische Situation ein. 1131 hielt es Abt Hermann für besonders ratsam, den gesamten Klosterbesitz vom Papst bestätigen zu lassen.¹⁴⁷⁸ In einer Urkunde von 1132 erfährt man zudem, dass Hermann

1472 Ebd.

1473 Gueric war bis 1120/25 Kanoniker in Sainte-Marie, bekehrte sich und trat in das Kloster von Clairvaux ein, bevor er 1138 zweiter Abt von Igny wurde. Vgl. dazu J. Morson, Who was Gueric of Igny?, S. 57–75; A. Noblesse-Rocher, L'expérience de Dieu.

1474 Hermann, Liber, c. 101, S. 168.

1475 Zur Geschichte des Stifts vgl. J. Vos, L'abbaye de Saint-Médard; U. Berlière, Saint-Nicolas-des-Prés, Monasticon belge, S. 428–439; B. Meijns, Aken of Jerusalem?, S. 779–781, 806–809.

1476 J. Pycke, Le chapitre cathédral, S. 116. Eine wirkliche *vita communis* lässt sich aber erst Ende des 12. Jh.s mit einem eigenen Refektorium für das Kapitel fassen (ebd., S. 110).

1477 Im Zusammenhang mit der Bekehrung Amands von Castello bemerkt Hermann, dass die Gemeinschaft durchaus von ihren reichen Schenkungen profitiert hätte, wenn Odo sie nicht abgelehnt hätte.

1478 A. d'Herbomez, Chartes, D 48, S. 50–51.

den Regularkanonikern den Zehnt von Quatrechin verpachtete.¹⁴⁷⁹ 1136 bestätigte schließlich Bischof Simon von Vermandois Bedingungen, auf die sich die Mönche von Saint-Martin und die Kanoniker von Saint-Nicolas-des-Prés hinsichtlich der Nutzung des kleinen Flusses Ries geeinigt hatten.¹⁴⁸⁰ Auch wenn diese letzte Urkunde in Ansätzen Spannungen zwischen den beiden Institutionen vermuten lässt, bietet die Quellenlage keinen Grund dafür anzunehmen, dass es zwischen beiden Gemeinschaften ernste Konflikte gegeben hatte. Eine unterschwellige Rivalität darf aber dennoch angenommen werden, was nicht zuletzt seinen Ausdruck in den ausbleibenden Klostereintritten fand. Die Krise, die Saint-Martin schließlich durchlebte, lässt sich auch am Urkundenbestand erkennen: Während das Kloster unter Abt Segard mit einer Vielzahl von Schenkungs- und Bestätigungsurkunden bedacht wurde, änderte sich dies unter Abt Hermann deutlich. Hatte das Kloster zu Beginn von Hermanns Abbatat bis 1131 noch einige kleinere Schenkungen und die Bestätigung seines Besitzes erhalten, versiegten die Zuwendungen der Bischöfe und Großen für die Zeit bis 1136 nahezu vollständig.¹⁴⁸¹ Lediglich zwei Urkunden bilden hierbei die Ausnahme. Da sie auf Konflikte zwischen dem Kloster und seinem Umfeld eingehen, darf hierin ein weiteres Indiz für die Krise des Martinsklosters gesehen werden.¹⁴⁸²

1479 A. d'Herbomez, Chartes, D 50, S. 53.

1480 A. d'Herbomez, Chartes, D 52, S. 55–56.

1481 A. d'Herbomez, Chartes, D 44, S. 45, D 45, S. 46, D 46, S. 46, D 47, S. 47–49, D 48, S. 50–51, D 49, S. 52–53, D 50, S. 53.

1482 Es handelt sich um eine Urkunde Graf Dietrichs von 1134, die dem Kloster bestimmte Abgabeleistungen bestätigte, welche von einem gewissen Hugo von Ramegnies streitig gemacht wurden (A. d'Herbomez, Chartes, D 51, S. 54), und um die bereits genannte Urkunde von 1136, die einen Streit zwischen den Mönchen und den Kanonikern von Saint-Nicolas schlichtete (ebd., D 52, S. 55–56).

5. Die *correctio* der Abtei ab 1136

Der institutionellen Krise des Martinsklosters wurde nach dem Zeugnis der *Vita Hugonis* mit einer *correctio* begegnet, die zunächst vor allem auf die Einführung neuer Gewohnheiten abzielte und von Walter, dem neuen Abt der Gemeinschaft, maßgeblich vorangetrieben wurde. Dieser stammte aus Tournai und war, wie Hermann zu berichten weiß, der Sohn Ledberts, eines Kanonikers von Sainte-Marie. Als *nutritus* des Bischofs und Kanoniker frequentierte er bereits mit sieben Jahren das Martinskloster und wurde von Odo dazu ermutigt, das weltliche Leben hinter sich zu lassen und Mönch zu werden.¹⁴⁸³ Dennoch führte Walter fast über 40 Jahre lang das Leben eines Klerikers, um schließlich nach schwerer Krankheit Mönch in Saint-Amand zu werden. Aufgrund seiner *probitas* bekleidete er dort zwei Jahre lang das Amt des Priors, bevor er schließlich 1136 zum Abt von Saint-Martin gewählt wurde.¹⁴⁸⁴

Der Rücktritt Abt Hermanns und die Wahl Walters zum Abt von Saint-Martin bedürfen einer genaueren Betrachtung, um die *correctio* der Abtei ab 1136 besser bewerten zu können. Erneut bietet die *Vita Hugonis* hierfür wichtige Einblicke. Der anonyme Verfasser bemerkt, dass Hugo angesichts der schweren Krise des Klosters nicht nur inständig zu Gott gebetet habe, sondern sich auch bittend an all jene gewandt habe, die mit ihrem Rat helfen konnten. Man habe mit Worten und heilsamen Mahnungen so lange auf Hermann eingewirkt, bis er letztlich sein Amt niederlegte.¹⁴⁸⁵ Die *Vita Hugonis* verschweigt allerdings, wer solch großen Druck auf Hermann ausgeübt hatte, dass er schließlich freiwillig auf sein Amt verzichtete. Bedenkt man aber, dass die *Vita* immer wieder die enge Freundschaft Hugos mit dem zu dieser Zeit in Tournai lebenden Gueric von Igny und vor allem mit

1483 Hermann, Liber, c. 73, S. 126: »Ledbertus quoque canonicus, pater domni Walteri huius cenobii abbatis [...]« ebd., c. 108, S. 176: »Post quem ecclesie nostre gubernacula quartus suscepit Walterus, et hic Tornaci natus, nutritus episcopi canonicus extitit, vir quidem secundum sibi a deo datam sapientiam zelum dei habens; qui restaurationem ecclesie nostre commemoratam superius per omnia noscens, utpote qui septennis erat eodem tempore quo incepta est, ab lenocinia mundi relinqueret et cum coevis suis, filiis Radulfi prepositi, habitum sacre religionis acciperet.«

1484 Hermann, Liber, c. 108, S. 176–177: »[...] percussit eum gravi invalidudine corporis, et toto stomacho deficient, hamo suo extraxit eum ab amore secularis vite et in cenobio Sancti Amandi Helnonensis monachus factus est. Cumque illic per biennium laudabiliter vixisset et pro sua probitate prior ibidem factus fuisset, quia ex eo tempore non solum monachus Sancti Martini, sed etiam provisor et famulus totius domus eius ac dispensator omnium in ea Christo famulantium fuit. Qui ordinatus est a domno Symone anno dominice incarnationis M°CXXX°VI°, indictione XIII, concurrente III, epacta XV.«

1485 *Vita Hugonis*, c. 13, S. 336: »Non defecit oratione ad Dominum, prece ad omnes qui poterant subvenire consilio apud ipsum, verbis et monitis salutaribus, donec ille cessit et alter qui dignus est in loco eius subrogatus fuit.«

Bernhard von Clairvaux betont, ist es naheliegend, dass beide direkt oder indirekt Anteil an diesen Ereignissen hatten.¹⁴⁸⁶ Ein weiterer Anhaltspunkt ist die Herkunft Abt Walters. Seine Verbindungen mit Tournai und dem Kathedrankapitel mögen ein Grund für seine Wahl gewesen sein. Ein anderer darf aber sicherlich auch in seiner monastischen Herkunft gesehen werden. Das Kloster von Saint-Amand gehörte nachweislich zu jenen Klöstern, die sich 1131 zum Generalkapitel in Reims versammelt hatten und in den 1130er Jahren, wie das Beispiel der Abtei von Lobbes zeigt, eine mitunter aggressive Personalpolitik betrieben.¹⁴⁸⁷ Eine besonders aktive Rolle spielte dabei die Abtei von Anchin, die, wie Hermann betont, stets äußerst eng mit Saint-Martin verbunden war, aber auch ihr ehemaliger Abt Alvisus, der inzwischen auf dem Bischofsstuhl von Arras saß. VANDERPUTTEN konnte zeigen, dass Alvisus und die Abtei von Anchin einige der umliegenden Klöster einer strengen Kontrolle unterzogen. Lietbert von Marchiennes, Abt einer Gemeinschaft, die ebenfalls in sehr engem Kontakt mit Anchin stand, fürchtete so beispielsweise *examina futura* und legte daher sein Amt 1141 lieber nieder.¹⁴⁸⁸ Ein ganz ähnliches Szenario ist im Falle Saint-Martins ebenfalls denkbar. Hermanns Abbatat fällt genau in die Zeit, in der sich der *zelus religionis* der *abbates comprovinciales* in der Gegend fassen lässt. Sein Scheitern als Abt und die offen zu Tage tretenden Mängel klösterlichen Lebens waren daher Anlass genug, dass sich nicht nur das klösterliche Umfeld, sondern auch die *abbates comprovinciales* für eine *correctio* der Gemeinschaft unter Abt Walter aussprachen.

5.1. Veränderungen in der Lebensweise

Die *Vita Hugonis* legt großen Wert auf die unter Abt Walter vorgenommenen Veränderungen der klösterlichen Lebensweise, an denen auch Hugo beträchtlichen Anteil hatte. So bemerkt der Verfasser: »Daher schreibt man es bis zum heutigen Tag dem Verdienst Hugos zu, dass man durch die Verbindung eines gesunden Kopfs mit den übrigen Teilen des Körpers in diesem Haus wie in früheren Zeiten Gott diente, und dies mit derselben Hingabe und vielleicht mit einer noch weit strengeren Lebensweise.«¹⁴⁸⁹ Unter Abt Walter habe Saint-Martin wieder zu altem Glanz zurückgefunden. Hugo begann nämlich mit einigen anderen, wie er es bereits zuvor

1486 *Vita Hugonis*, c. 16, S. 342–346.

1487 Siehe dazu oben S. 30–35.

1488 Siehe dazu oben Anm. 1031.

1489 *Vita Hugonis*, c. 13, S. 336: »Unde et usque hodie ipsius meritis imputatur quod sano capite et ceteris membris sibi bene coherentibus, servitur nunc Deo in domo illa sicut in diebus antiquis pari devotione et forsitan ordine districtiori.«

getan hatte, über dieses Haus zu wachen. Er schaffte die alten Gewohnheiten ab, »riss die schlecht verwurzelten Pflanzen aus« und all dies mit größter Strenge.¹⁴⁹⁰ Die *Vita* führt sodann ein Beispiel an, das Hugos Eifer und unerbitterliche Strenge illustrieren sollte und für jeden im Kloster eine ernstzunehmende Mahnung war: Eines Tages sei einer der Konversen des Klosters gestorben und begraben worden. Als kurze Zeit darauf eine kleine Kasse mit Geld gefunden wurde, die diesem Konversen gehört hatte, habe Hugo dessen Leichnam eigenhändig wieder ausgegraben und für jedermann sichtbar auf den Misthaufen des Klosters geworfen. Die Mönche behielten dies sehr wohl im Gedächtnis. Da Hugo nämlich sogar einen Toten, der sich nicht mehr wehren konnte, bestrafte, sei von ihm auch bezüglich der Lebenden, die Sünden begangen haben, kein Mitleid zu erwarten.¹⁴⁹¹

Aus diesem Kapitel der *Vita Hugonis* ist also zu entnehmen, dass Hugo eine der zentralen Figuren der *correctio* des Klosters war und dabei auf die Unterstützung anderer zählen konnte. Von besonderem Interesse ist diesbezüglich freilich der Hinweis, dass er einer jener war, »die über dieses Haus wachten« (*unus ex illis qui vigilabant pro ea*). Vor dem Hintergrund, dass der Rücktritt Hermanns und die Wahl Walters im Zusammenhang mit dem *zelus religionis* der *abbates comprovincialis* standen, ist es naheliegend, dass die *Vita Hugonis* eben auf diese Äbte und ihre Kontrolle über die Gemeinschaften der Gegend anspielt.

Über die konkreten Veränderungen in der Lebensweise, lässt sich anhand dieses Textes wenig aussagen. Die Abschaffung alter Gewohnheiten deutet darauf hin, dass der *ordo* des Klosters nur punktuelle Abänderungen erfahren hatte. Nach dem Zeugnis Hermanns von Tournai befolgte die Abtei bereits seit den 1090er Jahren den *ordo cluniacensis*, den sie aus Anchin erhalten hatte. Diese in der Forschung viel zitierte Passage wurde von GERZAGUET in Zweifel gezogen. Er vermutet vielmehr,

1490 *Vita Hugonis*, c. 14, S. 336–338: »Legatur in his et delectatur nimis vir religiosus, videns religionem in domo materna, cuius uterus eum portavit et beata ubera cuius suxit, denuo reformatam in formam pristinam, quæ paululum ante tota ibi elanguerat et non habebat speciem neque decorum. Et cepit esse unus ex illis qui vigilabant pro ea, sicut semper solebat, veterinosas consuetudines abolendo, et male radicas evellendo plantationes in spiritu vehementi et brachio extento.«

1491 *Vita Hugonis*, c. 14, S. 338: »Quidam de fratribus laicis conversus male diffamatus erat apud omnes, quod in nequissimo vitio proprietatis contra regulam male conversaretur. Correptus ab eo sæpius sepe resipuerat, sed tandem pertentante Sathana cor eius mortuus est in peccato suo et sepultus in cimiterio a nescientibus quod sic transierit. Postmodum inventus est duorum dolidorum loculum habuisse positum in loco ad servandum. Et contristatus est vir dei valde, tam pro defuncti periculo quam pro scandalo superstitem illi quod habebant de transgressore. Cogitans autem quod utrisque prodesset, cum vellet parere nemo, licet de recenti febre acuta quam habuerat adhuc debilis, ipse per se tumulum effodit et extrahit foras iam fætentem (triduanus enim erat) et eiectum in sterquilinio recollocavit, ubi viderent eum omnes qui prætergredebantur viam: «*Pecunia, inquientes, tua tecum sit in perditione.*» Quo facto tremuere omnes et de cetero cavere sibi, Phinees pugionem et zelum Petri in eo advertentes qui in eorum spiritu et virtute hoc fecerat. Et posuerunt omnes in corde suo dicentes quod nequaquam viventibus parceret qui scienter peccarent, qui et punisset mortuum, cui non erat vox neque sensus *ut spiritus salvus sit in die Domini.*«

dass Hermann in seiner Chronik die spätere Rolle Anchins in die Frühzeit seines Klosters projiziert.¹⁴⁹² Dass der *ordo cluniacensis* über Anchin nach Saint-Martin gekommen war, ist zwar durchaus plausibel und denkbar, nicht aber, dass dies so früh geschehen sein soll. Die enge Verbindung zwischen Anchin und Saint-Martin legt es jedoch äußerst nahe, dass die Gewohnheiten Clunys von Anchin aus früher nach Tournai getragen wurden als in andere Klöster. Eben dies versucht Hermann in seinem *Liber de restauratione* auch zu vermitteln: Saint-Martin gehörte zu den ersten Klöstern dieser Art.¹⁴⁹³ Dass Saint-Martin darüber hinaus auch weiter mit den *abbates comprovinciales* und ihrem *zelus religionis* in Verbindung stand, zeigt eine Handschrift aus dem Martinskloster, die die Beschlüsse des Generalkapitels von 1131 in Reims überliefert.¹⁴⁹⁴ Auch wenn dieser Befund noch lange nichts über die Umsetzung des *ordo cluniacensis* und seine Abänderungen in der Gemeinschaft von Saint-Martin aussagt, ist dadurch doch belegt, dass dieses Kloster dem *zelus religionis* zwischenzeitlich in irgendeiner Weise ausgesetzt war. Der Hinweis der *Vita Hugonis*, man lebe heute in Saint-Martin vielleicht sogar noch strenger als früher, aber auch die Bemerkung, man habe die alten Gewohnheiten abgeschafft, ist somit ein Hinweis darauf, dass man sich in der Gemeinschaft nun vor allem an der strengeren Form des *ordo cluniacensis* orientierte.

5.2. Veränderungen in den Besitz- und Herrschaftsstrukturen

Die *correctio* von Saint-Martin zielte in hohem Maße auch auf eine Wiederherstellung der guten Beziehungen zwischen dem Kloster und seinem sozialen Umfeld ab. Abt Walter, so kann man dem *Liber de restauratione* entnehmen, habe bei den weltlichen Herren sehr hohes Ansehen genossen und sei sogar zu einer sehr hohen Stellung am gräflichen Hof aufgestiegen. Unter seinem Abbatat habe Tournai zudem seit langer Zeit wieder einen eigenen Bischof erhalten.¹⁴⁹⁵ Als ehemaliges Mitglied des Kathedrankapitels hatte Walter die notwendigen Verbindungen mit Sainte-Marie und unterstützte deren Vorhaben mit großem Engagement. Hermann selbst wurde im Auftrag seines Klosters und der Kanoniker der Stadt immer wie-

1492 Siehe dazu unten S. 446.

1493 Hermann, *Liber*, c. 79, S. 134.

1494 Paris, BnF, ms. lat. 2677, fol. 83v–84r.

1495 Hermann, *Liber*, c. 108, S. 177: »Hic etiam apud seculares tante reverentie effulsit, ut quadam vice in curia Flandrensi, cum requireretur a comitissa utrum de negocio quod ventilabatur auderet iurare, responderit prepositus Brugensis Rogerus, vir religiosus et opinionis bone, non ita oportere, immo quod abbas Tornacensis solo verbo, hoc ipse cum omnibus Flandrie religiosis personis iureiurando auderet confirmare. In huius ergo domnu Walteri diebus Tornacensem ecclesiam respexit deus, reddens ei proprium episcopum et propriam dignitatem tot annis perditam.«

der mit Reisen nach Rom betraut und hatte einen nicht unbedeutenden Anteil an der Teilung des Doppelbistums. Die *correctio* von Saint-Martin steht somit auch in enger Verbindung mit diesen Bestrebungen: Das Engagement der Gemeinschaft und ihres Abtes für diese Sache trug nicht zuletzt zu einer Normalisierung der Beziehungen mit ihrem sozialen Umfeld bei. Bereits BERLIÈRE bemerkt zu Walter, dass er in einer auffallend großen Zahl von Urkunden als Abt erscheint, was die Behauptung des *Liber de restauratione*, Walter habe sehr hohes Ansehen genossen, durchaus untermauert.¹⁴⁹⁶ Für sein eigenes Kloster konnte er zudem die Ausstellung zahlreicher Urkunden erwirken. Dabei handelte es sich in erster Linie um Schenkungen und Besitzbestätigungen.¹⁴⁹⁷ Größere Konflikte lassen sich zumindest in der Anfangszeit der *correctio* von Saint-Martin anhand der überlieferten Urkunden kaum fassen. Lediglich eine Urkunde von 1142 bezieht sich explizit auf einen Konflikt zwischen dem Kloster und einem gewissen Clarembald von Roseto und legt Kompensationszahlungen für den erlittenen Schaden fest. Darüber hinaus sollen die Ritter, die auf den besagten Besitzungen lebten und diese als *feodum* hielten, dem Abt von Saint-Martin das *hominium* leisten und die *feoda* aus den Händen des Abtes erhalten.¹⁴⁹⁸ Bei den *milites* handelt es sich allerdings nicht um die Dienstleute des Klosters, sondern um jene Clarembalds von Roseto, der diesen Besitz selbst vom Kloster als *feodum* hielt. Die Belehnung der *milites* sollte somit künftig allein vom Abt vorgenommen werden und zielte in hohem Maße darauf ab, die Besitz- und Herrschaftsstrukturen des Klosters klar zu definieren.¹⁴⁹⁹

1496 U. Berlière, Saint-Martin, *Monasticon belge*, S. 277–278 führt sämtliche Urkunden auf.

1497 Schenkungen A. d’Herbomez, Chartes, D 54, S. 57; D 56, S. 59–60; D 59, S. 63; D 61, S. 66; D 62, S. 67; D 64, S. 69; D 66, S. 71; D 69, S. 74–75; D 82, S. 85–86; Bestätigungen: ebd., D 58, S. 62; D 60, S. 64–65; D 63, S. 68; D 65, S. 70; D 67, S. 72–73; D 68, S. 73–74; D 70, S. 75; D 71, S. 76; D 72, S. 76; D 73, S. 77–78; D 74, S. 78–79; D 75, S. 79–80; D 76, S. 80; D 77, S. 81; D 78, S. 81; D 79, S. 82; D 80, S. 82–84; D 81, S. 84–85; D 83, S. 86–88.

1498 A. d’Herbomez, Chartes, D 57, S. 61: »[...] per manum nostram donavit, scilicet ut milites in predictae ville territorio feodos tenentes, hominium abbati Beati Martini faciant, et feodos suos ab ecclesia tenendos, per manum abbatis recipient.«

1499 A. d’Herbomez, Chartes, D 57, S. 60–61: »Quodcirca notum esse volumus tam presentibus quam futuris, quia Clarembaldus de Roseto possessiones monasterii Beati Martini Tornacensis injuriis, dampnis, variisque exactionibus longo tempore vexasset, et pro his omnibus excommunicatus fuisset, tandem ecclesiastica censura compulsus, ad misericordiam venit [...]«

6. Der *Liber de restauratione* und die *correctio* von 1136

Hermann fing mit der Abfassung des *Liber de restauratione* im Jahr 1143 an und somit wenige Jahre nach der begonnenen *correctio* des Martinsklosters. Im Prolog des Werks gibt er deutlich zu erkennen, dass seine Gemeinschaft in dieser Zeit in eine schwere Krise geraten war. Er ermahnt seine Mitbrüder zu *religio* und *mutua dilectio* und fordert sie auf, sich an diese beiden Prinzipien zu halten, denn dadurch würden sie mit Gottes Hilfe nicht nur im Innern, sondern auch im Äußern Nutzen davon tragen. Solange die Gemeinschaft nämlich an beiden festgehalten hatte, konnten sie den Stürmen trotzen, die in der Welt wüteten, der sie entsagt hatten. Wenn sie es aber zugelassen hatten, darin zu erkalten, merkten sie, dass ihnen kein Glück beschieden war.¹⁵⁰⁰ Mit diesen Äußerungen gibt Hermann unmissverständlich zu verstehen, dass sein Werk neben einer dokumentarischen auch eine didaktische Funktion besaß und in hohem Maße Identität stiften sollte. Der *Liber de restauratione* ist somit ein Werk, das in direktem Zusammenhang mit der *correctio* von Saint-Martin stand. Dies ist als historische Quelle umso interessanter, als das Werk aus der Feder desjenigen Abtes stammte, der die institutionelle Krise der Gemeinschaft mitzuverantworten hatte. Inwieweit der *Liber de restauratione* die innere *correctio* des Klosters unterstützen sollte, wird im Folgenden zu analysieren sein.

6.1. Hermanns Vorstellung von *correctio*

Die *correctio* von Klöstern wird in Hermanns Werken immer wieder thematisiert. Ihre Analyse ermöglicht daher wichtige Einblicke in seine Vorstellungen von diesem Phänomen. In seinem *Liber de restauratione* findet etwa die *correctio* von Marchiennes eine kurze Erwähnung. Hermann berichtet beiläufig, dass Amand, »der über viele Jahre das Amt des Priors von Anchin inne hatte, nachdem er Abt von Marchiennes geworden war, jenes nahezu zerstörte Kloster verbesserte, indem er es sowohl nach innen in der *religio* als auch nach außen in ihrem Wohlstand wie-

1500 Hermann, *Liber*, Epistola, S. 34: »Duobus sane fraternitatem vestram iugiter hortor insistere, religioni scilicet et mutue dilectioni. Per hec enim duo tam intrinsecus quam extrinsecus deo favente proficere poteritis, hec duo quocienscumque firmiter tenuimus, exterius sevientes mundi procellas deridendo despeximus et despiciendo calcavimus, si quando vero ea vel leviter inter nos frigescere permisimus, exteriorem prosperitatem nichil nobis commodi conferre probavimus.«

derherstellte (*renovando correxit*).«¹⁵⁰¹ Die *correctio* des Klosters von Marchiennes hatte nach Hermanns Darstellung also zwei Stoßrichtungen und war eng mit der Person des Abtes verbunden.

Einen etwas ausführlicheren Bericht bietet Hermann über die *correctio* von Saint-Bertin. Abt Lambert habe erkannt, dass die Disziplin seines Klosters stark nachgelassen habe. Er habe sich daher an Abt Hugo von Cluny gewandt und sich und sein ganzes Kloster der burgundischen Abtei unterstellt. Von dort sei er mit zwölf Mönchen nach Sithiu gekommen, denen er schließlich die Leitung des Klosters übertragen habe. Der Erfolg seiner *correctio* konnte sich nach Hermanns Dafürhalten schon bald sehen lassen, denn »dort wo vorher kaum zwölf Mönche lebten, lebten nun 150 Mönche.«¹⁵⁰² Als der Graf von Flandern dies sah, habe er in der Folgezeit die *correctio* vorangetrieben, indem er einige Mönche aus Saint-Bertin in den Klöstern von Saint-Vaast in Arras und Sint-Pieters in Gent einsetzte. Auch Abt Odo von Saint-Remi in Reims habe Mönche aus Saint-Bertin in sein Kloster kommen lassen, um eine neue Lebensweise zu etablieren. Und so sah schließlich auch König Ludwig VI. von Frankreich, wie die besagten Klöster unter diesen *Consuetudines* gediehen, und sorgte gewaltsam dafür, dass sie auch im Kloster Saint-Médard in Soissons befolgt wurden. Nach Hermann hatte all dies zur Folge, dass man in Frankreich und in Flandern kaum mehr ein Kloster fand, das nicht die Gewohnheiten von Cluny befolgte.¹⁵⁰³

Die Schilderung der *correctio* von Saint-Bertin unterscheidet sich von jener Marchiennes durch einige Details. Hermann verbindet die *correctio* Saint-Bertins in erster Linie mit der Einführung der Cluniazenser und des *ordo cluniacensis* und zeichnet zudem das Bild einer Gemeinschaft, von der aus dieses Lebensweise weiterhin in die Klosterlandschaft ausstrahlte. Saint-Bertin habe demnach wichtige Im-

1501 Hermann, Liber, c. 68, S. 306: »[...] domnus scilicet Amandus, qui pluribus annis prioratum Aquiceniensis ecclesie tenuit, deinde abbas Marcieniensis effectus, ecclesiam illam pene destructam tam interiorius in religione quam exteriorius in divitiis renovando correxit.«

1502 Hermann, Liber, c. 80, S. 134: »[...] ubi prius vix XII monchos invenisses, postmodum CL omni abundantia refertos reperisses.« Zur *correctio* von Saint-Bertin siehe oben S. 142.

1503 Hermann, Liber, c. 80, S. 134–135: »Quod cernens inclitus comes Flandrensis Robertus [...], sumptos ex eodem cenobio Sancti Bertini monachos in ecclesiam Sancti Vedasti Atrebatensis Sanctique Petri Gandensis posuit multumque eas correxit. Domnus quoque Odo venerabilis abbas Sancti Remigii Remensis susceptos a prefato abbate Sancti Bertini monachos in cenobio suo posuit, deinde Ludovicus rex Francorum, videns alias ecclesias per easdem consuetudines proficere, in cenobio Sancti Medardi Suessionensis eas violenter servari fecit, sicque per gratiam dei vix iam invenitur in Francia vel Flandria aliquod cenobium, in quo non videas Cluniacenses consuetudines servari.« Zum Totengedächtnis in Saint-Remi vgl. L. Falkenstein, *Le calendrier des commémorations*, S. 23–29 außerdem A. Prache, *Les relations de saint Remi*, S. 203–213; zur *correctio* von Saint-Médard vgl. Abbé Délanchey, *Etudes historiques*, S. 145–152; allgemeiner zur Abtei vgl. den kurzen Beitrag von D. Defente, *Saint-Médard de Soissons*, S. 145.

pulse für die *correctio* anderer Gemeinschaften gegeben. Für Hermann beinhaltete dies ganz pauschal die Befolgung der *Consuetudines* von Cluny, was für die betroffenen Gemeinschaften außerordentlich positive Folgen hatte und daher besonders erinnerungswürdig war.

Die *correctiones* zahlreicher Klöster der Diözese Laon stehen im Mittelpunkt des dritten Buchs der *Miracula sancte Marie Laudunensis* und sollen an dieser Stelle ergänzend herangezogen werden. Gleich zu Beginn steht die *correctio* von Saint-Nicolas-aux-Bois, die mit dem neuen Abt Simon, einem Mönch aus Saint-Nicaise in Reims, ihren Anfang nahm.¹⁵⁰⁴ Simon habe dafür gesorgt, dass das Kloster »sowohl im Innern mit seiner *religio* als auch im Äußern mit einem durch seine Vielfalt ausgezeichneten Besitz« wieder erblühte.¹⁵⁰⁵ Aus der Gemeinschaft selbst seien in der Folgezeit einige Mönche zu Äbten anderer Klöster gemacht worden, die wiederum dafür sorgten, dass ihr Kloster »sowohl im Innern als auch im Äußern verbessert wurde.«¹⁵⁰⁶ Nach dem Tod Simons von Saint-Nicolas bestellte der Bischof einen dieser Äbte namens Gilbert zu dessen Nachfolger, da er ein besonders fähiger Mann war.¹⁵⁰⁷

In Hermanns Darstellung fällt sofort auf, dass er die *correctio* eines Klosters sehr stark mit einzelnen Personen, meist den neuen Äbten, verbindet. Im konkreten Beispiel von Saint-Nicolas-aux-Bois vermittelt er den Eindruck, als sei dieses Kloster eine wahre »Pflanzschule« für gute Äbte gewesen. Nach Hermann zeichneten sich diese durch ihre gute Führung im Innern der Gemeinschaft, aber auch, und dies wird sehr deutlich, in der guten Verwaltung der Klostergüter aus. Die *correctiones* dieser Gemeinschaften sind also nicht zwangsläufig mit tiefgreifenden Veränderungen der Lebensform gleichzusetzen, sondern eher mit einer besonders guten Leitung des Klosters. Die *probitas* einzelner Äbte steht daher im Mittelpunkt des Berichts über das Kloster Saint-Vincent in Laon.¹⁵⁰⁸

Nach Hermann erhielt diese Abtei mit dem aus Saint-Médard in Soissons kommenden Mönch Anselm einen sehr fähigen Abt. Dies zeigte sich unter anderem daran, dass die Abtei unter seiner Führung wiederum neun sehr fähige Männer hervorbrachte, die mit der Leitung anderer Klöster betraut wurden und sie

1504 Zu Saint-Nicolas-aux-Bois vgl. G. Dumas, *Histoire de Saint-Nicolas-aux-Bois*.

1505 Hériman, *Les miracles*, III, c. 18, S. 236: »[...] ut et interius in religione, et exterius in multimoda floret possessione.«

1506 Hériman, *Les miracles*, III, c. 18, S. 236: »Qui quomodo sibi commissas ecclesias tam interius, quam exterius correxerint, et nobilitaverint, visu potius quam auditu, potest hodie comprobari.«

1507 Hériman, *Les miracles*, III, c. 18, S. 238.

1508 Zu Saint-Vincent in Laon vgl. R. Wyart, *Histoire de l'abbaye de Saint-Vincent de Laon*.

zur Blüte führten:¹⁵⁰⁹ Balduin in Orbais,¹⁵¹⁰ Wilhelm in Morimond,¹⁵¹¹ Robert in Vertus,¹⁵¹² Johannes in Saint-Michel-en-Thiérache,¹⁵¹³ Wilhelm in Saint-Nicolas in Ribemont,¹⁵¹⁴ Gerhard in Fesmy,¹⁵¹⁵ Parvinus in Saint-Sépulche in Cambrai,¹⁵¹⁶ Adam in Saint-André du Cateau¹⁵¹⁷ und schließlich Fulco in Hasnon.¹⁵¹⁸

In Hermanns Darstellung ist an keiner Stelle die Rede davon, dass die genannten Gemeinschaften unter diesen Äbte eine *correctio* erfahren hatten. Interessant ist zudem der Fall Abt Wilhelms von Morimond. Hermann nennt ihn in einem Zuge mit den anderen Äbten und verliert dabei kein Wort über die besondere Stellung und Lebensweise der vierten Tochterabtei von Cîteaux.¹⁵¹⁹ Viel wichtiger als Unterschiede der Lebensweise war Hermann die *probitas*. Obgleich er nicht genauer definiert, was er mit diesem Begriff meint, führt er immer wieder das Ergebnis einer fähigen Leitung vor Augen, nämlich ein Kloster, das sowohl im Innern als auch durch seine wirtschaftliche Situation und seine Verbindungen mit der Außenwelt blühte. Ein besonders fähiger Abt zeichnete sich im Innern somit vor allem durch seine besondere *discretio* aus: In all seinem Tun hatte er genau abzuwägen, um letztlich Friede und Eintracht, aber auch ein frommes Leben zu gewährleisten. Nach außen hin bedeutet die *probitas*, dass der Abt fähig sein sollte, mit dem klösterlichen Umfeld, den Dienstleuten und den Großen der Gegend gute Beziehungen zu unterhalten, die Besitzungen des Klosters so gut wie möglich zu schützen, zu verwalten und letztlich auch zu mehren. Im Fall von Saint-Nicolas-aux-Bois wird die besondere

1509 Hérیمان, Les miracles, III, c. 20, S. 238–240: »In cenobio quoque Sancti Vincentii, quod est situm extra muros urbis Laudunensis, et dicitur esse secunda sedes episcopalis, domnum Anselmum de cenobio Sancti Medardi Suessionensis ascitum, abbatem ordinavit prefatus Bartholomeus episcopus. Cuius Anselmi probitas in hoc uno potest evidenter adverti, quod in diversis ecclesiis ex eius monachis electos, novem hodie abbates florere viros probatissimos.« Anselm wurde 1146 der erste Bischof von Tournai; vgl. hierzu Hérیمان, Les miracles, III, c. 21, S. 240–242.

1510 Vgl. Gallia Christiana, Bd. 9, S. 424.

1511 Zu Abt Wilhelm vgl. Gallia Christiana, Bd. 9, S. 934.

1512 Zu Abt Robert vgl. Gallia Christiana, Bd. 9, S. 934.

1513 Zu Abt Johannes vgl. Gallia Christiana, Bd. 9, S. 601; vgl. zudem Cartulaire de l'abbaye de Saint-Michel en Thiérache.

1514 Gallia christiana, Bd. 9, S. 618. Nach Hérیمان, Les miracles, S. 241 muss Abt Wilhelm vor 1150 ersetzt worden sein. Vgl. zu den Urkunden Cartulaire de l'ancienne abbaye de Saint-Nicolas des Prés sous Ribemont, S. 112–337.

1515 Abt Gerhard; vgl. zudem die beiden älteren Darstellungen von R. Minon, L'abbaye et le cartulaire de Fesmy und Ders., L'église et le cartulaire de Fesmy, S. 1–95.

1516 Zu Abt Parvinus vgl. auch S. Vanderputten, A Time of Great Confusion, S. 62–63.

1517 Abt Adam; zu Le Câteau vgl. die ältere Darstellung von Abbé Méresse, Le Cateau.

1518 Abt Fulco; H. Platelle, Artikel »Hasnon«, Sp. 480–485.

1519 Vgl. zu Morimond: M. Parisse, L'abbaye de Morimond, S. 24 führt Wilhelm nicht als Abt von Morimond auf, unterstreicht aber, dass es schwierig sei, für die frühe Zeit Morimonds eine zuverlässige Äbteleiste zu erstellen, da die Urkunden (als Hauptquellen) die Äbte nur selten nennen. M. Casey, Bernard and the Crisis, S. 119–175.

probitas Abt Simons schließlich dadurch erkennbar, dass er für eine »gewisse Vielfalt« des Klosterbesitzes sorgte.¹⁵²⁰

Ein besonders eindrückliches Beispiel dafür, wie die *probitas* eines Abtes im Zusammenhang mit einer umfassenden *correctio* einer Gemeinschaft stand, bietet das Kloster Saint-Jean in Laon. Als Gründung der heiligen Salaberga gehörte Saint-Jean zu den ältesten und ehrwürdigsten Klöstern der Diözese von Laon und sei stets von den Königen von Frankreich besonders bedacht worden.¹⁵²¹ Der Eifer der dort lebenden Nonnengemeinschaft habe aber zur Zeit Bischof Bartholomäus' stark nachgelassen. Deswegen und aufgrund von schlimmen Gerüchten habe dieser die Nonnen immer wieder zur Besserung ermahnt. Als sich diese nach mehrmaliger Ermahnung nicht gebessert hatten, seien sie mit der Zustimmung des Papstes und des Königs vertrieben und durch eine Männergemeinschaft ersetzt worden.¹⁵²² So habe Bartholomäus Drogo, den Prior von Saint-Nicaise in Reims, zum Abt von Saint-Jean bestellt und Mönche aus den unterschiedlichsten Klöstern dort angesiedelt.¹⁵²³ Da Drogo aber schon großen Erfolg gehabt und sich der Ruf seiner Weisheit und Fähigkeit weit verbreitet hatte, sei er von Papst Innozenz mit dem Verweis auf das Gehorsamsgebot gezwungen worden nach Rom zu kommen, wo er zum Bischof von Ostia geweiht wurde. Als Nachfolger wählte die Gemeinschaft einen ausgesprochen frommen und tugendhaften Mönch aus ihren Reihen namens Balduin.¹⁵²⁴

Das Beispiel von Saint-Jean ist besonders interessant, da es sich nach Hermanns Darstellung nicht um eine Neugründung handelt, sondern um eine Wiederherstellung – wie er es nennt, eine *renovatio* – des religiösen Lebens an diesem ehrwürdigen Ort.¹⁵²⁵ Auffallend ist, dass die Mönche, die für die neue Gemeinschaft rekrutiert wurden, aus ganz unterschiedlichen Klöstern stammten und dadurch die verschiedensten Einflüsse mitbrachten. Der Erfolg des neuen monastischen Lebens

1520 Hériman, *Les miracles*, III, c. 18, S. 236.

1521 Die Abtei Saint-Jean wurde vor allem in ihrer Frühzeit untersucht: M. Gaillard, *De l'Eigenkloster au monastère royal*, S. 249–262. S. Martinet, *Sainte-Marie-Saint-Jean de Laon*, S. 26–34. Zu den Heiligen von Saint-Jean vgl. M. Gaillard, *Les saints de l'abbaye Sainte-Marie-Saint-Jean de Laon*, S. 319–340.

1522 Hériman, *Les miracles*, III, c. 22, S. 242–244.

1523 Hériman, *Les miracles*, III, c. 22, S. 244: »[...] eum ibidem primum abbatem ordinavit, et monachos illic sufficienter ex diversis monasteriis posuit.«

1524 Hériman, *Les miracles*, III, c. 21, S. 244.

1525 In der Argumentation Hermanns hat man den Eindruck, dass es eine Kontinuität gegeben habe. Am Ende seines Berichtes spricht er aber von Saint-Jean als der zehnten Neugründung Bischof Bartholomäus'. Hériman, *Les miracles*, III, c. 23, S. 250. Zum Fall von Saint-Jean in Laon sei zudem auf einen berühmten Brief Bernhards von Clairvaux an den Kardinalkanzler Haimerich verwiesen, in dem sich der Abt von Clairvaux darüber beschwert, dass man ihm vorwerfe, sich in Angelegenheiten einzumischen, die ihn nichts angingen. Hierzu zählte neben der Absetzung Abt Fulberts von Saint-Sépulchre 1128 die *correctio* von Saint-Jean. Dazu Bernhard von Clairvaux, *Opera*, Bd. 7, ep. 48, S. 138; an der *correctio* von Saint-Jean in Laon waren, wie auch Bernhard beteuert, zudem Matthäus von Albano, Gottfried von Auxerre und Wilhelm von Saint-Thierry beteiligt. Vgl. dazu S. Ceglar, *Guillaume de Saint-Thierry*, S. 300.

in Saint-Jean lag letztlich an der *probitas* der ersten Äbte. Vor dem Hintergrund der heterogenen Zusammensetzung der Gemeinschaft mussten sie mit den unterschiedlichen Einflüssen und Prägungen ihrer Mitbrüder umgehen können. Die *probitas* bezieht sich aber auch hier wieder einmal auf das Geschick des Abtes, bestehendes Klostergut zu verwalten und verlorengegangenes zurückzugewinnen.

Wie das neue Leben in Saint-Jean aussah, berichtet Hermann ausführlich, da er damit das umstrittene Vorgehen des Bischofs von Laon verteidigen und rechtfertigen wollte.¹⁵²⁶ Durch die Vertreibung der Nonnen habe das religiöse Leben an diesem Ort zu seiner alten Blüte zurückgefunden.¹⁵²⁷ Nirgends in Frankreich habe es ein Kloster gegeben, das nach derselben Regel lebte, das eine solche *religio, caritas* und *hospitalitas* an den Tag legte, wie Saint-Jean in Laon.¹⁵²⁸ Hermann präzisiert sodann, was er unter *religio* verstand: In der Abtei sei nämlich der Gottesdienst immerwährend bei Tag und bei Nacht gefeiert, das Schweigen und die Observanz streng beachtet und die Messfeier ebenfalls hundertmal frommer und häufiger gefeiert worden als zuvor. Zudem habe man die Gäste, die jeden Tag dort ankamen, mit der größten Nächstenliebe empfangen.¹⁵²⁹ Auch wenn Hermann an dieser Stelle sein Verständnis von *religio* darlegt, wird doch deutlich, dass die genannten Begriffe wiederum lediglich auf allgemeine monastische Tugenden verweisen, die keinerlei Aussagen über die konkrete Alltagspraxis des Klosters zulassen.

1526 Hermann führt zahlreiche Bibelzitate an (Ps 79,95; Mt 21,38; Mt 21,41; Mt 21,43; Ps 123,24; Ps 101,19), um das Handeln des Bischofs zu legitimieren. Bartholomäus war wohl vor allem mit dem Domkapitel in Konflikt geraten, da mit der Umwandlung der Frauengemeinschaft in ein Männerkloster das eigens für die Nonnen eingerichtete Stift Saint-Pierre mit seinen sechs Präbenden überflüssig wurde. Das Domkapitel als Gründer des Stiftes forderte daher eine Entschädigung. Der Konflikt wurde erst 1153 nach der Abdankung Bartholomäus' beigelegt. Vgl. hierzu A. Saint-Denis, *Apogée d'une cité*, S. 186.

1527 Über die äußere Wiederherstellung des Klosters erfährt man bei Hérیمان, *Les miracles*, III, c. 23, S. 248: »nisi quod ipse abbas Balduinus in requirendis et retrahendis ecclesie possessionibus, quas sanctimonialis negligenter distrahi permiserant, valde occupatus, et cotidiano labore fatigatus, nichil magis conqueritur quam se non posse iugiter conventui fratrum interesse, vel hospitibus humanitatis officium prout vellet impendere.«

1528 Hérیمان, *Les miracles*, III, c. 23, S. 248: »[...] Nec timendum est eum propter hoc sanctarum feminarum Sallaberge et Anstrudis, que eandem ecclesiam construentes sanctimonialium ordini deputaverunt, iram incurrisse: immo potius credendum est earum precibus talem voluntatem ei divinitus advenisse, talesque abbates a Deo fore destinatos, qui et eius servitio, et ipsius ecclesie relevationi iugiter insistere studeant. In nullo siquidem regni Francorum cenobio, quod eius dumtaxat sit institutionis, maiorem religionem vel caritativam hospitalitatem, quam in ipso videmus hodie, fervere.«

1529 Hérیمان, *Les miracles*, III, c. 23, S. 248: »Dum ergo ipse sancte, quorum corporis et sanguinis Domini, non sicut prius, sed centuplo devotius et frequentius celebrari; religiosos hospites cotidie supervenientes cum caritatis dulcedine suscipi.«

6.2. *Conversi* und *pueri*: Rudolf und Dietrich Osmund

Im Kontext einer *correctio* kam der Frage nach der inneren Gesinnung der Mönche eine zentrale Bedeutung zu. Nur wer sein altes Ich und sein Umfeld vollkommen hinter sich gelassen hatte, konnte sich dem Leben im Kloster mit Erfolg widmen. Eben dies thematisiert Hermanns Chronik an einigen Konversionsberichten, die zunächst die beiden großen Gruppen innerhalb der Gemeinschaft ansprechen, nämlich die *conversi* und die *pueri*. Innerhalb der Gruppe der *conversi* spricht er wiederum Gruppen an, die in der Welt aus unterschiedlichen Milieus stammten.

Zu den wichtigsten Konversen des Klosters gehörten jene Personen aus den höchsten gesellschaftlichen Schichten, die sich plötzlich zu einem gottgefälligen Leben bekehrten. Dass Hermann diesen Konversen solch große Bedeutung beimaß, mag in bestimmtem Maße daran liegen, dass sie verwandtschaftlich oder in irgendeiner anderen Form mit ihm und seiner Familie verbunden waren.¹⁵³⁰ Dass Hermann damit aber nicht ausschließlich die eigene ruhmreiche Familiengeschichte nachzeichnen wollte, wird deutlich, wenn man die ausführlichen Konversionsberichte genauer betrachtet.¹⁵³¹

Der sicherlich wichtigste Bericht in Hermanns *Liber* befasst sich mit der Bekehrung seiner eigenen Familie. Sein Vater Rudolf Osmund hatte in der Welt das hohe Amt des bischöflichen Vogtes von Tournai inne. Eines Tages sei er aber von einem starken Fieber befallen worden und beinahe daran gestorben. Als er wieder gesund war, sei er heimlich zum Bruder seiner Frau, einem Mönch aus Saint-Amand namens Walter, gegangen und habe mit ihm über seine Seele gesprochen. Nach seiner schweren Krankheit und der Angst zu sterben, habe ihn nämlich die Frage umgetrieben, wie er seine Seele retten könne. Die Kanoniker hatten ihm auf diese Frage den Rat gegeben, seine Sünden zu beichten, den Leib des Herrn und die letzte Ölung zu empfangen. Obgleich er diesem Rat gefolgt war, habe er nach seiner Genesung die Last seiner Sünden gespürt. Ihm schien es nicht ehrlich zu sein, seine Sünden zu bekennen, wenn man krank ist, und wieder zu sündigen, sobald man genesen ist. Der Bruder sah für Rudolf nur in der Konversion zum Mönchtum einen Ausweg aus dieser Situation.¹⁵³² Da er aber mit Mainsendis verheiratet war, solle er diese um Erlaubnis bitten. Als seine Frau davon erfuhr, habe sie sich voller

1530 So nicht nur die Konversion der eigenen Familie, sondern auch die von Mitgliedern aus der Familie der Avesnes und anderer.

1531 L. Nelson, *The Restoration*, S. 148–162 verweist darauf, dass man den *Liber de restauracione* durchaus als Hermanns Familiengeschichte ansehen kann.

1532 Hermann, *Liber*, c. 61, S. 106: »Feci quod consuluerunt, sed ubi convalui rursum me peccatis sentio obligatum, et hoc michi non videtur vera esse confessio, quando infirmor peccata confiteri, quando convalesco peccatis iterum sordidari.«

Begeisterung dazu entschlossen, zusammen mit ihrem Mann und den drei Kindern der Welt zu entsagen. Da zu dieser Zeit das Kloster von Saint-Martin noch nicht wiederhergestellt war, lag es nahe, dass die Familie das Kloster von Saint-Amand für ihr künftiges Leben wählte.¹⁵³³ Damit sie »kein Teufel davon abbringe«, habe Rudolf umgehend der Welt entsagen und dort eintreten wollen. Da Mainsendis aber im zweiten Monat schwanger war, mussten sie dieses Vorhaben verschieben. Beide hatten nun genügend Zeit, ihre Konversion vorzubereiten, und lebten eineinhalb Jahre in Keuschheit.¹⁵³⁴

Hermann stellt am Beispiel seiner Eltern auf sehr anschauliche Weise dar, wie eine ideale Konversion aussehen sollte. Rudolfs Schlüsselerlebnis war die schwere Krankheit, die ihn seines Daseins und seines Seelenzustandes bewusst werden ließ. Der Rat der Kanoniker, der lediglich die Befolgung der althergebrachten Praktiken der Kirche beinhaltete, erschien Rudolf aber keinesfalls ehrlich. Mit dieser kurzen Bemerkung greift Hermann ein Thema auf, das in der Zeit um 1100 gerade im Religiosentum eine große Rolle spielte. Der Religiöse sollte Vorschriften und Regeln nicht buchstabengetreu befolgen, insofern sie nicht mit seiner inneren Einstellung konform waren. Entscheidend waren somit nicht die entsprechenden Praktiken, sondern die dahinter stehende Intention.¹⁵³⁵ Im Falle Rudolfs konnte allein die ernstgemeinte Buße und Umkehr in Form des Mönchtums Abhilfe leisten. Die weiteren Stationen in dieser Konversionsgeschichte haben ebenfalls Vorbildcharakter: Rudolfs Entschluss wird in der Familie beraten und von seiner Frau begrüßt. Die Oblation der Kinder kommt einem Akt der Nächstenliebe gleich, heißt es doch, dass man sie vor dem »Teufel bewahren« wollte.¹⁵³⁶ Auch die Verzögerung der Konversion ist positiv zu werten, da Rudolf dadurch nicht überstürzt und aus der ersten Euphorie heraus der Welt entsagte, sondern genügend Zeit hatte, um sich auf diesen Schritt vorzubereiten. Dass hierzu aber nicht nur die innere Einstellung gehörte, sondern auch Fragen um Besitz und Ämter, zeigen auch andere zeitgenössische Beispiele.¹⁵³⁷

1533 Mainsendis sei dort geboren und aufgewachsen vgl. Hermann, Liber, c. 61, S. 106.

1534 Hermann, Liber, c. 61, S. 108: »[...] »Hoc«, inquit, »domine, non tam cito potest fieri, quiddam enim secreti necdum dixeram vobis, quoniam iam menses duo sunt ex quo me concepisse sensi, et utique rationabile non esset ut pregnans de seculo exirem. Preparamus ergo interim omnia necessaria, quatinus postquam peperero statim renuntiemus mundo [...].« Post hec, sicut ipsi multociens mihi retulerunt, anno integro et dimidio in vita seculari manserunt, in uno lecto indivisi iacerunt, nec tamen aliquid carnale gesserunt, non sua fortitudine sed Christi gratia eos protegente.«

1535 Die Frage nach der rechten Intention und dem *homo interior* lässt sich in Texten der Zeit um 1100 verstärkt fassen; vgl. dazu S. R. Kramer, C. W. Bynum, *Revisiting the Twelfth-Century Individual*.

1536 Hermann, Liber, c. 61, S. 107: »[...] »Non in manu diaboli«, ait mulier, »eos relinquamus, sed potius nobiscum eos deo presentemus [...].«

1537 Vgl. das Beispiel Simons von Crépy, der sich plötzlich bekehrt und dadurch großen Streit in seiner Familie um das Grafenamt und die getätigten Stiftungen auslöst, vgl. dazu *Vita Sancti Simonis comitis*,

In der Zwischenzeit, so weiß Hermann weiter zu berichten, habe sich Odo bekehrt und in Saint-Martin niedergelassen. Als sich aber die Nachricht vom Weggang der Mönche verbreitete, habe sich Rudolf unmittelbar zur Kathedrale begeben, die Kanoniker zusammengerufen und ihnen den Domschatz zurückgegeben, den er ihnen gewaltsam weggenommen und vorenthalten hatte. Nachdem er sie um Vergebung gebeten hatte, teilte er ihnen mit, dass er der Welt entsagen und den Mönchen von Saint-Martin nachfolgen wolle. Begleitet von den Kanonikern und vielen Menschen sei er zu seinem Haus gegangen, wo er nochmals öffentlich verkündete, dass er zusammen mit seiner Familie der Welt entsage. Hermann kommentiert dies folgendermaßen: »Wie großartig und schön war dieser Morgen, als alle sahen, wie Rudolfs viertes Kind, noch ein Säugling, von seinem Vater hochgehoben und Gott geweiht wurde.«¹⁵³⁸ Rudolf habe sich dann zusammen mit einem armen Kleriker namens Rainer auf den Weg gemacht. Als sie Odo und seine Mönche eingeholt hatten, habe er sich vor dem Abt zu Boden geworfen und ihn darum gebeten, in seine Gemeinschaft aufgenommen zu werden. Nicht nur Odo, sondern auch Bischof Radbod von Noyon war darüber sehr erstaunt. Odos Entschluss stand aber endgültig erst fest, nachdem er Rudolf auf die Probe gestellt hatte, was dieser gehorsam und ohne Scham auf sich nahm.¹⁵³⁹ Mainsendis habe unterdessen ihre Kinder, die zwar Gott versprochen waren, aber noch zu klein für das Leben im Kloster waren, an ihren Schwager, Dietrich den Münzer, gegeben. Dann habe sie ihre und die Stiftung ihres Mannes getätigt, bevor sie sich ebenfalls der von Odo gestellten Probe unterzog.¹⁵⁴⁰

Die Konversion Rudolfs verläuft nach Hermanns Darstellung auf ideale Weise: Nach der Versöhnung mit den Kathedralkanonikern wird der Entschluss mit größtmöglicher Wirkung publik gemacht. Den Eintritt ins Kloster besiegelt zudem eine reiche Schenkung an die Gemeinschaft, die Hermann im Anschluss an diesen Bericht fein säuberlich dokumentiert.¹⁵⁴¹ Ingesamt bewertet Hermann die Konversion seiner Eltern als sehr gelungen, wenn er abschließend bemerkt: »Dies waren

S. 711–751; H. E. J. Cowdrey, *Count Simon*, S. 253–266; außerdem P. Rouillard, Artikel »Simone di Crépy«, Sp. 1179–1180.

1538 Hermann, *Liber*, c. 62, S. 111: »Quantus ibi omnium luctus pre dulcedine fuit, cum vidissent quantum filium Radulfum adhuc lactentem cum cunabulo allatum et de cunis a patre extractum, sursum levatum deoque commendatum!«

1539 Siehe dazu unten S. 401–403.

1540 Hermann, *Liber*, c. 62, S. 112.

1541 Hermann, *Liber*, c. 62, S. 113: »Hec sunt vero que ecclesia nostre contulit: quatuor molendina super Ries, que Scaldo sunt propinquiora, [...] duo etiam molendina super Costenten nobis dedit cum adiacenti terra, que de paterno iure ei provenerat, super quam unam curtem fecit construi, que usque in hodiernum diem permanet. Gregem etiam equarum nobis dedit, cuius proles usque in hodiernum diem in pascuis nostris servatur, de quibus et quadrigas ad excolendam terram nostram frequenter sumpsimus et equos magni precii nutritivimus et vendidimus [...].«

die Umstände der Konversion von Rudolf und Mainsendis, die, wie ich glaube, der liebe Jesus, nicht wird vergessen können.«¹⁵⁴² Mit diesem Satz macht Hermann zweierlei deutlich: Zum einen stellt diese Geschichte in seinen Augen den idealtypischen Verlauf einer Konversion dar. Angesichts einer Mönchsgemeinschaft, die sich vornehmlich aus dem kanonikalen, adligen und ministerialen Milieu rekrutierte, war es dem Autor besonders wichtig, den Lesern ins Gedächtnis zu rufen, aus welchen Motiven man den Habit nehmen sollte, wie dieser Schritt vorbereitet und dann in die Tat umgesetzt werden sollte. Gerade in Anbetracht von Hermanns Kritik an den Rekrutierungspraktiken zur Zeit der Abfassung seines *Liber de restauratione* kommt dieser Geschichte einer idealen Konversion eine besondere Bedeutung zu. Zum anderen ist die Konversion seiner Eltern auch ein besonders denkwürdiges Ereignis für die gesamte Kloster- und Familiengeschichte. So begann an jenem »besonders süßen Morgen« nicht nur der Tag, an dem Rudolf seine Familie dem Heil zuführte, sondern auch jener Tag, der in der Geschichte des Klosters als Wendepunkt angesehen werden darf. Seine Bekehrung und seine Stiftungen trugen nämlich maßgeblich dazu bei, die Existenz des Klosters zu sichern: einerseits weil Rudolf lange Jahre als fähiger und findiger Verwalter des Klosterbesitzes wirkte, und andererseits, weil die Konversion seiner Familie in der Gegend eine regelrechte Flut von Konversionen ausgelöst hatte. Hermann bemerkt hierzu, dass es gewesen sei, wie es in der Apostelgeschichte geschrieben steht: Sie verkauften alles, was sie hatten (und gaben den Erlös Odo).¹⁵⁴³ In Hermanns Augen war die *restauratio* des Klosters nur durch das Zutun der Familie Osmund möglich. In einer Gemeinschaft, in der ebenfalls Mitglieder der Familie der Avesnes lebten, ist dies eine sehr deutliche Aussage.¹⁵⁴⁴

Eine innerklösterliche Gruppe, um die in der Zeit um 1100 innerhalb des Mönchtums große Debatten geführt wurde, waren die *pueri oblati*, da sie nicht aus eigenem Entschluss, sondern auf Wunsch der Eltern ins Kloster gegeben wurden.¹⁵⁴⁵ Hermann, der selbst ein *puer oblatus* war, spricht sich in seinem *Liber de restauratione* recht deutlich für die Oblation von Kindern aus. Immer wieder hielt er es für besonders erinnerungswürdig, dass ein Mönch von Kindesbeinen an im Kloster aufgewachsen war. Ein besonders eindrückliches Beispiel für einen dieser Kinder-

1542 Hermann, *Liber*, c. 62, S. 113: »Huiusmodi ergo fuit conversio Radulfi et Mainsendis, cuius non credo pium Iesum posse oblivisci.«

1543 Hermann, *Liber*, c. 65, S. 115: »Post hunc vero Henricum videres mirum in modum iuvenes et virgines, senes cum iunioribus de tota provincia seculo relicto ad conversionem venientes, ita ut, sicut in Actibus apostolorum legitur, vendentes ea que habebant, precia rerum suarum domno abbati Odoni deferrent.«

1544 Zu den Avesnes zählen Odo und einige Frauen: Ada, Agnes, Richildis etc.

1545 M. Lahaye-Geusen, *Das Opfer der Kinder*; M. de Jong, *Kind en klooster*; Dies., *In Samuel's Image*; J. Eastburn Boswell, *The Kindness of Strangers*; P. A. Quinn, *Better Than the Sons of Kings*; aber auch J. Wollasch, *Das Mönchsgelübde als Opfer*.

mönche ist die Geschichte seines älteren Bruders Dietrich.¹⁵⁴⁶ Im Jahr 1095, als die Kleriker von Saint-Martin den Habit genommen hatten, habe dieser zusammen mit seiner Mutter Mainsendis immer wieder die dort lebenden Mönche besucht und ihnen Almosen gegeben. An einem Sonntag sei sie mit dem siebenjährigen Kind in die dortige Kirche gegangen, um die Messe zu hören und die Prozession der Mönche anzuschauen. Während der Messe habe sich Dietrich von seiner Mutter entfernt und zu den Mönchen gesellt. Als Mainsendis ihren Sohn nach dem Gottesdienst nicht finden konnte, begab sie sich nach Hause, in der Annahme, Dietrich sei mit den anderen Kindern spielen gegangen. Doch, so merkt Hermann an, niemand habe geahnt, dass er sich bekehrt hatte.¹⁵⁴⁷ Als schließlich der Vater auf der Suche nach seinem Sohn nach Saint-Martin gekommen war, habe er diesen zwischen Aimerich von Anchin und Odo sitzen sehen. Rudolf durfte sich dazusetzen und wurde in den Geboten Gottes unterrichtet. Sodann habe Dietrich zu seinem Vater gesagt: »Wenn Du möchtest, gehe nach Hause, grüße meine Mutter und meine Brüder und sag ihnen, dass sie für mich beten sollen. Ich werde aber nie mehr nach Hause kommen, sondern werde hier bei den Armen bleiben. Ich kenne keinen Vater und keine Mutter mehr, nur noch Gott und den heiligen Martin.«¹⁵⁴⁸ Der Vater war darüber sehr überrascht, dachte an einen Scherz und wies seinen Sohn darauf hin, dass er weder ein Bett für die Nacht noch etwas zu essen habe. Dietrich erwiderte, dass er auf dem nackten Boden schlafen und um Almosen betteln werde. Als Rudolf seinen Sohn schließlich mit Gewalt nach Hause zerren wollte, habe ihn Aimerich ermahnt und dazu überredet, dem Sohn eine Nacht bei den Armen von Saint-Martin zu gewähren, um zu sehen, ob diese Begierde von Gott komme oder ob es sich um einfache Kinderei handle. Als die Mutter davon erfuhr, wollte sie ihr weiteres Handeln von Dietrichs Entschluss abhängig machen. Wäre es Gottes Willen, dass er bei Odo und seinen Gefährten blieb, so würde sich die ganze Familie für dieses Kloster einsetzen.¹⁵⁴⁹ Am folgenden Tag sah Rudolf, dass sein Sohn die Nacht gut überstanden hatte, und teilte dies seinem Bruder Dietrich und allen Nachbarn mit. In deren Gegenwart brachte er nun seinen siebenjährigen Sohn, der noch nicht das

1546 Dietrich sollte zunächst eine Präbende an der Kathedrale erhalten. Als er aber erfahren habe, dass ihm diese durch Simonie zuteil werden sollte, lehnte das Kind diese ab, um nicht sein Seelenheil und das seines Vaters zu gefährden; vgl. Hermann, Liber, c. 60, S. 106.

1547 Hermann, Liber, c. 62, S. 109: »Nullus conversionis eius supicionem habebat.«

1548 Hermann, Liber, c. 62, S. 109: »[...] «Vos«, inquit, «si vultis, domum redite matremque meam et fratres meos salutate et ut pro me orent eis dicite: ego enim numquam amplius domum vestram ingrediar, sed hic cum pauperibus istis remanebo, nec patrem aut matrem me habere cognosco nisi deum et sanctum Martinum.«

1549 Andernfalls, so ist anzunehmen, für Saint-Amand.

vorgeschriebene Alter hatte, zum Altar von Saint-Martin und übergab ihn Gott. Mit ihm schenkte er dem Kloster vier Mühlen.¹⁵⁵⁰

Auch mit dieser Passage wollte Hermann die Bedeutung seiner Familie für die Geschichte des Klosters hervorheben, war doch letztlich die Konversion und Oblation Dietrichs wegweisend für die weitere Entwicklung des Klosters.¹⁵⁵¹ Darüber hinaus fungiert Dietrich gerade im Kontext der *correctio* als Beispiel für einen vorbildlichen *puer oblatus*. Zentral ist zweifelsohne der eigene und feste Entschluss des Kindes, ein religiöses Leben zu führen. Freiwillig blieb er bei den Religiösen und ließ sich in den *mandata Dei* unterweisen – und nicht etwa in irgendwelchen Regeltexten.¹⁵⁵² Selbst die harte Probezeit, die hier freilich etwas verkürzt dargestellt wird, überstand das Kind wie ein Erwachsener. Dietrich war nicht wankelmütig, sondern fest überzeugt von seinem Entschluss. Bei ihrem Weggang aus Tournai, so berichtet Hermann, wollten ihn die Mönche wegen des langen Weges nach Noyon zurücklassen, wogegen Dietrich allerdings heftig protestierte. Er sei daher letztlich zusammen mit den Büchern auf einen Karren gesetzt worden.¹⁵⁵³ In Hermanns Darstellung war Dietrich zwar körperlich noch nicht in der Verfassung, mit den Großen mitzuhalten, aber in seinem Verhalten und seinem Eifer für Gott war er ein *puer senex*.

Mit Konversionsberichten wie jenen Rudolf Osmunds und seines Sohns Dietrich zielte Hermann ungeachtet allen Lobes auf seine Familie vor allem darauf ab, dem monastischen Leser deutlich vor Augen zu führen, aus welchen Gründen man das klösterliche Leben suchen sollte und welche Anstrengungen dies bedurfte. Gerade in der Zeit einer *correctio* war es wichtig, zu betonen, dass die Entscheidung für ein religiöses Leben eines gewissen Eifers für Gott bedurfte, aber dennoch wohl überlegt und keinesfalls überstürzt sein sollte. Wählte man das klösterliche Leben mit der richtigen inneren Einstellung, war der Weg zur Vollkommenheit geebnet.

Auf einer zweiten Ebene dienen diese Konversionsgeschichten dazu, die Bedeutung der Familie Osmund für das Kloster hervorzuheben. Gerade im Kontext der *correctio* war dies besonders wichtig: Vor dem Hintergrund, dass die Ereignisse

1550 Hermann, Liber, c. 61, S. 110.

1551 So kommt Hermann einige Kapitel später auf Abt Hugo von Saint-Amand zu sprechen, der sah, dass sich die Familie Osmund für das Leben bei den Armen von Saint-Martin und nicht für seine wohlhabende Abtei entschieden hatte; vgl. Hermann, Liber, c. 63, S. 114.

1552 Die ganze Geschichte weist einige Parallelen zur Bibel auf. So sucht Mainsendis ihren Sohn, wie Maria Jesus im Tempel. Schließlich wird Dietrich gefunden, wie er zwischen den Gelehrten sitzt. Im Unterschied zur Bibel, wo Jesus den Gelehrten lehrt, hört er diesen zu.

1553 Hermann, Liber, c. 62, S. 110: »[...] Theodericum ibidem relinquere voluerunt; sed cum remanere noluisset, nec tamen utpote puer octo annorum itineris laborem pedes sustinere posset, plaustro eum cum libris suis superposuerunt sicque secum abduxerunt.«

des Jahres 1136, die Abt Hermann zum Rücktritt zwangen, letzten Endes das Verhältnis zwischen der Gemeinschaft und der Familie Osmund stark belastete, darf der *Liber de restauracione*, der zum Teil einer Familienchronik gleicht, als Versuch angesehen werden, das zerrüttete Verhältnis des Klosters mit dieser Familie wieder zu verbessern.

6.3. Hermanns Vorstellung eines vollkommenen Mönchs

In Zeiten der Krise war es äußerst ratsam, den Mönchen Beispiele für ein vollkommenes klösterliches Leben vor Augen zu führen, ihnen die für ein gottgefälliges Leben entscheidenden Ideale und Verhaltensweisen näher zu bringen. Im *Liber de restauracione* verkörpert dies vor allem die erste Generation des Martinsklosters. Ihr Leben machte Saint-Martin zu einem heiligen Ort.¹⁵⁵⁴ Hermann bietet dem Leser darüber hinaus auch einzelne Beispiele für ein besonders gottgefälliges Leben.

Ein solcher Mönch war Hermanns Verwandter, Walter Osmund, der zu den reichsten Männern der Stadt gehörte und zusammen mit seiner Frau Oda in die Gemeinschaft von Saint-Martin eingetreten war. Obgleich seine Stellung in der Welt der eines hohen Adligen gleichkam, habe er sich nun gewöhnlicher als jeder Bauer verhalten. Er sei sich nicht zu gut dafür gewesen, das Kochwasser zu holen, Pfannen und Töpfe zu waschen, den Boden zu putzen, das Feuer anzufachen, die Pferdeställe zu säubern oder auszumisten. Und all dies vor den Augen seiner Ritter und Verwandten, die schluchzten, als sie dies sahen. Durch seinen vorbildlichen Lebenswandel habe er viele bekehrt und die Gläubigen zu Schenkungen an das Kloster angeregt.¹⁵⁵⁵

Dieses Beispiel zeigt zum einen, dass für Hermann Demut und Beständigkeit zu den wichtigsten Tugenden des monastischen Lebens zählten. Nur wer seinen Stolz und die Verhaltensweisen seines früheren Lebens abgelegt hatte, führte ein gottgefälliges Leben. Auf diese »vollkommenen« Mönche war das Kloster zum andern auch wirtschaftlich angewiesen, da deren Gegenwart sich auf das Schenkungsverhalten des klösterlichen Umfelds maßgeblich auswirkte.¹⁵⁵⁶

Als Inbegriff eines vollkommenen Mönchs darf ein gewisser Bruder namens Peter gelten. Nachdem der Prior Rudolf eine kleine, dem heiligen Amandus geweihte

1554 A. Diem, Das monastische Experiment.

1555 Hermann, Liber, c. 58, S. 103: »[...] cernentibus et pre ammiracione plorantibus militibus et cognatis suis, numquam erubuit multosque exemplo suo convertit.«

1556 Vita Hugonis, c. 13, S. 336.

Kirche für sein Kloster erworben und diese einem Priestermonch namens Radulf anvertraut hatte, kamen Kanoniker aus Noyon, die sich bekehrt hatten und hier ein abgeschiedenes Leben führen wollten.¹⁵⁵⁷ Einer von ihnen, der, wie Hermann bemerkt, zu den anderen wie ein Vater war, hieß Peter. Dieser sei ein so ausgezeichnete Mönch geworden, dass ihn nicht nur die Kleriker und Ritter, sondern auch die Mönche anderer Regionen als Vorbild betrachteten. Viele Menschen seien deswegen zu ihm gekommen, um seine Ratschläge zu hören, die von Gott zu kommen schienen. Er sei zudem so demütig gewesen, dass er selbst das Priesteramt ablehnte, obgleich er von den anderen Brüdern darum gebeten wurde und dazu die Erlaubnis des Abtes hatte. Er wollte auch mit niemandem sprechen, der zu ihm kam, solange ihm der Prior dazu nicht die Erlaubnis gegeben hatte. Ferner habe er den Prior oft daran erinnert, Almosen zu geben.¹⁵⁵⁸

In der Person Peters versammelt Hermann also alle Tugenden und Ideale, die ihm für ein vollkommenes monastisches Leben wichtig waren: Neben der Demut, dem Gehorsam, dem Schweigen und der Nächstenliebe gehören auch seine guten Ratschläge zur Vollkommenheit. In letzteren spiegeln sich schließlich seine Gelehrsamkeit, aber wohl auch seine Spiritualität und sein Charisma wider. Wie vollkommen Peter war, wird auch in den besonderen Umständen seines Todes ersichtlich. So merkt Hermann an: »Er hat uns oft erzählt, dass er am Fest *Cathedra Petri* getauft und später Mönch geworden sei, und dass er glaubte, auch an diesem Tage zu sterben. Und dies geschah: An diesem Tag ging er von der Arbeit über in die Ruhe. Er wurde unter großen Klagen der Brüder und Nachbarn in der Kirche Saint-Amand begraben.«¹⁵⁵⁹

1557 Zu Saint-Amand vgl. L. A. Gordière, *Le prieuré de Saint-Amand*.

1558 Hermann, *Liber*, c. 74, S. 128–129: »Inter quos quidam nomine Petrus, aliorum canonicorum quasi pater existens, relicto seculo monachus factus duas optimas vineas Noviomi sitas dedit, tanteque religionis esse cepit, ut non solum clericis et militibus, verum etiam totius provincie monachis se imitabilem preberet, ita ut a multis frequentaretur et quasi divinitus datum consilium eius audiretur; ipse tamen humilitatis sue custos, nec ordinem presbiteratus, licet ab abbate et fratribus rogatus, suscipere voluit, nec advenientibus nisi accepta a priore licentia loqui consentit, ipsum autem priorem frequenter de elemosina pauperibus commonebat.« Zu den Almosen vgl. zudem ebd., c. 75, S. 129–130.

1559 Hermann, *Liber*, c. 75, S. 130: »Prefatus autem dominus Petrus, multociens nobis familiariter loquens, dicebat, se in Cathedra sancti Petri natum et baptizatum fuisse et ad conversionem venisse, addens se credere, quod in eodem festo moriturus esset. Quod et contigit. Nam in Cathedra sancti Petri de labore, sicut credimus, ad requiem transiens, in claustro prope ostium ecclesie Sancti Amandi cum magno fratrum et comprovincialium luctu sepultus est.«

6.4. Das erinnerte *propositum* von Saint-Martin

Für Hermann bestand kein Zweifel daran, dass die erste Mönchsgeneration des Martinsklosters durch ihr frommes und strenges Leben maßgeblich zum Erfolg der Gemeinschaft beigetragen hatten. An ihr *propositum* sollte daher gerade im Kontext der *correctio* erinnert werden.

Die Phasen bei der Herausbildung des *propositum*

In seinem *Liber de restauracione* zeichnet Hermann die Entwicklung des *propositum* von Saint-Martin in seinen unterschiedlichen Phasen nach. Die ersten Jahre der Bekehrten dürfen als eine Art Findungsphase bezeichnet werden, in der unterschiedliche Wege des religiösen Lebens eingeschlagen wurden. Nachdem allerdings der Schritt zum Mönchtum und zu einem Leben nach der Benediktregel vollzogen war, lassen sich drei Phasen erkennen.

Die erste Phase, die letztlich die erste Krise der Gemeinschaft auslöste und mit der Rückkehr der Mönche nach Tournai endete, zeichnete sich nach Hermanns Darstellung durch ein sehr individuelles und strenges Leben aus. Obgleich sich die Gemeinschaft für ein Leben nach der *Regula Benedicti* entschieden hatte, orientierten sich Odo und seine Mönche in erster Linie an den Werken Johannes Cassians, was sich nicht zuletzt auch an einigen zeitgenössischen Handschriften aus Saint-Martin belegen lässt.¹⁵⁶⁰ Hermann bemerkt aber durchaus kritisch, dass die von der Lektüre Cassians beeinflusste Entscheidung der Mönche, Tournai zu verlassen, letztlich zur ersten Krise geführt hatte.¹⁵⁶¹

Dieser ersten Phase, die sich durch eine strenge Askese und den Wunsch nach einem eher eremitischen Leben auszeichnete, folgte eine zweite Phase, in der das Gemeinschaftsleben in geregelte Bahnen geleitet werden sollte. Bischof Radbods Rat, sich an den Gewohnheiten eines bestehenden Klosters zu orientieren, wurde daher entsprochen und die Gemeinschaft von Anchin ausgewählt, die zu jener Zeit das einzige Kloster gewesen sei, das die *religio* und die Gewohnheiten von Cluny befolgt habe.¹⁵⁶² Wie das Leben nun aber unter der vermeintlich »cluniazensischen«

1560 Die Texte Cassians sind überliefert in Douai, BR, ms. II 1010 und Paris, BnF, ms. lat. 2139.

1561 Hermann, Liber, c. 39, S. 78: »Domnus itaque Odo abbas factus cum monachis suis Instituta et Collationes seu Vitas Patrum assidue cepit legere, et quicquid legissent ilico volebant opere adimplere. Unde factum est ut, zelum Dei habentes sed forte non secundum magnam scientiam, [...]«.«

1562 Hermann, Liber, c. 55, S. 97: »Cum ergo domnus Rabodus ecclesie nostre terras antiquas reddidisset, veniens in capitulum consuluit abbati Odoni ceterisque fratribus, ne sibimet ipsis ulterius crederent nec quecumque in Vitis Patrum legebant protinus facere vellent, sed potius aliquod cenobium eligerent,

Prägung aussah, berichtet Hermann ausführlich. So habe Odo in dieser zweiten Phase weiterhin einen sehr individuellen und an Cassian orientierten Führungsstil an den Tag gelegt, der die Orientierung an Cluny weit in den Hintergrund treten ließ.

Mit der zweiten existenziellen Krise der Gemeinschaft, die letztlich Odo zu den genannten Zugeständnissen zwang, änderte sich das *propositum* der Gemeinschaft grundlegend. Zunächst sollte sich das Leben der Mönche nicht mehr an den Weisungen der Väter orientieren, sondern an den Gewohnheiten von Cluny, wodurch die anfängliche Findungsphase der Gemeinschaft mit den verschiedenen eremitisch-asketischen Experimenten ein Ende fand. Obgleich Hermann die Zeit nach der zweiten Krise aus einer vornehmlich wirtschaftlichen Perspektive betrachtet, erfährt man am Rande auch über das Leben im Kloster. Demnach habe Odo weiterhin an der bereits zuvor ausgeübten strikten Klausur und dem strengen Schweigen festgehalten und jede Zurschaustellung von Prunk abgelehnt. In Hermanns Erzählung ist letztlich kein Unterschied zwischen dem innerklösterlichen Leben vor und nach der zweiten Krise festzustellen, da er auf Begriffe und Ideale rekurriert, die monastischen Allgemeinplätzen gleichen und in Bezug auf die alltäglichen klösterlichen Praktiken mit ganz unterschiedlichen Inhalten gefüllt werden konnten. Für Hermann war es nicht notwendig, dies in seiner Erzählung zu präzisieren, zumal Odos Inspirationsquellen vielfältig waren. Neben den Werken Cassians, die sicherlich weiterhin einen besonderen Stellenwert hatten, weist Hermann an einer Stelle sogar auf die antike Philosophie hin. Odo sei nämlich von manchen Bewohnern Tournais der Vorwurf gemacht worden, kein christlich monastisches Leben zu führen, sondern ein Leben, das sich an den antiken Philosophen orientierte.¹⁵⁶³ Die klösterliche Lebensweise von Saint-Martin glich zu Zeiten Odos von Tournai somit in Hermanns Augen eher einem Amalgam verschiedenster spiritueller Einflüsse als einem Leben, das sich strikt an den Gewohnheiten eines Klosters orientierte.

Das *propositum* von Saint-Martin erfuhr durch die zweite existenzielle Krise des Klosters auch im wirtschaftlichen Bereich entscheidende Veränderungen, schlug die Gemeinschaft nun doch einen Weg ein, den die meisten zeitgenössischen Klöster beschritten.¹⁵⁶⁴ Odo selbst habe es bis dahin nämlich strikt abgelehnt, Altäre, Kir-

cius consuetudines servarent. Placet consilium episcopi, eligitur cenobium Aquicinense, quod XV annis ante nostrum fuit constructum quodque solum tunc temporis in provincia nostra religionem et consuetudines servabat Cluniacensis cenobii.« Zur Problematik dieser Aussage und ihren Folgen für die Forschung siehe unten S. 446.

1563 Hermann, Liber, c. 3, S. 39: »Quamvis autem nonnulli dicerent eum hanc districtiorem non exercere causa religionis, sed potius antique philosophiae consuetudinis [...]«

1564 Eine Ausnahme bilden die Grandmontenser, die ihr *propositum* der bewussten und freiwilligen Armut noch über lange Zeit beibehielten; vgl. dazu G. Melville, In solitudine ac paupertate; Ders., Von der Regula regularum zur Stephansregel.

chen oder Zehnte für seine Gemeinschaft anzunehmen.¹⁵⁶⁵ Die Brüder sollten vielmehr von ihrer Hände Arbeit leben, von der Land- und Viehwirtschaft. Kirchliche Einkünfte habe er gänzlich abgelehnt, weil diese nicht von Mönchen, sondern nur von Klerikern besessen werden dürften. Hermann bemerkt, dass Odo auch diese Ansichten aus den *Vitae* und *Institutiones patrum* schöpfte. Später habe er aber von Mönchen, die in der Nähe der Stadt lebten, die man *populares* oder *saeculares* nannte, gelernt, dass die Weisungen der Väter nicht in ihrer Ganzheit befolgt werden können.¹⁵⁶⁶ Auch im wirtschaftlichen Bereich zeigen sich in Odos Überzeugungen Parallelen zu vielen anderen Gründungen dieser Zeit. DEREINE sieht so beispielsweise deutliche Parallelen zu Cîteaux, das allerdings erst einige Jahre später gegründet wurde.¹⁵⁶⁷

Rudolf habe Odo schließlich davon überzeugen können, Altäre, die dem Kloster ohne Simonie gestiftet wurden, anzunehmen und damit der Praxis der anderen Äbte zu folgen.¹⁵⁶⁸ Offensichtlich hatte sich Odo vor dem Vorwurf der Simonie gefürchtet, ein Vorwurf, der, wie Hermann berichtet, Bischof Radbod II. gemacht wurde. Da er aber durch einen falschen Eid geschworen hatte, nicht durch Geld ins Amt gekommen zu sein, sei er einen furchtbaren Tod gestorben.¹⁵⁶⁹ Odos Angst vor Simonie bezog sich in erster Linie auf die Inhaber der Pfründen, da auch deren Einkünfte mit dem Makel der Simonie behaftet waren.

Das erinnerte *propositum* von Saint-Martin ist somit kein kohärentes Modell für ein gottgefälliges Leben, sondern ein Phasenmodell, das dem Leser unterschiedliche *proposita* vor Augen führt. Während die ersten beiden Modelle durchaus fromm und lobenswert, aber auch realitätsfremd und schwer zu realisieren gewesen seien, habe das dritte Modell die Gemeinschaft zum Erfolg geführt. Besonders auffallend ist, dass Hermann dennoch großen Wert darauf legte, die beiden ersten Modelle ausführlich zu beschreiben, und sie nicht mit Schweigen übergeht. Offensichtlich

1565 Auch darin kann eine Parallele zu den Zisterziensern gesehen werden, vgl. dazu Ch. Dereine, *Odon de Tournai*, S. 137–154.

1566 Hermann, *Liber*, c. 67, S. 118: »[...] sed quia proposuerat nec altaria nec ecclesias vel decimas accipere, sed solummodo de labore manuum suarum et de agricultura quadrigarum nutrimentisque pecorum suorum vivere, nichil ex ecclesiasticis redditibus, que ipsi tenuerant, voluit habere, dicens talia non a monachis sed solummodo a clericis possideri debere. Et hec quidem eius intentio vite et institutis monachorum antiquorum concordabat, postea vero cognovit a monachis iuxta urbem habitantibus, quos *populares* sive *seculares* quidam nominant, non ex toto antiquorum instituta posse servari.«

1567 Ch. Dereine, *Odon de Tournai*.

1568 Hermann, *Liber*, c. 73, S. 126: »Radulfus autem suasit domno abbati Odoni ut, si quis ecclesie nostre vellet dare altaria sine simonia pro anima sua, non renueret ea more aliorum religiosorum abbatum suscipere.«; über Radbods II. Tod vgl. auch E. de Moreau, *La légende de la mort tragique*, S. 3–7.

1569 Hermann, *Liber*, c. 72, S. 124–126.

war es ihm wichtig, an den großen religiösen Eifer der Anfänge zu erinnern und zugleich dessen Grenzen aufzuzeigen.

Im Folgenden sollen nun besonders wichtige Aspekte des erinnerten *propositum* näher beleuchtet werden.

Armut

Das Spannungsfeld zwischen klösterlichem Besitz und freiwilliger Armut ist ein zentraler Aspekt in Hermanns *Liber de restauratione*. Besonders deutlich wird dies an der Darstellung jenes schweren Konflikts, der zwischen den Kanonikern von Sainte-Marie und den Mönchen von Saint-Martin ausgebrochen war und 1108 schließlich beigelegt werden konnte.¹⁵⁷⁰ Dieser Konflikt sollte dem Leser zeigen, welche gravierenden Folgen das Streben nach Besitz haben konnte. Hermann veranschaulicht dies auf folgende Weise: Nachdem 18 Männer (*servientes*) der Kanoniker im Kampf gegen die Leute des Klosters ihr Leben gelassen hatten, habe Abt Segard gesehen, wie einige der jungen Mönche sich über den Sieg des Klosters und den Tod der Gegner sehr freuten. Da er erkannte, welche große Gefahr die Seelen dieser Mönche ausgesetzt waren, habe er daher Bußleistungen und Prozessionen angeordnet, was schließlich dazu geführt habe, dass Gott dem Ganzen ein gutes Ende bereitete.¹⁵⁷¹ Hermann macht in diesem Kapitel mehr als deutlich, dass das Streben nach Besitz und Rechten nicht nur Zwietracht, Gewalt und Tod zur Folge hatte, sondern auch den blanken Hass, der sich am deutlichsten in der Reaktion der jungen Mönche widerspiegelt und zu den schlimmsten Untugenden der Mönche zählte.¹⁵⁷²

Wie weit die Brüder von Saint-Martin von ihrem eigentlichen Ideal der Besitzlosigkeit abgekommen waren, hebt Hermann im nachfolgenden Kapitel besonders deutlich hervor. Eberhard, der Kastellan von Tournai, habe nämlich die Mönche in ihrem Kloster aufgesucht und angesichts der verfahrenen Situation zu vermitteln versucht. Hermann legt ihm folgende Rede in den Mund: »Wir sind sehr erfreut über die Wiederherstellung eurer Gemeinschaft. Nach ihrem noch nicht ganz zwan-

1570 Siehe dazu oben S. 358–362.

1571 Hermann, *Liber*, c. 88, S. 144: »De qua victoria videns domnus Segardus abbas quosdam iuvenum nostrorum exultantes, ingressus ecclesiam et coram altari prostratus vehementissime flere cepit, tam pro animabus eorum qui interfecti fuerant quam pro periculo fratrum qui exinde exultaverant. Unde protinus convocatis omnibus in capitulum, precepit ut sequenti die totus conventus unanimiter in pane et aqua ieiunaret et, sicut in parasceve nudis pedibus mane surgentes, post primam psalterium totum legerent et processionem facerent, in capitulo etiam omnes generaliter disciplinas suscipere.«

1572 RB 4, 26, 31, 51, 65.

zigjährigen Bestehen wären wir aber sehr betrübt über ihre Zerstörung. Wir wissen, dass die Kleriker euch ungerechterweise verbieten jemanden zu begraben, der nicht eurer Pfarrei angehört, und dass sie nicht weniger ungerecht den Zehnten von euch verlangen. Obgleich wir für unser Seelenheil Land an euch gegeben haben, können wir euch nicht den Zehnt von Sainte-Marie überlassen. Ihr müsst mit dem zufrieden sein, was wir euch gegeben haben. Ihr heiligen Männer sollt der heiligen Maria nicht wegnehmen, was wir Sünder ihr gegeben haben. Wenn ihr nämlich Maria das Recht wegnehmen wollt, das sie nun bereits seit 500 Jahren besitzt, weiß ich nicht, wofür ihr das weltliche Leben aufgegeben habt. Indem ihr euren Besitz rettet, würde ich sagen, erscheint ihr habgieriger, räuberischer und schlechter als wir. Ich bitte euch daher darum, nicht länger auf eurem Recht zu beharren und die Gegend mit solch ungewohnter Freiheit zu stören, sondern dass ihr den Wegen der benachbarten Abteien folgt, die älter und reicher sind als ihr. Wir werden die Kleriker, ob sie wollen oder nicht, dazu bringen euch das Beerdigungsrecht zuzugestehen. Wenn ihr unseren Bitten nicht entspricht, hebt eure Waffen hoch gegen den Strom, denn ich werde euch nicht erlauben, den Zehnt der heiligen Maria wegzunehmen.«¹⁵⁷³

Mit dieser Rede des Kastellans macht Hermann seinen Lesern unmissverständlich deutlich, dass das Streben nach Besitz und Einkünften letztlich dazu führte, dass die Mönche ihren guten Ruf eines engelgleichen Lebens gefährdeten und die Unterstützung ihres sozialen Umfelds aufs Spiel setzten. Dass Hermann ausführlich an dieses Ereignis erinnert, das sicherlich prägend für die Gemeinschaft war, hängt freilich mit der institutionellen Krise Ende der 1130er Jahre zusammen, als das Martinskloster eben den Rückhalt seines sozialen Umfelds verloren hatte. Es verwundert daher wenig, dass eines der Hauptthemen des *Liber de restauracione* das Erinnern an die große Armut des Martinsklosters ist.

Saint-Martin war zu Beginn nicht nur durch das Fehlen von Einkünften faktisch arm, sondern auch eine Kirche, der sich vor allem die Armen von Tournai besonders

1573 Hermann, Liber, c. 89, S. 145–146: »[...]«Valde», inquit, «domini mei, de restauracione huius ecclesie gavisus sumus, cuius cum necdum vicesimus compleatur annus, iam de eius destructione nichilominus valde contristamur. Scimus enim revera quod clerici vobis iniuste prohibent sepulturam eorum qui non sunt sui parrochiani, et nichilominus vos eis iniuste decimas suas vultis auferre: licet enim vobis terras nostras pro animarum nostrarum salute dederimus, decimas tamen domine nostre sancte Marie vobis dare non potuimus. Quod ergo vobis dedimus tenete et sancte Marie vos, sancti viri, nolite auferre quod nos peccatores ei dabamus; si vero ei ius suum, quod iam quingentis annis tenuit, vultis auferre, nescio quid vobis prosit secularem vitam reliquisse, quoniam, ut salva gratia vestra dicam, cupidiores et rapaciores atque peiores nobis esse videmini, qui, licet pauperibus sua auferamus, deo tamen suas decimas reddimus. Unde precor vos, dilectissimi domini mei, quatinus ab incepta desistentes pertinacia pro singulari et insolita libertate provinciam non perturbetis, sed vicinarum abbatiarum, que antiquiores et ditiores vobis sunt, morem sequamini, et nos eandem libertatem sepulture, quam ipse habent, velint nolint clerici faciemus vobis concedi. Si vero precibus nostris acquiescere nolueritis, tunc utique contra torrentem brachia tenditis, quoniam nos nullomodo patiemur domine nostre sancte Marie decimas suas auferri.»

zugehörig fühlten – und nicht zuletzt auch eine Kirche, die dem Patron der Armen geweiht war.¹⁵⁷⁴ Die Anfänge der jungen Gemeinschaft standen ganz im Zeichen der Armut. Nur durch die Almosen der Bürger habe die Gruppe der Bekehrten, die anfangs sehr unter dem großen Mangel gelitten hatten, überleben können.¹⁵⁷⁵ Auch wenn Hermanns Darstellung beim Leser wohl Mitleid erregen sollte und letztlich die Leistungen der nachfolgenden Generation hervorhebt, rufen einige Passagen in Erinnerung, welch große monastische Tugend die faktische, aber freiwillig gewählte Armut war, da sie zu Schätzen im Himmelreich umgewandelt werde.¹⁵⁷⁶ Die Armut der Brüder generierte zudem nicht nur die besten monastischen Tugenden, sondern führte letztlich auch zum wirtschaftlichen Erfolg der Gemeinschaft.

Im Zusammenhang mit der zweiten großen Krise in Saint-Martin berichtet Hermann, dass die Mönche weder Brot aus Weizen noch Wein hatten und deswegen dazu gezwungen waren, Brot aus Wasser und Hafer zu backen: Wenn man es auf den Tisch stellte, habe es ausgesehen wie ein Haufen verbrannten Stroh. Wenn es vor den Mönchen mit dem Messer geschnitten wurde, habe es geschienen, als sei mehr Stroh als Hafer darin. Aber da Bitteres gemäß Salomon einem Hungrigen süß erscheine, aßen die Mönche dieses Brot und ließen keinen Krümel übrig. Einige, die dies mitgemacht hatten, seien noch am Leben. Einer sei Ascelin, der Zellerar des Klosters, gewesen. Damals habe er sich oft gefragt, ob er jemals den Tag erleben würde, an dem das Kloster so reich sein würde, dass er seine Ration Brot erhalten werde. Hermann fordert daher: »Wer auch immer von unseren Nachfolgern dies lesen wird, bete für die Seelen seiner Vorgänger! Indem sie Brot aus Hafer und Stroh, statt Brot aus Weizen aßen, und weil sie Geduld hatten und durch die Gnade Gottes, erhielten sie eine Menge Brot aus Weizen.«¹⁵⁷⁷

1574 Hermann, Liber, c. 5, S. 41–42.

1575 Entweder brachten die Bewohner etwas zu essen, oder die Religiösen gingen bettelnd durch die Stadt, vgl. dazu Hermann, Liber, c. 37, S. 75.

1576 Siger, einem bekehrten Kanoniker, war im Traum ein Kanoniker erschienen, der einige Jahre zuvor verstorben war. Hermann, Liber, c. 38, S. 78: »[...] Domne Sigere, quid queritis de alia vita? In veritate dico vobis, quod qui propter deum hic pauper fuerit ibi erit dives. [...]«

1577 Hermann, Liber, c. 70, S. 122–123: »[...] panis triticei aut vini, nisi forte ab aliquo divite eis transmittetur, nulla erat mentio; siligo etiam omnino deerat; sola avena eis molebatur de molendino relata, nec cribro nec tamisio farina purgabatur, sed statim aqua calida superfusa panis exinde fiebat, qui coctus et monacho appositus paleis prominentibus ustulari posse videbatur, et quando cultello precidebatur, maior palearum quam micarum coram monacho videbatur acervus, et quia iuxta Salomonem anime esurienti etiam amara dulcia videntur, monachi fame tabescentes tanta aviditate panem illum avenacium comedebant, ut de eo nec mice nec palee superessent. Nonnulli etiam ex illis adhuc supersunt, quorum unus est domnus Ascelinus, qui domno Henrico in cellarii provisione vel obedientia successit, qui adhuc testatur se tunc multociens cogitasse si aliquando posset videre diem, quo ecclesia Sancti Martini tam dives esset, ut ipse pane solummodo saturari posset. Quicumque ergo successorum nostrorum hec legerint, orent pro animabus antecessorum suorum, qui panem non ordeaceum, sed avenacium cum paleis comedendo, copiam eis panis triticei patientia sua per dei gratiam acquisiverunt.«

Mit dieser Geschichte mahnt Hermann die Mönche seines Klosters nicht nur zur Dankbarkeit gegenüber der ersten Generation, sondern erinnert sie auch daran, dass Geduld, Hingabe für das klösterliche Leben und Gottvertrauen alles zum Guten wenden, aber auch, dass der wirtschaftliche Erfolg eng mit der nach außen hin sichtbaren Tugendhaftigkeit der Mönche verbunden war.

Etwas deutlicher wird Hermann im Zusammenhang mit der Gründung von Saint-Amand, des ersten Priorats von Saint-Martin. Nachdem Rudolf in der Nähe von Noyon eine kleine völlig verarmte Kirche gefunden hatte, habe er diesen Ort vom Bischof für sein Kloster erbeten. All dies sei aber gegen den Wunsch der Mönche geschehen, die murrten, der Ort sei zu weit weg und zu abgelegen. Zudem sollten sie Geld und Nahrung aufbringen, damit einer der Ihrigen dort leben konnte.¹⁵⁷⁸ Als die Murrenden aber schließlich vor Augen hatten, welch großen Nutzen ihre Investition für das Kloster hatte, waren sie mehr als froh. Dort ließen sich nämlich jene Kanoniker aus Noyon nieder, von denen bereits an anderer Stelle die Rede war, und sie verwandelten das verarmte Kirchlein in kürzester Zeit in ein blühendes Priorat. Das dortige Leben sei äußerst fromm gewesen und so vorbildlich, dass sich nicht nur viele Menschen bekehrten, sondern auch reiche Schenkungen getätigt wurden.¹⁵⁷⁹

An diesem Beispiel zeigt Hermann zunächst, dass Besitz nicht dazu da war, um ausschließlich für den eigenen Gebrauch angehäuft zu werden. Nur durch die finanzielle Unterstützung aus Saint-Martin war es möglich, noch mehr Menschen zu einem gottgefälligen Leben zu führen. Die große Armut der Gemeinschaft war zudem sichtbares Zeichen für das besonders fromme Leben der Brüder und führte letztlich zu ihrem übergroßen Erfolg.¹⁵⁸⁰

1578 Hermann, Liber, c. 74, S. 128.

1579 Hermann, Liber, c. 74, S. 129: »[...] ut non solum clericis et militibus, verum etiam totius provincie monachis se imitabilem preberet, ita ut a multis frequentaretur et quasi divinitus datum consilium eius audiretur.« ebd., c. 75, S. 129–130: »[...] quanto vero plus erogabat, eo magis substantiolam domus dei nutu augmentari videbat, ita ut usque in hodiernum diem prefatam Sancti Amandi ecclesiola a vicinis multum diligatur et frequentatur, iamque non solum de Noviommo, sed etiam de Compendio aliisque propinquis locis plures tam viri quam matrone ad conversionem venientes eidem loco multa conferant, fratresque Tornacenses, qui contra Radulfum prepositum prius murmuraverant quod pecuniam de Tornaco illuc transmitteret, nunc gaudent et laudant quod voluntati eorum non crediderit.«

1580 Wie sehr die freiwillige Armut als Gütezeichen einer Gemeinschaft betrachtet wurde und der Gemeinschaft Schenkungen einbrachte, zeigt Hermann auch am Beispiel von Saint-Martin. Abt Hugo von Saint-Amand habe angesichts der Konversion der Familie Osmund folgende kurze Rede vor seinen Mönchen gehalten: »Seht, der weltliche Ritter Rudolf zieht die Armut von Saint-Martin unseren Reichtümern vor und wünscht in dieser armen Kirche, Mönch zu werden. Lasst uns unsere Nächstenliebe zeigen und die Hälfte der Mühle an Saint-Martin geben, die uns Rudolf zuvor geschenkt hatte. Lasst uns mit dieser Mühle Saint-Martin mit zu unserem Schutzherrn machen.« Hermann, Liber, c. 63, S. 114: »Ecce«, inquit, »fratres dilectissimi, secularis ille miles Radulfus divitiis nostris paupertatem Sancti Martini pretulit et in paupere ecclesia monachus fieri voluit. Caritatis itaque viscera nos habere demonstramus et molendini quod nobis dedit medietatem pauperi ecclesie Sancti Martini conferamus,

Weltflucht

Die räumliche Abkehr von der Welt stellt in Hermanns Klostergeschichte ein weiteres wichtiges Thema dar. In der Passage über die nächtliche »Flucht« der Mönche aus Tournai thematisiert Hermann das Ideal der Weltflucht in ihrer radikalsten Form. Allein das Leben *in eremo* konnte den Mönchen ein ungestörtes spirituelles Leben garantieren. Hermann bezieht hierauf gleich zu Beginn Stellung, wenn er anmerkt, dass die Brüder zwar den Eifer für Gott hatten, aber nicht das notwendige Wissen.¹⁵⁸¹ Bedenkt man, dass er die Geschichte des Martinsklosters schreibt, verwundert diese Haltung wenig, gefährdete der übergroße Eifer der Brüder doch den Fortbestand des Klosters in Tournai. Auch wenn Hermann das Scheitern dieses Projektes für sein Kloster begrüßt, ist es doch vielsagend, dass er diese erste Krise der Gemeinschaft nicht schweigend übergeht, sondern ausführlich thematisiert. Für ihn war es besonders wichtig, zu zeigen, mit welchem großem Eifer die ersten Mönche lebten – und dass auch in Saint-Martin, wie in so vielen anderen Neugründungen der damaligen Zeit, das Leben *in eremo* eine ernsthafte Option gewesen zu sein schien. Der Wunsch, in der Abgeschiedenheit zu leben, lag aber wohl weniger in der Störung des klösterlichen Lebens durch den Lärm der Kinder und Frauen begründet als vielmehr in den Besuchen der Familienangehörigen.¹⁵⁸² Wie diese Praxis unterbunden werden konnte, ohne dabei die Stadt zu verlassen, berichtet Hermann. Odo habe nämlich nach der Rückkehr aus Noyon versucht, die klösterliche Abgeschiedenheit dadurch zu erreichen, dass er eine äußerst strenge Klausur einführte, die von den Bürgern von Tournai als Kerkerhaft empfunden wurde.¹⁵⁸³ Bereits in ähnlicher Weise, so Hermann, habe Odo als Scholaster die Verwandten seiner Schüler während der Unterrichtszeit aus dem Kreuzgang der Kathedrale verwiesen.¹⁵⁸⁴ An der strengen Klausur hielt Odo aber auch nach der zweiten Krise des Klosters auf besondere Weise fest. Nur drei Brüder, die mit der Versorgung des Klosters be-

sicque eiusdem molendini beatum Martinum cum patrono nostro sancto Amando participem faciamus.« Zur Verbindung zwischen Schenkung und der Schutzherrschaft der Heiligen vgl. B. Rosenwein, *To Be the Neighbour*.

1581 Hermann, *Liber*, c. 39, S. 78: »[...] zelum die habentes sed forte non secundum magnam scientiam [...].«

1582 Wenn es heißt, »sie sahen die Kleider der Laien«, könnte dies auf zu häufige Besuche der Familienmitglieder hindeuten. Dass diese Besuche zu Beginn wohl eine unerwünschte Realität waren, zeigt das Beispiel Alulfs, der tagtäglich von seinem Vater an den Haaren aus dem Kloster gezogen wurde (siehe oben Anm. 1411). Wenn Hermann zudem davon berichtet, wie Odo noch als Scholaster allen Familienangehörigen verbot, den Kreuzgang der Kathedrale zu betreten, während er unterrichtete (ebd., c. 3, S. 38–39), kann dies ebenfalls ein versteckter Hinweis darauf sein, dass die Besuche der Verwandten in Saint-Martin auch weiterhin Bestand hatten.

1583 Hermann, *Liber*, c. 70, S. 121: »[...] totum annum claustris reclusis [...].«; ebd.: »[...] ac veluti de longa carceris custodia ereptis.«

1584 Hermann, *Liber*, c. 3, S. 38.

traut waren, durften das Kloster verlassen, die übrigen mussten ein abgeschiedenes Leben in *religio* und *silentium* führen.¹⁵⁸⁵ Odo selbst sei sehr froh darüber gewesen, dass er sich fortan nicht mehr um die Angelegenheiten der Außenwelt kümmern musste und sich voll und ganz auf ein Leben in Frömmigkeit und Stille konzentrieren konnte.¹⁵⁸⁶

Neben dem Beispiel des Martinsklosters berichtet Hermann in seinen Werken immer wieder voller spürbarer Begeisterung von Gemeinschaften, die seiner Darstellung nach ein Leben *in eremo* gewählt hatten. In seinem *Liber de restauracione* fällt dies vor allem im Zusammenhang mit Saint-Amand bei Noyon auf. Das Priorat ging auf eine kleine dem heiligen Amandus geweiht Kirche in der Nähe der Burg von Thourotte bei Noyon zurück, die wie das Martinskloster von Tournai verwaist und so arm gewesen sei, dass weder ein Stück Land noch ein Haus dazu gehörte. Nach Hermann habe dieser Ort fernab der Zivilisation gelegen und sei einem Priestermonch namens Radulf anvertraut worden, von dem man allerdings nicht erwartet habe, dass er Bäume und Büsche ausreißt; stattdessen wurden ihm Nahrung und Geld gesandt und mit Gottes Hilfe sei es ihm gelungen, diesen Ort zu verbessern. In kurzer Zeit habe es ihm gefallen, Gott an einem Ort zu dienen, an dem er erst nichts als eine verwaiste Kirche vorfand, die von Dornen umgeben war.¹⁵⁸⁷ Hermann beschreibt diesen Ort als *locus amoenus* und stilisiert Radulf zu einer Art Eremit, der dieses abgeschiedene Leben anfangs gezwungenermaßen führte, schon bald aber dessen Vorzüge schätzen lernte und Gefallen daran fand.

Dass Hermann die Weltabgeschiedenheit durchaus als etwas sehr Positives ansah und bewunderte, wird schließlich auch in seinem Werk *De miraculis* mehr als deutlich. Vor allem sein berühmter Bericht über die Gründung von Prémontré lässt dies erkennen. Bischof Bartholomäus habe Norbert nämlich zunächst angeboten

1585 Hermann, Liber, c. 69, S. 121: »Hiisque tribus totius ecclesie commendans in exterioribus provisionem, ut sine licentia egrederentur permittit, ceteris ut secum religioni et silentio instarent indicit.«

1586 Hermann, Liber, c. 79, S. 133: »Super quo dominus abbas Odo valde gaudebat et Deo gratias agebat quod sibi talem virum dedisset, qui se a sollicitudine vel tumultu exteriori prorsus immunem et liberum esse faceret. Comissa namque ei totius ecclesie cura exteriorum, ipse religioni et silentio tam ferventer insistebat, [...].«

1587 Hermann, Liber, c. 74, S. 128: »In pago Noviomensi prope castrum quod dicitur Torota ecclesiolam unam in honore sancti Amandi constructam invenit, sed ita vacuam et pauperulam, ut nec passum quidem terre nec domum vel aliquid ad victum pertinens invenerit. Adamoto itaque loco illo solitario et longe ab hominum habitatione remoto, accedens ad domnum Baldricum Noviomensem episcopum, ecclesiolam illam nobis dari poposcit et impetravit. Inde contra voluntatem multorum nostri cenobii monachorum, qui dicebant eum frustra tam procul et in tanta solitudine laboraturum, a domno abbate Odone impetravit, ut illuc ire permitteret quendam monachum, presbiterum, genere Normannum nomine Radulfum, qui pro infirmitate corporis laborem conventus non poterat sustinere. Hunc itaque illuc mittens, nec tamen fodere aut ligone silvam eradicare cogens sed de substantia et pecunia ecclesie nostre ei tribuens, sic eundem locum gratia dei donante provexit, ut intra breve tempus plures ibi deo servire gauderet, ubi primo nichil preter vacuam ecclesiolam vepribus circumseptam invenerat.«

sich in Saint-Martin in Laon niederzulassen, was dieser aber ablehnte, indem er sagte: »Ich habe den großen Reichtum in Köln nicht aufgegeben, um in Laon nach einem kleineren zu suchen: Ich möchte nicht in den Städten bleiben, sondern in entlegenen und wüsten Orten leben.«¹⁵⁸⁸ Der Bischof habe ihn daraufhin durch seine Diözese geführt und unterschiedliche Orte gezeigt: zunächst Foigny im Wald von Thiérache, einen Ort, der für das monastische Leben geeignet war, weil es dort Gewässer, Wald, Weiden und Ackerland gegeben habe, dann Thénailles und zuletzt einen besonders unwirtlichen Ort mit Namen Prémontré, den Norbert schließlich als von Gott gewiesen betrachtete. »Diese Wälder, die heute genügend kultiviert sind, waren damals die wildesten und am weitesten entlegenen Wälder und gerade einmal gut genug für Wölfe und Wildschweine.«¹⁵⁸⁹ In Prémontré selbst habe es lediglich eine kleine Kapelle gegeben, die dem Kloster von Saint-Vincent in Laon gehörte und so gut wie verlassen war. Da es dort nichts zu essen gegeben habe, musste Brot von woanders hergeholt werden.¹⁵⁹⁰

Caritas

Die *Vita Hugonis* bezeichnet die *caritas* als *vinculum perfectionis*, ihr Verlust sei unter anderem ein Grund für die Krise des Martinsklosters gewesen.¹⁵⁹¹ Umso interessanter ist es, dass Hermann in seiner Chronik dem Ideal der *caritas* in Form der Armenspeisungen einen sehr hohen Stellenwert einräumt und immer wieder darauf zu sprechen kommt.

Eine zentrale Stelle betrifft Odos Einstellung zu diesem Ideal. Während der bereits erwähnten Hungersnot habe er nämlich jedem, der zu ihm kam, zu essen gegeben, so dass schließlich die gesamten Vorräte des Klosters aufgebraucht waren. Odo habe daher schließlich drei Mönche zum Betteln in die Stadt geschickt. Die Bewohner der Stadt erwiesen sich angesichts der prekären Situation des Klosters als äußerst hilfsbereit und unterstützten die Gemeinschaft nach Kräften.¹⁵⁹² Diese

1588 Hérیمان, *Les miracles*, III, c. 3, S. 204: »Non idcirco, inquit, maiores divitas Colonie reliqui, ut minores modo queram Lauduni: non in urbibus volo remanere, sed potius in locis desertis, et incultis.«

1589 Hérیمان, *Les miracles*, III, c. 3, S. 206: »Viderit ergo quibus hec legerit cuius devotionis hic episcopus fuerit, qui, relictis episcopalibus negotiis, hominem ignotum per tot silvestria, et in via loca, non sine magno labore circumducebat, que, licet etiam hodie, cum iam a multis incoluntur, videantur horribilia, tunc tamen nimis erant asperiora et terribiliora, utpote ab omni hominum inhabitatione procul remota, solisque lupis et apris congrua.«

1590 Hérیمان, *Les miracles*, III, c. 4, S. 206–208.

1591 *Vita Hugonis*, c. 13, S. 336.

1592 Hermann, *Liber*, c. 69, S. 120–122: »Eodem anno victualium penuria et famis atrocitas totam provinciam vehementer afflixit, et abbas omnibus pauperibus ad se confugientibus quicquid habere poterat misericorditer tribuere cepit, ita ut nec in horreo nec in cellario aliquid remanserit. [...] Ingrediuntur

zweite existenzielle Krise der Gemeinschaft wurde somit erneut durch den Über-eifer des Abtes verursacht, hatte allerdings eine sehr wichtige und positive Folge, nämlich die Unterstützung des sozialen Umfelds.

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Beispiel des Priorats von Saint-Amand. Als die dortigen Mönche eines Tages angesichts einer großen Hungersnot in der Gegend selbst in tiefe Not geraten waren, habe ihnen ihr Prior Radulf die Anweisung gegeben, wie die Armen um Nahrung zu betteln. Einer der Mönche namens Peter wünschte aber, dass die gewohnte Zahl der an die Armen gegebenen Brote nicht sinken dürfe. Kurz nachdem die ersten Armen gekommen waren, teilte ihm sein Mitbruder mit, dass alle Brote bereits verteilt seien. Peter habe daraufhin gesagt: »Gehe hin und sieh nach, etwas Brotkrume wird noch da sein!« Als dieser aber erwiderte, er habe soeben die leere Truhe gesehen, beharrte Peter darauf. Weil der Bruder ermahnt wurde, tat er wie ihm befohlen und fand eine Truhe angefüllt mit Brot vor. Der Prior Radulf begann nun damit, das Brot reichlich an die Armen zu verteilen, so dass keinem eine Ration verwehrt blieb. Ihm schien es, als würde die Armut seines Hauses durch Gottes Willen gemindert, umso mehr er verteilte. So sei die kleine Kirche von den Nachbarn geliebt und frequentiert worden. Viele Männer und Frauen, nicht nur aus der Gegend von Noyon, sondern auch aus der Gegend von Compiègne und anderen Orten seien hierher gekommen, um der Welt zu entsagen, und schenkten dieser Kirche viele Dinge.¹⁵⁹³

Die Hungersnot, die die Gemeinschaft selbst in schwere Armut stürzte, kam nach Hermanns Darstellung einer Probe Gottes gleich, die darauf abzielte, die rechte monastische Gesinnung der Brüder zu ermitteln. Vor allem durch das Festhalten an der *caritas*, einem Ideal, das durch die Armenspeisung für jedermann offen sichtbar war, konnte die Gemeinschaft ihr frommes und aufopferungsvolles Leben gegenüber ihrer Umwelt unter Beweis stellen; längerfristig konnten sie sogar wirtschaftlich davon profitieren.¹⁵⁹⁴ Besonders interessant an dieser Geschichte ist die

deinde portam urbis, et civibus sibi occurrentibus ac veluti de longa carceris custodia ereptis quomodo se haberent inquirentibus, illi leto vultu omnia prospera esse respondent, sed post paululum eis necessitatem fratrum innotescunt. Protinus cives invicem colloquentes et alio frumentum, alio siliginem, alio fabas dante, eos exhortantes et confortantes, hilares et letos ad fratres remittunt.«

1593 Hermann, Liber, c. 75, S. 129–130: »[...] ita ut usque in hodiernum diem prefata Sancti Amandi ecclesiola a vicinis multum diligatur et frequentetur, iamque non solum de Noviomio, sed etiam de Compendio aliisque propinquis locis plures tam viri quam matrone ad conversionem venientes eidem loco multa conferant [...]«

1594 Ein sehr ähnliches Beispiel findet sich in *De miraculis*, wo Hermann auf Saint-Martin in Laon zu sprechen kommt. Auch dieses Kloster sei anfangs äußerst arm gewesen, habe aber durch das Festhalten an den monastischen Tugenden großen Erfolg gehabt. Vor allem die *caritas* und die Aufnahme von Gästen sei dort besonders stark gefördert worden. Hériman, *Les miracles*, III, c. 5, S. 212: »Paupertatem tamen tantam in primis ibi sustinuit ut preter unum asinum, Burdinum nomine, nichil pene aliud haberent, quem in proximam silvam Vosagum mane ducentes, lignaque cesa dorso eius imponentes, Laudunum reducerent, et ex venditis lignis panem sibi emerent, multociens iam diu ieuni manentes, donec panis ille

offensichtliche Parallele zum Bericht über die zweite Krise der Gemeinschaft von Saint-Martin. Auch wenn es im *Liber de restauratione* immer wieder Passagen gibt, in denen Hermann seinen einstigen Lehrer zu kritisieren scheint,¹⁵⁹⁵ macht doch die Geschichte um Saint-Amand deutlich, dass auch Odos Verhalten während der Hungersnot kein Fehler, sondern im Grunde genommen äußerst vorbildlich war und, wie die weitere Geschichte des Klosters zeigt, letztlich zum Guten führte.

An eine dritte ganz ähnliche Situation erinnert Hermann an anderer Stelle. Als die Graftschaft zwischen 1125 und 1126 eine schwere Hungersnot traf, habe Abt Segard die silbernen Kelche und weiteren Kirchenschmuck verkauft, um die Armenspeisungen nicht einstellen zu müssen.¹⁵⁹⁶ Das Thema der *caritas* nimmt somit eine zentrale Rolle in Hermanns Werk ein. Sie war ein nach außen hin sichtbares Zeichen für die Frömmigkeit der Brüder, das ihnen Respekt und Anerkennung und nicht zuletzt Schenkungen und vielfältige Unterstützung von Seiten ihres sozialen Umfelds einbrachte.¹⁵⁹⁷ Eben dies war, wie die *Vita Hugonis* zu erkennen gibt, Ende der 1130er Jahre nicht mehr gewährleistet. Der *Liber de restauratione* rief daher nicht nur das Ideal der *caritas* in Erinnerung, sondern auch dessen positiven Folgen, auf die die Gemeinschaft maßgeblich angewiesen war, und leistete damit einen wichtigen Beitrag zur *correctio* der Gemeinschaft.

Schweigen

Zum besonders strengen Leben der Mönche in Saint-Martin gehörte das Gebot des Schweigens, das unter Abt Odo besonders strikt gehandhabt wurde. Schweigen war ein Ideal, das Odo bereits als Scholaster an der Kathedralschule von seinen Schülern

emptus post nonam eis deferretur. Ipsi tamen consolante abbate Gualtero in tanta penuria non deficientes, sed assidue Deo servientes, et manibus propriis laborando paulatim proficientes, ad tantam iam Deo donante proveci sunt abundantiam ut ex vineis suis tria milia modios vini frequenter habeant, et tam in terrarum et molendinorum quam in pecorum possessione, cuncta pene Laudunensis episcopatus cenobia precellant. Caritatis etiam et hospitalitatis, tanta ibi affluentia reperitur ut propter hospitem assiduam susceptionem, propter pauperum cotidianam relevationem, mirum inmodum videatur ibi Deus omnia multiplicare et augmentare, adeo ut iam inter precipua et excellentia Francie monasteria computetur.«

1595 Hermann, *Liber*, c. 39, S. 78–80, c. 67, S. 118: »Et si quidem tunc altaria, que ipsi tenuerant, recipere voluisset, forsitan usque hodie ecclesia nostra exinde ditior esse potuisset.«

1596 Hermann, *Liber*, c. 102, S. 168: »Eo tempore fames vehementissima totam provinciam oppressit, ita ut plures fame intumescerent, comes etiam Carolus per totam Flandriam pro avene penuria cervisiam componi prohiberet, dicens melius esset ut divites aquam biberent quam pauperes fame perirent. Dominus etiam abbas noster Segardus misericordia motus calices argenteos et alia quedam ornamenta vendidit et ex eis panem in alimoniam pauperum emit.«

1597 M. Mollat, *Les moines et les pauvres*.

forderte und auch später im Kloster in besonderer Weise umsetzte.¹⁵⁹⁸ Hermann berichtet immer wieder, dass das Leben der Mönche vom Schweigen geprägt gewesen sei.¹⁵⁹⁹

An zwei Beispielen zeigt Hermann, welche Folgen ein Verstoß gegen das Schweigegebot haben konnte. Bruder Gottfried war ein junger Mönch, der ein besonderes Talent beim Abschreiben von Büchern hatte. Hermann, der selbst Zeuge des Geschehenen war, berichtet, dass Gottfried eines Tages, als er sich mit Abt Segard unterhalten hatte, plötzlich von Lähmungserscheinungen befallen wurde, an denen er letztlich starb.¹⁶⁰⁰ Seine Erkrankung scheint auf den ersten Blick der Tatsache geschuldet zu sein, dass er gegen das Schweigegebot verstoßen hatte und daher die göttliche Strafe auf sich zog. Der »gute« Tod Gottfrieds macht jedoch deutlich, dass die strikte Befolgung des Schweigegebots im Hinblick auf das Seelenheil zu relativieren ist.

Eben dies wird auch im zweiten Beispiel mehr als deutlich. Hermann kommt dabei auf seine Mutter Mainsendis zu sprechen, die zusammen mit einer großen Schar von Nonnen unter der Leitung Eremburgs, der Schwester Odos, lebte. Eremburg habe wie ihr Bruder ein strenges Regiment geführt und wie er großen Wert auf das Schweigegebot gelegt. Eines Tages sei Mainsendis schwer erkrankt und habe von der Oberin die Erlaubnis bekommen, ihre Sünden zu beichten und die Kommunion zu empfangen. Als Mainsendis aber am Ende den Priester darum bat, für sie zu beten, wurde Eremburg, die zur Kontrolle neben der Kranken gestanden und jedes Wort mitgehört hatte, zornig. Sie warf ihr vor, nicht gehorsam gewesen zu sein, weil sie den Priester gegen ihre Anordnung darum gebeten hatte, für sie zu beten. Obgleich die Kranke beteuerte, dass es ihr nicht um ihre Genesung, sondern um ihre Seele gegangen sei, wurde Mainsendis bestraft, indem man sie der Gemeinschaft verwies und auf einer Liege vor das Haus trug, wo sie »drei Tage lang lag, vielleicht körperlich krank, aber sicherlich frohlockend in der Seele, da sie diese Pein für Gott in ihrem ehemaligen Haus erduldet.«¹⁶⁰¹ Erst auf Anordnung Odos wurde sie wieder in die Gemeinschaft aufgenommen.¹⁶⁰²

1598 Hermann, Liber, c. 3, S. 38.

1599 Hermann, Liber, c. 69, S. 121: »[...] totum annum claustro reclusis iugique silentio domitis [...]« ebd., c. 79, S. 133: »[...] Commissa namque ei totius ecclesie cura exteriorum, ipse religioni et silentio tam ferventer insistebat, ut multociens integre mense de claustro non exiret [...]. [...] si clastrum ingredereris, videres plerumque XII monachos iuvenes [...] cum silentio scribentes.«

1600 Hermann, Liber, c. 76, S. 130: »Hic ergo Godefridus, cum adhuc in iuventute positus post plures codices scriptos domnum abbatem egrotantem sanus visitans ei colloqueretur, subito ipse infirmitate comprehensus, nobis mirantibus ad lectum defertur et post triduum oleo sancto ungitur.«

1601 Hermann, Liber, c. 68, S. 120: »Ibi ergo per triduum iacens, licet infirmitate gravaretur, animo tamen exultabat, quia in domo, cuius olim domina fuerat, nunc pro deo tribulationem sustinebat.«

1602 Hermann, Liber, c. 68, S. 120.

An diesem Beispiel veranschaulicht Hermann gleich mehrere Dinge. So ruft er zunächst die Bedeutung des Schweigegebots in Erinnerung, das nicht nur in Saint-Martin, sondern auch in der daran angegliederten Frauengemeinschaft einen zentralen Stellenwert hatte. Hermann relativiert dieses Schweigegebot aber mit der frommen Absicht seiner Mutter. Dass Eremburg dabei das Gehorsamsgebot nicht nur über die Intention der Kranken, sondern auch über das Gebot der Barmherzigkeit stellte, war aus Hermanns Sicht falsch, weswegen sie auch von ihrem Bruder Odo zurechtgewiesen wurde. Mainsendis hingegen erduldet ihre Bestrafung voller Demut.

Beide Beispiele verdeutlichen zum einen, dass das Schweigegebot in Saint-Martin einen sehr hohen Stellenwert hatte und ein Pfeiler des *propositum* war. Zum anderen machen sie deutlich, dass es bei diesem Schweigegebot nicht um eine buchstabengetreue Befolgung ging, sondern darum, die Frage nach dem Schweigen oder Reden von der *discretio* der Mönche abhängig zu machen. Gottfried und Mainsendis hatten das Schweigegebot gebrochen, dies aber aus wohlgemeinter Absicht getan und letztlich keinen Schaden daran genommen. Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Schweigen war die *discretio* nicht zuletzt ein zentrales Argument der *abbates comprovinciales*, die sich 1132 gegen den Vorwurf des Mathäus von Albano, ein ewiges Schweigen in ihre Klöster eingeführt zu haben, zur Wehr setzten.¹⁶⁰³

Verzicht auf Prunk in der Liturgie

Die Texte Cassians waren, wie Hermann immer wieder betont, Odos bevorzugte Inspirationsquelle, an der er das monastische Leben in Saint-Martin orientierte. Von besonderer Tragweite war diesbezüglich sein Entschluss, auf jegliche Art von Prunk zu verzichten. Hermann bemerkt, dass Odo dies nicht nur aus den Lehren der alten Väter, womit er sicher Cassians Texte meint, sondern auch aus dem Vers eines weltlichen Dichters schöpfte, in dem es heißt: »Sagt mir, ihr Bischöfe, was hat Gold in den heiligen Dingen zu suchen?«¹⁶⁰⁴ Er habe es daher abgelehnt, goldene Kreuze anfertigen zu lassen, und alles Geld, was er bekommen hatte, an die Armen und Unterdrückten verteilt.¹⁶⁰⁵ Im Zusammenhang mit der Audition eines Bruders, der hinter dem Altar in der Kirche schlief, bemerkt Hermann, dass die Gemein-

1603 Vgl. dazu S. Ceglar, Guillaume de Saint-Thierry, S. 341–344.

1604 Hermann, Liber, c. 67, S. 117; diese Worte sollen vom heiligen Eligius von Noyon stammen, vgl. dazu L. Nelson, The Restoration, S. 97, Anm. 1 (S. 223). Der Satz wird überliefert von Siebert von Gembloux, Gesta abbatum, c. 41, S. 540.

1605 Hermann, Liber, c. 67, S. 117: »Prefatus itaque abbas, instituta et doctrinam antiquorum patrum assidue legens et etiam secularis illius poete versiculum recolens *Dicite, pontifices, in sancto quid facit aurum?*»

schaft damals noch keinen Kirchenschatz besessen habe, weil Odo nicht einmal einen Kelch oder ein Kreuz aus Silber noch liturgische Gewänder haben wollte.¹⁶⁰⁶ Der von Odo an den Tag gelegte Purismus, von dem Hermann berichtet, war in der Zeit um 1100 kein Einzelfall, wie vor allem das Beispiel von Cîteaux und der Großen Kartause zeigt.¹⁶⁰⁷

Aufnahmepraktiken

Eine weitere Besonderheit, auf die Hermann in seiner Chronik ausführlich eingeht, ist die Rekrutierung der Mönche zu Zeiten Abt Odos. Dieser habe nämlich das Bibelzitat »Ich darf niemanden von mir weisen, der zu mir kommt« (Joh 6,37) zu seinem Grundsatz erklärt, jedoch niemanden aufgenommen, ohne ihn zuvor auf die Probe gestellt zu haben.¹⁶⁰⁸ Einem Mann trug er daher auf, einen sehr großen Felsen durch Tournai zu rollen. Man habe gesehen, wie der Mann sich zunächst mit Händen, dann mit Füßen und zuletzt mit dem ganzen Körper gegen den Stein stemmte, nur um Odos Anweisung zu gehorchen. Anderen trug er auf, mehrere Tage und Nächte lang regungslos im von den Dächern rinnenden Regenwasser zu stehen.¹⁶⁰⁹ Über vier reiche und stolze Kanoniker – Amand, der spätere Prior von Anchin und Abt von Marchiennes, Walter, Gunther und Bernuin – weiß er zu berichten, dass sie von Odo auf die Probe gestellt wurden, indem er ihnen den Auftrag erteilte, Kühe zu melken und aus der Milch Käse zu machen.¹⁶¹⁰

non cruces aureas fabricare cupiebat, sed omnem que sibi deferbatur pecuniam egentibus et oppressis erogabat.«

1606 Hermann, Liber, c. 66, S. 116: »Eodem tempore quidam presbiter et monachus religiosus nomine Radulfus, [...] de horis pulsandis iussu abbatis sollicitudinem gerebat et sicut eiusdem officii moris est procuratoribus, in remotiori ecclesie parte lectulum suum posuerat, non pro custodiendo ecclesie thesauro, qui nullus adhuc erat – nam nec calicem argenteum nec crucem vel textum abbas habere volebat –, sed solummodo pro pulsatione vigiliarum diligenter providenda.«

1607 Vgl. Guibert de Nogent, Autobiographie, I, c. 11, S. 68.

1608 Hermann, Liber, c. 67, S. 117: »Omnes tamen ad conversionem venientes retinebat, sententiam Domini imitari studens dicentis *Et eum qui venit ad me non eiciam foras*.« Dass dies ein Novum ist, wird in Hermanns Werken bereits an anderer Stelle deutlich. So habe auch Norbert von Xanten alle, ob jung oder alt, ob Mann oder Frau in seine Gemeinschaft aufgenommen. Vgl. dazu Hériman, Les miracles, III, c. 1, S. 200: »Nullam vero antequam probaretur recipere volebat, et in ipsa probatione tanta eis onera imponebat, ut omnes antiquorum probationes excedere videretur.«

1609 Hermann, Liber, c. 67, S. 117: »Nam cuidam converti volenti precepit ut saxum enorme, quod vix a pluribus moveri posset, ultra urbem Tornacum solus duceret: videres hominem nunc brachiis ac manibus, nunc toto corpore sese saxo totis viribus subponentem rivumque sudoris omni ex parte emittentem et pro posse obedientiam magistri implere conantem. Alii etiam precipiebat ut per plures dies ac noctes sub stillicidiis domorum immobiliter permanentes pluviarum ymbres ruentes sustinerent.«

1610 Hermann, Liber, c. 67, S. 117–118: »Eo siquidem tempore etiam ex canonicis Sancte Marie aliqui ibidem conversi sunt: domnus scilicet Amandus, qui pluribus annis prioratum Aquiciniensis ecclesie tenuit, deinde abbas Marciensis effectus ecclesiam illam pene destructam tam interius in religione quam

Bereits an diesen Beispielen wird deutlich, welchen Zweck die Proben hatten: Die Aspiranten sollten nicht nur zeigen, dass sie willens waren, den Weisungen des Abtes Folge zu leisten, sondern auch ihr bisheriges Leben und vor allem ihren Stolz abzulegen. Entscheidend war dabei, dass die Proben vor den Augen der Bewohner von Tournai stattfanden und somit eine besonders große Wirkung hatten: zum einen, weil dadurch für jedermann ersichtlich wurde, wer sich bekehrt hatte, zum anderen, weil der Aspirant sich öffentlich demütigte. Dass die bewusste Demütigung Ziel dieser Proben war, gibt Hermann zu erkennen, wenn er sich an den Leser wendet und zur Probe der vier Kanoniker bemerkt: »Wenn Du hörst, wie sie von Odo auf die Probe gestellt wurden, wirst Du Dich kaum vor Lachen halten können.«¹⁶¹¹ Nicht weniger demütigend waren die Aufgaben, die Odo Hermanns Vater Rudolf nach dessen Bekehrung auferlegte. So habe er den ehemaligen Vogt von Tournai erst aufnehmen wollen, nachdem er bewiesen habe, was die Regel des heiligen Benedikt besagt: »Prüfet den Geist, ob er von Gott kommt«. Er befahl daher: »Geh und verdiene Dein Essen vor aller Augen durch Arbeit, geh Wasser holen für die Tavernen, schlage Holz, miste Ställe aus und übe andere Tätigkeiten aus, die getan werden müssen.« Rudolf tat wie ihm befohlen und widmete sich den niedrigsten Aufgaben, ohne sich dafür zu schämen.¹⁶¹² Für Odo waren die Proben also eine Möglichkeit, die Motivation der Bekehrten zu prüfen und dem allzu impulsiven Entschluss des einen oder anderen, ins Kloster einzutreten, entgegenzuwirken. Dass dies in der Zeit des monastischen Aufbruchs und der »Massenkonversionen« ein reales Problem darstellte, wird auch bei anderen zeitgenössischen Autoren deutlich.¹⁶¹³ So gefährdeten Mönche, die mit ihrem vorherigen Leben nicht vollkommen gebrochen hatten und nicht aus voller Überzeugung ins Kloster eingetreten waren,

exterius in divitiis renovando correat; domnus etiam Walbertus, qui in ecclesia nostra prior existens, post multos annos in Catalaunensi episcopatu in cenobio quod dicitur Mons Sancti Martini abbas est factus ibique defunctus; domnus etiam Gonhardus, qui multis annis prioratum ecclesie nostre tenuit; domnus quoque Bernuinus. [...] Videns siquidem eos nimis esse superbos, per aliquot dies eos vaccas mulgere et caseum facere precepit sicque probatis monasticum habitum tradidit.«

1611 Hermann, Liber, c. 67, S. 118: »[...] si quomodo ab abbate Odone probati fuerint referre audisses, vix pre immensitate leticie risum tenere potuisses.« Der Hinweis auf das Lachen steht im Gegensatz zu jenem Verhaltenskodex, an den Hermann im Zusammenhang mit der Strenge Odos erinnert. Da Hermann diese Verhaltensweise, die eigentlich nicht toleriert werden durfte, nicht kritisiert, gibt er zu erkennen, dass er eine weit weniger strikte Auffassung von der Umsetzung dieses monastischen Ideals hatte.

1612 Hermann, Liber, c. 62, S. 112: »[...] Non te«, inquit abbas, »suscipiam, donec proberis secundum regulam sancti Benedicti dicentis *Probate spiritus, si ex Deo sunt*. Vade ergo et publice coram populo victum tuum laborando quere, aquam ad tabernas portando, ligna cedendo, equorum stabula mundando et similia ubi opus videris faciendo.« Exequitur ille libenter abbatis imperium, omnique rubore proculposito, vilissimis se submittit operibus.«

1613 Vgl. besonders Guibert de Nogent, Autobiographie, III, c. 25, S. 172–174. Dort wird berichtet, wie ein ehemaliger Ritter, der nicht ganz mit dem vormaligen Leben gebrochen hatte, Geld unterschlug und dafür von Gott schwer bestraft wurde.

nicht nur ihr eigenes Seelenheil, sondern auch die Disziplin in der Gemeinschaft und somit das Seelenheil der anderen. Eben dies war mit ein Grund dafür, dass das Martinskloster Ende der 1130er Jahre in eine schwere Krise geraten war. Hermanns Bemerkung, man schmeichele gegenwärtig jedem, um ihn ins Kloster zu locken, spricht diese Problematik unmissverständlich an.¹⁶¹⁴ Das Erinnern an Odos Proben sollte daher zur genauen Prüfung der Aspiranten ermutigen, war es doch weit wichtiger, gute und fromme Mönche zu haben als Mönche, die dem Kloster zwar Schenkungen einbrachten, aber gleichermaßen die Einflüsse der Welt.

Die Nonnen von Saint-Martin

Da Odo, nach Hermanns Angaben, »jeden mit sich zu Gott führen wollte«, nahm er auch eine große Zahl von Frauen auf. Er präzisiert, dass es sich dabei nicht nur um reiche, sondern auch um arme Frauen handelte.¹⁶¹⁵ Mit dieser Bemerkung wird, wie bereits an anderer Stelle zu sehen war, nochmals deutlich, dass Odo prinzipiell keine Unterschiede zwischen den Aspiranten hinsichtlich ihres sozialen Standes machte und somit eine für die Zeit wohl eher ungewöhnliche Rekrutierungspraxis verfolgte; für den Chronisten war sie jedenfalls besonders erinnerungswürdig.¹⁶¹⁶ Noch wichtiger war allerdings die Tatsache, dass es Frauen waren, die in die Gemeinschaft aufgenommen wurden. Deren Zahl sei schnell so groß geworden, dass man ein eigenes Kloster für sie errichten musste.¹⁶¹⁷ Aus dieser Äußerung wird ersichtlich, dass die Frauen zu Beginn tatsächlich mit oder zumindest sehr nahe bei den Brüdern gelebt hatten.¹⁶¹⁸ Odo habe schließlich das Steinhaus, das ihm der ehemalige Vogt von Tournai Rudolf und seine Frau Mainsendis nach ihrer Bekehrung überlassen hatten, in ein Nonnenkloster umfunktioniert: Da das Haus groß war, wurde es in eine Kapelle, ein Refektorium und ein Dormitorium aufgeteilt. Dort habe der Abt des Martinsklosters schließlich sechzig Nonnen untergebracht und der Leitung seiner Schwester Eremburg anvertraut. Die übrigen Frauen habe er in

1614 Hermann, Liber, c. 67, S. 117.

1615 Hermann, Liber, c. 69, S. 306–307: »Nam cum omnes secum vult ad Deum pertrahere, tantam multitudinem mulierum, non solum pauperum, sed et divitum, susceperit [...].« Hermann dokumentiert zudem die Konversion einiger adligen Damen: Ada und Agnes führen ein etwas bequemes standesgemäßes Leben in Liessies (Hermann, Liber, c. 56, 57, S. 98–102); Richildis (ebd., c. 57, S. 100–102) und Mainsendis ein strengeres Leben in Saint-Martin (ebd., c. 62, S. 110–113).

1616 Siehe dazu oben S. 401–403.

1617 Hermann, Liber, c. 68, S. 119: »[...] ut eis seorsum monasterium necesse videretur esse construi.«

1618 Als die Mönche Tournai verließen und nach Noyon zogen, blieben die Nonnen, die in der Nähe lebten, zurück. Sie wussten über die Pläne Odos Bescheid. Hermann, Liber, c. 39, S. 79: »Ubi vero per sanctimonialia quosdam prope ecclesiam commanentes didicerunt eos Noviomum ire, [...].«

einem anderen Teil der Stadt unter einer anderen Oberin angesiedelt.¹⁶¹⁹ Über das Leben in diesen Frauengemeinschaften erfährt man nur am Rande, dass sie unter einem sehr strengen Schweigegebot gelebt hatten und unter anderem damit beschäftigt waren, Wolle zu spinnen.¹⁶²⁰ Zudem wird deutlich, dass die Vorsteherinnen dem Abt von Saint-Martin unterstanden und seinen Anordnungen Folge zu leisten hatten.¹⁶²¹ Dass die Bindung der Frauengemeinschaft an jene der Männer auch wirtschaftlich sehr eng gewesen sein muss, zeigt sich an einer Passage, die dem *Liber de restauratione* später beigelegt wurde. Es geht darin um die Folgen jener zweiten durch die Misswirtschaft Odos verursachten Krise der Gemeinschaft. Odo sei nämlich nicht mehr in der Lage gewesen, die große Zahl von Frauen zu ernähren, und habe ihnen deswegen erlaubt, ihr Kloster zu verlassen, um ihren Lebensunterhalt selbst zu bestreiten. Sie hätten dies angenommen und seien gegangen. Das Geld, das sie bei ihrem Eintritt gestiftet hatten, erhielten sie aber nicht zurück, da er alles für die Armen oder die eigene Gemeinschaft verwendet hatte.¹⁶²² Diese Passage hebt erneut die verheerenden Folgen der Misswirtschaft Odos hervor. Die Frauen, »die er zu Gott führen wollte« und der Welt entsagt hatten, wurden von ihrem Abt wieder in die Welt zurückgeschickt, um zu überleben. Ob es sich dabei um alle Frauen handelte, ist fraglich: Anzunehmen ist, dass ein Teil der Frauen zurückblieb, darunter Mainsendis, die Mutter Hermanns. Sie stand nämlich auch noch in späterer Zeit mit ihrem Sohn in regem Kontakt.¹⁶²³ Zudem sollte man nicht vergessen, dass die zweite Krise der Gemeinschaft durch das Organisationstalent Rudolfs nur von kurzer Dauer war.

1619 Hermann, *Liber*, c. 68, S. 119: »Quamobrem considerans abbas domum lapideam, que quondam fuerat supradicti Radulfi militis et quam ei veniens ad conversionem coniunx eius dederat, non parve esse amplitudinis, distinctis in ea parietibus oratorium, refectorium, dormitorium composuit et LX fere mulieres conversas ibidem intromisit sororemque suam sanctimoniam nomine Eremburgem eis preposuit.«

1620 Diesen Schluss lässt das Beispiel der Mainsendis zu, die gegen das Schweigegebot verstoßen hatte. Hermann, *Liber*, c. 68, S. 119; zum Spinnen von Wolle vgl. ebd., S. 120: »[...] Henricus, iam monachus factus, iussu abbatis fascem magnum lini super caput suum deferens causa nendi, [...]«

1621 Dies lässt sich zumindest für Eremburg sagen, die den Anweisungen ihres Bruders Odo folgte; vgl. Hermann, *Liber*, c. 68, S. 120.

1622 Diese Passage findet sich nur in drei Handschriften; vgl. den Variantenapparat zu Hermann, *Liber*, c. 70, S. 123: »Unum tamen tunc accidit unde adhuc dolemus, quoniam dominus Odo, non valens retinere multitudinem feminarum quam susceperat, licentiam dedit eis abeundi et victum querendi. Ille autem, accepta licentia recesserunt, pecuniam tamen, quam quedam ex eis dederant, eis non reddidit, quoniam aut pauperibus donaverat aut in ecclesie usibus expenderat.«

1623 Zudem berichtet Hermann, *Liber*, c. 102, S. 170–171: »Mainsendis vero, quondam uxor eius, post mortem Radulfi fere XII annis vixit completisque in sanctimoniali habitu plus quam XL annis presentem vitam terminavit et in eodem cimiterio sepulta est.«

Die intellektuelle Betätigung der Mönche

Ein letzter Pfeiler des erinnerten *propositum* des Martinsklosters ist die intellektuelle Betätigung Odos und seiner Mönche, zu denen sich der Verfasser gewiss selbst zählte. Häufiger sei es vorgekommen, dass Odo das Kloster einen ganzen Monat lang nicht verlassen habe, da er sich intensiv mit der Lektüre oder dem Abschreiben von Büchern befasste.¹⁶²⁴ Über Odos literarisches Schaffen ist man durch eine Vielzahl von erhaltenen Schriften gut unterrichtet.¹⁶²⁵ Sein theologisches Werk, das ganz eigene Akzente setzte und mit vielen Traditionen brach, weist ihn in der Tat als einen großen Gelehrten aus.¹⁶²⁶ Die besondere Affinität zur intellektuellen Betätigung war aber nicht nur Odo zu eigen, sondern wurde gleichermaßen von seinen Mönchen und ehemaligen Schülern geteilt. Odo sei nämlich sehr erfreut darüber gewesen, dass Gott ihm eine so große Zahl von Schreibern geschenkt hatte. Wenn man in den Kreuzgang des Klosters eingetreten sei, habe man mehr als zwölf junge Mönche gesehen, die an ihren Schreibpulten saßen und schweigend mit großer Sorgfalt Texte abschrieben.¹⁶²⁷ Saint-Martin war demnach ein Kloster, in dem die intellektuelle Betätigung einen besonders hohen Stellenwert besaß. Hermann zählt in der Folge nicht nur die Bücher auf, die das Kloster besessen hatte, sondern hebt

1624 Hermann, Liber, c. 79, S. 133: »[...] ut multociens integro mense de claustro non exiret, sed iugiter lectioni intentus scribendis libris totum studium daret.«

1625 Zu einem Überblick über Odos Werke, die zum Teil bereits in Saint-Martin entstanden, zum Teil aber auch in Anchin siehe oben S. 354; Odo wird ein Gedicht mit dem Titel *De bello troianae* zugeschrieben (Teile dieses Werkes sind exzerpiert bei Gottfried von Reims, *Somnium de Odone Aurelianensi*, Sp. 1159–1160.), das, wenn es denn tatsächlich von Odo stammen sollte, in die Zeit vor seiner Konversion zu datieren ist. Zudem hat man Odo von Tournai einen *Liber collationum*, die *Distinctiones super psalterium*, eine Abhandlung über die Zahl drei, eine Einführung in die Theologie, ein Buch der Parabeln und eine Homilie auf die Passion zugeschrieben. Die beiden letzten Werke konnten inzwischen eindeutig Odo von Canterbury zugeordnet werden. Die Autorschaft der restlichen Werke bleibt weiterhin mehr als zweifelhaft. Vgl. dazu z. B. J. Leclercq, Artikel »Odo von Cambrai«, Sp. 1099. Hermann weiß zudem über einige nicht mehr erhaltene Werke zu berichten, die aus der Zeit vor Odos Bekehrung stammen: Hermann, Liber, c. 1, S. 36: »Sed cum omnium septem liberalium artium esset peritus, precipue tamen in dialectica eminebat et pro ipsa maxime clericorum frequentia eum expetebat. Scripsit etiam de ea duos libellos, quorum priorem ad cognoscenda devitandaque sophismata valde utilem intitulavit *Sophistem*, alterum vero appellavit *Librum complexionum*, tertium quoque *De re et ente* composuit, in quo solvit, si unum idemque sit res et ens.« Odo habe als Scholaster zudem Werke unter dem Namen Odoardus geschrieben; vgl. ebd.

1626 Odos Hauptwerk war das *De peccato originali*, das sich mit der Frage befasst, woher die Seele kommt und wie die Sünde Adams auf den Menschen übertragen werden konnte. Dazu J. N. D. Kelley, *Early Christian Doctrines*, S. 174–183, 344–374; R. Hennings, *Disputatio de origine animae*, S. 260–268; außerdem A. Michel, Artikel »Traducianisme«, Sp. 1351–1366 und M. Mühling, Artikel »Traduzianismus«, Sp. 530. In der Forschung galt lange Zeit Anselm von Canterbury, *De conceptu virginali et de originali peccato*, S. 135–173 als erstes Werk, das sich seit Augustinus mit dieser Frage befasst hatte. I. Resnick, *On Original Sin*, S. 26 stellt aber die These auf, dass Odos Werk älter ist.

1627 Hermann, Liber, c. 79, S. 133: »Scriptorium quippe copiam a domino sibi datam exultabat, ita ut, si claustrum ingredereris, videres plerumque XII monachos iuvenes in cathedris sedentes et super tabulas diligenter et artificiose compositas cum silentio scribentes.«

auch einige der Schreiber und deren Werke besonders hervor, was nicht zuletzt die große Wertschätzung dieser Tätigkeit belegt.¹⁶²⁸ Dass das Kopieren von Texten ein wirkliches Spezifikum des Martinsklosters gewesen sein muss, kann man in Hermanns überschwänglichem Lob auf sein Kloster erkennen. Demnach hatte man dort so sorgfältig abgeschrieben, dass keine vergleichbaren Abschriften in den benachbarten Klöstern zu finden waren. Letztere hätten die Abtei in Tournai sogar um Exemplare gebeten, um ihre eigenen Bücher zu verbessern.¹⁶²⁹

Neben der Abschrift von Texten waren manche Mönche aber auch mit der Produktion eigener Texte beschäftigt. Hermann selbst gehörte zu diesen Brüdern, verfasste er doch seinen *Tractatus de incarnatione*.¹⁶³⁰ Eine besondere Rolle nahm zudem Bruder Alulf ein, der nicht nur über 47 Jahre als Bibliothekar und Kantor tätig war und die Abschriften seiner Mönche auf penible Weise korrigierte, sondern auch der Verfasser einer umfassenden Zitatensammlung aus den Werken Gregors des Großen war.¹⁶³¹ Das aus vier Büchern bestehende Werk mit dem Titel *Gregorialis* entstand über einen äußerst langen Zeitraum.¹⁶³² Sein vierter Band wird in einer Handschrift aus Tournai überliefert und ist ein Arbeitsexemplar, das in die Zeit Alulfs zu datieren ist und in weiten Teilen wohl auch aus seiner Hand stammte.¹⁶³³

1628 Zu den Buchbeständen Hermann, Liber, c. 79, S. 133–134; zu den Schreibern ebd., c. 76, S. 130–131.

1629 Hermann, Liber, c. 79, S. 134: »[...] tam diligenter fecit describi, ut vix in aliqua vicinarum ecclesiarum similis inveniretur bibliotheca omnesque pro corrigendis libris suis de nostra ecclesia peterent exemplaria.« Die aus Saint-Martin überlieferten zeitgenössischen Handschriften bestätigen dies dahingehend, dass sie mit großer Akribie korrigiert wurden; siehe dazu unten Anm. 1633; der Frage, inwieweit die Handschriften zur Korrektur der Exemplare der benachbarten Klöster gedient hatten, konnte im Rahmen dieser Arbeit nicht nachgegangen werden.

1630 Siehe dazu oben Anm. 1359.

1631 Zu Alulf: Hermann, Liber, c. 38, S. 75, c. 37, S. 77: »Adolescens vero ille quem prediximus Alulfus, monachus factus in cenobio nostro armarii seu cantoris officium XLVII annis tenuit, omnesque libros beati Gregorii sepius relegens, imitatus Paterium universas tam veteris quam novi testamenti sententias ab eo expositas excerpens tres exinde codices composuit et quartum de diversis et valde utilibus sententiis superaddidit eisque *Gregorialis* nomen indidit, [...]«. Zur These, dass er die Abschriften seiner Brüder korrigierte siehe Anm. 1629.

1632 Das Werk selbst bleibt bis heute unediert. Lediglich einige Passagen und Teile wurden abgedruckt. So Alulf Einleitung zu seinem *Gregorialis*: Alulf, Prologus in librum qui dicitur *Gregorialis*, S. 131–132; die Zitate zum Neuen Testament, der Apostelgeschichte, den Paulusbriefen und der Apokalypse sind ebenfalls abgedruckt worden; vgl. Alulf, *Expositio novi testamenti*, Sp. 1137–1423. Zum Inhalt der vier Bücher vgl. Brüssel, BR, ms. II 1400, fol. 2v, wo es heißt: »Prima pars gregorialis de veteri testamento praenotatur / Secunda pars gregorialis de psalmis et prophetis / Tertia gregorialis de novo testamento / Quarta pars ista gregorialis de sententiis est praetitulata / Et quinta hec pars ultima de rebus diversis loquitur secundum diversitatem rerum de quibus tractat diversis libris distinguitur et sedecim librorum tractatibus concluditur.«

1633 Zu diesem Schluss kann man bei einer genaueren Analyse der Handschrift gelangen. Zunächst weist die Hand des Schreibers mit ihrer charakteristischen romanischen Schrift, aber auch die Aufmachung der Initialen und Kapitelüberschriften in die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts. Dass es sich um eine Art Arbeitsexemplar handelte, zeigt die Tatsache, dass man an der Handschrift selbst relativ genau die Entstehung nachzeichnen kann. Insgesamt lassen sich mindestens vier Phasen bzw. Versionen unterscheiden, die nach und nach durch einzelne Kapitel oder ganze Bücher ergänzt wurden. Da die Hand-

Der vierte Band orientiert sich in auffallender Weise an den Interessensschwerpunkten Odos und seiner Schüler.¹⁶³⁴

Hermanns Bericht über das hohe intellektuelle Milieu des Martinsklosters lässt sich somit auch anhand von überlieferten Handschriften und Werken einzelner Mönche durchaus belegen. Odos Gelehrsamkeit als Scholaster übertrug sich nicht nur auf das kösterliche Leben in Saint-Martin, sondern auch auf die dortigen Brüder. Für die beschriebene intellektuelle Tätigkeit bedurfte es allerdings eines gewissen Mindestmaßes an Bildung, was in Saint-Martin durchaus gegeben war. Führt man sich nämlich vor Augen, wer nach Hermanns Angaben Mönch im Martinskloster wurde, wird deutlich, dass ein bedeutender Teil der Gemeinschaft aus dem

schrift noch ihre originale Bindung besitzt, lässt sich genau ermitteln, welche Blätter oder Hefte später eingefügt worden sind. Auch im Text lassen sich immer wieder größere Radierungen und Einschübe erkennen. Diese zahlreichen Nachträge und Ergänzungen machen es daher sehr wahrscheinlich, dass es sich um eine Handschrift handelt, die im unmittelbaren Umfeld Alulfs entstanden war. Da sich in der Handschrift aber mindestens noch eine weitere Hand ermitteln lässt, scheint zunächst die Bezeichnung Bibliotheksexemplar passender zu sein als Autograph Alulfs. Da in der gesamten Handschrift kein Vermerk zu finden ist, in dem Alulf seine Autorschaft signalisiert, ist bei der Bezeichnung Autograph Vorsicht geboten. Ruft man sich aber in Erinnerung, dass Hermann berichtet, Alulf habe 47 Jahre lang die Bibliothek und das Skriptorium von Tournai geleitet (Liber, c. 38, S. 77), ändert sich das Bild. Die dominierende Schrift in der Handschrift Brüssel, BR, ms. II 1400 ist durchaus charakteristisch. Interessanterweise findet man diese Schrift in weiteren Handschriften aus Tournai, die heute in Brüssel und Paris aufbewahrt werden. Diese Kodices weisen paläographisch und stilistisch ebenfalls in die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts. Besonders auffallend ist, dass die genannte Hand in den meisten Fällen Korrekturen am Rand oder im Text vermerkt. In manchen Handschriften wurden diese Korrekturen äußerst penibel vorgenommen. Dieser Befund zeigt, dass die genannte Hand zumindest von einer Person stammen musste, die im Skriptorium der Martinsabtei über eine gewisse Autorität verfügte und dies offenbar über einen längeren Zeitraum. Ob es sich dabei tatsächlich um die Hand des Bibliothekars Alulf handelt, kann aber nicht mit absoluter Sicherheit gesagt werden. Die genannten Befunde machen dies aber durchaus wahrscheinlich.

Brüssel, BR, ms. II 1400, fol. 2v, Sp. B: »Primus de Dei pater tractat et filio et de spritu sancto.« Die Kapitel dieses Buches finden sich auf fol. 3r und lauten: I. De omnipotentia Dei patris / II. De incommutabili essentia Dei / III. De eternitate Dei / IV. Quod tempus non sit in eternitate Dei / V. Quod Deus pater filium genuerit / VI. Quomodo spiritus sanctus sit stabilis et mobilis / VII. Quod spiritus sanctus illuminet corda fidelium / VIII. De apparitionibus sancti spiritus / IX. Quod Deus sit incorporeus / X. Quod sit in Deo oculus ... / XI. Quod sit os Dei / XII. Quod sit brachium vel manum domini / XIII. Quod sit scire vel nescire Dei / XIV. Quod sit ridere vel irasci Dei / XV. Quod sit videre Dei / XVI. Quomodo Deus loquitur ad angelos / XVII. Quomodo angeli loquuntur ad Deum / XVIII. Quomodo animae sanctorum loquuntur ad Deum / XIX. Quomodo Deus loquitur ad diabolum / XX. Quomodo diabolus loquitur ad Deum / XXI. Quomodo Deus per seipsum loquitur ad homines / XXII. Quomodo Deus per angelos loquitur ad homines / XXIII. Quomodo Deus ... zelaris iratus peniteris misericors / XXIV. Quod Deus in natura sua videatur in cello / prae sancti crudelis / XXV. Quomodo antiqui patres viderent dominum / XXVI. Quomodo per creaturam suam cognoscat Deus.

1634 Brüssel, BR, ms. II 1400, fol. 2v, Sp. B: »Primus de Dei pater tractat et filio et de spritu sancto; Secundus de bonis et malis angelis; Tertius de inobedientia et lapsu primi homines; Quartus quod pro hoc redimendo factus est deus homo; Quintus de sancta ecclesia et de christianis.« Die Thematik dieser Bücher spiegeln in auffallender Weise die Interessensgebiete Odos von Tournai wider. Sie kreisen nicht nur um die Frage des *unde malum* und der Erbsünde, sondern auch um die Frage nach der Notwendigkeit der Fleischwerdung Christi.

kanonikalen oder klerikalen Milieu stammte.¹⁶³⁵ Diese Mönche verfügten über ganz andere intellektuelle Voraussetzungen als jene ungebildeten Laien, die den Mönchsstand annahmen und ihre Tätigkeit eher auf die praktischen Bereiche beschränken mussten.¹⁶³⁶

Fazit

Im Mittelpunkt des *Liber de restauratione* steht die Gründergeneration von Saint-Martin und ihr *propositum*. Hermann erinnert zunächst ganz allgemein daran, weshalb ein Individuum den Mönchsstand suchen sollte, wie sich seine Konversion in idealer Weise vollziehen sollte und was einen vollkommenen Mönch ausmacht. Dieser sehr grundlegende Diskurs war gerade im Rahmen einer *correctio* von größter Bedeutung, da er doch an die Fundamente des klösterlichen Daseins und Auftrags erinnerte.

Hermann führt dem monastischen Leser zudem vor Augen, was die Einzigartigkeit der eigenen Gemeinschaft einst ausgemacht hatte. Er gibt dabei mehr als deutlich zu verstehen, dass Saint-Martin seine besondere Heiligkeit gerade aus dem Leben der dortigen Brüder schöpfte. Die erste Generation versammelte heilige Männer, da sie nicht nur schweigend und weltabgeschlossen, sondern auch besonders arm lebten und dennoch die *caritas* in Form der Armenspeisungen pflegten. Für das soziale Umfeld des Klosters galt ein derartiges Leben als außerordentlich vorbildlich und heilig, weshalb sich die Gemeinschaft seiner Unterstützung sicher sein konnte. Der Erfolg des Martinklosters ging somit nach Hermann vor allem auf jenen Bereich des klösterlichen Lebens zurück, der für die Außenwelt deutlich sichtbar war: Neben der großen Armut waren dies vor allem die karitativen Leistungen der Brüder. Ein weiteres wichtiges Indiz, das das Kloster für die Außenwelt als einen heiligen Ort auszeichnete, war aber auch gerade die Nichtsichtbarkeit der Mönche, nämlich die strenge Einhaltung der Klausur.

1635 Hermann berichtet genau, wer in die Gemeinschaft eingetreten ist und was derjenige als Schenkung mitbrachte. Zu den Kanonikern vgl. z. B. Hermann, *Liber*, c. 63, S. 114–115; zu den Laien vgl. ebd., c. 56, S. 98; ebd., c. 62, S. 110–113.

1636 So ist die Rede von einer ganzen Reihe von Laien, die Mönch werden wollten. Hermann beschränkt sich dabei aber auf jene Bekehrten, die in ihrem weltlichen Leben eine bedeutende Rolle innehatten. Neben seinen eigenen Verwandten, ist auch die Rede von Rittern und einigen Bürgern Tournais. Neben Rudolf Osmund wird z. B. auch Heinrich erwähnt; siehe dazu Anm. 1420; alle führen nach Hermanns Darstellung praktische Tätigkeiten aus: Rudolf ist Prior, Heinrich sein Gehilfe, ein ehemaliger Ritter namens Gerulf führt das »Heer« gegen die *servi* des Kathedralkapitels an. Zur Diskussion über die Herkunft der Laienbrüder vgl. K. Hallinger, *Woher kommen die Laienbrüder*; E. Werner, *Die gesellschaftlichen Grundlagen*; Ders. und Martin Erbstösser, *Sozial-religiöse Bewegung*, S. 257–282; Ders., *Bemerkungen zu einer neuen These*; J. Dubois, *L'institution des convers*.

All diese Punkte führten die erste Generation des Martinsklosters zu großem Erfolg, der die Gemeinschaft aber zugleich wieder von ihren eigentlichen Idealen entfernte und schließlich in eine institutionelle Krise mündete. Hermanns Werk versucht dieser Entwicklung entgegenzusteuern und an die Ideale der vergangenen Tage zu erinnern. Sein Argument lautet: Nur wenn es der Gemeinschaft gelingt, ihr soziales Umfeld von der Heiligkeit ihres Lebenswandels zu überzeugen, konnte sie wieder erfolgreich sein. Hermanns Chronik hatte somit die wichtige Aufgabe, die eigenen Mönche wieder zu einem strengeren Leben anzuhalten; sie ist selbst ein Überrest der *correctio*.

7. Zur Konstruktion einer kollektiven Identität

7.1. Klösterliche Identität zwischen Odo und Cluny

Die Heiligkeit des Ortes – Saint-Martin – thematisiert Hermann bereits in einem kurzen Exkurs zur Gründung des Klosters durch den heiligen Eligius von Noyon.¹⁶³⁷ Eligius habe nämlich an dem Ort, an dem er einen Hufabdruck des Pferdes des heiligen Martins gefunden zu haben glaubte, ein Kloster errichtet, in dem die Mönche so streng lebten, dass ihm kein anderes Kloster in Gallien gleichgekommen sei.¹⁶³⁸ Mit dieser Behauptung wertet Hermann zunächst die Bedeutung seiner Abtei auf, konnte sie sich doch auf eine äußerst fromme Vergangenheit berufen. In Verbindung mit der Schilderung der besonders strengen Lebensweise unter Abt Odo suggeriert Hermann, dass dieses strenge Leben an diesem Ort eine lange Tradition hatte, an die letztlich mit der *restauratio* des Klosters wieder angeknüpft wurde. Hermann schafft damit die Illusion einer Kontinuität, die nicht nur legitimierend, sondern auch identitätsstiftend wirken sollte.

Begnügte sich Hermann damit, die Lebensweise zu Zeiten des heiligen Eligius lediglich als streng zu bezeichnen, bringt er die Lebensweise unter Abt Odo in Verbindung mit dem Namen Clunys, wie er selbst betont, mit der besten Lebensweise, die es damals gegeben habe. Cluny habe zu jener Zeit nämlich wegen seines guten Rufes, seiner *religio*, seiner *caritas* und wegen Abt Hugo über allen anderen Klöstern gestanden.¹⁶³⁹ An einer anderen Stelle des *Liber de restauratione* bemerkt Hermann zudem, dass Saint-Martin zur Zeit Odos wegen seiner großen *religio* sehr berühmt gewesen sei und einen großen Namen gehabt habe. Zusammen mit den Klöstern von Affligem und Anchin habe es zu den einzigen Klöstern in der Kirchenprovinz Reims gehört, welche die Gewohnheiten von Cluny befolgten. Hermann fügt dem noch hinzu, dass Cluny zu jener Zeit die strengste Lebensweise bot, die man finden konnte. Bis dahin sei nämlich noch nicht die Rede von der Strenge der Zisterzienser und noch weniger von Norbert gewesen.¹⁶⁴⁰

1637 Hermann, Liber, c. 43, S. 84–87.

1638 Hermann, Liber, c. 43, S. 86: »Vite vero institutionem tam districtam indidit, ut pene singularis fuerit vita eisdem monachis pre ceteris Gallie monasteriis.«

1639 Hermann, Liber, c. 70, S. 121: »[...] sed institutis et regula Cluniacensis cenobii contentus esset, quod solum et fama et religione necnon et caritate universis Gallie monasteriis eo tempore preminebat ea venerabili abbate Hugone regebatur.«

1640 Hermann, Liber, c. 79, S. 134: »Magni nominis mangaeque religionis tunc erat cenobium nostrum, quia in toto archiepiscopatu Remensi eo tempore nonnisi tres inveniebantur ecclesie, que consuetudines Cluniacenses servarent, Aquicinensis scilicet, Haffligeniensis et nostra. Cluniacense siquidem ceno-

Der Name Clunys war für Hermann eine Art Gütezeichen, ein Marker für ein besonders strenges Leben. Besonders eindrücklich wird dies in einer kurzen Passage, in der Hermann die strenge Disziplin thematisiert, die Odo bereits vor seiner Konversion zu eigen gewesen sei.¹⁶⁴¹ Die Strenge, die in seinem Unterricht geherrscht habe, hätte nämlich in keinem Kloster größer sein können: »Niemand wagte es zu lachen, mit seinem Nachbarn zu sprechen, zu tuscheln, nach rechts oder links zu schauen. Wenn aber im Chor gefurzt wurde, hätte ein Cluniazenser keine größere Strenge an den Tag gelegt.«¹⁶⁴² In Hermanns Augen war die Lebensweise von Cluny also nichts anderes als der Inbegriff größter Strenge (*districtio*).

Dass die Lebensweise von Saint-Martin aber nicht nur rein nominell mit dem guten Ruf Clunys, sondern auch tatsächlich in gewisser Weise mit dem *ordo cluniacensis* in Verbindung stand, wurde an anderer Stelle bereits plausibel gemacht.¹⁶⁴³ Das Beispiel von Lobbes, aber auch der Briefwechsel zwischen den *abbates comprovinciales* und Matthäus von Albano zeigen, dass die Zeitgenossen unter dem *ordo cluniacensis* nicht zwangsläufig die aus Cluny überlieferten *Consuetudines* verstanden, sondern auch im weitesten Sinne jenen Ordo, der 1131 auf dem Generalkapitel von Reims verabschiedet worden war.¹⁶⁴⁴ Wenn Hermann somit behauptet, sein Kloster habe sich an die Gewohnheiten von Cluny gehalten, umschreibt er letztlich einen Ordo, der sich inhaltlich zwischen jenem Bernhards von Cluny und jenem der Generalkapitel bewegte. Führt man sich vor Augen, dass Saint-Martin wohl durchaus den *zelus religionis* der *abbates comprovinciales* zu spüren bekommen hatte und die *correctio* von 1136 in diesem Kontext steht, erhalten die erinnerten *proposita* des *Liber de restauratione* vielleicht eine andere Bedeutung. Die Betonung der Handarbeit, des Schweigens, der strengen Klausur und der Verzicht auf prunkvolle liturgische Ausstattung spiegeln jene Aspekte klösterlichen Lebens wider, die gerade

bium tunc in toto regno Francorum erat excellentissime religionis, quoniam nondum germinaverat rigor Cisterciensis nec de domno Norberto adhuc aliqua mentio erat.«

1641 Hermann, Liber, c. 3, S. 38: »Cum ergo magister Odardus pro scientia sua ubique laudaretur, tanta nichilominus in eo religionis pollebat dignitas, ut non minus pro ipsa ab omnibus undique celebris et famosus haberetur.«

1642 Hermann, Liber, c. 3, S. 38: »[...] vix in aliquo districtissimo monachorum cenobio maiorem invenire potuisses religionem: nullus enim socio colloqui, nullus ridere, nullus audebat musitare, nemo dextera levaque vel modicum oculos presumebat deflectere, ubi vero in choro ventum fuisset, superflue aliquis districtionis causa alium Cluniacum quesisset.«

1643 Siehe dazu oben S. 369–371.

1644 Vgl. zum Beispiel den Brief des Matthäus von Albano, S. Ceglar, Guillaume de Saint-Thierry, S. 320–333, in dem der Kardinallegat sein Unverständnis darüber ausdrückt, dass die Äbte Änderungen am Ordo vorgenommen hatten. ebd., S. 330: »Silentium imponere, psalmodiam decurtare, ad operam manuum non exire, quae est ista nova lex? Quae est ista nova doctrina? Unde ista nova doctrina? Unde ista nova regula? Unde ista, si auderem dicere, nova praesumptio et inaudita? Dilectissimi, hactenus habuisti nomen bonum, plenum auctoritatis et gratiae; nolite, quaeso, facere vobis nomen plenum vanitatis et arrogantiae.«

von den *abbates comprovinciales* 1131 in Reims besonders betont wurden und sich letztlich in den besagten Abänderungen des Ordos niederschlugen.¹⁶⁴⁵ So wird man versucht sein, in Hermanns Darstellung der Geschichte des Martinsklosters eine deutliche Anspielung auf diesen Ordo zu sehen. Indem Hermann das *propositum* der Generalkapitel mit der Geschichte des Martinsklosters verband, unterstützte er die von den *abbates comprovinciales* vorangetriebene *correctio*.

In der Tat ist die Parallele zwischen beiden *proposita* augenfällig und darf sicherlich als gewollt betrachtet werden. Doch sind jene Kategorien, mit denen Hermann das *propositum* vergangener Tage formulierte, so weit und vage, dass sie nur eine grobe Annäherung an das *propositum* der Generalkapitel darstellten. Zudem ist das *propositum* von Saint-Martin zum einen noch weit vielfältiger, beinhaltet es doch beispielsweise auch in besonderem Maße die intellektuelle Betätigung und die Aufnahme von Frauen. Zum anderen lässt sich dieses *propositum* streng genommen in mehrere *proposita* aufgliedern, die nicht nur die verschiedenen Entwicklungsphasen des Martinsklosters widerspiegeln, sondern auch die verschiedenen Abstufungen des *zelus religionis*. Odos anfängliche *proposita* waren sehr streng und fromm, aber, wie Hermann bemerkt, eben nicht realisierbar. Bei der buchstabengetreuen Befolgung der normativen Texte und besonders der Texte Cassians mangelte es am notwendigen Wissen.¹⁶⁴⁶ Diese Aussage Hermanns ist mehr als interessant und nicht nur eine Kritik an Odos Eifer. Vielmehr spricht sich der Chronist aus Tournai an dieser Stelle gegen einen blinden *zelus religionis* aus, der – wie gezeigt wurde – auch den *abbates comprovinciales* zugesprochen wurde und weder auf die lokalen Gegebenheiten und Gepflogenheiten noch auf die Bedürfnisse der Brüder Acht gab.¹⁶⁴⁷

Die verschiedenen erinnerten *proposita* des *Liber de restauratione* sind in sich nicht kohärent und gleichen eher Versatzstücken, mit denen sich die verschiedenen innerklösterlichen Gruppen, die sich je nach spiritueller Ausrichtung oder Interessen formierten, identifizieren konnten. In diesem Zusammenhang kommt Odo eine zentrale Rolle zu, da er letztlich das streng asketische Leben und ein Leben nach dem *ordo cluniacensis* in seinen unterschiedlichen Ausprägungen verband. Er war somit eine wichtige Integrationsfigur in der Gemeinschaft, die dazu beitragen sollte, eine kollektive Identität zu schaffen. Angesichts der Tatsache, dass die *abbates*

1645 Siehe dazu oben S. 30–35.

1646 Hermann, *Liber*, c. 39, S. 78.

1647 Die Urkunde Papst Innozenz II. von 1135, die das Vorhaben der *abbates comprovinciales* billigt und unterstützt, weist darauf hin, dass der Ordo Clunys auch durch die Regeln der Väter Abänderungen erfahren hatte. Hiermit könnte auf die Texte Cassians angespielt sein. J. P. Gerzaguet, *Les chartes de l'abbaye d'Anchin*, D 61, S. 157: »Proinde quod vestro communi decreto de ordine monastic conservando et correctione fratrum secundum beati Benedicti et aliorum sanctorum Patrum regulas vestra discretione constituerit [...]«.«

comprovinciales danach strebten, das Mönchtum mithilfe des *ordo cluniacensis* zu vereinheitlichen und zu kontrollieren, kommt Odo zugleich eine weitere Funktion zu: Hermann macht dem Leser mit seiner Chronik deutlich, dass das strenge Leben in Saint-Martin in erster Linie auf Odo und nicht auf den *ordo cluniacensis* zurückging – und dass Odo persönlich die Gemeinschaft nachhaltig geprägt hatte. Odo wurde dadurch auch ein Zeichen für Differenz. Er steht letztendlich für die spirituelle Eigenständigkeit des Martinsklosters.

Hermanns mehrmalige Betonung, Saint-Martin habe den *ordo cluniacensis* befolgt, weist dagegen in eine andere Richtung. Indem Hermann seine Abtei mit dem Namen Clunys in Verbindung brachte, setzte er ein nach außen hin sichtbares Zeichen und verortete seine Gemeinschaft in der Klosterlandschaft. Vor dem Hintergrund, dass Prémontré und Cîteaux zu dieser Zeit zu beträchtlicher Größe herangewachsen waren, war es für Hermann angesichts der institutionellen Krise von Saint-Martin besonders wichtig, eine Verbindung zu einem ähnlich großen Namen herzustellen, wenngleich diese neuen Lebensweisen (Cîteaux und Prémontré) seiner Meinung nach noch weit besser waren.

7.2. Prémontré und Cîteaux/Clairvaux

Mit der Bemerkung, die Gewohnheiten von Cluny sei damals die beste zur Verfügung stehende Lebensweise gewesen, da es damals weder den *rigor Cisterciensis* noch Norbert von Xanten gegeben habe, kommt Hermann auf zwei Lebensweisen zu sprechen, denen seine besondere Aufmerksamkeit galt.¹⁶⁴⁸ In seinem *Liber de restauratione* aber vor allem in seinem *De miraculis* gibt Hermann sein äußerst großes Interesse an den beiden neuen Lebensweisen zu erkennen. Eine besondere Begeisterung für Norbert und seine Lebensweise findet ihren Ausdruck im dritten Buch von *De miraculis*, das einen der wichtigsten und besonders zeitnahen Berichte über die Anfänge Prémontrés liefert.¹⁶⁴⁹ Vor dem Hintergrund der desolaten Situation, in der Bischof Bartholomäus das Bistum Laon bei seinem Amtsantritt vorgefunden hatte, diente ihm die Gründungsgeschichte Prémontrés unter anderem dazu, das erneute Erblühen des Bistums zu unterstreichen, denn von dort sei ein neuer Glanz ausgegangen und ein neues Licht habe über nahezu den ganzen Erdball

1648 Hermann, *Liber*, c. 79, S. 134: »Cluniacense siquidem cenobium tunc in toto regno Francorum erat excellentissime religionis, quoniam nondum germinaverat rigor Cisterciensis nec de domno Norberto adhuc aliqua mentio erat.«

1649 W. M. Grauwen, Herman van Doornik en Norbert; F. J. Felten, Norbert von Xanten, die Gründung von Prémontré, S. 22 weist auf die äußerst selektive Sicht Hermanns auf die Anfänge Prémontrés hin.

zu strahlen begonnen.¹⁶⁵⁰ Die Quelle dieses neuen Lichts war Norbert von Xanten. Er habe in der Diözese Laon seinen ersten Weinstock gepflanzt, der in der Nächstenliebe wurzelte und sich über das ganze Land ausbreitete. All jene, die vom Wein dieses Weinstockes getrunken hatten, seien betört und verlangten nichts anderes, als Gott zu loben und ihm ein neues Lied zu singen. Sie legten den alten Menschen und seine Taten ab und seien zu neuen Menschen, ja zum Abbild Gottes geworden. Sie lehnten alles Fleischliche vollkommen ab, alles Vergangene haben sie vergessen und schauten nur noch nach vorn. Obgleich sie körperlich auf Erden waren, hatten sie bereits Anteil an den Freuden des Himmels. Dies zeige sich schließlich auch in ihrem weißen Habit, worin sich die Reinheit ihrer inneren Tugenden spiegele.¹⁶⁵¹ Zudem führten sie ein Leben in Strenge und Stille, das man selbst in den strengsten Klöstern nicht finden könne.¹⁶⁵² Für Hermann waren die Religiösen von Prémontré somit der Inbegriff eines heiligen und gottgefälligen Lebens.¹⁶⁵³ Dass sie anderen Regeltexten folgten, spielte keinerlei Rolle, da ihr *propositum* durch sein Ergebnis überzeugte, was nicht nur qualitativ, sondern auch quantitativ zu fassen war: Voller Begeisterung berichtet Hermann, dass sich Menschen aller Altersgruppen, beider Geschlechter und unterschiedlicher sozialer Herkunft für diese Lebensweise entschieden hätten. Der Ansturm der Bekehrten sei aber vor allem unter Hugo von Fosse besonders groß geworden, denn schließlich seien mehr als tausend Bekehrte an den verschiedenen Orten, die zu dieser Kirche gehörten, zu finden gewesen.¹⁶⁵⁴ Hugo habe sich nämlich nicht nur auf das Bistum Laon beschränkt, sondern es den Bienen gleich getan, die nicht nur im eigenen Bienenstock Honig machten, sondern ausflogen, um andernorts ebenfalls Honig zu produzieren. Hugo habe also entlegene Orte ausgesucht, um neue Klöster zu gründen und Brüder dorthin zu schicken. Zudem habe er entschieden, dass die Äbte all jener Klöster, die seinen Regeln und Geboten folgten, jedes Jahr am Fest des heiligen Dionysius in ihre Mutterabtei kommen sollten, um am Generalkapitel teilzunehmen. Dort seien Angelegenheiten von allgemeinem Interesse besprochen und verbessert worden, aber auch Angele-

1650 Hérیمان, *Les miracles*, III, c. 1, S. 200: »Quisque namque digne poterit referre quantus postmodum in episcopatu Laudunensi, et de ipso per totum pene terrarum orbem fulgor religionis et novi luminis refulserit?«

1651 Ebd.

1652 Hérیمان, *Les miracles*, III, c. 6, S. 214: »[...] ita ut hodie in diversis eiusdem ecclesie locis plusquam mille videamus conversas tanto rigore et silentio Deo servire ut in districtissimis cenobiis monachorum vix similem religionem possit aliquis invenire.«

1653 Hérیمان, *Les miracles*, III, c. 1, S. 200: »[...] cui etiam corpora sua exhibent hostiam viventem, sanctam, Deo placentem, [...]«

1654 Hérیمان, *Les miracles*, III, c. 6, S. 214: »Non solum autem virorum sed etiam feminarum cohortes idem Norbertus ad Deum convertere studuit, ita ut hodie in diversis eiusdem ecclesie locis plusquam mille videamus conversas tanto rigore et silentio Deo servire ut in districtissimis cenobiis monachorum vix similem religionem possit aliquis invenire.«

genheiten, die einzelne betrafen. Prémontré habe einer Quelle geglichen, an die man zurückkehrt, um daraus zu trinken.¹⁶⁵⁵ Weniger als dreißig Jahre nach der Gründung Prémontrés seien bereits mehr als hundert Äbte aus ganz Europa und sogar aus Jerusalem zum Generalkapitel gekommen.¹⁶⁵⁶

Aus diesen Passagen wird deutlich, dass Hermann genaue Kenntnisse über Prémontré und seine Klöster hatte. Mit der Bezeichnung *prima mater* greift er bereits terminologisch das Modell der Filiation auf.¹⁶⁵⁷ Und auch die Beschreibung des Generalkapitels und seiner Funktionen zeigt, dass Hermann zumindest über den institutionellen Zusammenhang dieser Klöster Bescheid wusste.¹⁶⁵⁸

Obleich Hermanns Werke von einer erstaunlich großen Begeisterung für Norbert und seine Lebensweise zeugen, kommt er an einigen Stellen auch auf die »Zisterzienser« zu sprechen, die ein kaum weniger strenges Leben führten. Im dritten Buch der *Miracula* berichtet er, dass Bischof Bartholomäus nicht nur Norbert und seine Gefährten, die Gott als Kleriker gedient hatten, unterstützt habe, sondern auch dafür gesorgt habe, dass sich in seiner Diözese Mönche aus Clairvaux niederließen. Er habe ihnen den Ort Foigny, den Norbert einst für die Gründung seine Gemeinschaft abgelehnt hatte, zur Verfügung gestellt und sie persönlich unterstützt.¹⁶⁵⁹ Da der Strom der Bekehrten nicht abgebrochen sei, gründete Bartholomäus eine weitere Gemeinschaft in Epinois und unterstellte sie der Leitung von

1655 Hérیمان, *Les miracles*, III, c. 6, S. 214: »Nec contentus fuit intra Laudunensis diocesis terminos fratrum suorum turmas coherceri, sed instar apum, que de vasculis in quibus mellificaverint exeuntes, ad alia loca mellificature transvolant, etiam ipse diversa et deserta loca cepit expetere directisque fratribus nova monasteria edificare. Constituit vero ut ex omnibus monasteriis, que vel in vita sua, vel post obitum suum institutionis ac regule sue normam ac propositum sequentur, universi abbates singulis annis in festo sancti Dionisii ad primam matrem, de qua processerant, id est Premonstratensem ecclesiam, quasi ad fontem potaturi convenirent et simul positi generale capitulum tenerent, ac si quid vel communiter, vel in aliquo forte corrigendum esset, ibidem corrigerent.«

1656 Hérیمان, *Les miracles*, III, c. 6, S. 214: »Cum ergo necdum triginta anni transierint, ex quo domnus Norbertus per supradictum episcopum ibi adductus est, iam tamen, divina prestante gratia, tot exinde monasteria pullularunt, ut fere centum abbates in predicto festo ex eis ibi convenisse inveniantur, non solum Francia, vel Burgundia, sed ex ipsa quoque Alemannia, Saxonia seu Wasconia.«

1657 Auch an anderer Stelle greift er das Prinzip der Filiation auf, wenn er betont, dass allein von Saint-Martin in Laon ausgehend zwölf Gründungen erfolgt seien. Hérیمان, *Les miracles*, III, c. 6, S. 214. Dass sie alle durch die *caritas* miteinander verbunden gewesen seien, erinnert bereits sehr stark an die *carta caritatis* der Zisterzienser. In der *Charta caritatis prior* (Einmütig in der Liebe, hg. von H. Brem, A. M. Altermatt, S. 98) heißt es: »(3) In hoc ergo decreto predicti fratres, mutue pacis futurum precauentes naufragium, elucidauerunt et statuerunt, suisque posteris reliquerunt, quo pacto quoque modo, immo qua caritate monachi eorum, per abbatias in diuersis mundi partibus corporibus diuisi, animis indissolubiler conglutinentur. (4) Hoc decretum cartam caritatis uocari censebant [...].«

1658 Hermann selbst dürfte ganz allgemein mit den Generalkapiteln und den damit verbundenen Problemen vertraut gewesen sein; siehe dazu oben S. 368–369.

1659 Hérیمان, *Les miracles*, III, c. 11, S. 228; nach der Niederlegung seines Bischofsamtes wurde Bartholomäus Mönch in Foigny; vgl. dazu J. M. Canivez, Artikel »Barthélémy de Laon«.

Odo, einem Mönch aus Foigny.¹⁶⁶⁰ Eine dritte Gründung war schließlich Vauclair, welche ebenfalls die Lebensweise der Mönche von Clairvaux befolgte.¹⁶⁶¹

Interessant an diesen drei Beispielen ist, dass Hermann nicht allgemein von der Lebensweise der »Zisterzienser« spricht, sondern von jener der Mönche von Clairvaux. Dass hier die Rede von Clairvaux und nicht von Cîteaux ist, liegt vordergründig schlicht und ergreifend daran, dass der Bischof von Laon für seine Neugründung ganz bewusst eine Gruppe von Mönchen dieses Klosters wünschte.¹⁶⁶² Die Tatsache, dass Hermann in seinem Werk zwischen einem *ordo cistellensis* und einem *ordo clarevallensis* unterscheidet, ist besonders interessant.¹⁶⁶³ Ob mit *ordo cistellensis* nun tatsächlich die Lebensweise von Cîteaux gemeint ist oder die der »Zisterzienser« im Sinn der institutionalisierten Form des Ordens, lässt sich schwer entscheiden. Letzteres wäre durchaus auch denkbar, führt man sich vor Augen, dass Hermann in seinem *Liber de restauratione* auch ganz allgemein vom *rigor Cisterciensis* spricht, womit sicher nicht allein Cîteaux gemeint ist.¹⁶⁶⁴

Entscheidend ist nun aber vielmehr, dass es für Hermann unabdingbar war, zwischen den einzelnen *ordines* zu differenzieren. Obgleich er sehr wohl wusste, dass Clairvaux von Cîteaux aus gegründet worden war und sehr eng mit diesem verbunden war, macht die unternommene Unterscheidung deutlich, dass in Hermanns Vorstellung Clairvaux trotz allem eine eigene, individuelle Lebensweise haben musste. Hermann zeichnet hier also kein einheitliches Bild »der« Zisterzienser, sondern räumt durchaus Platz für eine eigene Akzentsetzung in der Regelobservanz ein.

Sowohl in seinem *De miraculis* als auch in seinem *Liber de restauratione* bemerkt Hermann zudem, dass viele der Meinung gewesen seien, dass es seit der Zeit der Apostel keine Konversion mehr gegeben habe, die in so kurzer Zeit so fruchtbar

1660 Hérیمان, *Les miracles*, III, c. 12, S. 230.

1661 Hérیمان, *Les miracles*, III, c. 13, S. 230; zu Vauclair vgl. L. Morelle, Artikel »Vauclair«; A. Dimier, *Les cisterciens de Vauclair et les prémontrés*; R. Courtois, *La première église cistercienne*; zu den Ausgrabungen zusammenfassend B. Chauvin, *Cîteaux, 1098–1998*, S. 138–139.

1662 Eine besondere Verbundenheit zu Clairvaux kann auch darin gesehen werden, dass Bartholomäus mit Bernhard von Clairvaux verwandt war. Vgl. dazu J. M. Canivez, Artikel »Barthélemy de Jur«, Sp. 1008–1010.

1663 Hérیمان, *Les miracles*, III, c. 17, S. 234: »ordo cistellensis«; ebd., III, c. 13, 17, S. 230, 234: »ordo clarevallensis«. ebd., III, c. 17, S. 234 taucht auch die »vita Clarevallensium monachorum« auf.

1664 Der textinterne Kontext lässt eigentlich beide Interpretationen zu. In Hérیمان, *Les miracles*, S. 235 hat sich A. Saint-Denis in seiner Übersetzung für den generischen Gebrauch entschieden und *ordo cistellensis* mit »Ordre de Cîteaux« übersetzt und damit in *ordo* nicht die Bedeutung von Lebensweise/Kloster, sondern bereits von Orden sehen wollen. Zu Hermanns *Liber de restauratione*: vgl. c. 79, S. 134; dies ist die einzige Stelle, in der überhaupt die Rede von Cîteaux ist. Zur Problematik des Begriffs *ordo* vgl. G. Melville, *Zur Semantik*: Melville stellt für die Prämonstratenser fest, dass der Begriff *ordo* noch 1144 nicht zwangsläufig auf die institutionalisierte Form des Ordens verweist, sondern ebenso die Bedeutung von Lebensweise tragen konnte.

war, wie jene Norberts. Manche sagten, dass zur selben Zeit Bernhard von Clairvaux nicht weniger erfolgreich gewesen sei. Wenn man aber genauer hinschaut, so Hermann, werde man nicht leugnen können, dass Norbert diesem überlegen ist.¹⁶⁶⁵ Bernhard sei nämlich nicht der Initiator seiner Observanz gewesen, da diese bereits im Kloster von Cîteaux blühte, als er den Habit unter Abt Stephan genommen hatte. Von Cîteaux aus sei Clairvaux entstanden, dessen Leitung Bernhard als erster Abt übernommen und dessen Lebensweise er noch strenger gemacht habe. Durch seine Predigten habe er zwar viele Menschen bekehrt und von Clairvaux aus zahlreiche Klöster gegründet, aber dennoch sei er nicht der Initiator dieser Lebensweise. Norbert sei dagegen der Begründer und Initiator einer neuen Lebensweise gewesen. Obgleich seine Gefährten sagten, sie lebten nach der Regel des heiligen Augustinus, seien die von Norbert aufgestellten Regeln weitaus härter und strenger als jene Augustins.¹⁶⁶⁶

In dieser Passage spricht sich Hermann unmissverständlich für Norbert und seine Lebensweise aus.¹⁶⁶⁷ Ausschlaggebend war für ihn allerdings nicht, dass die Lebensweise von Cîteaux weniger streng oder gottgefällig gewesen wäre und sich an einem anderen Regeltext orientierte als jene Prémontrés. Wichtiger war ihm vielmehr die Rolle ihrer Repräsentanten. Norberts Überlegenheit gegenüber Bernhard lag vor allem in der göttlichen Eingebung zu einer solchen Lebensweise begründet. Nach Hermanns Auffassung war somit die Schaffung einer neuen religiösen Lebensform höherwertiger als deren Verschärfung und Propagierung. Letzteres konnte Hermann selbst in Tournai erleben: In seinem *Liber de restauratione* berichtet er an einer Stelle, dass Bernhard zahlreiche bedeutende Kanoniker der Stadt und der Diözese bekehrt und für seine Lebensweise gewonnen hatte. Bedenkt man, dass Saint-Martin bis dahin die Anlaufstelle für viele bekehrte Kanoniker war und diese Stellung seit den 1130er Jahren nun auch mit Saint-Nicolas-des-Prés teilen musste,

1665 Hérیمان, *Les miracles*, III, c. 7, S. 216: »Sed ut iam de eodem Norberto breviter concludam, nullius post apostolos conversationem plurimi testantur in sancta Ecclesia tantum fructum in tam brevi spatio temporis fecisse. Licet enim aliqui dicant domnum Bernardum abbatem Clarevallensem eodem tempore non minus fructificare, tamen si quis diligentius attendat, puto quod Norbertum precellere non negabit.«; zum selben Urteil kommt Hermann, *Liber*, c. 85, S. 140: »[...] ut nullum post apostolos videamus hodie tantum fructum in ecclesia fecisse.«

1666 Hérیمان, *Les miracles*, III, c. 7, S. 216–218: »Domnus siquidem Bernardus illius religionis non fuit inceptor, sed iam eadem religio florebat in Cistellensi cenobio, in quo prefatus Bernardus cum esset clericus, audita eiusdem religionis fama, monasticum habitum sub abbate Stephano sumpsit. De quo etiam cenobio Clarevallense monasterium processit, cuius idem Bernardus, pro sua sanctitate primus abbas est institutus. Ipse ergo, quamvis sua predicatione plurimos converterit multaque monasteria de Clarevallensi gratia Dei genuerit, tamen ipsius religionis rigator quidam magnus, et propagator, sed non primus fuit plantator. Nobertus autem sue institutionis primus fuit plantator primusque Dei dono inceptor, quoniam, licet eius sequaces beati Augustini dicant se tenere regulam, tamen, ut austeriorem videmus esse Norberti quam Augustini institutionem.«

1667 In Hérیمان, *Les miracles*, III, c. 4, S. 208 spricht Hermann von Norbert als *vir Dei*.

wird deutlich, dass Hermanns Kritik an Bernhard wohl auch auf dessen Rekrutierungspraktiken zurückzuführen ist.¹⁶⁶⁸ Wie stark Bernhards Einfluss war, zeigt auch das Beispiel Hugos, des Gegenspielers Hermanns, der wie seine Vita zu berichten weiß, mit dem Gedanken gespielt hatte, Mönch in Clairvaux zu werden.¹⁶⁶⁹ Da Bernhard sicherlich mit zu jenen Personen gehörte, deren Rat Hugo eingeholt hatte – was letztlich zum Rücktritt Hermanns und zur *correctio* des Klosters geführt hatte –, wird man hinter Hermanns Kritik am Abt von Clairvaux auch ganz persönliche Gründe vermuten dürfen.

Ein weiteres Argument gegen Bernhard war der Umgang mit religiösen Frauen. Im Gegensatz zu Cîteaux wurden nämlich in Prémontré, so Hermann, nicht nur Männer, sondern auch Frauen aufgenommen, deren Lebensweise zudem noch weit- aus strenger gewesen sei als die der Männer.¹⁶⁷⁰ An anderer Stelle bemerkt er, dass es gut hundert Klöster gegeben habe, die nach der Regel Norberts lebten, und schätzt den Anteil der Frauen auf 10000.¹⁶⁷¹ Hermanns Behauptung, Bernhard habe keine Frauen aufgenommen, wird erstaunlicherweise wenige Kapitel später widerlegt, wenn er über die Gründung des Nonnenklosters von Montreuil berichtet: »Weder in Büchern sei zu lesen, noch sei zu hören gewesen, dass es irgendwo auf der Welt ein Frauenkloster von solcher Frömmigkeit gegeben hätte.«¹⁶⁷² Diese haben keine Anstrengung gescheut, um das Reich Gottes zu erlangen. Daher haben sie der Welt vollkommen entsagt und sich freiwillig die Lebensweise von Cîteaux ausgesucht, die so viele junge und starke Männer scheuten.¹⁶⁷³ Ihre Kleider aus Leinen und ihre Pelze tauschten sie gegen Tuniken aus grober Wolle ein. Zudem arbeiteten sie allein von ihrer Hände Arbeit, welche sich allerdings nicht nur auf Spinnen und Weben beschränkte, sondern harte körperliche Arbeit auf den Feldern und in den Wäldern mit einschloss. Ihre Nahrung suchten sie schließlich unter Schweigen.¹⁶⁷⁴ Hermanns Begeisterung gilt hier besonders der strengen Askese und der harten körperlichen Arbeit, die als sichtbares Zeichen ihrer tiefen Überzeugung für das monastische Le-

1668 Hermann, Liber, c. 112, S. 180: »Quo tempore contigit ut tam ex ecclesia Sancte Marie Tornacensis quam ex ipsa dyocesi multi clerici famosi conversionis gratia domnum Bernardum abbatem Clareval- lensem sequerentur.«

1669 Vita Hugonis, c. 16, S. 344.

1670 Hérیمان, Les miracles, III, c. 7, S. 218–220.

1671 Neben der bereits angeführten Stelle Hérیمان, Les miracles, III, c. 6, S. 214 und ebd., c. 7, S. 220: »[...] ut plusquam decem milia feminarum in eis hodie credamus contineri«, sei hier auch auf Hermann, Liber, c. 86, S. 315 verwiesen.

1672 Hérیمان, Les miracles, III, c. 17, S. 234: »In nulla enim orbis parte antea vel lectum in codicibus, vel auditum fuit auribus, huiusmodi religionis abbatiam feminarum extitisse.«

1673 In Hérیمان, Les miracles, III, c. 7, S. 218 ist nicht die Rede davon, dass Bernhard die Frauengemein- schaften nicht rechtlich anerkannte, sondern davon dass sie in Cîteaux noch nicht einmal aufgenommen wurden.

1674 Hérیمان, Les miracles, III, c. 17, S. 234.

ben gewertet werden.¹⁶⁷⁵ Auch wenn das Beispiel von Montreuil Hermanns Dictum widerlegt, macht es doch deutlich, welch hohen Stellenwert Hermann der Aufnahme von Frauen beimaß.¹⁶⁷⁶ Bereits in seinem *Liber de restauratione* galt sein besonderes Interesse dem weiblichen Zweig der Gemeinschaft, über den man jedoch lediglich aus dieser Quelle erfährt. Die Chronik des Martinsklosters berichtet zwar, dass Odo nach der zweiten existenziellen Krise der Gemeinschaft viele Frauen wieder in die Welt entlassen habe, da er sie nicht ernähren konnte.¹⁶⁷⁷ Dennoch hatte diese Gemeinschaft zumindest für eine gewisse Zeit fortbestanden, da berichtet wird, dass Mainsendis ihren Mann Rudolf noch zwölf Jahre überlebte und schließlich über vierzig Jahre nach ihrer Konversion im Habit der Nonnen starb.¹⁶⁷⁸ Die Gemeinschaft der Frauen muss somit noch bis in die 1130er Jahre existiert haben. Dass Hermann diese Besonderheit des *propositum* von Saint-Martin derart betont und auch in den übrigen Werken eine besondere Sensibilität für weibliche Religiösen zeigt und sie sogar indirekt verteidigt, macht deutlich, dass die Existenz der weiblichen Gemeinschaft des Martinsklosters gefährdet war und einer besonderen Legitimierung bedurfte. Unklar bleibt allerdings, ob es im Zusammenhang mit der *correctio* von 1136 Veränderungen gab, die die Frauen der Gemeinschaft betrafen.

Fazit

Hermanns *Liber de restauratione* war ein Werk, das die *correctio* von Saint-Martin ab 1136 maßgeblich unterstützte und vor allem auf die innere *correctio* des Klosters abzielte. Mit seinem Text versuchte er eine kollektive Identität zu konstruieren, in der sich jeder einzelne und jede innerklosterliche Gruppe der Gemeinschaft wiederfinden sollte. Das *propositum*, das Hermann in seinem Text letztlich formulierte, war deshalb keinesfalls einheitlich. Es enthält genau genommen unterschiedliche *proposita* mit unterschiedlichen Ausrichtungen. Einige Aspekte dieser *proposita* weisen in ihrer großen Offenheit deutliche Parallelen zum *propositum* der *abbates comprovinciales* und somit zu einer Form des *ordo cluniacensis* auf, andere hinge-

1675 Hérیمان, Les miracles, III, c. 17, S. 234: »quoniam reversa iste femine, nisis mirabili divini amoris igne clarerent, nequaquam profecto tot tantosque labores antea feminis intemptatos, et inexpertos sustinere valerent.«

1676 Die Frage, ab wann Nonnengemeinschaften dem Orden rechtlich angehörten, ist noch nicht vollständig geklärt; vgl. dazu B. Barrière, M. E. Henneau (Hgg.), *Cîteaux et les femmes*; B. Degler-Spengler, *Zisterzienserorden und Frauenklöster*, S. 213–220.

1677 Hermann, *Liber*, c. 70, S. 123.

1678 Hermann, *Liber*, c. 102, S. 170–171: »Mainsendis vero, quondam uxor eius, post mortem Radulfi fere XII annis vixit completisque in sanctimoniali habitu plusquam XL annis presentem vitam terminavit et in eodem cimiterio sepulta est.«

gen stellen wirkliche Spezifika des Martinsklosters dar. Die verschiedenen *proposita* und Versatzstücke sollten aber letztlich in ihrer Vielfalt zur Integration der divergierenden Interessen und spirituellen Ausrichtungen innerhalb der Gemeinschaft dienen. Während Odo hierbei eine zentrale Rolle als Integrationsfigur einnimmt und als Personifizierung eines strengen klösterlichen Lebens dient, darf im Verweis auf Cluny in erster Linie ein nach außen wirksamer Marker für die Qualität des klösterlichen Lebens gesehen werden. Die Betonung der cluniazensischen Prägung spricht zudem jene innerklösterliche Gruppe an, die sich wohl im Zuge der *correctio* besonders für die Umsetzung dieses Ordos eingesetzt hatte. Weitere innerklösterliche Gruppen, die es zu integrieren galt, lassen sich allerdings nur vermuten und sind äußerst schwer zu fassen. Eine Gruppe darf aber sicherlich in den Frauen der Gemeinschaft und ihren Unterstützern gesehen werden, zu ihnen zählte zweifelsohne der Chronist selbst.

Hermanns auffallende Affinität zu Prémontré verweist vielleicht auf eine weitere innerklösterliche Gruppe. Bedenkt man nämlich, dass sein Werk im Auftrag der Brüder von Saint-Martin verfasst wurde, ist es weniger wahrscheinlich, dass die Begeisterung für Norbert und seine Gemeinschaften ausschließlich Hermanns persönliche Meinung widerspiegelte. Der Hinweis, die Lebensweise von Prémontré sei heutigen Tages noch weit besser als jene Clunys, spricht somit eine bestimmte Gruppe in der Gemeinschaft an: Gerade vor dem Hintergrund, dass Saint-Martin mit der Kanonikergemeinschaft von Saint-Nicolas-des-Prés einen nicht zu unterschätzenden Rivalen erhalten hatte, könnte die Lebensweise von Prémontré von manchen Mönchen als eine durchaus mögliche Alternative angesehen worden sein.

Neben Integration zielte Hermann mit seinem Werk aber nicht zuletzt auch auf eine gewisse Abgrenzung ab. Während der Name Clunys weithin bekannt war, hatte der Name Odo einen äußerst begrenzten Wirkkreis. Das Erinnern an seine Person und seine *proposita* machte Saint-Martin somit zu einer Gemeinschaft, die eine gewisse spirituelle Eigenständigkeit behaupten konnte. Gerade angesichts des Anspruchs der benediktinischen Generalkapitel, das Mönchtum zu vereinheitlichen und zu kontrollieren, darf in Hermanns Werk der Versuch gesehen werden, für die eigene Gemeinschaft eine kollektive, auf die Geschichte und Spiritualität des eigenen Hauses basierende Identität zu schaffen, die sich zugleich von einer möglichen korporativen Identität der Generalkapitel abgrenzte.

8. Die *correctio* von Saint-Martin: Folgerungen

An eine *correctio* der Abtei von Saint-Martin in Tournai wird in der klostereigenen Historiographie nicht erinnert. Dennoch lassen sich etwas mehr als vierzig Jahre nach der Wiederbegründung der Gemeinschaft Veränderungen fassen, die sehr deutlich auf eine *correctio* hinweisen. Mitte der 1130er Jahre erfuhr die Martinsabtei unter Abt Hermann eine schwere institutionelle Krise, die sowohl im spirituellen als auch im wirtschaftlichen Bereich deutlich zu spüren war und nur durch eine *correctio* überwunden werden konnte. In Hermanns Darstellung von *correctiones* wird die Verbindung zwischen den beiden Zielrichtungen – dem *interius et exterius* – stets besonders hervorgehoben und eben dies lässt sich auch für die *correctio* seines eigenen Klosters deutlich zeigen. Die Formel einer *correctio interius et exterius* lässt sich dabei auf zwei Ebenen beziehen: zum einen auf die spirituelle Ebene. Ein äußerlich sichtbares frommes und gottgefälliges Leben konnte nur erreicht werden, wenn die Mönche über die entsprechende innere Haltung verfügten; zum andern spiegelt das *interius et exterius* die Beziehungen der inner- und außerklösterlichen Angelegenheiten wider; das heißt die Verbindung zwischen der Spiritualität einer Gemeinschaft, ihrem Besitz und dem Verhältnis zu ihrem sozialen Umfeld. Das Beispiel von Saint-Martin macht sehr deutlich, dass die innere *correctio* die Voraussetzung für alle anderen Veränderungen war. Dabei kam es aber weniger auf Detailfragen bei der Beachtung der Regel oder anderer normativer Texte an, sondern vor allem auf die nach außen hin sichtbaren Zeichen für ein frommes Leben: Die Praxis der *caritas*, die Einhaltung der Klausur, die freiwillig gewählte Armut der Brüder waren solche Zeichen, die letztlich auch maßgeblich zum Erfolg der Gemeinschaft beitrugen. Nicht zuletzt spielte bei der Bewertung einer Gemeinschaft auch jene Bezugsgröße eine Rolle, mit deren Namen sie sich und ihre Lebensweise in Verbindung brachte: In Saint-Martin war dies der Name Clunys, der als Garant für ein strenges und frommes Leben galt. Hermanns Darstellung der Geschichte Saint-Martins zeigt aber zugleich die Kehrseite eines allzu frommen Lebens der Brüder: Durch ihren Erfolg, der vor allem wirtschaftlich zu spüren war, entfernten sie sich von ihren Idealen und führten die Gemeinschaft dadurch in die nächste Krise. Die *correctio* einer Gemeinschaft generierte somit eine ganz eigene Dynamik, die den erreichten Erfolg auf längere Sicht in sein genaues Gegenteil verkehren konnte.

Mit Hermanns *Liber de restauratione* erhielt die Gemeinschaft von Saint-Martin ihr erstes großes historiographisches Werk, das zugleich ein wichtiges Medium für ihre *correctio* war. Dieses Werk zielte in hohem Maße darauf ab, Saint-Martin zu einem heiligen Ort zu stilisieren: Neben der langen Tradition heiligten vor allem die

Mönche und ihr frommes Leben diesen Ort. Auch wenn Hermann dieses Leben, wie bereits erwähnt, mit dem Namen Clunys in Verbindung bringt, zeugt seine Darstellung von einer Vielfalt unterschiedlicher Einflüsse und einer großen Offenheit des Mönchtums jener Zeit, die verdeutlichen, dass eine Kategorisierung von Abteien nach ihrer spirituellen Ausrichtung wenig zielführend ist: So gibt Hermann beiläufig zu erkennen, dass die Mönche der ersten Generation auf eine Vielzahl von Texten zurückgriffen, die ihnen als Inspirationsquellen für ihr spirituelles Leben dienten. Zudem beschreibt er die Beziehungen seines Klosters zu anderen Gemeinschaften und verweist auf den vielfältigen spirituellen Austausch: Das enge Verhältnis zu Anchin darf somit nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Martinskloster auch wichtige Beziehungen zu Saint-Amand, zu Eremiten und zum kanonikalen Umfeld des Klosters pflegte. Die Vorstellung, die Spiritualität von Saint-Martin könne durch das Modell der Filiation auf Anchin zurückgeführt werden, muss somit deutlich zugunsten eines weit offeneren Modells revidiert werden. Eben dies wird auch deutlich, wenn man sich dem *propositum* des Martinsklosters zuwendet. Hermann formuliert streng genommen kein einheitliches *propositum*, das die spirituelle Prägung des Klosters genau umreißt. Sein *propositum* gleicht vielmehr einer Vielzahl von Versatzstücken, die mehr oder wenig spezifisch sind. Sie lassen verschiedene spirituelle Ausrichtungen und Modelle erkennen, die von Hermann auch unterschiedlich bewertet werden. Schließlich bedient sich der Chronist auch einer Begrifflichkeit, die so allgemein gehalten ist, dass sie keine Spezifizierung in Bezug auf die spirituelle Ausrichtung der Gemeinschaft zulässt: *caritas, silentium, clausura, religio*, um nur einige wenige Termini zu nennen, können mit den unterschiedlichsten Inhalten belegt werden und zeugen somit von einem großen Interpretationsspielraum.

Auf diese spirituelle Offenheit der Gemeinschaft reagiert Hermanns *Liber de restauratione* auch im Zusammenhang mit der Frage nach der kollektiven Identität des Martinsklosters. Die Frage nach dem »wer sind wir?« spielte für Hermann eine zentrale Rolle. Mit den verschiedenen Versatzstücken, aber auch mit seiner sehr allgemein gehaltenen Begrifflichkeit sprach er die unterschiedlichsten innerklosterlichen Gruppen und jeden einzelnen Mönch an. Jeder Bruder und jede Gruppe konnte sich so mit der Gemeinschaft identifizieren. Gerade im Zusammenhang mit einer *correctio* ist der integrierenden Wirkung eines solchen Textes große Bedeutung beizumessen: Eine *correctio* teilte eine Gemeinschaft, die in sich bereits heterogen war, in weitere Gruppierungen, wie beispielsweise Befürworter und Gegner, auf. Bei der Durchführung der *correctio* musste daher besonders darauf geachtet werden, jeden Mönch und jeder innerklosterliche Gruppe anzusprechen und zu integrieren.

Im Falle Saint-Martins ist darüber hinaus auch eine differenzierende Funktion der Chronik festzustellen. Da die *correctio* des Klosters in den Kontext des Vorhabens der *abbates comprovinciales* zu stellen ist, das Mönchtum der Gegend zu vereinheitlichen und zu kontrollieren, zeigt gerade die spirituelle Offenheit, die der *Liber de restauratione* deutlich zu erkennen gibt, welche Grenzen diesem Vorhaben gesetzt waren. Hermann postulierte mit seinem Text auf subtile Weise die spirituelle Eigenständigkeit und Offenheit seiner Gemeinschaft.

An der kollektiven Identität Saint-Martins hatte schließlich auch das soziale Umfeld des Klosters großen Anteil. So erinnert Hermann an die vielfältigen Beziehungen seiner Gemeinschaft mit den weltlichen und geistlichen Herren der Gegend, mit der Stadt, ihren Bürgern und den Kanonikern. Eben dies zeigt erneut, wie wichtig die Beziehungen zwischen dem Kloster und der Außenwelt waren und wie stark eine *correctio* auf eine Verbesserung dieser abzielte. Der Blick auf die *correctio* eines Klosters darf sich somit nicht mehr nur auf seine Beziehungen zu jener Gemeinschaft beschränken, die einen wichtigen Impuls zur *correctio* gegeben hatte; er muss sich öffnen, um einerseits den spirituellen Einflüssen unterschiedlicher Provenienz und andererseits den Beziehungen des Klosters zu seinem sozialen Umfeld besser Rechnung zu tragen.

IV. Die Abtei von Anchin

Bei der Abtei von Anchin handelt es sich um eine recht junge Gemeinschaft, deren Gründung in den Kontext des religiösen Aufbruchs zu setzen ist und die vor allem durch die Bischöfe von Cambrai besonders gefördert wurde. An eine mögliche *correctio* dieser jungen Gemeinschaft erinnert die klostereigene Historiographie nicht und auch in der Forschung ist nicht die Rede von einer »Reform«. Dennoch sind sich die Historiker einig, dass die Abtei ab einem bestimmten Zeitpunkt den *ordo cluniacensis* befolgte. Zudem gibt es deutliche Indizien dafür, dass das Kloster ab 1111 eine *correctio* erfahren hatte. In eben diese Zeit lässt sich das erste größere historiographische Werk Anchins datieren. Eine Analyse dieses Textes wird wichtige Erkenntnisse darüber liefern, inwieweit dieses Werk die *correctio* der Gemeinschaft unterstützte.

Während die Überlieferung der Abtei von Anchin in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts eher spärlich ausfällt, ändert sich dies in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts. Neben einigen historiographischen und hagiographischen Texten ist vor allem ein paränetischer Text zu nennen, aber auch auf das Skriptorium und die Bibliothek des Klosters zu verweisen. Sie liefern wichtige Einblicke in die Interessen und die Spiritualität der Gemeinschaft. Zudem erlauben sie es, nach den Vorstellungen zu fragen, die die Mönche in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts von *correctio* und einem gottgefälligen Leben hatten.

Die Abtei von Anchin erweist sich schließlich auch deshalb als Untersuchungsgegenstand besonders geeignet, weil sie in der Forschung vor allem ab den 1130er Jahren als Zentrum einer »Reformbewegung« angesehen wurde. Anchin trug demnach maßgeblich dazu bei, dass der von den Generalkapiteln der Kirchenprovinz Reims geprägte *ordo cluniacensis* in einer zweiten »Reformwelle« in der Gegend filiationsartig verbreitet wurde. Es gilt daher, die herausragende Rolle Anchins, die auch von Zeitgenossen bezeugt wurde, näher zu beleuchten. Von besonderem Interesse ist dabei die Tatsache, dass mit den Generalkapiteln der Kirchenprovinz Reims das Modell der Filiation in seinen Ansätzen zwar durchaus bekannt war, bei

seiner Umsetzung jedoch schlussendlich scheiterte. Ein Blick auf jene Klöster, die durch Mönche aus Anchin einen wichtigen Impuls für die *correctio* ihrer Gemeinschaft erhalten hatten, zeigt nicht zuletzt, welche Grenzen dem Einfluss Anchins gesetzt waren.

1. Die Abtei von Anchin von den Anfängen bis 1110

Über die Anfänge der Abtei von Anchin berichten gleich mehrere Quellen. Zum einen sind zwei Urkunden erhalten, die die bereits bestehende Gründung bestätigten und mit Privilegien bedachten. Zum anderen wurden die frühen Jahre der Gemeinschaft in der klostereigenen Historiographie immer wieder thematisiert. Zunächst findet sich ein kurzer Eintrag über die offizielle Gründung der Gemeinschaft in den Annalen des Klosters, mit deren Abfassung wohl zwischen 1102 und 1110 begonnen wurde.¹⁶⁷⁹ Etwas ausführlicher als in den Annalen werden die Anfänge des Klosters im sogenannten *Auctarium Aquicinense* geschildert. Diesem Werk zugrunde liegt die *Chronographia* Sigeberts von Gembloux, die ab dem Jahr 1079 mit Einträgen zur Klostergeschichte von Anchin ergänzt wurde und mit deren Redaktion wohl um das Jahr 1113 begonnen wurde.¹⁶⁸⁰ Während die beiden genannten historiographischen Texte noch zu Lebzeiten der Mönche aus der ersten und zweiten Generation der Gemeinschaft verfasst wurden und zum Teil wohl auf deren Zeugnissen beruhten, stammen zwei weitere Texte aus späterer Zeit und schöpfen ihre Informationen hauptsächlich aus schriftlichen Quellen. Zum einen handelt es sich um eine *Fundatio monasterii*, die von einem Mönch namens Alexander wohl frühestens um 1173 verfasst wurde und unvollendet zu sein scheint,¹⁶⁸¹ zum anderen um die *Historia monasterii*, die ebenfalls im letzten Drittel des 12. Jahrhunderts entstanden sein dürfte und auf eine Vielzahl älterer Texte zurückgreift.¹⁶⁸² Neben der klostereigenen Historiographie liefern vor allem zwei weitere Chroniken aus der Region Informationen über die Frühzeit des Klosters: die *Gesta episcoporum Cameracensium*¹⁶⁸³ und die Chronik des Klosters von Saint-André du Cateau.¹⁶⁸⁴

Die beiden Urkunden Bischof Gerhards II. von Cambrai aus dem Jahr 1079 berichten, dass sich zwei Ritter, Sicher und Walter, bekehrt hatten und zusammen

1679 Die Annalen entstanden in verschiedenen Redaktionsphasen: Ein erster Schreiber lässt sich für die Einträge von 1079 bis 1138 ermitteln. Da Abt Gelduin als *noster quartus abbas* bezeichnet wird, geht J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 29 davon aus, dass der Schreiber noch während dessen Abbatat mit der Redaktion begonnen hatte, also zwischen 1102 und 1110. *Annales Aquicinctini (1079–1279)*, S. 503–506.

1680 J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 31; *Auctarium*, S. 392–398.

1681 J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 33–37; *Fundatio*, S. 578–584.

1682 J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 37–41; *Historia*, S. 584–592.

1683 Die *Gesta* aus Cambrai bieten die bischöfliche Perspektive auf die Gründung und beruhen wohl auf dem Text der Gründungsurkunde: *Gesta episcoporum Cameracensium*, S. 497–500.

1684 Diese Chronik fußt vor allem auf dem Eintrag in den *Gesta episcoporum Cameracensium*: *Chronica S. Andreae Castri Cameracensis*, S. 536–550.

mit einigen Gefährten ein zurückgezogenes frommes Leben führen wollten.¹⁶⁸⁵ Um ihr Vorhaben in die Praxis umzusetzen wählten sie eine Insel in der Scarpe, namens *Aquacignus*, die nur schwer zugänglich war. Bei der Wahl dieses Ortes habe aber nicht nur dessen Abgeschiedenheit eine wichtige Rolle gespielt, sondern auch dessen Vorgeschichte. Auf dieser Insel habe sich nämlich, so die Urkunden, eine kleine verfallene Kirche befunden, von der es hieß, dass sie einst vom heiligen Gordan, einem Eremiten, erbaut worden sei. Die Bekehrten wollten sich nun bei dieser kleinen Kirche niederlassen und sie wiederherstellen.¹⁶⁸⁶ Die viel später entstandene *Fundatio* berichtet zudem, dass auf der Insel zwei Bauern lebten und dass die Bewohner der Gegend ihre Toten bei dem verfallenen Kirchlein beisetzen.¹⁶⁸⁷

Anchin war somit eine für jene Zeit typische Gründung: Zwei Ritter bekehrten sich, begeisterten weitere Gefährten und versuchten ein eremitisch geprägtes Leben zu führen.¹⁶⁸⁸ Der Anlass für die Bekehrung Sichers und Walters wird nirgends explizit genannt. Das *Auctarium* hält es lediglich für erinnerungswürdig, dass Sichers Frau Mathilde ihn in seinem Vorhaben bestärkte.¹⁶⁸⁹

Über die beiden Begründer, Sicher und Walter, ist wenig bekannt. GERZAGUET und Charles DEREINE konnten allerdings zeigen, dass Sicher wohl einer vermögenden Familie aus der Gegend von Lens entstammte und zum engeren Kreis des Kastellans von Douai gehörte. Walter hingegen könnte ein Verwandter Sichers und ein Schwager desselben Kastellans gewesen sein.¹⁶⁹⁰

1685 J. P. Gerzaguët, Les chartes de l'abbaye d'Anchin, D 2, S. 88–90: »Duo milites parochiani nostri genere et divitiis præclari, Walterus scilicet et Sicherus, spiritu divino afflatus, dominicae promissionis elegerunt participes fieri, qua dicitur *quicumque reliquerit patrem ac matrem aut uxorem, aut agros et caetera hujus modi, propter nomen meum, centuplum accipiet et vitam aeternam possidebit*. Isti ergo mundanae militiae cingulum deponentes, omnem hujus mundi proprietatem contempnentes, theoreticam vitam sequi spopunderunt [...].«

1686 J. P. Gerzaguët, Les chartes de l'abbaye d'Anchin, S. 89: »[...] seque et sua omnia devoventes, ipsi soli in perpetuum deservire promiserunt, locumque qui Aquacignus dicitur elegerunt, aecclesiam inibi volentes restaurare quam a sancto Gordano in eodem loco heremiticam vitam ducente audierant quondam edificatam fuisse.«

1687 *Fundatio*, c. 1, S. 581: »mortui sepeliendi illo deferebantur, et quia, ut diximus, difficilis erat accessus, terra interior a duobus ruricolis pauperibus inhabitabatur et fodiendo exercebatur.«; Ch. Dereine, Ermites, reclus et recluses, S. 289–313.

1688 Zu diesem Phänomen vgl. R. Birkenmeyer, Ehetrennung und monastische Konversion; H. Grundmann, Adelsbekehrungen im Hochmittelalter, S. 325–345.

1689 *Auctarium*, S. 393: »[...] quae coniugem suum crebrius monendo ad hoc opus aggrediendum incitavit [...].« Die *Fundatio* weiß zudem zu berichten, dass sie sich einem keuschen Leben verschrieben habe. *Fundatio*, S. 581: »[...] ut duo viri ingenui, Siccherus, conscia uxore et castitatem profitente [...].«

1690 Vgl. dazu J. P. Gerzaguët, L'abbaye d'Anchin, S. 49–52; Ch. Dereine, Ermites, reclus et recluses, S. 293 verweist auf den Kontext der Konversion. Diese fand nämlich statt, während sich Walter von Douai, dessen Vasallen Sicher und Walter waren, nach Rom begeben hatte, um sich von seiner Exkommunikation lösen zu lassen.

Die Insel in der Scarpe war ein *beneficium*, das ein gewisser Anselm von Ribemont vom Bischof von Cambrai erhalten hatte. Nach seinem Tod in der Schlacht bei Cassel 1071 ging dieses *beneficium* an seinen gleichnamigen Sohn Anselm.¹⁶⁹¹ Dieser sei über das Vorhaben der Bekehrten unterrichtet worden und habe, so die Urkunden, das *beneficium* an den Bischof zurückgegeben, damit es ihnen übertragen werden konnte.¹⁶⁹² Die längere Fassung der Urkunde von 1079 erinnert zudem daran, dass Anselm die Dörfer von Vred und Auberchicourt an die Gemeinschaft übertragen hatte.¹⁶⁹³ Darüber hinaus listet sie die Schenkungen des Bischofs, der Begründer des Klosters selbst, ihrer Förderer und ihrer Verwandten auf.¹⁶⁹⁴ Nicht zuletzt schreibt sie die Rechte und Privilegien der jungen Gemeinschaft fest. So solle die Gemeinschaft frei von Abgaben sein und gemäß der *regula Benedicti* leben. Ihr Abt solle nach seiner Wahl durch die Mönche vom Bischof von Cambrai investiert werden und zudem auf dem Besitz des Klosters die Gerichtsbarkeit ausüben. Diese rechtlichen Zugeständnisse sollten aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass eine Klausel der Urkunde die Rechte des Bischofs von Cambrai und seines Archidiacons sicherten.¹⁶⁹⁵

1691 Fundatio, S. 580–581: »Pater senes Ansellus eam et cetera beneficia ab episcopo in militia sua obtinuit. Quo mortuo apud Cassellum in seditione vel traditione avunculi et nepotis, hereditas Anselio iuveni cessit.«

1692 J. P. Gerzaguët, Les chartes de l'abbaye d'Anchin, D 1, S. 87: »Hoc autem consilium Walterus scilicet ac Sicherus, Valterus per matrem, Sicherus vero per uxorem confirmatum Anselmo aperuerunt. Ipse vero Ansellus insulam illam Aquaecigni et harundinetum pertinens ad eam quæ a nobis in beneficium tenebat in manu mea reddidit, et ego in jus perpetuum donavi ecclesie ipsius Aquaecigni.« Im Auctarium, S. 393 ist die Rede davon, dass sich die Bekehrten zunächst an Anselm und dann an Gerhard II. wandten, der dann wiederum Anselm davon überzeugte, die Insel an die Bekehrten zu geben: »At Ansellus audita petitione eorum gavisus est valde, et sine dilatione gratis quod petebatur concessit. Itaque ex condicto pariter properantes, Gerardum Cameracæ urbis presulem aggrediuntur, ad cuius diocesim tunc locus ille pertinebat; quid animo gerant, pandunt; et quia eius parrochiani erant, ut voto eorum assentiat, exposcunt. Quibus auditis venerandus pontifex libentissime annuit, receptoque fundo de manu Anselmi, quod ab eo beneficium tenebat, cum harundinetum adiacente eis tradidit.«

1693 J. P. Gerzaguët, Les chartes de l'abbaye d'Anchin, D 2, S. 89: »[...] et villam quæ Vedretum dicitur [...]« Ders., S. 90: »Preterea supradictus Ansellus aeccliam et quicquid in Obricurve villa in beneficio a me tenebat mihi reddidit [...]«

1694 Bei den Stiftern handelt es sich beispielsweise um den Kantor Guodo der Kirche St. Maria, der für das Seelenheil seiner Eltern und das seinige acht Hufen seines Allods schenkte, um Graf Balduin und weitere Große der Gegend. Ein gewisser Liettard schenkte der Gemeinschaft für seinen Sohn Robert Allodien. Dies deutet daraufhin, dass Robert einer der Bekehrten war.

1695 J. P. Gerzaguët, Les chartes de l'abbaye d'Anchin, D 1, S. 87: »Praeterea, congaudens illorum religiositati et christianissimi laboris inceptis, ecclesie libertatem quamdiu amiserat restitui, et altare solutum a persona et ab omni reditu feci, preter quod baculum abbatie in manu mea retinui, ita tamen ut eum illi darem quem monachi illius loci secundum regulam sancti BENEDICTI in abbatem eligerent. Addidi praeterea ut, si quis ex ecclesie servientibus infra insulam illam manentibus culpam admiserit unde bannum aut aliquid tale persolvere debeat, in potestate vel voluntate abbatis sit, salva tantum episcopi et archidiaconi iustitia in imponenda penitentia.«

Die beiden Urkunden von 1079 sind im eigentlichen Sinne keine Gründungs-urkunden. Sie erkannten vielmehr die bestehende junge Gemeinschaft an und gaben ihr somit einen offiziellen Charakter.¹⁶⁹⁶ Für den Bischof war dieser Rechtsakt zudem eine Gelegenheit, das Leben der dortigen Bekehrten in geregelte Bahnen zu leiten. Der Urkunde zufolge war ihm sehr daran gelegen, dass die Mönche ihre mehr oder weniger freie Form religiösen Lebens zugunsten eines Lebens nach der Benediktregel aufgaben. Dadurch gelang es ihm in erster Linie, die Gemeinschaft seiner Autorität zu unterstellen und Anchin zu einem wichtigen Stützpunkt der bischöflichen Politik zu machen.¹⁶⁹⁷ Dass Anchin zudem eine Gründung im Sinne der Kirchenreform war und dem Prinzip der *libertas ecclesiae* folgte, wird vor allem darin erkennbar, dass die Gründungsurkunde weder einen Kloostervogt noch Vogteirechte erwähnt.¹⁶⁹⁸

Neben dem Bischof von Cambrai tat sich vor allem Anselm von Ribemont als ausgesprochener Förderer der jungen Gemeinschaft hervor.¹⁶⁹⁹ GERZAGUET sieht mehrere Gründe für Anselms Unterstützung. Zunächst habe er darin die Möglichkeit gesehen, an diesem Ort eine Familiengrablege zu gründen. Damit griff Anselm nicht nur eine Tradition der Grafen von Flandern und Hennegau auf, die bevorzugt neue Gründungen zu ihrer Grablege bestimmten, sondern stellte sich auch auf eine Ebene mit den übrigen Großen der Grafschaft, die diese *imitatio comitis* betrieben.¹⁷⁰⁰ Ein weiterer Grund für die Förderung der Gemeinschaft ist nach GERZAGUET im strategisch politischen Bereich anzusiedeln. Anchin lag in der Grafschaft Flandern in direkter Nachbarschaft zum Hennegau und somit in einer bedeutenden Grenzregion. Da Anselm von Ribemont zu den Anhängern Gräfin Richilds vom Hennegau gehörte, liege es nahe, so GERZAGUET, dass er mit der Förderung eines Klosters in eben dieser Grenzregion einen wichtigen dem Hennegau zugewandten Stützpunkt schaffen wollte. Anchin sollte nicht zuletzt den Einfluss und die Macht der beiden anderen, auf dem flandrischen Ufer der Scarpe gelegenen Klöster, Mar-

1696 J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 49 nimmt an, dass die Anfänge nicht vor das Jahr 1076 zu datieren sind. Grund zu dieser Annahme gibt ihm wohl eine Urkunde, die eventuell auf das Jahr 1076 zu datieren ist und in der ein gewisser Sicher de Lohens als Zeuge auftaucht; zur Datierung vgl. Ders., S. 50, Anm. 2.

1697 Zur besonderen Stellung Gerhards II. zur Kirchenreform vgl. P. Endmann, *Gerhard II. von Cambrai*, S. 77–118; J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 60–61, der annimmt, dass die Reise des päpstlichen Legaten nach Flandern (1078) hierfür prägend war; vgl. zudem die ältere Darstellung von N. N. Huyghebaert, *Un légat de Grégoire VII*, S. 187–200; zur *libertas* der Klöster der Diözese Cambrai Ch. Der-eine, *La »libertas« des nouveaux monastères*.

1698 Die Vogteirechte wurden dennoch *de facto* von Anselm von Ribemont und später von den Kastellanen von Douai ausgeübt; vgl. dazu J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 61, 260.

1699 Dies wird auch dadurch deutlich, dass er dem Kloster die beiden besagten Dörfer schenkte.

1700 Vgl. dazu J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 59; zu diesem Phänomen F. Mazel, *Monachisme et aristocratie*, S. 53–59.

chiennes und Saint-Amand, kompensieren.¹⁷⁰¹ Diese Taktik ging aber nicht auf, da das nahegelegene Douai ab 1081 wieder unter flandrischem Einfluss stand.¹⁷⁰² Auch wenn Anselm die Gemeinschaft von Anchin nicht gänzlich fallen ließ, ist doch ein schwindendes Interesse zu konstatieren, was nicht zuletzt dadurch belegt wird, dass er ein neues Kloster in der Nähe von Ribemont gründete.¹⁷⁰³ An die Stelle Anselms als Förderer Anchins traten nun vor allem die Bischöfe von Cambrai.¹⁷⁰⁴

Nachdem der rechtliche Status der jungen Gemeinschaft durch die genannte Urkunde definiert war, erhielt sie ihren ersten Abt. Auf Betreiben des Bischofs seien zwei Mönche aus Hasnon nach Anchin gekommen, von denen einer mit Namen Alard zum Abt bestimmt wurde.¹⁷⁰⁵ Weshalb die Gemeinschaft ihren ersten Abt nicht selbst wählte, ist fraglich. Die *Fundatio* erklärt dies damit, dass die Gemeinschaft zu diesem Zeitpunkt noch nicht groß genug war, um eine Wahl nach der Benediktregel vorzunehmen.¹⁷⁰⁶ Wie viele Bekehrte sich zu diesem Zeitpunkt in Anchin befunden haben, lässt sich mit Sicherheit nicht sagen.¹⁷⁰⁷

Über den Abbatat Alards ist nur wenig bekannt. Von zentraler Bedeutung war aber sicher der Brand des Klosters im Jahr 1081/82, der nicht nur die Kirche sondern auch alle anderen Gebäude zerstörte.¹⁷⁰⁸ Der Wiederaufbau des Klosters wurde in der Folge vor allem durch Hugo, den Dekan des Kathedralkapitels von Cambrai, vorangetrieben. Die klostereigene Historiographie gewährte ihm ein besonderes Andenken und betont, dass Hugo die Arbeiten nicht nur selbst organisiert und überwacht, sondern auch sein persönliches Kapital in den Wiederaufbau investiert

1701 J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 59–60.

1702 G. Koch, F. de Meyer, *Douai à la fin du XI^e siècle*, S. 56–60.

1703 J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 60.

1704 Vgl. dazu die Urkunden der Bischöfe. J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 61 stellt fest, dass von den 40 bekannten Urkunden Gerhards II. allein vier an Anchin gingen und dieses somit direkt hinter dem Kathedralkapitel (fünf Urkunden) kam; vgl. auch E. van Mingroot, *Liste provisoire*, S. 13–55.

1705 *Auctarium*, S. 393: »Quorum curam memoratus presul gerens, duos ex monachis Hasnoniensis coenobii honestae vitae ad instituendos eos eis misit; e quibus uni Alardo nomine curam eorum commisit, abbatem ordinavit.«; *Annales*, S. 503: »1080 Alardus primus abbas huic congregationi est institutus.«

1706 *Fundatio*, S. 581–582: »Abbatiam vero ad presens dare distulit, presertim cum adhuc non esset numerus monachorum, qui sufficeret tanto honori; quam in sequenti anno adauctam fratribus cuidam Aelardo regendam concessit.«

1707 E. A. Escallier, *L'abbaye d'Anchin*, S. 21 geht davon aus, dass neben Sicher und Walter sieben weitere Bekehrte die Gemeinschaft von Anchin bildeten.

1708 *Annales*, S. 503: »1081 aecclesiola prima Aquicinensis combusta est igni, quae ex virgultis et carecto fuerat constructa.«; *Auctarium*, S. 394: »1080. Contigit etiam hoc tempore Deo permittente concremari Acquinense coenobium per incuriam fratrum; quia quidam e fratribus vespere lecto suo incaute circumferens lumen, repente accendit stramen, moxque paries proximus stratui flamma lambente aduritur, et ex eo caetera.« Zur Datierung vgl. J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 68, der für das Jahr 1082 optiert.

hatte.¹⁷⁰⁹ Dank seines unermüdlichen Einsatzes konnte die Kirche daher am 9. Oktober 1086 dem Salvator geweiht werden.¹⁷¹⁰

In den nachfolgenden Jahren wurden die übrigen Bauten des Klosters fertiggestellt.¹⁷¹¹ Nach Alards Tod 1087 folgte ihm Alelm, ein Mönch aus Le Bec, auf den Abtsstuhl nach.¹⁷¹² Er starb bereits 1088 nach nur einem Jahr im Amt. Der dritte Abt war Aimerich, ein Mönch aus Saint-Vaast in Arras.¹⁷¹³ In seinen Abbatat fallen in erster Linie die Gründungen von mehreren Prioraten: Aymeries (1088) und Saint-Georges in Hesdin (1092).¹⁷¹⁴ Zudem habe Aimerich, nach dem Zeugnis Hermanns von Tournai, die Mönche von Saint-Martin in der ersten Zeit nach der Wiederherstellung ihres Klosters in besonderem Maße unterstützt. Es wäre somit durchaus vorstellbar, dass Aimerich den Plan hegte, auch Saint-Martin in ein Priorat Anchins umzuwandeln. Das Martinkloster blieb letztlich aber unabhängig.¹⁷¹⁵

Die Abtei von Anchin erlebte bis zum Tod Aimerichs 1102 eine Phase der Konsolidierung. Ihr rechtlicher Status wurde definiert, die wirtschaftliche Grundlage und nicht zuletzt die baulichen Bedingungen geschaffen, um ein zönotisches Leben führen zu können.

- 1709 Die Fundatio, S. 582–583 misst Hugo eine besondere Stellung in der Geschichte des Klosters bei und schildert den Wiederaufbau auf das Ausführlichste. Das Auctarium, S. 393 stellt Hugo ebenfalls als großen Förderer dar: »[...] venerabilis decanus nomine Hugo, qui tam eundem episcopum quam alios fideles viros Cameracenses utriusque ordinis animabat, ut liberales existerent prescripto cenobio. Ipse quoque omnem pene substantiam suam illo convehebat; unde monasterium et habitacula fratrum cum xenodochio primitus aedificavit.«
- 1710 Am ausführlichsten berichtet die Fundatio, S. 583 über die Weihe. Zudem das Auctarium, S. 394. Über das Nebenpatrozinium gibt es unterschiedliche Angaben. So lautet es in der Fundatio, S. 583: »[...] in honore Salvatoris Dei suorumque fidelium [...]«. J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 71–72 weist darauf hin, dass dieses seltene Patrozinium dem des Lateran entspricht und eventuell die Romverbundenheit Gerhards II. widerspiegelt. Im Auctarium, S. 394 heißt es: »[...] in honore domini nostri Iesu Christi eiusdemque genitricis sanctae Mariae [...]«. Und in der längeren Fassung der Urkunde von 1079 (J. P. Gerzaguet, *Les chartes de l'abbaye d'Anchin*, D 2, S. 90) ist die Rede von: »[...] illi sancto Saluatori et sancto GORDANIO dedicatae [...]«.
- 1711 Die Fundatio, S. 583 teilt den Wiederaufbau in drei Etappen auf: zunächst die Klosterkirche und die unverzichtbaren Klausurgebäude (Dormitorium und Refektorium), dann zusätzliche Bauten (Küche, Kreuzgang etc.) und schließlich die Trockenlegung des Umlandes und den Bau einer Mühle. Vgl. zudem P. Héliot, *Quelques monuments disparus*, S. 129–153.
- 1712 *Annales*, S. 503: »1087. obiit domnus Alardus noster primus abbas; successit Alelmus.« *Auctarium*, S. 394: »1087. [...] cui successit Alelmus ex Normannia de coenobio Becci.«
- 1713 *Annales*, S. 503: »1088. obiit domnus Alelmus secundus noster abbas; successit domnus Haimericus.« *Auctarium*, S. 394: »[...] cui successit Haimericus Atrebatensis monachus, litteris eruditus.«
- 1714 Vgl. dazu J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 241–252; zu Aymeries E. van Mingroot, *De stichtings-oorkonde*, S. 151–186; zu Saint-Georges d'Hesdin: Ch. Dereine, *Les limites de l'exemption monastique*, S. 39–56; T. Spiesschaert, *De prior en de leek*; S. Vanderputten, *Monachus hujus ecclesie*.
- 1715 Siehe dazu oben S. 351; welche Bedeutung Saint-Martin für Anchin hatte, zeigen nicht zuletzt die beiden ausführlichen Einträge im Auctarium (S. 394) zu den Jahren 1092, 1093.

2. Die *correctio* der Abtei ab 1111

Weder in der klostereigenen Historiographie von Anchin noch in den übrigen zeitgenössischen Quellen wird an irgendeiner Stelle an eine *correctio* der Gemeinschaft erinnert. Dennoch lassen sich zu Beginn des 12. Jahrhunderts in dieser Gemeinschaft Veränderungen greifen, die in der modernen Historiographie unter dem Begriff der »Reform« zusammengefasst werden.

2.1. 1110/1111: eine Zeit der Krise

Zu Beginn des 12. Jahrhunderts sollte die Gemeinschaft von Anchin in eine erste Führungskrise geraten. 1102 wählten die Mönche von Anchin einen in ihrer Nähe lebenden Inklusen namens Gelduin zu ihrem Abt.

Über Gelduin ist bekannt, dass er aus einer adligen Familie stammte und der Bruder Arnulfs, des Kastellans von Hesdin, war.¹⁷¹⁶ Wohl um 1075 trat er in das Kloster Saint-Vincent in Laon ein, wo er die Bekanntschaft Geraldts von Corbie gemacht haben dürfte, dessen Spiritualität ihn vermutlich nachhaltig geprägt hatte.¹⁷¹⁷ 1086 wurde er zum Abt von Saint-Michel in Thiérache gewählt, gab jedoch schon bald sein Amt auf, um sich 1090 in Anchin als *reclusus* niederzulassen.¹⁷¹⁸ Wieso Gelduin Anchin als Ort auswählte, an dem er seine Spiritualität ausleben wollte, ist nicht eindeutig zu erklären. Dass es der gute Ruf Aimerichs war, wie GERZAGUET vermutet, oder das Fortbestehen einer eremitischen Tradition auf der Insel in der Scarpe, ist ebenso denkbar, wie die Möglichkeit, dass ihn die familiären Bande in die Region führten.¹⁷¹⁹

1716 Historia, S. 585: »Huius autem abbatis anno septimo monachus quidam nomine Gelduinus et frater castellani ipsius civitatis, derelicto pastorali regimine, contemptoque abbatis honore, quo utebatur in ecclesia beati Michaelis de Terrascia, Aquicinum venit ibique reclusus efficitur ob amorem Patris caelestis.«

1717 Dennoch gehörte Gelduin nicht zu jenen Gefährten Geraldts, die ihn begleiteten, als er 1079 Laon wegen der großen Missstände im Kloster verließ, um sich bei La Sauve-Majeure niederzulassen. Vgl. dazu G. M. Oury, Gérard de Corbie, S. 306–314.

1718 Zur Datierung der Wahl in Saint-Michel vgl. J. P. Gerzaguët, L'abbaye d'Anchin, S. 76–79; zur Datierung der Inklusion in Anchin vgl. die Annales, S. 503: »1090. domnus Gelduinus, noster quartus abbas, in reclusionem intravit.« Ebenso das Auctarium, S. 394: »1090. Ea tempestate venit Aquicinctum quidam monachus nomine Gelduinus, qui ex monacho Laudunensi abbas Sancti Michaelis de Terrascia, relicta abbacia ob amorem Dei, reclusus efficitur Aquicincti.«

1719 Vgl. dazu J. P. Gerzaguët, L'abbaye d'Anchin, S. 77. Schenkt man der Historia, S. 586 Glauben, stammte Gelduin aus der Gegend, war doch sein Bruder der Kastellan von Hesdin. Die Tatsache, dass Saint-

1102 wählten die Brüder von Anchin Gelduin zu ihrem Abt. Als Mönch, der eigentlich die Einsamkeit suchte, war er nun mit den Aufgaben und Verantwortungen eines Abtes betraut. Ein in der *Historia monasterii* überlieferter Brief Anselms von Canterbury veranschaulicht, mit welchen Problemen Gelduin während seines Abtats zu kämpfen hatte. Anselm ging in diesem Schreiben auf zwei Bereiche ein, die eng mit den während der Kirchenreform diskutierten Fragen verbunden waren: zum einen die Frage nach dem Rückkauf von Kirchenzehnten und zum anderen die Frage nach der Gültigkeit von Sakramenten, die von simonistischen Priestern gespendet wurden.¹⁷²⁰ Welche konkreten Situationen und Probleme Gelduin dazu bewegen hatten, sich an den großen Gelehrten zu wenden, lässt sich nicht sagen. Gelduins Sorge um sein Kloster zeigt sich auch darin, dass er 1104 eine Urkunde für seine Gemeinschaft erwirkte, in der Papst Paschalis II. sämtliche Besitzungen Anchins bestätigte.¹⁷²¹

Auch wenn Gelduin somit als verantwortungsvoller und bedachter Abt erscheint, dürfen die beiden genannten Texte nicht darüber hinwegtäuschen, dass er sich den Aufgaben eines Abtes nicht gewachsen fühlte. 1110 fasste er daher den Entschluss, sein Amt niederzulegen. In einem kurzen Schreiben an Lambert von Arras unterrichtete die Gemeinschaft von Anchin ihren Oberhirten über das Vorhaben ihres Abtes.¹⁷²² Darin erfährt man zudem, dass die meisten Mönche seinen Entschluss nicht akzeptieren wollten und ihn drängten im Amt zu bleiben. Doch Gelduin hielt an seinem Vorhaben fest.¹⁷²³ In einem Brief an den Bischof nennt er gesundheitliche Probleme als Grund für seinen Rücktritt.¹⁷²⁴

Die historiographischen Texte aus Anchin begründen Gelduins Rückzug dagegen mit Amtsmüdigkeit und dem Verlangen nach einem zurückgezogenen Leben.¹⁷²⁵ Dass es sich dabei um einen Topos handelt, der innere Zwistigkeiten im

Georges in Hesdin seit 1094 ein Priorat von Anchin war, bekräftigt diese Hypothese. Zu Saint-Georges vgl. J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 246–252.

1720 *Historia*, S. 586.

1721 J. P. Gerzaguët, *Privilèges et lettres des papes*, D 2, S. 783–784. Die Urkunde ist ediert in: Ders., *Les chartes de l'abbaye d'Anchin*, D 23, S. 117–119.

1722 C. Giordanengo (Hg.), *Le registre de Lambert*, E 101, S. 466: »Praecamur autem ut simpliciati potius quam arrogantiae imputetis quod non primo cum eis hujus consensus nostri litteras misimus vobis.«

1723 C. Giordanengo (Hg.), *Le registre de Lambert*, E 101, S. 466: »Noverit paternitas reverenda vestra nos omnes dedisse donno Gelduino, pridem abbati nostro, talem per omnia licentiam dimittendae abbatiae qualem rescistis, sive per ipsum, sive per donnum Amandum priorem nostrum fratresque quos cum eo direximus.«

1724 C. Giordanengo (Hg.), *Le registre de Lambert*, E 110, S. 478: »[...] certe salus corporis quae jam deficit ad tantum pondus nullo modo sufficiens esset.«

1725 *Auctarium*, S. 395: »Hoc etiam anno Gelduinus, quarto loco Aquicincti abbas, fastidens onus regiminis, potiusque eligens ocium olim actae reclusionis, reliquit curam animarum [...].« *Historia*, S. 586: »Qui Gelduinus postmodum pastorale onus fastidens et speculativae vitae ardentius intendere desiderans, abbatiam dimisit [...].«

Kloster und womöglich mangelnde Führungsqualitäten des Abtes überdeckt, kann nicht vollkommen ausgeschlossen werden. Dennoch lässt der weitere Lebenslauf Gelduins vermuten, dass er tatsächlich aus Frömmigkeit und aus dem Wunsch heraus, ein stärker kontemplatives Leben führen zu dürfen, sein Amt niederlegte. Nachdem er nämlich Anchin verlassen hatte, begab er sich nach Saint-Bertin, wo er erneut als *reclusus* lebte. Die *Gesta abbatum* Simons von Saint-Bertin geben gleichwohl zu erkennen, dass Gelduin auch dort nicht zur Ruhe gekommen war, da er in den Konflikt mit Cluny involviert wurde. Abt Lambert sei nämlich im Jahr 1112 zusammen mit Gelduin nach Rombly gereist, um den aufgebrachten Pontius von Cluny zu besänftigen und mit ihm zu verhandeln.¹⁷²⁶ Diese Passage zeigt, dass Gelduin, der ja eigentlich zurückgezogen leben wollte, durchaus von Abt Lambert in Dienst gestellt wurde.¹⁷²⁷ Grund hierfür könnte entweder sein besonderes diplomatisches Geschick gewesen sein oder die Tatsache, dass von seiner frommen Lebensweise eine besondere Autorität ausging, wodurch dem Ansinnen Lamberts mehr Nachdruck verliehen werden sollte.

Im Dienst des Abtes konnte Gelduin somit erneut seinem eigentlichen Wunsch nach einem spirituellen Leben nicht nachkommen. Zudem ist anzunehmen, dass der Konflikt zwischen Saint-Bertin und Cluny, der auch im Innern der Gemeinschaft ausgetragen wurde und eine zum Teil spannungsreiche Atmosphäre schuf, diesem Vorhaben zuwiderlief.¹⁷²⁸ Gelduin zog daher die Konsequenz und verließ Saint-Bertin, um schließlich nach England zu gehen. In einem kleinen Priorat von Anchin, Saint-Machut, ließ er sich zum dritten Mal als Inkluse nieder und starb dort am 4. Juli 1123.¹⁷²⁹

1726 Simon, *Gesta*, II, c. 93, S. 653.

1727 Klösterliche Inklusen hatten sich gleichermaßen wie die Mönche dem Abt gegenüber gehorsam zu erweisen. Dieser konnte darüber entscheiden, ob er die Inklusion aufheben sollte; vgl. dazu P. L'Hermite-Leclercq, *Reclus et recluses dans la mouvance*; H. Grundmann, *Deutsche Eremiten, Einsiedler und Klausner*; zur Inklusion in der *Regula Benedicti* vgl. A. Borias, *L'inclusion dans la règle de Saint-Benoît*.

1728 Siehe dazu oben S. 113–130.

1729 Zwei spätere Quellen erklären den Rückzug aus Saint-Bertin mit Gelduins Erlebnissen während der Gesandtschaft zu Abt Pontius im Jahr 1112. Der im 14. Jahrhundert schreibende Chronist und Abt von Saint-Bertin, Johannes von Ypern, war der Meinung, Gelduin sei darüber tief enttäuscht gewesen, dass er Pontius nicht hätte überzeugen können nach Saint-Bertin zu kommen. Vgl. dazu Jean Long d'Ypres, *Chronica monasterii sancti Bertini*, c. 39, pars 10, S. 790: »Gelduinus autem Aquicingensis de quo supra eadem parte, cum efficere non posset, ut abbas Poncius ad Sanctum Bertinum veniret, de reclusionis sua egrediens, transmigravit in Angliam, ubi non multo post obiit.« Ferry de Locres berichtet im 17. Jahrhundert, Gelduin sei vom Prunk des Abtes von Cluny und seines Gefolges und von den gestellten Forderungen an Saint-Bertin angewidert gewesen und habe sich daher zurückgezogen; vgl. dazu Ferry de Locre, *Chronicon Belgicum*, zitiert nach J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 79, Anm. 23; beide Erklärungen scheinen spätere Interpretationen zu sein und sind zum Teil wenig plausibel. Wahrscheinlicher ist es, dass sich Gelduin nicht nur aufgrund der Indienstnahme durch Abt

In Anchin schritten die Mönche 1110 schließlich zur Wahl eines geeigneten neuen Abtes.¹⁷³⁰ Ihre Wahl fiel auf einen gewissen Robert, der aus der Normandie stammte und bereits als Mönch in Anchin lebte.¹⁷³¹ Aus einem Brief der Mönche an Bischof Lambert von Arras wird die rechtmäßige Wahl Roberts bekannt gegeben und dessen Weihe erbeten.¹⁷³² Umso erstaunlicher ist es, dass Robert bereits 1111 sein Amt niederlegte.¹⁷³³ Während die Annalen lediglich bemerken, dass Robert abgesetzt wurde, liefert das *Auctarium* mehr Einzelheiten. Der Verfasser spielt darin zunächst auf die Umstände der Abtwahl an und bemerkt diesbezüglich, dass er über die Art, wie Robert in sein Amt gekommen war, lieber schweigen wolle.¹⁷³⁴ Als Abt habe Robert große Mühen gehabt, da er von einigen *saeculares* bedroht worden sei, worunter das ihm anvertraute Kloster sehr zu leiden hatte. Da man Robert die Schuld daran gegeben habe, habe er sein Amt schließlich niedergelegt.¹⁷³⁵

Das *Auctarium* gibt zu erkennen, dass die Gemeinschaft von Anchin im Jahr 1111 in eine schwere Krise geraten war. Diese traf das Kloster gleichermaßen im Innern wie im Äußeren. Der Hinweis auf die *insectationes quorundam saecularium* ist dabei von besonderer Bedeutung. GERZAGUET hat den Versuch unternommen, diesen *saeculares* mithilfe des Urkundenbestands Namen zu geben. Von besonderem Interesse sind diesbezüglich zwei Urkunden des Bischofs von Cambrai aus dem Jahr 1111. Darin werden eine ältere Schenkung des Kastellans von Cambrai, Hugo I. von Oisy, und die 1088 von Ermengard von Mons getätigte Schenkungen an das Priorat von Aymeries bestätigt.¹⁷³⁶ Diese Bestätigungsurkunden machen deutlich, dass von den Familien Oisy und Mons – und genauer genommen von deren Kindern – eine potentielle Gefahr ausgegangen war. Die Urkunde berichtet nämlich, dass Hugo II., nachdem sein Vater wohl 1111 in das Kloster von Saint-André du Cateau eingetreten war, dessen fromme Schenkungen bestätigen musste.¹⁷³⁷ Ein weiterer Grund

Lambert in seinem Wunsch nach einem kontemplativen Leben gestört fühlte, sondern auch durch den lange andauernden und heftigen inneren Konflikt in der Gemeinschaft.

1730 Zur Datierung der Wahl vgl. J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 80.

1731 Vgl. dazu J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 80.

1732 C. Giordanengo (Hg.), *Le registre de Lambert*, E 102, S. 466–468: »[...] hunc praesentem fratrem nostrum donnum Robertum, communi consensu in abbatem nobis eligimus, consecrandumque vestrae paternitati direximus, obsecrantes ut quod in eo caepimus laudetis et confirmetis.«

1733 Zur Datierung vgl. J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 81.

1734 *Auctarium*, S. 395: »Cui successit in cura pastoralis Robertus, eiusdem coenobii monachus, qui qualiter electus fuerit, supersedeo narrare, ne quemlibet offendant sermo relationis nostrae.«

1735 *Auctarium*, S. 395: »1111. Robertus Aquiciniensis coenobii quintus abbas, aegre ferens, insectatione quorundam saecularium vexari aecclesiam sibi creditam, simul quia hoc ei imputabatur, consilio accepto dimisit abbatiam, succedente ei domno Alviso.«

1736 J. P. Gerzaguët, *Les chartes de l'abbaye d'Anchin*, D 26, S. 121–122; D 27, S. 123–124.

1737 J. P. Gerzaguët, *Les chartes de l'abbaye d'Anchin*, D 27, S. 123–124: »[...] Hęc dinumeravi et tradidi domno Gelduino abbati Aquiciniensi in presentia dominorum meorum Odonis, scilicet Cameracensis episcopi, et Rotberti, Flandrensiū comitis, tradentibus simul uxore mea Ada et filio meo Hugone cum reliquis filiis et filiabus meis.«

liegt darüber hinaus in der Ehe, die der neue Kastellan von Cambrai, Hugo II., mit Hildiard, der Tochter Gossuins I. von Mons und dessen Ehefrau Ermengard, eingegangen war. Nach GERZAGUET bestand für das Kloster von Anchin nun die Gefahr, dass die Kinder der Stifter die Schenkungen ihrer Eltern wieder zurücknahmen, um ihre Macht und Herrschaft vor allem gegenüber dem Bischof von Cambrai auszubauen.¹⁷³⁸ Die Anfeindungen gegenüber Abt Robert dürften also in erster Linie vom neuen Kastellan von Cambrai ausgegangen sein. Interessanterweise scheint dieser äußere Konflikt, der die Besitzungen des Klosters betraf, in das Innere der Gemeinschaft gestrahlt zu haben. GERZAGUET nimmt an, dass es in der Gemeinschaft eine nicht unbedeutende Gruppe von Mönchen gab, die die Interessen der Familien von Oisy und Mons vertraten.¹⁷³⁹

Abt Robert konnte dagegen mit der Unterstützung Odos rechnen, des Bischofs von Cambrai, der, wie bereits gezeigt wurde, enge Beziehungen zu Anchin unterhielt. In einer Urkunde von Anfang 1111 spielt Odo auf dessen schweres Los an und versucht ihn zu ermutigen: »Du siehst, dass durch die übergroße Ungerechtigkeit die Nächstenliebe vieler erkaltet, du siehst, dass die Verschlagenheit der Ungerechten den Frieden stören kann, den Christus, als er zu seinem Vater zurückkehrte, seiner Kirche hinterließ.«¹⁷⁴⁰ Die Anfeindungen und der Widerstand innerhalb und außerhalb des Klosters müssen letztlich aber so groß gewesen sein, dass Robert sein Amt selbst niederlegte.

Die Anspielung des *Auctarium*, Robert könnte durch Simonie in sein Amt gekommen sein, ist äußerst fraglich. Fest steht, dass der unausgesprochene Verdacht auf Simonie Eingang in das Gedächtnis der Gemeinschaft gefunden hat, wodurch ein negatives Andenken an Abt Robert erhalten wurde, was nicht zuletzt den Abbatat seines Nachfolgers weitaus glänzender erscheinen ließ.¹⁷⁴¹

Die nun folgende Wahl der Brüder fiel erneut auf Gelduin, der inzwischen in Saint-Bertin lebte. Ein Brief desselben an Bischof Lambert von Arras berichtet von eben dieser zweiten Wahl, die der ehemalige Abt von Anchin allerdings weit von sich wies.¹⁷⁴² Neben seinem Wunsch nach einem frommen Leben dürfte die feind-

1738 J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 81–82.

1739 J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 82. Zu diesem Phänomen vgl. S. Patzold, *Konflikte im Kloster*.

1740 J. P. Gerzaguet, *Les chartes de l'abbaye d'Anchin*, D 26, S. 122: »Vides quod, *abundante iniquitate refrigescit caritas multorum*, vides quod pacem quam Christus ad patrem rediens ecclesie sue reliquit perturbare nititur dolositas iniquorum.«

1741 Das *Auctarium* wurde unter der Amtszeit des Alvisus verfasst.

1742 C. Giordanengo (Hg.), *Le registre de Lambert*, E 110, S. 478: »[...] Cognovi enim, donno Drogone ex parte vestra mihi referente, fratres Aquicinnenses me in abbatem sibi iterum elegisse et, ut super tali negotio eos iuaretis paternitatem vestram consuluisse, vos vero hoc non posse, quia jam nec vester monachus eram nec in vestra dioecesi commorabar, respondisse, nunc autem domnum Drogonem ut quanam esset voluntas nostra super hac re dilligenter sciscitaretur misisse. Unde vestrae sanctae cha-

selige Stimmung im Kloster das Ihrige zu seinem Entschluss beigetragen haben. Letztlich ist es nicht ganz auszuschließen, dass Gelduin selbst in die Ereignisse von 1110/1111 verstrickt war oder zu ihrer Entstehung beigetragen hat. Die aus seinem Abbatiat überlieferten Briefe und Urkunden zeugen zudem unmissverständlich davon, dass die Gemeinschaft von Anchin auch zu einer bedeutenden weltlichen Größe gelangt war. Dies bedeutete nun zugleich, dass die Ideale der Gründergeneration gut dreißig Jahre nach der Gründung des Klosters nach und nach in den Hintergrund gerückt waren. An ihre Stelle war ganz offensichtlich ein zunehmendes Interesse für rechtliche Fragen und Besitzverhältnisse getreten.¹⁷⁴³ Eben diese Fragen stürzten die Abtei unter Abt Robert in die Krise.

Während GERZAGUET davon ausgeht, dass Robert sich der Politik der Oisy und von Mons widersetzte und damit einen Großteil der Gemeinschaft gegen sich aufbrachte, wäre ein ganz anderes Szenario gleichermaßen denkbar. Das *Auctarium* nennt als Grund für Roberts Rücktritt die Tatsache, dass das ihm anvertraute Kloster durch Drohungen der Laien Schaden genommen hatte. Dies zeigt doch klar, dass Robert nicht in der Lage gewesen war, sich gegen die Ansprüche derer von Oisy und von Mons zu wehren und ihnen eventuell Zugeständnisse machen musste. Dies geschah auf Kosten der Mönche, was diese wiederum gegen ihren Abt aufbrachte.¹⁷⁴⁴ Die erneute Wahl Gelduins lässt vermuten, dass die Mönche ihre Interessen unter seiner Leitung besser gewahrt sahen. Da Gelduin das Amt ablehnte, wählten die Brüder Alvisus, einen Mönch aus Saint-Bertin, dem es gelingen sollte, die Abtei aus der Krise zu führen.

2.2. Alvisus von Anchin (1111–1131)

Über die Herkunft des Alvisus ist nahezu nichts bekannt. Während man im 18. und 19. Jahrhundert noch davon ausgegangen war, dass er der Bruder Sugers von Saint-Denis gewesen sei, konnte bereits SPROEMBERG zeigen, dass die Quellenbefunde eine verwandtschaftliche Verbindung beider nicht zulassen.¹⁷⁴⁵ Die Forschung nimmt inzwischen an, dass Alvisus aus einer nichtadligen flämischen Familie stammte und bereits in jungen Jahren in das Kloster von Saint-Bertin eingetreten

ritati, quia quietem reclusionis nostrae turbare non vultis, multimodas gratias agimus et, ut super hoc vos adiutorem et defensorem semper habeam, omnimoda prece obnoxius deprecamur.«

1743 Man denke nur an den Brief Anselms von Canterbury, der unter anderem auf diese Thematik eingeht; siehe dazu oben Anm. 1720.

1744 Vgl. dazu das Beispiel Abt Lamberts von Saint-Bertin, der dem Vogt des Klosters Land, das zur *mensa conventualis* gehörte, als *feodum* verlieh; vgl. dazu B. Guérard, *Cartulaire*, S. 244.

1745 Vgl. dazu H. Sproemberg, *Alvisus*, S. 25–31.

war.¹⁷⁴⁶ Über seine Zeit als Mönch in Sithiu ist sehr wenig bekannt. Aus einer Schenkungsurkunde, die Alvisus 1143 als Bischof von Arras an Saint-Martin in Fives, ein Priorat von Saint-Nicaise in Reims, ausstellte, erfährt man, dass er eben diese Gemeinschaft von altersher geliebt und aufgrund ihres frommen Eifers gut gekannt habe.¹⁷⁴⁷ SPROEMBERG und GERZAGUET sehen darin ein Indiz dafür, dass Alvisus als junger Mönch, wie bereits sein Lehrer Lambert, in Reims studiert hatte. Zudem sei der erwähnte *vigor religionis* ein Hinweis darauf, dass sich dieser Aufenthalt in die Zeit datieren lasse, in der Saint-Nicaise eine *correctio* erfahren hatte, und dass ihn diese Erfahrung eventuell geprägt hatte.¹⁷⁴⁸ In Sithiu erlebte Alvisus die Einführung der cluniazensischen Consuetudines und hatte selbst aktiven Anteil an deren Verbreitung in der Grafschaft. 1109 schickte Abt Lambert zwölf Mönche nach Saint-Vaast in Arras, um dort ein gottgefälliges Leben zu etablieren.¹⁷⁴⁹ Alvisus gehörte zu dieser Gruppe von Mönchen und spielte schon bald eine herausragende Rolle, da er das Amt des Priors bekleidete.¹⁷⁵⁰

Über die Wahl des Alvisus zum Abt von Anchin gibt es mehrere zeitnahe Quellen. In einem Brief Amands von Castello, des Priors von Anchin, an Bischof Lambert von Arras werden die genaueren Umstände der Wahl erläutert. Darin erfährt man, dass Bischof Lambert die Mönche von Anchin zur Wahl eines neuen Abtes aufgerufen hatte. Obgleich die Gemeinschaft nicht vollständig gewesen war, wurde äußerst reger über einen Nachfolger beraten und verhandelt. Nach langem hin und her sei die Wahl mit dem Einvernehmen aller auf Alvisus gefallen. Amand bat Lambert daher, die Wahl zu bestätigen.¹⁷⁵¹ In einem weiteren Brief ersuchte Bischof Lambert seinen Amtskollegen Johannes von Thérouanne um die Bestätigung dieser Wahl, stammte Alvisus doch ursprünglich aus dessen Diözese.¹⁷⁵² Ein dritter Brief

1746 Vgl. dazu K. F. Werner, Artikel »Alvisus«, Sp. 498–499; H. Sproemberg, Alvisus, S. 27 verweist auf den Bischofskatalog von Arras, der ihn als *genere flamingus* bezeichnet.

1747 B. M. Tock, Les chartes des évêques d'Arras, D 83, S. 98–99: »Quia juxta apostolum beneficentię et communionis reminisci debemus ꝛcclesię Beati Nichasii, quam ab antiquo dileximus et in vigore religionis eam florere cognovimus [...].«

1748 H. Sproemberg, Alvisus, S. 88–89; J. P. Gerzaguët, L'abbaye d'Anchin, S. 88.

1749 Simon, Gesta, II, c. 83, c. 84, c. 85, S. 651–652. Aus Saint-Vaast ist eine Handschrift der Consuetudines von Cluny erhalten, die nachweislich aus Saint-Bertin stammte; siehe dazu oben S. 138–141.

1750 Vgl. dazu Simon, Gesta, II, c. 86, S. 652.

1751 C. Giordanengo (Hg.), Le registre de Lambert, E 112, S. 482: »Quoniam, domine pater, ut vobis notum est, electione qua donnum Gelduinum elegeramus frustrati sumus, vestrae parentis jussioni, conducta die congregatis in unum cunctis propemodum filiis nostrae ecclesiae, post multimodam ventilationem, tandem adminiculante Sancto Spiritu, quem nostris votis affore oravimus cum lachrymis, communi consilio elegimus priorem ecclesiae Sancti Vedasti, donnum Alvisum, pastorem nobis fieri. Unde precamur vestram clementiam quatenus dominum Lambertum, abbatem Sancti Bertini, super hoc negotio pulsetis ut, quia monachus sui caenobii est professus, nostris assentare dignetur votis largiendo eum in quo acclamavit totius sanior capituli assensus unanimis. Valete.«

1752 C. Giordanengo (Hg.), Le registre de Lambert, E 113, S. 482–484: »[...] immo praesumimus, quatenus electionem quam Aquicinenses fratres de filio vestro Alviso, Sancti Vedasti priore, fecerunt nobiscum

des Bischofs und der Archidiakone von Arras richtete sich an Abt Lambert von Saint-Bertin und erbat dessen Zustimmung zur Wahl.¹⁷⁵³

Weshalb fiel nun aber die Wahl der Mönche von Anchin auf Alvisus? Der Brief des Amand von Castello liefert hierfür wichtige Anhaltspunkte. Das Schreiben lässt erkennen, dass Bischof Lambert von Arras wohl die treibende Kraft hinter dieser Abtswahl war. Da er den tatkräftigen Prior von Saint-Vaast in Arras mit Sicherheit persönlich kannte, liegt es nahe, dass er Alvisus ins Spiel brachte. Die beschriebenen Umstände der Wahl machen aber deutlich, dass seine Kandidatur nicht unumstritten war. Grund hierfür könnte sowohl die Tatsache sein, dass er ein auswärtiger Kandidat war, als auch die Möglichkeit, dass ihm sein Ruf als besonders strenger Hüter der Disziplin vorauselte.¹⁷⁵⁴ Der Hinweis, die Gemeinschaft sei beinahe vollständig versammelt gewesen, deutet daraufhin, dass ein Teil der Mönche die Gemeinschaft verlassen hatte, was als eine Folge der vorausgegangenen Krise oder als ein Zeichen des Widerstandes gegen die Kandidatur des Alvisus gewertet werden kann. Wie es Alvisus schließlich gelang *communi consilio* zum Abt gewählt zu werden, ist nicht bekannt.

Dass er nicht nur im Innern der Gemeinschaft Hilfe und Unterstützung benötigte, sondern auch von außerhalb, veranschaulichen insbesondere die *Gesta abbatum* Simons von Saint-Bertin. In diesen wird über eine ganze Reihe von Klöstern berichtet, deren *correctio* von Saint-Bertin angestoßen worden war. Simon verschweigt in diesem Zusammenhang nie, dass dies nur mit der Hilfe des Bischofs und des Grafen gelungen war. Umso erstaunlicher ist es, dass die Wahl eines Mönchs aus Saint-Bertin zum Abt von Anchin bei Simon nur beiläufig erwähnt wird und nicht, wie im Falle von Auchy-les-Moines, Bergues-Saint-Winnoc, Saint-Vaast in Arras, Sint-Pieters in Gent oder Saint-Remi in Reims, Anlass zu längeren Ausführungen bietet. Dies verwundert umso mehr, bedenkt man, dass Anchin zur Zeit Simons bereits eine bedeutende Rolle in der Klosterlandschaft Flanderns spielte.¹⁷⁵⁵

Etwas ausführlicher ist dagegen die im 14. Jahrhundert von Johannes III. von Ypern verfasste Chronik Saint-Bertins. Sie lässt die Wahl des Alvisus als Wunsch

confirmetis et confortetis, vel ut eum abbatem habeant secundum auctoritatem vobis a Deo donatam instanter adjuvetis.«

1753 C. Giordanengo (Hg.), *Le registre de Lambert*, E 114, S. 484: »Placeat ergo vobis eum illis donare in abbatem et nobis ad obedientiam nostrae ecclesiae absolutum reddere, ut in libertate Spiritus et illis possit praeesse et prodesse et Deo digne ubique deservire.«

1754 Zum strengen Regiment des Alvisus während seines Abbatates siehe unten S. 442–443. Es ist anzunehmen, dass er sich bereits in Saint-Vaast durch dieses Strenge auszeichnete; vgl. dazu S. Vanderputten, *A Time of Great Confusion*, S. 61.

1755 Simon und Alvisus haben sich mit Sicherheit gekannt. Ob das auffallende Schweigen Simons ein Zeichen für etwaige Spannungen zwischen ihm und Alvisus oder etwa für eine Rivalität der beiden Klöster ist, lässt sich nur vermuten.

Abt Lamberts erscheinen. Demnach habe dieser geheime Verhandlungen mit den Mönchen führen lassen, damit ihre Wahl auf Alvisus falle.¹⁷⁵⁶ Auch wenn es sich bei dieser Chronik um ein sehr spätes Zeugnis handelt, steht fest, dass Abt Lambert die Wahl eines seiner Mönche zum Abt von Anchin unterstützte.¹⁷⁵⁷ Besonders interessant sind in diesem Zusammenhang die oben genannten Briefe Bischof Lamberts an Johannes von Théroouanne und an Abt Lambert. Sie machen deutlich, dass Alvisus weiterhin als Mönch von Saint-Bertin angesehen wurde und somit rechtlich noch im Autoritätsbereich des dortigen Abtes und des Bischofs von Théroouanne stand.¹⁷⁵⁸ Abt Lambert hatte seine Mönche, die er 1109 nach Arras geschickt hatte, also nicht der Autorität des Abtes von Saint-Vaast unterstellt, sondern offensichtlich nur mit dem Auftrag betraut, dort ein frommes Leben zu etablieren.¹⁷⁵⁹

1756 Jean Long d'Ypres, *Chronica monasterii sancti Bertini*, c. 39, pars 9, S. 789: »Hoc dominus noster Lambertus considerans, per secretos internuncios illos induxit, ut virum venerabilem, moribus egregium ac prudentia facundiaque decoratum sibi sumant in abbatem, quo lapsa eorum ecclesia relevetur; et eis nominari fecit dominum Alvisum monachum nostrum, tunc reformationi ecclesie Sancti Vedasti intendentem et prioris ibidem officium exercentem.«

1757 Alvisus muss von Lambert als besonders fähiger Mönch angesehen worden sein, da er diesen 1112 auswählte, um zu Pontius von Cluny zu reisen und mit diesem zu verhandeln; vgl. dazu Simon, *Gesta*, II, c. 95, S. 654.

1758 J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 84–85; zuvor bereits H. Sproemberg, *Alvisus*, S. 101.

1759 H. Sproemberg, *Alvisus*, S. 95: »[...] Gerade in diesem Punkte schlug man in Flandern eine entgegengesetzte Praxis ein, die Reformmönche und namentlich ihre Führer wurden nicht mehr mit dem zu reformierenden Kloster organisch verbunden, sondern nur zeitweilig delegiert, sie blieben Mönche ihres Stammklosters, selbst wenn sie in dem neuen Kloster den höchsten Rang nach dem Abte, das Großpriorat, erlangten.«

3. Veränderungen in der Lebensweise

3.1. *Ut timet monachus Alvisi baculum*

Als Alvisus 1111 zum Abt von Anchin gewählt wurde, sah er sich einer Gemeinschaft gegenüber, die im Inneren zerrüttet war. Er hatte nun unter anderem die Aufgabe, die dortigen Mönche wieder zu einem gottgefälligen Leben zu führen. Da Alvisus bereits zwischen 1109 und 1111 besondere Verdienste bei der Wiederherstellung der *religio* und *disciplina* in Saint-Vaast erworben hatte, ist davon auszugehen, dass er nun eben dieses Werk in Anchin fortsetzte.¹⁷⁶⁰

Aus der klostereigenen Historiographie lässt sich äußerst wenig über seine Neuerungen in Erfahrung bringen. Lediglich im *Auctarium* heißt es über Alvisus in aller Kürze, er sei ein *vir magnae religionis et singularis severitatis* gewesen.¹⁷⁶¹ Erst die Ende des 12. Jahrhunderts verfasste *Historia monasterii* widmet sich Alvisus etwas ausführlicher. Da das gesamte Werk eine Art Kompilation verschiedener älterer Dokumente darstellt, hat GERZAGUET die Vermutung geäußert, dass der Kompilator hier auf eine sonst nicht weiter bekannte *Vita Alvisi* zurückgegriffen haben könnte.¹⁷⁶²

Neben einer stereotypen Beschreibung der Tugenden des Alvisus legt der Autor dieses Textes großen Wert darauf, dass dieser Abt die Gemeinschaft von Anchin in einen Hort der *religio et disciplina* verwandelt habe. Zahlreiche Ritter und Kleriker hätten das Kloster von Anchin ausgewählt, da sie wussten, dass dort der *ordo monachicae disciplinae* mit besonderem Eifer befolgt wurde.¹⁷⁶³

Ein in der *Historia* überliefertes Gedicht auf Alvisus greift dies nochmals auf. So sei er ein Abt gewesen, dessen besondere Fähigkeit bewundernswert war. Mit Gottes Hilfe habe er den *ordo*, der im Königreich Frankreich bereits sehr geschwächt war, wieder gestärkt und der Regel eine angemessene Erscheinungsform zurückgegeben. Das Gedicht bemerkt abschließend, dass kein Ritter in Frankreich des

1760 Zur *correctio* von Saint-Vaast siehe oben S. 183–185.

1761 *Auctarium*, S. 395: »[...] domnus Alvisus, Aquicinensi aeccliesiae sextus abbas, vir magnae religionis et singularis severitatis.«

1762 J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 40. Über die Datierung dieses Textes lassen sich keine belastbaren Aussagen treffen.

1763 *Historia*, c. 5, S. 587: »Renitescebat tunc Aquicinctus claritate sublimium personarum, tam laicorum quam clericorum, quae ad idem coenobium causa emendationis vitae et salutis perpetuae de diversis regionibus velut apes ad mellea castra confluerant, et quia ibi ordinem monachicae disciplinae ferventius conservari congenerant.«

Deutschen Schwert, Bogen, Lanze, Speer oder Schild jemals so fürchtete, wie der Mönch den Stab des Alvisus und das Kloster von Anchin.¹⁷⁶⁴

Das hier gezeichnete Bild des Alvisus deckt sich in gewisser Weise mit jener kurzen Bemerkung des *Auctarium*. Beide Texte legen also großen Wert auf die besonders fromme Lebensweise, die Alvisus mit großer Strenge befolgt wissen wollte. Die jüngere Forschung sieht darin nichts anderes als die Umsetzung der cluniazensischen Gewohnheiten.

3.2. Anchin und der *ordo cluniacensis*

In der älteren Forschung herrschte kein Zweifel darüber, dass Anchin bereits sehr früh die Gewohnheiten von Cluny befolgte. Grund zu dieser Annahme gaben vor allem zwei historiographische Texte: zum einen der *Liber de restauratione* Hermanns von Tournai, zum anderen die Chronik der Abtei von Affligem.

Hermann berichtet, dass die junge Gemeinschaft von Saint-Martin in Tournai wegen ihrer stark eremitischen Prägung 1092 von Bischof Radbod II. von Noyon-Tournai dazu aufgerufen wurde, sich ein Kloster zu suchen, an dessen Lebensweise man sich künftig orientieren solle. Der Chronist bemerkt in diesem Zusammenhang, dass »es dem Bischof gefallen habe, dass man das Kloster von Anchin wählte, das 15 Jahre vor dem unsrigen erbaut worden war und zu jener Zeit das einzige in der Gegend war, das die *religio* und die Gewohnheiten des Klosters von Cluny befolgte.«¹⁷⁶⁵

Nach diesem Zeugnis habe Anchin bereits vor 1092 über die Gewohnheiten Clunys verfügt und sich an diesen orientiert. Eine weitere Passage des *Liber de restauratione* scheint dies noch zu untermauern. Darin heißt es, dass die Klöster Saint-Martin in Tournai, Affligem und Anchin zu Zeiten Odos von Tournai (1092–1105) die einzigen in der Kirchenprovinz Reims waren, welche die Gewohnheiten von Cluny befolgten.¹⁷⁶⁶

Aus der Abtei von Affligem stammt ein weiteres Zeugnis, das den obigen Befund zu stützen scheint. In der Chronik des Klosters heißt es, dass 1086 zwei Mönche aus Anchin mit Namen Titubaldus und Rodulfus nach Affligem gekommen waren und

1764 *Historia*, c. 5, S. 587: »Huius patris miranda probitas, / Quam non texit cavenda parcitas, / Sed pro-
 vexit tenenda largitas, / Dei auxilio restrinxit ordinem, / In regno Franciae iam factum debilem, / Et
 normae reddidit ademptam speciem. Non miles Franciae ensem Theutonicum, / Arcum vel lanceam,
 pila vel clypeum / Umquam sic timuit instinctu procerum, / Ut timet monachus Alvisi baculum /
 Claustrumque refugit Aquicinctinicum, / Quasi sit laqueus, non Christi vinculum.«

1765 Hermann, *Liber*, c. 55, S. 97: »Placet consilium episcopi, eligitur cenobium Acquicinense, quod XV
 annis ante nostrum fuit constructum quodque solum tunc temporis in provincia nostra et religionem
 et consuetudines servabat Cluniacensis cenobii.«

1766 Hermann, *Liber*, c. 79, S. 134.

die Leitung der Gemeinschaft übernommen hatten.¹⁷⁶⁷ Da in der Gemeinschaft von Affligem die Existenz einer Handschrift der *Consuetudines* von Cluny nachgewiesen ist, nahm die ältere Forschung an, dass der *ordo cluniacensis* durch die beiden Mönche aus Anchin vermittelt wurde.¹⁷⁶⁸

Diese drei Passagen hatten zur Folge, dass die ältere Forschung davon ausging, Anchin habe tatsächlich vor 1092 die Gewohnheiten Clunys besessen. Das Zeugnis Hermanns, das sich auf die Zeit der 1090er Jahre bezieht und Affligem als cluniacensische Abtei bezeichnet, führte aber bisweilen dazu, dass man die Einführung der Gewohnheiten Clunys in Anchin noch vor das Jahr 1086 datierte und somit in die Zeit des ersten Abtes Alard.¹⁷⁶⁹

HALLINGER bemerkt hierzu: »Die Leiter des [sic] Sammelgründung kamen aus dem Monasterium Hasnoniense, das im Jahr 1069 aus belgisch-flandrischen Kreisen hervorgegangen war. Diese Lage änderte sich jedoch bald grundlegend, als im Jahr 1087 aus dem kluniazensischen Reformherd Bec in der Normandie ein Abt nach Anchin berufen wurde. In dieser Berufung spricht sich bereits eine bestimmte geistige Ausrichtung aus.«¹⁷⁷⁰ Demnach hat Anchin gleich zu Beginn unter Alard den »Geist von Verdun« zu spüren bekommen. Eine direkte Verbindung zu einer »cluniacensischen« Abtei glaubte HALLINGER aber erst mit Alelm gefunden zu haben.¹⁷⁷¹ Dieser stammte aus Le Bec, das, wie man lange Zeit annahm, in äußerst engem Kontakt zu Cluny stand.¹⁷⁷² Da der Passage aus der Chronik von Affligem

1767 Chronicon Affligemense, c. 5, S. 409: »Quos episcopus cum mandatis suis et litteris Aquiscinctum dirigenz, obsecrat abbatem et conventum, ut quod pauperes Dei ad ipsius honorem petebant, absque retractione concederet. Alardus primus abbas eiusdem loci tunc praeerat dominico gregi, qui tam episcopali auctoritati quam fratrum caritati obediens, sperans quoque per hanc occasionem locum qui construebatur sibi subiciendi, cum eis priorem suum nomine Titubaldum, et alium fratrum Rodulfum dictum direxit.«

1768 Zur Edition der *Consuetudines* von Affligem vgl. *Consuetudines Affligenienses*, S. 107–199. Zu den Gewohnheiten Affligems vgl. zudem J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 126, der keine frappierenden Abhängigkeiten zwischen den Gewohnheiten von Affligem und denen Anchins feststellt. Zu den Gewohnheiten zuletzt auch Frans J. van Droogenbroeck, *De abdij van Affligem tijdens de Investituurstijd*, S. 44–68. Zu den eremitischen Anfängen Affligems vgl. die große Kontroverse zwischen Despy und Dereine: Ch. Dereine, *Le problème de la date de la fondation d'Affligem*; Ders., *La critique de l'Exordium Affligemense*; Ders., *La spiritualité apostolique des premiers fondateurs d'Affligem*; Ders., *Les origines érémitiques d'Affligem*, S. 50–113 schenkt den Quellen aus Affligem bzgl. der eremitischen Anfänge Glauben, während G. Despy, *La fausse charte de fondation de l'abbaye d'Affligem*; Ders., *Les bénédictins en Brabant au XII^e siècle*, S. 51–116 und A. Despy-Meyer, *A propos de la fondation d'Affligem*, Zweifel an der Authentizität der Quellen hegt.

1769 Grund zu dieser Annahme gaben die beiden Mönche Titubaldus und Radulfus von Anchin, die man als Vermittler der Gewohnheiten betrachtete. Vgl. dazu K. Hallinger, *Gorze-Kluny*, S. 476, Anm. 10 datiert den Aufenthalt der beiden Mönche aus Anchin auf das Jahr 1085 und merkt an, dass Anchin damals wohl noch gar nicht »klunisiert« war.

1770 K. Hallinger, *Gorze-Kluny*, S. 474–475.

1771 K. Hallinger, *Gorze-Kluny*, S. 474, 476.

1772 So v. a. M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, S. 203, der Le Bec in Bezug auf Flandern und England als »Cluny im Kleinen« bezeichnet; ebenso N. Cantor, *Church, Kingship, and Lay Investiture*, S. 110.

durchaus Glauben geschenkt wurde, beschränkte man sich darauf, die möglichen Wege zu rekonstruieren, auf denen die Gewohnheiten Clunys vor 1086 nach Anchin gekommen sein könnten. Aber auch nach 1086 gäbe es, folgt man der Methode HALLINGERS, zwei Äbte, die als Vermittler der cluniazensischen Gewohnheiten in Frage kommen könnten: zum einen Aimerich, der aus Saint-Vaast in Arras und somit ebenfalls aus einem »richardischen Kloster« stammte; zum anderen Robert, der wie die Annalen des Klosters berichten, ein Normanne war.¹⁷⁷³ GERZAGUET misst der Verbindung in die Normandie und somit nach Le Bec eine besondere Bedeutung zu und kommt daher zu folgendem Schluss: »Il n'a pas été possible de trouver par quel cheminement ce religieux normand [Alelm] fut élu abbé d'Anchin en 1087, ni comment Robert (1110–1111), autre moine normand, fut aussi élu abbé d'Anchin en 1110. Alelme, malgré la brièveté de son abbatiat, a déjà pu apporter Anchin les pratiques monastiques rigoureuses de son abbaye normande. Ces deux abbés ont pu être les relais des coutumes d'inspiration clunisienne.«¹⁷⁷⁴

Führt man sich nun aber noch einmal die Abbatiats dieser Äbte vor Augen, dürfen Zweifel aufkommen. Im Zentrum des Abbatiats Alards standen zweifelsohne der Brand des Klosters und sein Wiederaufbau. Dass damit auch eine spirituelle Erneuerung einherging, ist nicht ganz auszuschließen. Bedenkt man aber, dass die Gemeinschaft erst im Begriff war, die für ein gemeinschaftliches Leben notwendigen Rahmenbedingungen zu schaffen, ist es wenig wahrscheinlich, dass sich der *ordo cluniacensis* bereits so fest im Leben der Gemeinschaft verankert hätte, dass man bereits 1086 dazu übergehen konnte, diesen in andere Gemeinschaften wie zum Beispiel Affligem zu tragen. Der Abbatiat Alelms hingegen war mit der Dauer von nur einem Jahr schlicht und ergreifend zu kurz, um die cluniazensische Lebensweise dauerhaft zu etablieren. Zudem ist seine Herkunft aus Le Bec kein schlagkräftiges Argument, da es keinen Befund dafür gibt, dass Le Bec überhaupt dem Einfluss Clunys unterlegen war. CONSTABLES weist vielmehr daraufhin, dass die *Consuetudines* der großen normannischen Abtei einer »[...] ›organic compilation of customs [that were] lived before they were codified‹ rather than a systematic collection from identifiable sources« glichen.¹⁷⁷⁵ Über den Abbatiat Aimerichs ist zu wenig überliefert. Robert hingegen war zwar normannischer Herkunft, wird aber als Mönch von Anchin bezeichnet.¹⁷⁷⁶ Nicht zuletzt ist es erstaunlich, dass

1773 Siehe dazu oben S. 436.

1774 J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 128. Er bemerkt aber auch (ebd., S. 128, Anm. 17), dass er keine Übereinstimmungen zwischen den Gewohnheiten von Le Bec und denen Anchins gefunden habe.

1775 Vgl. dazu G. Constable, B. S. Smith (Hgg.), *Three Treatises From Bec*, S. 16.

1776 H. Sproemberg, *Alvisus*, S. 99 geht davon aus, dass Robert einst Mönch in Saint-Bertin war. J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 80 weist aber daraufhin, dass diese Ansicht auf einer Fehlinterpretation von Auctarium, S. 395: »Hoc etiam anno Gelduinus [...] et iterum effectus est reclusus apud Sanctum

die Historiographie Anchins, die so großen Wert auf eine detaillierte Schilderung der Anfänge der Gemeinschaft legt, eine etwaige Einführung der cluniazensischen Gewohnheiten mit keinem Wort erwähnt.

Es stellt sich daher die Frage, wie glaubhaft die Aussagen Hermanns und der Chronik von Affligem sind. Bei beiden handelt es sich um Texte, die einige Jahrzehnte nach den beschriebenen Ereignissen entstanden sind. Hermanns *Liber de restauratione* zielt zudem darauf ab, die Bedeutung seines Klosters hervorzuheben. GERZAGUET geht davon aus, dass Hermann und die Chronik von Affligem die Rolle, die Anchin Mitte des 12. Jahrhunderts spielte, auf das Ende des 11. Jahrhunderts projizierten.¹⁷⁷⁷ Zumindest im Fall von Hermann handelt es sich um kein Versehen, sondern um eine bewusste Projektion, da er gleich zwei Mal auf die frühe cluniazensische Prägung Saint-Martins und Anchins zu sprechen kommt. Der Fall der Chronik von Affligem ist dagegen durchaus glaubwürdig, da sie lediglich die Hilfestellungen Anchins anführt und mit keinem Wort die Einführung der Gewohnheiten von Cluny erwähnt. Hier handelt es sich somit um eine reine Konstruktion der älteren Forschung.¹⁷⁷⁸

Ob Anchin bereits vor 1092 mit den cluniazensischen Gewohnheiten in Kontakt gekommen war, ist somit mehr als fraglich. In der jüngeren Forschung geht man vielmehr davon aus, dass sich das Kloster erst ab 1111 an den Gewohnheiten Clunys orientierte.

3.3. Die Gewohnheiten von Anchin

Aus der Abtei von Anchin sind vier Handschriften überliefert, die die klösterlichen Gewohnheiten beinhalten.¹⁷⁷⁹ GERZAGUET konnte zeigen, dass die Handschrift Douai, BM, ms. 541 das älteste Exemplar der Gewohnheiten Anchins darstellt, und da-

Bertinum. Cui successit in cura pastoralis Rotbertus, eiusdem coenobii monachus, qui electus fuerit [...]« fußt. Der Brief der Gemeinschaft von Anchin an Bischof Lambert, Epistolae Lamberti, MPL 162, ep. 104, Sp. 685 bezeichnet Robert dagegen als *fratrem nostrum*.

1777 J. P. Gerzaguet, L'abbaye d'Anchin, S. 126, dieser Meinung schließt sich S. Vanderputten, Abbatial Leadership, S. 44–45 an.

1778 Grund zu der Annahme, Titubaldus und Rodolphus hätten den *ordo cluniacensis* eingeführt, geben die aus Affligem überlieferten Consuetudines (Consuetudines Affligenienses, S. 107–199). Nach A. M. Helvetius, Aspects de l'influence de Cluny, S. 58–59 und G. Despy, Les bénédictins en Brabant, S. 115 spielte der *ordo cluniacensis* in dieser Abtei nach 1122 keine Rolle mehr.

1779 Es handelt sich dabei um die Handschriften Douai, BM, ms. 541, 544, 555, 557. J. P. Gerzaguet, Le necrologe et le coutumier, S. 173 zeigt, dass ms. 544 eine vollständige Abschrift von ms. 541 ist, die 1592 von François de Bar angefertigt wurde. Ms. 555 ist eine unvollständige Abschrift der Gewohnheiten Bernhards von Cluny aus dem 15. Jahrhundert und war wohl nie in Gebrauch. Ms. 557 datiert ebenfalls ins 15. Jahrhundert und zeigt keinerlei Gebrauchsspuren.

tiert es auf das 13. Jahrhundert.¹⁷⁸⁰ Die Handschrift enthält neben einigen liturgischen Zusätzen des 15. Jahrhunderts im Wesentlichen das *Ordinarium* und die Gewohnheiten des Klosters. Bei letzteren handelt es sich um eine Version der Gewohnheiten Bernhards von Cluny. GERZAGUET konnte allerdings nachweisen, dass sich die Handschrift aus Anchin in einigen Punkten deutlich von ihrer Vorlage unterschied. Während Bernhards Text in 75 Kapitel aufgeteilt war, besteht jener aus Anchin lediglich aus 68 Kapiteln, die zudem einem anderen Ordnungsmuster folgen und dabei immer wieder Passagen auslassen.¹⁷⁸¹ TUTSCH sieht sich in der Kapiteldisposition dieser Handschrift »über weite Strecken stark an die Ordnung Ulrichs« erinnert.¹⁷⁸²

Stark gekürzt ist vor allem der Teil, der die Ämter im Kloster betrifft. So finden sich in den Gewohnheiten von Anchin lediglich die Kapitel über den *armarius*, die *circatores*, den *infirmarius*, den *refectorarius* und den *elemosinarius*.¹⁷⁸³ Aber auch in diesen Kapiteln wurden starke Veränderungen vorgenommen. Während die Kapitel *De infirmario* und *De refectorario* eigenständige Zusätze aufweisen, wurde das Kapitel *De elemosinario* stark gekürzt. Nur das Kapitel über die Circatoren des Klosters blieb unverändert.¹⁷⁸⁴ Von den insgesamt 68 Kapiteln beschreiben elf Kapitel eigenständige liturgische und disziplinarische Gebräuche aus Anchin.¹⁷⁸⁵ In 37 Kapiteln finden sich Auslassungen oder Abweichungen vom Text Bernhards.¹⁷⁸⁶

1780 J. P. Gerzaguët, *Le necrologe et le coutumier*, S. 174; Ders., *L'abbaye d'Anchin*, S. 122–123 datiert die Abschrift der Handschrift auf die Zeit zwischen 1255 und 1300. Auf dem letzten Folio des Ordinarium ist vermerkt, dass dessen Abfassung in direktem Zusammenhang mit den 1254 von Papst Alexander IV. angeregten Liturgiereformen steht. Demnach sollten die Offizien gekürzt werden dürfen, um sich verstärkt dem Studium widmen zu können. Ein weiterer Anhaltspunkt sei der aus einer anderen Hand stammende Nachtrag des Festes des heiligen Ludwig (1297 kanonisiert). Dieser Nachtrag ist aber kein schlagkräftiges Argument, um den *terminus ante quem* zu finden, da in den Gewohnheiten der Klöster, wie Gerzaguët selbst zeigt, immer wieder Teile nachgetragen wurden.

1781 Die *Capitula* der Handschrift werden aufgeführt bei J. P. Gerzaguët, *Le necrologe et le coutumier*, S. 175–176. Insgesamt 23 Kapitel der Gewohnheiten Bernhards fehlen in der Handschrift aus Anchin. In 37 Kapiteln finden sich mitunter große Abweichungen oder Auslassungen im Text.

1782 B. Tutsch, *Die Consuetudines Bernhards und Ulrichs*, S. 282, Anm. 148. Tutsch weist zudem daraufhin, dass eine Handschrift aus Corbie »entsprechende Übereinstimmungen mit der vorliegenden Handschrift aufweist.« Hierzu ebd., S. 256–257, Anm. 35; J. P. Gerzaguët, *Le necrologe et le coutumier*, S. 177 erkannte für Kapitel 55 (*De gravi culpa*) eine mögliche Abhängigkeit von den *Consuetudines Ulrichs*.

1783 J. P. Gerzaguët, *Le necrologe et le coutumier*, S. 175–176.

1784 J. P. Gerzaguët, *Le necrologe et le coutumier*, S. 176; Ders., *L'abbaye d'Anchin*, S. 125 weist auf eine Besonderheit hin. So habe der Schreiber das Kapitel über die Circatoren des Klosters mit der Bemerkung *vir fortissimus Judas* kommentiert.

1785 Es handelt sich dabei um folgende Kapitel: (Liturgie) c. 15: *Item de majori missa*, c. 16: *De missa de Sancto Spiritu*, c. 17: *Sanctae Mariae*, c. 26: *De praefationibus*, c. 27: *De offerenda facienda*, c. 36: *De diligentia abluendorum vasorum*, c. 47: *De benedictionibus in refectorio*, c. 60: *De cineribus dandis*, c. 68: *Terminus matutinalium orationum vel aliarum horarum*; (Disziplin) c. 49: *De ebdomadarius cocquine*, c. 67: *De licentia exeundi foras*. J. P. Gerzaguët, *Le necrologe et le coutumier*, S. 175–176. Die Kapitel 15, 16 und 17 lassen sich auf Abt Simon II. (1208–1234) zurückführen. J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 125.

1786 J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 125.

GERZAGUET kommt bezüglich der Handschrift Douai, BM, ms. 541 zu folgendem Schluss: Die Handschrift der Gewohnheiten der Abtei von Anchin war »une imitation, une inspiration clunisienne mais qui n'est pas une copie servile«. ¹⁷⁸⁷

Diese Einschätzung mutet angesichts der genannten Befunde durchaus plausibel an. Dennoch bereitet der Umgang mit diesem Text einige Schwierigkeiten. Vor allem dem Vergleich dieser Handschrift mit den Gewohnheiten Bernhards ist mit großer Vorsicht zu begegnen, da nicht bekannt ist, welche Version dieses Textes den Mönchen von Anchin im 12. Jahrhundert vorgelegen hatte. ¹⁷⁸⁸

Eine mögliche Antwort liefert die Handschrift Douai, BM, ms. 540, in der die Gewohnheiten der Abtei von Marchiennes überliefert sind. Diese wohl um 1131 entstandene Handschrift dürfte mit großer Wahrscheinlichkeit aus dem benachbarten Anchin stammen und beinhaltet ebenfalls eine Version des Texts Bernhards von Cluny. GERZAGUETS Analysen haben ergeben, dass der Text dieser Handschrift und der der später entstandenen Abschrift aus Anchin deutliche Abhängigkeiten aufweisen. ¹⁷⁸⁹ Dennoch unterscheidet sich der Text aus Marchiennes im Umfang sichtlich von dem aus Anchin. GERZAGUET legt daher die Vermutung nahe, dass die erhaltene Handschrift aus Anchin eine abgekürzte und neugeordnete Version der älteren Gewohnheiten des Klosters darstellt. Demnach hatte man lediglich jene Kapitel abgeschrieben, bei denen Veränderungen vorgenommen worden waren. Für die übrigen Kapitel hatte man dagegen auf die ältere, heute verlorengegangene Handschrift zurückgreifen können, deren Erscheinungsbild stark dem der aus Marchiennes überlieferten Handschrift geähnelt haben müsse. ¹⁷⁹⁰

Die Handschrift Douai, BM, ms. 541 aus Anchin lässt sich also nur bedingt heranziehen, um Aussagen über die Gewohnheiten der Abtei im 12. Jahrhundert zu treffen. Die zahlreichen liturgischen Zusätze, die die Abschrift aus dem 13. Jahrhundert aufweist, zeigen dagegen, dass dieser Text einen vermehrt dokumentarischen Charakter besaß. ¹⁷⁹¹

1787 J. P. Gerzaguët, *Le necrologe et le coutumier*, S. 178.

1788 Zur Kritik am Umgang mit den *Consuetudines* durch Hallinger und seine Schüler siehe oben S. 40–43.

1789 J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 127.

1790 J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 127: »Il convient plutôt de penser que l'on s'est contenté de ne reprendre, pour des fonctions connues, que les textes ayant eu à subir des modifications. Pour les autres, on pouvait toujours se référer à une version complète du coutumier aujourd'hui perdue.«

1791 Unter Simon II. erhielt der Abt von Anchin das Privileg, die Pontifikalinsignien zu tragen, was sich in den Kapiteln 15–17 niederschlug. In der Handschrift finden sich zudem liturgische Neuerungen Abt Hugos aus dem 15. Jahrhundert; vgl. dazu J. P. Gerzaguët, *Le necrologe et le coutumier*, S. 173.

4. Veränderungen in den Besitz- und Herrschaftsstrukturen

4.1. Die Beziehungen mit den Bischöfen von Cambrai und Arras

Über die Tätigkeit des Alvisus jenseits der Klostermauern ist man etwas besser unterrichtet als über sein Wirken im Innern der Gemeinschaft. Auskunft hierüber geben insbesondere die Urkunden der Abtei.

Aus dem Abbatiat des Alvisus sind insgesamt 28 Urkunden überliefert. In elf Urkunden wird dem Kloster Besitz, meist in Form von Altären, übertragen.¹⁷⁹² In weiteren elf Urkunden bestätigen Bischöfe und Päpste den bestehenden Besitz des Klosters.¹⁷⁹³ Die übrigen sechs Urkunden befassen sich mit unterschiedlichen Sachverhalten, wie beispielsweise der Beilegung von Konflikten.¹⁷⁹⁴

Der Urkundenbestand aus dem Abbatiat des Alvisus lässt deutlich erkennen, dass die Bischöfe von Cambrai eine besonders wichtige Rolle einnahmen. Obgleich Anchin seit 1094 offiziell zur wiedererrichteten Diözese von Arras gehörte, blieb die enge Bindung an Cambrai erhalten. Die Förderung Anchins seitens der Bischöfe von Cambrai war seit der Zeit Gerhards II. ungebrochen. Die Bischöfe von Arras hingegen spielten in Anchin eine verschwindend geringe Rolle.¹⁷⁹⁵ Dennoch versuchten sie die Anerkennung ihrer Autorität zu erreichen. So sind beispielsweise die Texte jener Eide überliefert, die Gelduin und Alvisus von Anchin jeweils zu Beginn ihres Abbatiats gegenüber dem Bischof von Arras zu leisten hatten. Darin verpflichteten sie sich zu Loyalität und Gehorsam gegenüber dem Inhaber des neuen Bistums.¹⁷⁹⁶ Ob der Grund für diese Regelung darin begründet lag, dass sowohl

1792 Zu den Schenkungen J. P. Gerzaguet, *Les chartes de l'abbaye d'Anchin*, D 28, S. 124–125; D 29, S. 125–126; D 30, S. 126; D 34, S. 130–131; D 35, S. 131–132; D 37, S. 133–134; D 38, S. 134–135; D 39, S. 136; D 42, S. 139; D 45, S. 142; D 47, S. 144.

1793 J. P. Gerzaguet, *Les chartes de l'abbaye d'Anchin*, D 31, S. 127; D 32, S. 128–129; D 33, S. 129–130; D 36, S. 132–133; D 40, S. 136–137; D 41, S. 137–138; D 43, S. 139–140; D 44, S. 141–142; D 48, S. 144–146; D 50, S. 147; D 53, S. 150.

1794 Zu den Einigungen im Zusammenhang mit Konflikten J. P. Gerzaguet, *Les chartes de l'abbaye d'Anchin*, D 46, S. 143–144; D 51, S. 148–149; D 54, S. 150–152. Eine Urkunde Papst Calixts II. ordnet die Zerstörung einer Burg an: ebd., D 49, S. 147; zwei Urkunden beinhalten Schenkungen des Alvisus an seine eigene Abtei und an Saint-Médard in Tournai: ebd., D 52, S. 149 und D 55, S. 152.

1795 So wurden J. P. Gerzaguet, *Les chartes de l'abbaye d'Anchin*, D 29, 30, 34, 37, 38, 39, 40, 42, 45, 46 von Bischöfen von Cambrai ausgestellt. Lediglich ebd., D 43, 44, 54 stammen von Bischof Robert von Arras. Die erste Urkunde datiert auf das Jahr 1122.

1796 B. Delmaire, *Le diocèse d'Arras*, S. 182, Anm. 35: »Ego, N., nunc ordinandus abbas ad titulum Salvatoris Aquicinctenis, subjectionem et reverentiam a sanctis Benedicti huic sede sancte Atrebatensis ecclesiae tibi que pater N. episcopo, tuisque successoribus perpetuo me exhibiturum promitto et propria manu confirmo.« Vgl. zudem S. Vanderputten, *Abbatial Obedience*.

Gelduin als auch Alvisus ursprünglich aus anderen Bistümern stammten und nun mit einem Eid an Arras gebunden werden mussten, ist fraglich.¹⁷⁹⁷ Wahrscheinlicher ist es, dass den Bischöfen von Arras die enge Bindung Anchins an Cambrai bewusst war und ihre Autorität nur mittels eines Eides Anerkennung fand. Nichtsdestotrotz war das Verhältnis zwischen den Bischöfen von Arras und der Gemeinschaft von Anchin von gegenseitiger Ignoranz geprägt. Erst ab 1122 beginnt in Anchin die Überlieferung bischöflicher Urkunden aus Arras.¹⁷⁹⁸ Es ist anzunehmen, dass die Normalisierung der Beziehungen zwischen Anchin und Arras das Verdienst des Alvisus war.¹⁷⁹⁹

4.2. Schenkungen an das Kloster

In dem aus Anchin überlieferten Urkundenbestand fällt besonders das bischöfliche Engagement auf. Die allermeisten Schenkungs- und Bestätigungsurkunden an das Kloster wurden von Bischöfen ausgestellt. Diese sahen vor allem in den Schenkungen von Altären eine gute Möglichkeit, den Einfluss der Laien auf die Kirchen ihres Bistums zu reduzieren.¹⁸⁰⁰ Anchin selbst erhielt von diesen Kirchen die Einkünfte aus der Seelsorge, aber auch die an die Kirchen gebundenen Abgaben. In den meisten Fällen behielt der Bischof allerdings das Besetzungsrecht der Altäre für sich und konnte damit zugleich einer zu großen Abhängigkeit der entsprechenden Kirchen von Anchin vorbeugen.

Interessant bei den Urkunden aus dem Abbatat des Alvisus ist die Tatsache, dass sechs Mal darauf verwiesen wird, dass die Initiative zum entsprechenden Rechtsakt vom Abt von Anchin selbst ausgegangen war.¹⁸⁰¹ Dies betrifft aber nicht nur die Bestätigung von Rechten und Besitz, sondern auch die Schenkungen. Alvisus betrieb also offensichtlich selbst eine entschiedene Politik, die mit der der Bischöfe von Cambrai korrelierte und deswegen deren Unterstützung genoss.

Besonders auffallend ist zudem, dass ab 1100 erstmals Urkunden zu finden sind, die *pro remedio animae* ausgestellt wurden und die Bitte nach dem Gebet der Brüder beinhalteten. Eine Urkunde des Bischofs Burchard von Cambrai von 1116

1797 Zu den Eiden siehe oben Anm. 967.

1798 J. P. Gerzaguët, *Les chartes de l'abbaye d'Anchin*, D 43, S. 139–140.

1799 Auffallend ist zudem, dass die Bischöfe von Arras in der klösterlichen Historiographie erst unter Abt Alvisus Erwähnung finden. Vgl. dazu *Annalen*, S. 504: »1115. obiit Lambertus episcopus Atrebatensis, et successit Robertus archidiaconus eius.«

1800 Vgl. dazu J. M. Duvosquel, *Les chartes de donation d'autels*; G. Constable, *Monastic Possession of Churches*.

1801 J. P. Gerzaguët, *Les chartes de l'abbaye d'Anchin*, D 36, S. 132–133; D 39, S. 136; D 43, S. 139–140; D 44, S. 141–142; D 45, S. 142; D 49, S. 147.

begründet seine Seelgerätstiftung *ob religionis et boni nominis prerogativam*.¹⁸⁰² Für ihn standen somit die Reputation und die fromme Lebensweise der Brüder im Vordergrund. Der Verweis auf die Lebensweise von Cluny war für ihn allerdings nicht von Bedeutung. Er begnügt sich damit, den Mönchen von Anchin ein weithin bekanntes frommes Leben zu attestieren. Neben dieser Urkunde finden sich für den Zeitraum von 1100 bis 1130 weitere 17 Urkunden, in denen explizit auf das Seelenheil des Stifters oder die Begehung seines Jahrtages eingegangen wird.¹⁸⁰³ Hierin ein Indiz für die Umsetzung der cluniazensischen Gewohnheiten zu sehen, ist durchaus problematisch, da das Totengedenken über Cluny hinaus ein wichtiger Bestandteil monastischen Lebens war.¹⁸⁰⁴

Der aus dem Abbatat des Alvisus überlieferte Urkundenbestand aus Anchin erstaunt aber nicht nur durch die große Zahl bischöflicher Urkunden, sondern gleichermaßen durch die geringe Zahl der gräflichen Urkunden. Von insgesamt 28 Urkunden entfallen 17 auf die Bischöfe und nur drei auf das flandrische Grafenhaus.¹⁸⁰⁵ Gleiches gilt für die Urkunden der Großen der Grafschaft. Über ihre Schenkungstätigkeit erfährt man nur indirekt aus den bischöflichen Bestätigungs-urkunden.¹⁸⁰⁶ Dass eine Schenkung aber unmittelbar einer Bestätigung bedurfte, deutet daraufhin, dass der Empfänger dem Stifter nur bedingt vertraute oder dass die Schenkung eventuell Teil einer Konfliktbeilegung war.

Der Fall Gossuins von Avesnes darf als eine dieser unsicheren Schenkungen gelten, die einer zusätzlichen Bestätigung bedurften. Der Gegenstand der Übertragung, zu der Gossuin von seiner Frau überredet wurde, war ein Recht auf eine Abgabe von vier Denaren, die jedes Haus der Burg von Avesnes zu entrichten hatte. Abt Alvisus begnügte sich aber nicht mit der Schenkung dieses Rechts, sondern ergriff die Initiative und trug die Angelegenheit vor den Erzbischof von Reims. Die Urkunde selbst betont, dass Gossuin vor einer großen Zahl von Zeugen die Übertragung dieses Rechts an das Kloster »anerkannte, lobte und zugestand« und es den Mönchen *quasi jure hereditario* auf ewig übertrug.¹⁸⁰⁷ Die beschriebenen Umstän-

1802 J. P. Gerzaguët, *Les chartes de l'abbaye d'Anchin*, D 38, S. 135.

1803 J. P. Gerzaguët, *Les chartes de l'abbaye d'Anchin*, D 19, S. 113–115; D 20, S. 115; D 21, S. 116; D 22, S. 116–117; D 24, S. 119–120; D 25, S. 120–121; D 26, S. 121–123; D 28, S. 124–125; D 37, S. 133–134; D 38, S. 134–135; D 40, S. 136–137; D 41, S. 137–138; D 42, S. 139; D 43, S. 139–140; D 44, S. 141–142; D 45, S. 142; D 57, S. 153.

1804 So korreliert beispielsweise A. J. Bijsterveld, *Do ut des* die Zunahme der Schenkungen *pro remedio animae* mit der Verbreitung des *ordo cluniacensis*.

1805 Dabei handelt es sich um zwei Urkunden der Clementia: J. P. Gerzaguët, *Les chartes de l'abbaye d'Anchin*, D 28, S. 124–125 und D 41, S. 137–138 und um eine Karls des Guten D 51, S. 148–149.

1806 J. P. Gerzaguët, *Les chartes de l'abbaye d'Anchin*, D 34, S. 130–131; D 36, S. 132–133.

1807 J. P. Gerzaguët, *Les chartes de l'abbaye d'Anchin*, D 36, S. 133: »Unde, karissimi nostri Aluuisi venerabilis abbatis monasterii Sancti Salvatoris Aquiscincti supplicationibus, devotam donationem census qui theloneum vocatur, quam dominus Gozuinus caritate suę probitatis et suggestionem dulcissime uxoris

de der Schenkung sowie deren Bestätigung durch den Erzbischof lassen erkennen, dass es sich hierbei um keine gewöhnliche Stiftung handelte. Dies mag nicht zuletzt daran liegen, dass Gossuin von Avesnes der Sohn Hugos I. von Oisy, des Kastellans von Cambrai, war. Wie bereits gezeigt wurde, hegten die Mönche aus Anchin bereits 1111 Zweifel an der Dauerhaftigkeit der aus der Familie der Oisy getätigten Stiftungen. Die Schenkung seines Sohnes Gossuin von 1115 und vor allem ihre Bestätigung durch den Erzbischof muss daher in diesem Kontext gesehen werden. Die aufstrebende Familie derer von Oisy stellte eine latente Gefahr für den Besitz des Klosters von Anchin dar, weswegen Alvisus die entsprechenden Vorkehrungen traf.

4.3. Die Beilegung von Konflikten

Nicht nur die Urkunden bezeugen, dass Alvisus ein Abt war, der sich in besonderer Weise für den weltlichen Besitz seiner Gemeinschaft einsetzte, sondern auch die *Historia monasterii*. Darin wird eine Geschichte erzählt, die sich zur Zeit des Alvisus zugetragen haben soll. Ein Ritter aus der Gegend mit Namen Rainer sei in das Land des Klosters eingefallen und habe dort bei Auberchicourt eine Burg errichtet, weswegen ihn Alvisus exkommuniziert habe. Rainer habe sich davon nicht beeindruckt lassen, nahm an Schlechtigkeit zu und entbrannte täglich im Zorn gegen den Abt. Eines Tages begegneten sich beide in besagtem Ort. Als Rainer den Abt erblickte, habe er das Schwert gezogen, sei auf diesen mit furchtbaren Worten losgegangen und habe ihn mit der Waffe bedroht. Da aber inzwischen die Zeit für das Stundengebet gekommen war, habe Alvisus ohne Furcht und, ohne sich aus der Ruhe bringen zu lassen, die Hore gesungen. Dies sei mit der Hilfe Gottes, aber auch aufgrund seiner eigenen großen Gerechtigkeit geschehen. Nach dem Gebet rief er zu Rainer: »Exkommunizierter verschwinde, ich fürchte weder Dich noch Deine Drohungen.« Sogleich ließ Alvisus nach Anchin schicken und verordnete, dass man dort ein Kreuzifix auf Dornen legen solle. Wenig später habe der besagte Ritter ein schreckliches Ende gefunden, was als klares Gottesurteil gedeutet wurde.¹⁸⁰⁸

suę Agnetis predicto monasterio legaliter, presente ejusdem loci fratrum conventu, astantibus multis honestissimis personis fecit, scilicet de unaquaque domu totius castri Auesnis quattuor nummos singulis annis in Nativitate Domini, sicut ipse Gozuinus eam in die consecrationis Lisciensis ecclesię coram Teoderico ejusdem castri archidiacono ipsiusque loci abate et multa totius patrię venerabilium virorum nobelium et religiosorum turba recognovit, laudavit, concessit, et predicto cenobio omni propulsa calumpnia perpetualiter tenendam quasi jure hereditario contradidit [...].«

1808 *Historia*, c. 5, S. 587: »Miles quidam, huius incola terrae, Raynerus nomine, possessiones Sancti Salvatoris Aquicinctensis invaserat et per vim castellum quoddam in eadem possessione, quae apud villam quae Obricicurtis dicitur, firmaverat. Quem abbas Alvisus excommunicavit et pro reatu suo a liminibus sanctae matris ecclesiae sequestravit. Ille vero, excommunicationem parvipendens et in deterius pro-

Diese Geschichte sollte dem Leser zeigen, dass Alvisus die Interessen seines Klosters wirksam zu verteidigen wusste. Neben der kirchenrechtlichen Strafe der Exkommunikation sei es vor allem seine Persönlichkeit und nicht zuletzt die Hilfe Gottes gewesen, die zum Erfolg führten. Das symbolische Niederlegen des Kreuzifixes in Dornen, die *humiliatio*, darf als zusätzliches Mittel gesehen werden, mit dem die Mönche versuchten, die Hilfe Gottes zu erzwingen und zugleich eine gewisse Öffentlichkeitswirkung zu erzielen.¹⁸⁰⁹ Nicht zuletzt ist in der Kommemorierung dieser Geschichte selbst eine geistige Waffe gegen Usurpation von Kirchengut zu sehen. Der Verfasser dieser Episode legte großen Wert darauf, nicht nur den Namen des besagten Ritters für die Nachwelt zu überliefern, sondern auch ausschließlich dessen negatives Verhalten. Ihm gelang es damit, das negative Andenken an diesen Ritter zu bewahren.¹⁸¹⁰

In zwei Urkunden werden Konflikte zwischen Anchin und anderen Klöstern dokumentiert.¹⁸¹¹ Aus einer Urkunde Graf Karls des Guten erfährt man von der Beilegung eines Streits zwischen Anchin und Saint-Vaast in Arras. Gegenstand des Konfliktes war ein Haus in Arras, dessen Besitz beide Klöster beanspruchten. Die Abtei von Saint-Vaast trat diesbezüglich zunächst an die Schöffen der Stadt heran und appellierte dann an das gräfliche Gericht. Da Alvisus allerdings beide Appellationen nicht anerkennen wollte, entschied der Graf zugunsten von Saint-Vaast.¹⁸¹² Auch wenn der vordergründige Gegenstand des Konflikts, nämlich das Haus in Arras, keine größere Bedeutung hat, zeigt die Entscheidung des Grafen, dass diesem Konflikt eine tiefergründige Bedeutung zukam. Die Ablehnung der Appellationen von Saint-Vaast seitens Alvisus ist gleichzusetzen mit einer Ablehnung der gräflichen Autorität. Dieser Befund sowie die Tatsache, dass aus Anchin lediglich drei

ficiens et semet ipsum cotidie contra abbatem igne iracundiae accendens, quadam die eidem abbati ad eandem villam proficiscenti obviavit. Quo viso in furorem versus, abstracto gladio adversus eum venit et verbis terribilibus, quibuscumque poterat, minitare coepit, et quod eius hora iam appropinquasset, dicere. Quid plura? Gladium illi retro contra cor intra scapulas appulit. Sed monachis ac militibus intervenientibus et clamantibus. ›Quid facis?‹ nihil ei nocuit. Fortasse tunc sanctus vir canonicas horas decantabat, quas nec interrumpere timore mortis sibi imminentis nec insecutorem suum, saltem ad momentum, respicere voluit, tam de Dei auxilio quam de propria iustitia confisus. Cum vero eas explesset ›Benedicite circumstantibus dixit, moxque conversus ad eum: ›Fuge‹, inquit, ›excommunicate, non te timeo nec minas tuas.‹ Statimque Aquicinctum misit et imaginem Dei crucifixi deponi et in spinis collocari iussit. Nec multo post idem miles horrendo Dei iudicio morte pessima vitam finivit.‹

1809 Zu diesem Beispiel vgl. S. Vanderputten, Monks, Knights, and the Enactment, S. 607–609; zum Phänomen der *humiliatio* vgl. P. J. Geary, The Humiliation of Saints; Ders., La coercion des saints.

1810 In ähnlicher Weise vgl. S. Vanderputten, Monks, Knights, and the Enactment, S. 607–609.

1811 Ein Konflikt dreht sich um den Besitz des Altars von Dikkelve, den Abt Snelardus von Grammont für seine Gemeinschaft beansprucht. Die Urkunde Bischof Burchards von Cambrai gibt Alvisus Recht und bestätigt Anchin den Besitz dieses Altars. J. P. Gerzaguët, Les chartes de l'abbaye d'Anchin, D 40, S. 136–137.

1812 J. P. Gerzaguët, Les chartes de l'abbaye d'Anchin, D 51, S. 148–149.

Urkunden aus dem Grafenhaus überliefert sind, von denen zwei Gräfin Clementia und eine Karl dem Guten zugeschrieben werden können, machen ein mehr als distanzierendes Verhältnis zum flandrischen Grafenhaus deutlich.¹⁸¹³

Fazit

Im Jahr 1110 geriet die Gemeinschaft von Anchin in eine erste schwere Krise. Ein Konflikt mit den Herren von Oisy und Mons um den weltlichen Besitz der Abtei führte zu einem innerklösterlichen Konflikt, der letztlich den Rücktritt Abt Roberts zur Folge hatte. Unter seinem Nachfolger Alvisus lassen sich daraufhin Veränderungen fassen, die auf eine *correctio* der Gemeinschaft hinweisen. Im Innern wurde die zerrüttete Gemeinschaft durch Alvisus, der sich bereits in Arras bei der *correctio* von Saint-Vaast bewährt hatte, wieder zu einem geregelten und gottgefälligen Leben zurückgeführt. Wohl erst unter seiner Führung dürfte die Gemeinschaft mit dem *ordo cluniacensis* in Verbindung gekommen sein. Inwieweit er zur Anwendung gekommen war, lässt sich (wie in den meisten Fällen) nicht sagen. Fest steht allerdings, dass die klostereigene Historiographie vor allem an das strenge Regiment und das strikte Leben unter Abt Alvisus erinnerte. Im Äußeren gelang es Alvisus, den Besitz des Klosters zu konsolidieren und gegen die Großen der Gegend zu verteidigen, wobei ihm vor allem das gute Verhältnis zum Bischof von Cambrai von Nutzen war. In seiner Amtszeit normalisierte sich zudem das Verhältnis der Abtei zu ihrem eigentlichen Oberhirten, dem Bischof von Arras.

Der Abbatat des Alvisus darf im Grunde genommen als ein Beispiel für die Führung eines besonders fähigen Abtes gesehen werden, der die Gemeinschaft nicht nur im Innern, sondern auch nach außen hin vorbildlich leitete und ihren Ruf verbesserte. Die unter Alvisus greifbaren Veränderungen unterscheiden sich kaum von jenen, die in anderen Klöstern greifbar sind und von den Zeitgenossen als *correctio* bezeichnet werden. In Anchin hingegen ist an keiner Stelle die Rede von einer *correctio*. Dass der Abbatat des Alvisus für die Gemeinschaft dennoch von besonderer Bedeutung war, hebt vor allem die *Historia monasterii* hervor.

1813 Die Authentizität einer der beiden Urkunden Clementias ist zweifelhaft, J. P. Gerzaguet, *Les chartes de l'abbaye d'Anchin*, D 41, S. 137–138.

5. Die zeitgenössischen Texte als Überreste der *correctio*

5.1. Das *Auctarium* und die *correctio* von 1111

Unter Abt Alvisus erhielt Anchin sein erstes größeres historiographisches Werk.¹⁸¹⁴ Dabei handelt es sich streng genommen um eine wohl ab 1113 begonnene Abschrift der Weltchronik des Sigebert von Gembloux, die ab dem Jahreseintrag von 1079 im sogenannten *Auctarium Aquicinense* eigenständig fortgesetzt wurde.¹⁸¹⁵ In diesem Teil des Werks wird die Geschichte Anchins von den Anfängen an nachgezeichnet und mehrfach fortgesetzt.

Weshalb gerade unter Abt Alvisus damit begonnen wurde, ein großes historiographisches Werk anzufertigen, hat mehrere Gründe. Zunächst ist ein sehr pragmatisches Motiv zu nennen. Gut dreißig Jahre nach der offiziellen Gründung der Gemeinschaft dürften nur noch wenige Mönche gelebt haben, die über die Anfänge Anchins berichten konnten.¹⁸¹⁶ Da sich das *Auctarium* in seiner Erzählung nicht nur auf die bereits aus den *narrationes* der beiden Gründungsurkunden und den Annalen bekannten Informationen beschränkt, sondern weitere Details der Frühzeit des Klosters liefert, ist darin tatsächlich ein Indiz dafür zu sehen, dass der Verfasser auf Berichte von Zeitgenossen zurückgegriffen hatte.¹⁸¹⁷ Das Bewahren ihrer Erinnerungen darf mit Sicherheit nur als ein sehr beiläufiger Aspekt dieses Werks gesehen werden. Entscheidender für das Verständnis dieses Texts ist vielmehr die Tatsache, dass mit seiner Abfassung zu Beginn der Amtszeit des Alvisus begonnen und das Werk kontinuierlich weitergeführt wurde. Vor dem Hintergrund der Krise, die die Gemeinschaft von Anchin in den Jahren zwischen 1110 und 1111 durchlebte, wird klar, welche große Aufgabe der neue Abt zu bewältigen hatte. Die Abfassung historiographischer Texte diente andernorts nicht selten dazu, die Position des neuen Abtes zu festigen und auf die Gemeinschaft identitätsstiftend einzuwirken.¹⁸¹⁸

1814 Unter Abt Gelduin wurde das Kapitelbuch des Klosters angefertigt (Douai, BM, ms. 888) Es beinhaltet neben der *Regula Benedicti*, das Martyrologium, die Evangelien, einige Texte Gregors des Großen, das Nekrolog und die Annalen des Klosters. Die beiden letzten Teile wurden von da an kontinuierlich weitergeführt. Vgl. dazu J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 27–30.

1815 Zur Datierung vgl. J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 31.

1816 So J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 31.

1817 Vgl. dazu Hermann von Tournai, der vorgibt als einer der letzten Augenzeugen der Anfänge seines Klosters nun fünfzig Jahre später gegen das Vergessen schreiben zu müssen; siehe dazu oben S. 336–344.

1818 H. W. Goetz, *Geschichtsbewusstsein*, S. 479; A. Remensnyder, *Remembering*; Ch. Sauer, *Fundatio und Memoria*; S. Albrecht, *Die Inszenierung*.

All dies trifft auf das *Auctarium* zu: Es entstand in einer Zeit der inneren Unsicherheit und Zerrissenheit, aber auch in einer Zeit, in der die ursprünglichen Ideale der Gemeinschaft in Vergessenheit geraten waren. Als neuer Abt stand Alvisus somit vor der Aufgabe, sein Amt zu sichern, die Gemeinschaft zu einen und zu ihren ursprünglichen Idealen zurückzuführen – kurzum: vor der *correctio* der Gemeinschaft.

Welch große identitätsstiftende Wirkung das *Auctarium* gehabt haben dürfte, zeigt bereits die Tatsache, dass die Geschichte des Klosters in der Weltgeschichte verankert und somit als Teil des göttlichen Heilsplans verstanden wurde.¹⁸¹⁹ Aber auch der Inhalt dieses Texts lässt dies erkennen. Mit seinen annalenartigen, mitunter sehr detaillierten Einträgen ist das *Auctarium* kein am Stück entstandener Text. Vielmehr lassen sich zwei Phasen erkennen, von denen die erste die Einträge von 1079 bis 1111 umfasst und wohl in einem Zuge geschrieben wurde. Auffallend, allerdings für die Zeit keinesfalls untypisch ist die Tatsache, dass das *Auctarium* den Abbatat des Alvisus nahezu vollständig ausblendet.¹⁸²⁰ Die Einträge setzen erst wieder mit dem Jahr 1130 ein und enden 1135.¹⁸²¹ Ob die Einträge dieser zweiten Phase sukzessive vorgenommen wurden, ist nicht sicher, zumal sie thematisch sehr eng miteinander verbunden sind. Die beiden Phasen, die sich bei der Abfassung des *Auctarium* feststellen lassen, korrespondieren somit mit dem Anfang und dem Ende der Amtszeit des Alvisus.¹⁸²² Inwiefern beide Teile des *Auctarium* identitätsstiftend sind, soll im Folgenden analysiert werden.

Für den Zeitraum zwischen 1079 und 1135 beinhaltet das *Auctarium* 21 Einträge, die Ereignisse wiedergeben, die direkt oder indirekt in Verbindung mit der Klostergeschichte stehen. Im ersten Teil des *Auctarium* (1079–1111) lassen sich zwei Themenschwerpunkte, im zweiten Teil (1130–1135) ein weiterer erkennen.

Der erste Themenbereich kreist um die Anfänge der Gemeinschaft. Im Gegensatz zu den Annalen, die sich auf einen kurzen Satz zur Gründung Anchins beschränken, liefert das *Auctarium* einen sehr ausführlichen Bericht zum Jahr 1079. Obgleich die *narrationes* der beiden Gründungsurkunden mit Sicherheit als Quelle für diesen Eintrag gedient hatten, gibt es keine wörtlichen Übernahmen.¹⁸²³ Im *Auctarium* wird zunächst der Entschluss der beiden Ritter, Walter und Sicher, themati-

1819 Vgl. hierzu H. W. Goetz, *Geschichtsschreibung*, S. 177–207.

1820 Auch Simon von Saint-Bertin thematisiert seinen eigenen Abbatat nicht; siehe dazu oben S. 125–130.

1821 Die erste Rezension des *Auctarium* setzt J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 30–31 auf die Zeit zwischen 1113 und 1135 an.

1822 Der erste Teil entstand ab 1113, der zweite wohl 1135 oder zumindest in den 1130er Jahren und somit nach der Wahl des Alvisus zum Bischof von Arras (1131).

1823 H. Patze, *Klostergründung und Klosterchronik*, S. 251–284; J. Kastner, *Historiae foundationum*, S. 53–64.

siert, sich auf jene Insel in der Scarpe zurückzuziehen. Sichers Frau kommt hierbei eine besondere Rolle zu, da sie ihren Gatten immer wieder in seinem Beschluss bestärkte und dies nicht zuletzt, weil auf der Insel bereits eine eremitische Tradition bestanden habe.¹⁸²⁴ Nach der Klärung der Besitzverhältnisse steht sodann die Person Alards im Mittelpunkt der Darstellung: Der Bischof von Cambrai schickte zwei Mönche aus Hasnon nach Anchin, um diesen das Mönchtum beizubringen. Einem von ihnen, Alard, wurde schließlich vom Bischof die Leitung der Gemeinschaft übertragen. Er sei ein Mann von besonderer *simplicitas* und *bonitas* gewesen, wofür das *Auctarium* nun einige Beispiele anführt.

Wenn es eine Angelegenheit erforderte, dass Alard reisen musste, habe er das beste Pferd nicht für sich ausgesucht, sondern das Tier, das geritten wurde, am Zaum mit dem Zügel geführt. Wenn Mönche im Kreuzgang saßen, habe er sich in ihre Mitte gesetzt und sich wie einer von ihnen mit großer Besonnenheit verhalten, mit ihnen völlig vertraut gesprochen und sie vergessen lassen, dass er ihr Herr war. Und schließlich weiß das *Auctarium* zu berichten, dass Alard es seinen Mönchen untersagte, ihm durch das Küssen seiner Hand und seiner Knie oder auf andere Weise Ehrerbietung entgegenzubringen. Er habe erklärt, dass er mit ihnen bezüglich dieses Brauches zwar Nachsehen habe, dass seinen Nachfolgern allerdings diese Ehrerbietung durchaus gebühre. Sie sollten aber selbst entscheiden, ob ihnen dieser kirchliche Brauch angemessen erscheine oder nicht.¹⁸²⁵

Diesem Eintrag kommt eine bedeutende Rolle zu: Er dokumentiert die Gründung aus einer rechtlichen Perspektive, indem er sowohl über die Umstände der Übertragung der Insel als auch über die Privilegien und Schenkungen des Bischofs von Cambrai berichtet. Angesichts der Tatsache, dass das Kloster beide Gründungsurkunden besaß, die in ihrer ausführlichen *narratio* eben dies thematisieren, wird schnell klar, dass die reine Dokumentation der Umstände der Gründung weniger im Vordergrund stand. Vielmehr war der Geist der frühen Gemeinschaft ein besonders zentrales Thema dieses Berichtes. Die eremitischen Anfänge gehen zum einen auf Sicher und Walter selbst zurück, die auf jener Insel in der Scarpe zurückgezogen leben wollten. Zum anderen besitzt aber gerade dieser Ort mit dem heiligen Gordan bereits eine eremitische Tradition, an die nun angeknüpft wurde. Den Mönchen sollte bei der Lektüre dieses Textes vor allem das Ideal der Weltflucht vor Augen geführt werden, für dessen Umsetzung die Insel in der Scarpe nicht nur durch ihre

1824 Siehe dazu oben S. 427–432.

1825 *Auctarium*, S. 393: »De quo quia se occasio prebuit, libet paucis aperire, cuius simplicitatis cuiusque bonitatis fuerit. Is etenim, si res exigeret, ut quoquam progredi debuisset, non meliorem equum sibi eligebat, sed et saepe animal, quo vehebatur, capistro pro freno regebat. Residentibus monachis in clauastro, in medio eorum sedebat, et veluti quilibet ex eis cum sobrietate se agebat, familiariter eis colloquens, et dominum eorum se esse obliviscens.«

geographische Lage, sondern auch durch den göttlichen Heilsplan, der sich in der Tradition dieses Ortes spiegelt, besonders geeignet war.¹⁸²⁶

Ferner kommt dem Ideal der *simplicitas* ein besonderer Stellenwert zu. Dies zeigt sich sowohl darin, dass die »kleine Schar« frommer Männer sich mit ihren wenigen Möglichkeiten Christus hingab,¹⁸²⁷ als auch in der Person Alards: Das *Auctarium* zeichnet hier das Bild eines ungewöhnlichen, aber äußerst vorbildlichen Abtes. Für Alard spielten Hierarchieunterschiede und Zeichen der Herrschaft keine Rolle. In dieser idealen Gemeinschaft, in der Alard auf Augenhöhe mit seinen Mönchen lebte, übte der Abt seine Autorität im Einklang mit den Brüdern aus, ohne über sie zu herrschen.¹⁸²⁸ Zur Zeit der Abfassung dieses Textes dürfte der Wunsch nach Harmonie und Eintracht noch ein ferner und frommer Wunsch gewesen sein. Eine indirekte Anspielung auf den Kontext des Werks bietet zudem jene Passage, in der Alard die Ehrerbietung eines Mönchs zurückwies. Sie macht deutlich, dass es sich dabei um Alards persönliche Entscheidung handelte, die nicht zwangsläufig Gültigkeit für seine Nachfolger hatte. Diese Passage impliziert doch, dass gerade die Frage nach der dem Abt geschuldeten Ehrerbietung zur Zeit des Alvisus ein zentrales und aktuelles Thema war, das vor allem im Zusammenhang mit der inneren Situation der Gemeinschaft stand.¹⁸²⁹ Besonders interessant ist dabei, dass das *Auctarium* hier nicht für die eine oder die andere Haltung Partei ergreift. Vielmehr wird dem individuellen Ermessen, der *discretio*, der künftigen Äbte ein besonderer Stellenwert zugeschrieben.¹⁸³⁰ Das Verhalten Alards ist somit zwar durchaus fromm und nachahmenswert, hat aber keinerlei Verbindlichkeit für seine Nachfolger. Das

1826 Das Ideal der Weltflucht findet seinen besonderen Ausdruck auch im Namen der Abtei. Während die Urkunden von 1079 Anchin noch als *Aquacignus* bezeichnen, taucht in einer Urkunde von 1092 die Bezeichnung *Aquiscincto* auf, die sich in der Folgezeit mit leichten Variationen als Schreibweise durchsetzt. Dank der linguistischen Studie von J. Herbillon, *Le nom de l'abbaye d'Anchin*, S. 176–178 wurde der Ursprung des Namens Anchin näher beleuchtet. Die Schreibweise *Aquacignus* könne, seiner Meinung nach, eine silbenweise vorgenommene Latinisierung eines pikardischen Wortes wie beispielsweise *Awichin* darstellen. Dass man hierbei auf lateinisch *cycnus* zurückgegriffen hat, könnte, so Herbillon, symbolische Gründe gehabt haben. Die pikardische Bezeichnung *Awichin* ist jedenfalls nicht mit einem Schwan in Verbindung zu bringen. Vielmehr handle es sich dabei um einen Diminutiv auf *-kin* des Wortes *agwib*, was so viel bedeutet wie »fruchtbares Schwemmland entlang eines Flusses«. Die ab den 1090er Jahren auftauchende Bezeichnung *Aquiscinctus* stellt eine direkte Latinisierung der Topographie dar. Dies wird in einer Urkunde von 1098 (J. P. Gerzaguet, *Les chartes de l'abbaye d'Anchin*, D 16, S. 110–111) mehr als deutlich, wo es heißt: »*quod ab aquis cingentibus Aquiscincti vocabulum sumpsit.*« Dieser Befund lässt somit erkennen, dass die Mönche von Anchin ab den 1090er Jahren ihrer Gemeinschaft einen Namen gaben, der nicht nur die Topographie der Abtei aufnahm, sondern zugleich von hoher Symbolkraft war, da er das Ideal der Weltflucht semantisch aufgriff.

1827 *Auctarium*, S. 393: »Adregantu ibi Deo devoti viri, se cum facultatulis suis Christo devoentes, eius grex pusillus esse gestientes.«

1828 Vgl. dazu beispielsweise RB 64, 8: »Sciatque sibi oportere prodesse magis quam praeesse.«

1829 Vgl. dazu ganz ähnlich Simon von Saint-Bertin und die Frage nach der Ehrerbietung gegenüber dem Abt, siehe oben S. 202.

1830 Vgl. zur *discretio* v. a. RB 64, 19: »[...] testimonia discretionis, matris virtutum [...].«

Auctarium bedient sich letztlich der Autorität dieses frommen Abtes, um jedem Abt einen gewissen Entscheidungsspielraum einzuräumen.

Ein zweiter Themenbereich, der im *Auctarium* einen bedeutenden Platz einnimmt, kreist um die Person Odo von Tournai. In zwei langen Einträgen widmet sich das *Auctarium* diesem großen Gelehrten und Asketen. Zunächst wird berichtet, wie das Kloster Saint-Martin in Tournai durch Odo wieder belebt wurde. In einer großen Prozession, bei der unter anderem Bischof Radbod von Noyon-Tournai anwesend war, sei Odo zusammen mit vier Gefährten vor die Tore von Tournai begleitet worden, wo sie das verlassene Kloster von Saint-Martin als Klerikergemeinschaft wieder belebten. Großen Wert legt das *Auctarium* auf Odo's Vergangenheit als bedeutender und äußerst berühmter Scholaster, zu dem zahlreiche Kleriker strömten. Einer von ihnen habe ihm einen goldenen Ring mitgebracht, der die Inschrift trug: »Ein goldener Ring ziert Odo von Orléans.« Das *Auctarium* erklärt daraufhin, dass es diese Anekdote berichte, um zu zeigen, dass Odo zu den höchsten Würden hätte aufsteigen können, wenn er an seinem alten Leben festgehalten hätte. Er habe es aber vorgezogen, Christus an einem ärmlichen und entbehrungsreichen Ort nachzufolgen.¹⁸³¹ Im Jahr 1093 erhielten die Kleriker von Saint-Martin, nachdem sie von einem starken religiösen Eifer entzündet worden seien, den Mönchshabit. Da Odo aber ein so berühmter Mann war, bestimmte ihn die um einiges angewachsene Gemeinschaft mit Zustimmung Bischof Radbods zu ihrem Abt. An jenem Ort, der ungefähr 300 Jahre verlassen war und zu dem keinerlei Besitz gehörte, lebten bereits nach zwölf Jahren mehr als 70 Mönche. Es seien Wirtschaftsgebäude errichtet und Land erworben worden, dessen überreicher Ertrag sowohl den Armen, die zum Kloster kamen, als auch den Mönchen zugute kam.¹⁸³²

1831 *Auctarium*, S. 394: »1092. [...] In suburbio Tornacensi ad septentrionalem plagam urbis monasterium sancti Martini construere incipit Odo Aurelianensis, 6. Non. Maii, die dominico. Ex conducto namque predicta die eo adveniens, comitante sibi sollemni processione domno Radbodo eiusdem urbis episcopo, et clericis sibi subiectis aecclesiae beatae Dei genitricis Mariae, cum populi maxima multitudine, locum ab eodem suscepit episcopo, una cum quatuor fratribus secum ibidem Dei militaturis regula canonica sub habitu clericali. Qui Odo Aurelianus oriundus, Tornaci tunc temporis scholasticus, nullo Cisalpinorum inferior fama celebrabatur dialecticae artis caeterarumque liberalium scientia. Qua ex re undequaque ad eum clericis confluentibus, unus e peregrina superveniens regione anulus aureum illi optulit, in quo monosticon hoc inscriptum fuit: *Anulus Odonem aureus Aureliensem*. Haec retulimus, ut ex his coniciatur, quantum apud unam regaliū aecclesiarum honorem habere posset, si illo tetendisset; dum maluit Christo adherere in loco pauperiei et indigentiae.«

1832 *Auctarium*, S. 394: »1093. [...] Odo Aurelianensis invalescente religionis fervore monachicum habitum una cum ceteris fratribus suscipit secum in hoc monasterio sancti Martini Tornacensis constitutus. Et quia tanta fama viri, ut prediximus, circumquaque diffusa, tantumque lumen sub modio latere diu non potuit: Dei ordinatione, qui eum altius in posterum sublimare disponebat, cuncta congregatio iam Deo largiente numerosior adulta, unanimi voluntate parique voto eundem Odonem abbatem sibi prefecit, assensu Radbodi iam predicti episcopi. Cui in tantum divina gratia affuit, ut cum ante eius adventum idem locus per 300 fere annos desertus fuisset, nec quicquam omnino appenditorium haberet, plus

Das besondere Interesse, das das *Auctarium* Odo von Tournai entgegenbringt, lässt sich zunächst dadurch erklären, dass die Gemeinschaft von Anchin ein sehr enges Verhältnis zu Odo und seiner Gemeinschaft pflegte, wovon nicht zuletzt Hermann von Tournai berichtet.¹⁸³³ Vor allem nach seiner Weihe zum Bischof von Cambrai 1105 intensivierten sich die Kontakte zwischen ihm und Anchin. Da Odo, wie bereits an anderer Stelle thematisiert wurde, der Zutritt zu seinem Bischofssitz verwehrt blieb, boten ihm die Mönche von Anchin Zuflucht in ihrer Gemeinschaft.¹⁸³⁴ Von dort übte er sein Amt mit Unterbrechungen aus. 1113 starb er schließlich in Anchin und wurde in der Klosterkirche begraben. Während seiner längeren Aufenthalte in Anchin entstanden zahlreiche theologische Schriften, die in die dortige Klosterbibliothek Eingang fanden.¹⁸³⁵ Die besondere Wertschätzung der Mönche von Anchin für Odo wird auch aus jenem Brief Amands von Castello an die Mönche von Saint-Martin in Tournai ersichtlich, in dem er sie über den Tod ihres ehemaligen Abtes unterrichtet. Neben der großen Gelehrsamkeit Odos stellt dieser Brief die besondere Askese dieses Mannes heraus und macht damit unmissverständlich deutlich, dass er ein besonders heiliges Leben geführt hatte.¹⁸³⁶ Dies und die Tatsache, dass Odo nicht in seiner Gründung in Tournai, sondern in Anchin begraben wurde, legt die Vermutung nahe, dass es unter Alvisus Bestrebungen gegeben hatte, in Anchin einen Kult um diesen Asketen zu etablieren. Gerade wenn es darum ging, einer Gemeinschaft Identität zu stiften, spielten nicht selten Heiligenkulte eine wichtige Rolle, da der Heilige jene Ideale verkörperte, denen sich die Mönche verpflichtet fühlen sollten.¹⁸³⁷

Im Falle Anchins lassen sich ansatzweise Spuren eines Kultes um die Person Odos nachweisen. Anstelle einer ausführlichen Vita ist aus Anchin das gesamte theologische Werk Odos und der bereits genannte Brief Amands von Castello über-

quam 70 monachos infra 12 annos in eo congregaverit, constructis sufficientibus eis officinis, tanta agrorum amplitudine adquisita tantaque substantia, que superhabundaret ad necessarios usus tam supervenientem hospitem, quam inhabitantium monachorum.« Die Zahl der 70 Mönche findet sich interessanterweise auch in dem 1105 verfassten Text aus Saint-Martin wieder, siehe dazu oben Anm. 1334.

1833 Hermann, Liber, c. 55, S. 298. Zur Bewertung des Berichts Hermanns, wonach bereits zu Zeiten Abt Haimerichs von Anchin der dort praktizierte Ordo eingeführt wurde, siehe oben S. 443–446 und J. P. Gerzaguët, L'abbaye d'Anchin, S. 126–127, S. Vanderputten, Monastic Reform, Abbatial Leadership, S. 44–45.

1834 Siehe dazu oben S. 355–357.

1835 Douai, BM, ms. 201.

1836 Amand von Castello, De Odonis, S. 944: »Fit in pauperes Christi rerum distractio, cibi et potus abstinentia, carnis maceratio, et omne studium, quod in saecularibus disciplinis prius insumperat, in veram convertens philosophiam, de discipulis suis socios fecit, exemplo sui et doctrina multos convertit, et postmodum, relicto foris clerico, monachus effectus, monasterium quod dicitur ad Sanctum Martinum Tornaci exstruxit.«

1837 C. Zwanzig, Gründungsmythen; für das Beispiel der heiligen Bischöfe von Angers J. M. Matz, La construction d'une identité.

liefert. Dieser Brief, der unmittelbar nach dem Tod Odos verfasst wurde, greift gewissermaßen die Form einer *Vita* auf, die das Bild eines heiligen Mannes zeichnet. Amands Brief macht indirekt aber auch deutlich, dass Anchin Anspruch auf Odos Leichnam erhob.¹⁸³⁸ Die Tatsache, dass das *Auctarium*, das wohl ab 1113 – dem Todesjahr Odos – entstanden sein dürfte, seiner Person, seinen Idealen und seinem Wirken so große Bedeutung einräumt, untermauert die Vermutung, dass Alvisus zu Beginn seiner Amtszeit den Versuch unternommen hatte, in Anchin einen Kult um Odo zu etablieren. Odo, der auf besondere Weise das Ideal der Weltflucht realisierte, sich aus freiem Willen einem streng asketischen Leben widmete, in Anchin sehr wohl bekannt war und bereits zu Lebzeiten verehrt wurde, sollte nun nach seinem Tod den Mönchen Orientierung geben, der Gemeinschaft kollektive Identität stiften und damit nicht zuletzt die *correctio* des Alvisus unterstützen.¹⁸³⁹

5.2. Das *Auctarium* und der *zelus religionis* der 1130er Jahre

Der zweite Teil des *Auctarium*, der die 1130er Jahre abdeckt, wird von einem weiteren großen Thema dominiert, nämlich der Person Aiberts von Crespin.¹⁸⁴⁰ Das *Auctarium* berichtet, dass sich ein Mönch aus Crespin namens Aibert mit Genehmigung seines Abts als *reclusus* aus der Gemeinschaft zurückgezogen hatte und als solcher zu Berühmtheit gelangte. In jener Zeit habe es nämlich keinen Mann oder wenn, dann nur ganz wenige gegeben, die mit ihm vergleichbar gewesen wären. Denn Aibert habe sich 24 Jahre lang von Brot und bis auf zwei Jahre auch von jeglicher Art von Getränken enthalten.¹⁸⁴¹ Zudem habe er eigenhändig eine Kapelle errichtet, die 1134 fertiggestellt und von Bischof Liethard von Cambrai feierlich eingeweiht wurde. 40 Tage lang sei die Kapelle von Gläubigen aus allen Gegenden aufgesucht worden. Der Erzbischof von Reims, seine Suffragane und die Äbte der Kirchenprovinz seien Aibert gegenüber durchaus wohlwollend eingestellt gewesen. Als aber furchtbare Gerüchte über seinen Lebenswandel aufkamen, verboten sie den Gläubigen, ihn weiterhin zu besuchen. Um den Verdacht aus der Welt zu schaf-

1838 Dass es zwischen beiden Abteien zu einem Streit um den Leichnam Odos gekommen war, berichtet Hermann, *Liber*, c. 100, S. 167–168; siehe dazu oben S. 356.

1839 Die Förderung eines Kultes um Odo von Tournai könnte auch dazu gedient haben, die Bande zwischen beiden Abteien zu verstärken.

1840 Zu Aibert vgl. Ch. Dereine, *Ermites, reclus et recluses*, S. 301–305; Ders., *La critique de la Vita de Saint Aybert*; A. B. Mulder-Bakker, *Anachorites in the Low Countries*, S. 33.

1841 *Auctarium*, S. 395: »1130. Domnus Aibertus ex monacho Crispiniensis coenobii assensu et consensu Lambert abbatis claret in Gallia reclusus; vir nostris temporibus nulli, aut fere rarissimo comparandus. Hic viginti quatuor annis ab omni pane abstinuit, et totidem ab omni potu, exceptis duobus; quod dictu mirum est.«

fen, seien die Äbte Absalon von Saint-Amand und Parvinus von Saint-Sépulchre damit beauftragt worden, den Gerüchten auf den Grund zu gehen. Sie besuchten Aibert und konnten sich schließlich von dessen Heiligkeit überzeugen.¹⁸⁴² 1135 sei Aibert schließlich im 25. Jahr seiner Inklusion gestorben. Sein Tod, so das *Auctarium*, hinterlasse bei den Mönchen von Anchin ewige Trauer.¹⁸⁴³

Die Einträge des *Auctarium* machen unmissverständlich deutlich, welche große Reputation dieser fromme Asket bei den Mönchen von Anchin genoss. Als Mönch, der den Entschluss gefasst hatte, ein zurückgezogenes und äußerst entbehrungsreiches Leben zu führen, übersteigt Aibert das für einen Mönch übliche Maß an Askese. Umso erstaunlicher ist es, dass seiner Person und den von ihm repräsentierten Idealen ein so großer Stellenwert eingeräumt wird, dass sich vier der fünf Einträge des *Auctarium* damit befassen. Ein Grund für dieses erhöhte Interesse an Aibert liegt unter anderem daran, dass er der Autorität des Abtes von Crespin unterstand; und dieses Amt wurde seit 1132 von einem ehemaligen Mönch aus Anchin namens Algot bekleidet.¹⁸⁴⁴ In seine Amtszeit fällt somit auch der Vorwurf, Aibert führe kein frommes, sondern ein lasterhaftes Leben.¹⁸⁴⁵

Besonders interessant an den Einträgen des *Auctarium* ist die Erwähnung der *abbates comprovinciales*, womit zweifelsohne jene Äbte der Kirchenprovinz Reims gemeint sind, die sich jährlich zum Generalkapitel versammelten. Die Kommission, die die Vorwürfe gegen Aibert zu untersuchen hatte, bestand zudem aus zwei Äbten, die nachweislich an den Generalkapiteln teilgenommen hatten. Den *abbates comprovinciales*, zu denen wohl auch der Abt von Anchin gehörte, war somit be-

1842 *Auctarium*, S. 395: »1134. Hoc tempore capella, a domno Aiberto iam pridem cepta, Deo volente et auxiliante est peracta. Ad cuius benedictionem Lietardus Cameracensium episcopus invitatur, et cum magno tripudio eam devote benedixit. Quae per 40 dies ab omnibus pene partibus regni Dei instinctu ita frequentatur, ut vix aut numquam adhuc hominem mortalem huic simile nemo viderit. Quo tempore similiter apud Oscannum ab episcopo Remensi aecclesia consecratur; cui archiepiscopus, episcopi et abates comprovinciales faventes, multitudinem, domnum Aibertum frequentantem, prohibere ceperunt, et de eo multa infamando dicere, quae reticere melius putavimus. In tantum enim eorum prevaluit contentio, ut causa probationis ad eum mitterent abbatem Sancti Amandi domnum Absalon, et abbatem Sancti Sepulchri Parvinum, utrum talis et tantus esset qualem fama de eo diffusa aures omnium percellerat. Qui eius sanctitate comperta, per omnia laudantes Deum, ad eos a quibus missi fuerant redire.«

1843 *Auctarium*, S. 395: »1135. Obiit domnus Aibertus piae memoriae, et nobis perpetuum merorem reliquit absentiae suae, anno incarnationis Domini 1135, inclusionis autem suae 25, die sancto paschae.«

1844 Verwechslung von Crespin mit Saint-Crépin in Soissons. Die *Vita Gosuini prima* bezeichnet Algot ebenfalls fälschlicherweise als Abt von Saint-Crépin (S. Crispini). H. Sproemberg, *Alvisus*, S. 129, Anm. 103 stellte bereits fest, dass Algot in Saint-Crépin nicht nachgewiesen ist. Die *Gesta abbatum Lobbiensium*, c. 24, S. 327 bezeichnen Algot als Abt von Crespin: »Affuit inter alios vir religiosus abbas Crispiniensis Algotus nomine [...]«.«

1845 Ch. Dereine, *Ermites, reclus et recluses*, S. 304 sieht einen Grund für die Anschuldigungen im Neid der Priester der umliegenden Kirchen: »Ce succès entraine une opposition, probablement des prêtres qui se voient privés d'une partie de leurs offrandes.«

sonders daran gelegen, die Angelegenheit aufzuklären und nachzuweisen, dass die strenge Askese des Inklusen durchaus von Heiligkeit zeugte. Bedenkt man, dass die *abbates comprovinciales* selbst dafür plädierten, die monastische Lebensweise in ihren Gemeinschaften strenger und asketischer auszurichten, wird Aibert schon nahezu zu einem Symbol für dieses Unterfangen. Die Einträge des *Auctarium* zu den 1130er Jahren führen den Mönchen von Anchin somit zweierlei vor Augen: Zum einen veranschaulichen sie auf klassische Weise, dass Weltflucht, strenges Fasten und Handarbeit Ideale sind, die zum Ruf der Heiligkeit führten. Zum anderen zeigen sie auch, wie schwierig es war, diesen ungewöhnlichen Weg zu Gott zu gehen, und dies umso mehr, da man dabei mitunter schweren Anfeindungen ausgesetzt war. Der Argwohn an Aiberts Heiligkeit steht in den 1130er Jahren sinnbildlich für die Zweifel und Anfeindungen, mit denen nicht zuletzt die Äbte des Generalkapitels konfrontiert waren. Es sei hier nur an den berühmten Brief des Kardinallegaten Matthäus von Albano erinnert, der die auf dem Generalkapitel beschlossene neue und streng asketische Ausrichtung des Mönchtums scharf kritisierte. Bedenkt man, dass Alvisus und sein Nachfolger Gossuin wohl zu den führenden Personen dieser Versammlungen gehörten, ist es naheliegend, dass die Einträge des *Auctarium* indirekt hierauf anspielen. Das besondere Interesse, das Alvisus an diesem strengen Asketen hatte, zeigt sich auch darin, dass ihm als Bischof von Arras ein Exemplar der *Vita Ayberti* persönlich gewidmet wurde. Dieser Text stammte aus der Feder Roberts, des Archidiakons von Cambrai, und entstand kurze Zeit nach dem Tod Aiberts (1135) noch in den 1130er Jahren.¹⁸⁴⁶ In dem erhaltenen Widmungsbrief kommt Robert immer wieder auf die Frage nach der Echtheit oder Falschheit von Heiligkeit zu sprechen und spielt damit ohne Zweifel auf die genannten Diffamierungsversuche an.¹⁸⁴⁷

Im Kontext der 1130er Jahre steht das besondere Interesse an Aibert und seiner strengen Askese aber weniger in Verbindung mit der Etablierung einer strikteren Lebensweise in Anchin als vielmehr mit deren Verteidigung. Die Einträge zu Aibert sind nämlich nicht die ersten, die von der Bewunderung und dem großen Interesse der Mönche von Anchin an derartigen Asketen zeugen. Bereits die Annalen des Klosters, aber noch ausführlicher der erste Teil des *Auctarium* berichten voller Freude über ihren einstigen Abt Gelduin.¹⁸⁴⁸ Als Mönch von Saint-Vincent in Laon sei er zum Abt von Saint-Michel in Thiérache gewählt worden. Aber wegen der

1846 Ein späterer Zusatz des *Auctarium* verweist auf diese *Vita*. *Auctarium*, S. 395: »[...] Cuius vitam Robertus Ostrevadensis archidiaconus diligenti stilo elucidavit.« Eine Handschrift dieser *Vita* wurde in der Klosterbibliothek aufbewahrt. Robert, *Vita Ayberti*, S. 672–682.

1847 Robert, *Vita Ayberti*, *Epistola*, S. 673–674.

1848 Siehe dazu oben S. 433.

Liebe zu Gott habe er sein Amt niedergelegt und das Kloster von Anchin ausgewählt, um dort als *reclusus* zu leben. GERZAGUET sieht darin einen Hinweis darauf, dass sich auf der Insel in der Scarpe eine eremitische Tradition bewahrt hat und diese eventuell sogar weithin bekannt war.¹⁸⁴⁹ Im Gegensatz zu den Annalen schenkt das *Auctarium* dem asketischen Leben Gelduins größere Beachtung. Insgesamt drei Mal habe sich Gelduin, wie bereits erwähnt, an verschiedenen Orten als *reclusus* niedergelassen, was seine große Frömmigkeit unterstreichen sollte.¹⁸⁵⁰

Die Fälle Gelduins und Aiberts machen somit deutlich, dass es in Anchin durchaus eine eremitisch asketische Tradition gab und dass diese Lebensweise einen besonders hohen Stellenwert genoss. Während im Falle Gelduins das ständige, aber letztlich doch immer wieder vergebliche Streben nach der Verwirklichung seiner individuellen Frömmigkeit im Mittelpunkt steht, verschiebt sich in den 1130er Jahren der Fokus auf die konkrete Lebensweise des Asketen und die Frage nach dessen Heiligkeit.

Insgesamt lassen die Einträge des *Auctarium*, die den Zeitraum zwischen 1079 und 1135 abdecken, einen sehr deutlichen Akzent auf einer eremitisch-asketischen Lebensweise erkennen. Die beiden Phasen, die es bei der Abfassung des *Auctarium* mit großer Wahrscheinlichkeit gegeben hat, korrespondieren dabei mit wichtigen Einschnitten in der Klostergeschichte: Der erste Teil steht im Zusammenhang mit der Bewältigung der schweren Krise in Anchin, mit der vor allem Alvisus betraut war. Das *Auctarium* war somit ein bedeutendes Medium, das die *correctio* der Gemeinschaft unterstützen sollte. Es trug maßgeblich dazu bei, der Gemeinschaft wieder Orientierung zu geben und kollektive Identität zu stiften. Dies geschah nicht nur durch das Erinnern an die besonders asketischen Anfänge Anchins, sondern auch durch die Verehrung Odos von Tournai. Eine zweite große Gestalt, die den Mönchen von Anchin als Vorbild diente, ist der Inkluse Aibert von Crespin. Die ihm gewidmeten Einträge entstanden zu Beginn des Abbatiats Gossuins und sind ein Stück weit im Kontext der Generalkapitel und der Verteidigung einer strengeren Lebensweise zu sehen.

Das *Auctarium* gibt letztendlich zu erkennen, dass die *correctio* von Anchin nicht ausschließlich auf den spirituellen Bereich abzielte, sondern in hohem Maße dazu beitragen sollte, eine gemeinschaftliche Identität zu schaffen. Die Geschichte des Klosters aber auch das Erinnern an die großen Förderer und an die Beziehungen mit der Außenwelt nahmen hierbei einen wichtigen Platz ein und machen deutlich, dass auch das soziale Umfeld des Klosters sehr großen Anteil an der *correctio* von Anchin hatte.

1849 J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 55.

1850 Siehe dazu oben S. 433–435.

5.3. Alvisus und Bernhard von Clairvaux

Zwei besonders wichtige Dokumente aus der Amtszeit des Alvisus werden in der *Historia monasterii* überliefert. Es handelt sich um zwei Briefe Bernhards von Clairvaux, wovon einer direkt und einer indirekt an Abt Alvisus von Anchin adressiert war.¹⁸⁵¹ Beide Briefe lassen sich nicht genau datieren, müssen aber vor 1131 entstanden sein.¹⁸⁵²

Anlass zur Abfassung dieser Briefe bot ein Zwischenfall, der sich zuvor zugetragen hatte: Ein Mönch aus Anchin, namens Godwin, war demnach von dort geflohen und hatte Zuflucht in der Abtei von Clairvaux gefunden. Da Bernhard ihn in seine Gemeinschaft aufgenommen hatte, zog er den Zorn des Alvisus auf sich. Auch wenn kein Brief aus der Feder des Alvisus erhalten ist, machen die Briefe Bernhards deutlich, dass es einen regen Briefwechsel zwischen den beiden Äbten gegeben haben muss und dass die Reaktion des Abtes von Anchin äußerst heftig gewesen war. So hielt es Bernhard für klug und notwendig, mit der Person Gottfrieds von Coucerf, des Abtes von Saint-Thierry, einen Vermittler in dieser Angelegenheit einzuschalten. An ihn war der zweite überlieferte Brief adressiert. Aus diesem Brief, der nach SPROEMBERG vor den ersten Brief zu datieren sei,¹⁸⁵³ erfährt man, dass ein weiteres heute verlorenes Schreiben an Alvisus beigelegt war.¹⁸⁵⁴ Dieses sollte nach dem Wunsch Bernhards von Gottfried an Alvisus weitergeleitet werden. Zudem sollte der Abt von Saint-Thierry besänftigend auf Alvisus einwirken.

Der Konflikt zwischen Bernhard und Alvisus wird schließlich auf ganz anderem Wege beigelegt. Aus dem ersten überlieferten Brief Bernhards erfährt der Leser nämlich, dass Godwin in der Zwischenzeit verstorben war und somit der Streit um diesen Mönche *de facto* ein Ende gefunden hatte. Alvisus habe seine Haltung als Richter aufgegeben, um nun väterliche Gefühle für den verstorbenen Mitbruder zu zeigen.¹⁸⁵⁵ Bernhard bemerkt diesbezüglich: »Wo sind jetzt das finstere Wesen, die

1851 G. Waitz lässt die Texte in seiner Edition aus *Historia*, S. 588; Bernhard von Clairvaux, *Opera*, Bd. 7, ep. 65, 66, S. 159–162.

1852 1131 ist das Datum *ante quem*, da Alvisus in diesem Jahr den Bischofsstuhl von Arras besteigt. Nach A. M. Dimier, *Saint-Bernard et le recrutement*, S. 25 sollen die Briefe, ohne weitere Begründung, um 1127 entstanden sein.

1853 H. Sproemberg, *Alvisus*, S. 132, Anm. 114, was wohl auf eine Interpretation folgender Stelle zurückzuführen ist. Bernhard von Clairvaux, *Opera*, Bd. 7, ep. 66, S. 162: »Rogo ergo te, et iterum rogo, ut de regno Dei, quod est videlicet intra nos, scandalum auferas [...].« Ob in *scandalum* die Person Godwins zu sehen ist oder die über dessen Tod hinaus bestehenden Verstimmungen, lässt sich nicht festmachen.

1854 Bernhard von Clairvaux, *Opera*, Bd. 7, ep. 66, S. 162: »Primo precor ut praesentes litteras domno Abbati Aquicincti monasterii dirigere non graveris. Deinde ut, ad id quod portant, pro absente amico praesens satagans, cum venerit locus.«

1855 Bernhard von Clairvaux, *Opera*, Bd. 7, ep. 65, S. 159: »Patrem quippe vos cognovistis, ut res exigebat, non iudicem.«

Strenge und der Unwille, in denen vormals gewöhnlich Zunge, Antlitz und Auge sich furchterregend gegen ihn wandten?«¹⁸⁵⁶ Nachdem Bernhard über viele Zeilen deutlich gemacht hat, dass Alvisus sich nun gegenüber Godwin als barmherzig erwiesen hat, kommt er auf seine Rolle in dieser Angelegenheit zu sprechen. Bernhard war bereit, Alvisus Genugtuung für das ihm angetane Unrecht zu leisten.¹⁸⁵⁷ Er leugnete im Folgenden nicht, dass er einen Fehler begangen hatte, sondern versuchte sein Handeln zu rechtfertigen. So räumt er zwar ein, dass er gesündigt habe, als er Godwin ohne die Zustimmung seines Abtes aufgenommen hatte, relativiert dies aber sogleich, indem er die Vermutung äußert, dass es eventuell Gottes Wille war, den Mönchen von Clairvaux einen solchen Heiligen zu schicken. So fragt er: »Wer weiß denn, ob Gott nicht aus Eurem Reichtum unserer Armut helfen wollte (2 Kor 8,14), indem er einen von den vielen, die ja damals als Ordensleute bei Euch waren, zu uns führte, uns zum Trost, aber nichtsdestoweniger Euch zum Ruhm?«¹⁸⁵⁸ Bernhard beteuert, dass nicht er Godwin zum Übertritt nach Clairvaux bewogen hat, sondern dass es dessen alleiniger Entschluss war, dem er schließlich nachgab, nachdem er versucht hatte ihn zurückzuschicken. Bernhard legt hier eine Argumentation an den Tag, die sich in seinen Schriften immer wieder findet: Er lehnte niemanden ab, der bei ihm das Heil suchte.¹⁸⁵⁹ Dennoch war Bernhard bereit, wie er schrieb, Alvisus auf Knien um Entschuldigung zu bitten und ihm die Schulter zur Züchtigung anzubieten.¹⁸⁶⁰

Aus diesem Brief wird zunächst ersichtlich, dass sich Bernhard und Alvisus bereits kannten.¹⁸⁶¹ Auffallend ist der übergroße Respekt den Bernhard dem Abt von Anchin zollte, aber auch sein Bedürfnis, in dieser Angelegenheit eine gütliche Lösung zu finden. Bedenkt man, dass Bernhard in anderen vergleichbaren Fällen

1856 Übersetzung übernommen aus Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke, Bd. 2, ep. 65, S. 558–559; Bernhard von Clairvaux, Opera, Bd. 7, ep. 65, S. 159: »Ubi est nunc illa austeritas, illa severitas, illa indignatio, quae olim in illum lingua, vultus, oculi, terribiliter ostentare et intentare solebant?«

1857 Bernhard von Clairvaux, Opera, Bd. 7, ep. 65, S. 160: »Quae, inquam, de nobis digna vobis satisfactio placebit, quibus utique pro grandi iniuria imponitis, quod a vobis recedens, a nobis receptus sit?«

1858 Bernhard von Clairvaux, Opera, Bd. 7, ep. 65, S. 161; zur Übersetzung Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke, Bd. 2, S. 161: »Quis, inquam, sanctum illum, aut pulsanter repelleret, aut susceptum expelleret? Quis vero scit, si de vestra abundantia nostram Deus voluerit supplere inopiam, ut scilicet unum de multis, qui forte apud vos religiosi tunc erant, ad nos dirigeret, nobis quidem ad solatium, sed nihilominus vobis ad gloriam?«

1859 A. M. Dimier, Saint-Bernard et le recrutement.

1860 Bernhard von Clairvaux, Opera, Bd. 7, ep. 65, S. 161: »Utinam ipse qui id mihi fortasse inspirat, vobis quoque Spiritus sentire faciat quam flebilis quam miserabilis, tamquam praesens, ad genua usque vestra descendo, quam frequenter nudus humeros virgasque in minibus gestans, et quasi ad vestram iussionem vapulare paratus, peto veniam, gratiam tremebundus exspecto!«

1861 Bernhard von Clairvaux, Opera, Bd. 7, ep. 65, S. 159. Es ist die Rede davon, dass sich Alvisus seiner Freundschaft wieder erinnert. Ob sich *amicitia* auf Bernhard oder auf Godwin bezieht, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen.

weit weniger einfühlbar agierte, zeugt seine Reaktion in dieser Angelegenheit von besonderem Respekt gegenüber Alvisus von Anchin.¹⁸⁶²

In unmittelbarer zeitlicher Nähe zum Fall Godwins steht der Fall Fulberts von Saint-Sépulchre in Cambrai. 1128 wurde dieser Abt wegen mangelnder Eignung aus seinem Amt entfernt. Diese Angelegenheit erhält umso mehr Brisanz, bedenkt man, dass Fulbert ein Schüler des Alvisus war und dass offenbar die Meinung vorherrschte, Bernhard habe dessen Absetzung vorangetrieben.¹⁸⁶³ In einem Brief an den Kardinalkanzler Haimerich beklagte sich Bernhard darüber, dass man ihm die Schuld an Fulberts Absetzung gebe und allgemeiner gesprochen, dass er sich in Angelegenheiten einmische, die ihn nichts angingen.¹⁸⁶⁴ Er räumt zwar ein, im Falle Fulberts beteiligt gewesen zu sein, beteuert allerdings, dass die Entscheidung allein vom Erzbischof von Reims und weiteren Personen ausgegangen sei.¹⁸⁶⁵ SPROEMBERG vermutet sicher richtig, dass auch Alvisus zu jenen »Missvergnügten« gehörte und ein Vorgehen gegen einen seiner Schüler als »sehr unangenehm« empfunden habe.¹⁸⁶⁶ Führt man sich nun aber vor Augen, mit welcher Vehemenz Alvisus im Fall Godwins reagierte, ist es mehr als wahrscheinlich, dass er auch im Falle Fulberts eine ähnliche Reaktion an den Tag legte. Ob daher das Verhältnis zwischen Bernhard und Alvisus tatsächlich so positiv war, wie SPROEMBERG meint, ist fraglich. So bemerkt er: »Von Dauer dürfte diese Verstimmung aber nicht gewesen sein, das gemeinsame große Ziel der Reform hat die beiden streng kirchlich gesinnten Männer wieder zusammengeführt.«¹⁸⁶⁷

In der Folgezeit standen beide jedenfalls immer wieder in Kontakt zueinander. 1131 begleitete Bernhard Papst Innozenz auf seiner Reise nach Lüttich und durchquerte dabei die Grafschaft Flandern.¹⁸⁶⁸ Dass er sich bei dieser Gelegenheit mit Alvisus, dem neuen Bischof von Arras, getroffen hat, ist zwar mehr als wahrschein-

1862 Zu denken ist hier an den Fall von Saint-Germer in Fly. Bernhard argumentiert, dass er dieses Kloster und seine Mönche nicht kenne, und sieht daher auch keinen Bedarf, sich mit der Angelegenheit länger zu befassen. Bernhard von Clairvaux, Opera, Bd. 7, ep. 67, 68, S. 163–168.

1863 J. P. Gerzaguët, L'abbaye d'Anchin, S. 191–192.

1864 Bernhard von Clairvaux, Opera, Bd. 7, ep. 48, S. 137–140.

1865 Bernhard von Clairvaux, Opera, Bd. 7, ep. 48, S. 138: »Laudent si volunt, vel vituperent si audent, de primo quidem dominum Albanensem, de secundo vero dominum Remensem, porro de tertio eundem aequè archiepiscopum simul et episcopum Laudunensem, cum Rege pariter et multis aliis reverendis personis, qui se utique auctores in his et principes exstitisse minime diffidentur. Si bene egerunt, quid ad me? Si aliter, quid aequè ad me? An tota et sola culpa mea est quod affui [...].« Bernhard spielt hier auf drei Affären an: erstens das Konzil von Châlons-sur-Marne, auf dem Bischof Heinrich von Winchester zum Rücktritt bewogen wurde, zweitens die Absetzung Fulberts von Saint-Sépulchre in Cambrai und drittens die Vertreibung der Nonnen von Saint-Jean in Laon.

1866 H. Sproemberg, Alvisus, S. 134.

1867 H. Sproemberg, Alvisus, S. 134.

1868 A. Dimier, Saint Bernard et le recrutement, S. 27; zu Bernhards Reise nach Lüttich 1131 vgl. P. Dinzelsbacher, Bernhard von Clairvaux, S. 141–143.

lich, aber nicht zu belegen. Als Bischof hatte sich Alvisus gleich mehrmals erneut mit Bernhard zu beschäftigen.

Zunächst kam es in Saint-Bertin zu einem ganz ähnlichen Fall wie in Anchin. Ein gewisser Thomas, der im benachbarten Saint-Omer studierte, äußerte gegenüber Bernhard den Wunsch, Mönch in Clairvaux zu werden.¹⁸⁶⁹ Da er letztlich aber doch zögerte, ermahnte ihn Bernhard zum Handeln, woraufhin Thomas nach Clairvaux reiste und die Profess ablegte. Als nun aber der Abt von Saint-Bertin davon erfuhr, habe er Einspruch eingelegt, da Thomas von seinen Eltern dem Kloster versprochen worden sei. Hierauf argumentierte Bernhard, dass Gott Thomas nach Clairvaux geschickt habe und zudem der eigene Entschluss weit mehr wert sei als der der Eltern. Angesichts dieser Lage wandte sich Leonius von Saint-Bertin an seinen einstigen Lehrer, Bischof Alvisus, und hoffte, dass dieser für sein ehemaliges Stammkloster intervenierte.¹⁸⁷⁰ Doch auch dem Bischof von Arras entgegnete Bernhard, dass es ein Wink Gottes sei, dass Thomas in Clairvaux lebe, dass er bereits die Gelübde abgelegt habe und es nun seine Aufgabe sei, diesen zum Heil zu führen.¹⁸⁷¹ Für Alvisus dürften dieser Fall und diese Argumentation durchaus bekannt gewesen sein. Sein Eingreifen war allerdings nicht von Erfolg gekrönt, Thomas blieb in Clairvaux.

Während die Abwerbung von Mönchen sicherlich ein großes Ärgernis darstellte und für beachtliche Spannungen in den Beziehungen zwischen Alvisus und Bernhard sorgte, lassen sich auch freundschaftliche Züge erkennen.

So tritt Bernhard beispielsweise bei Papst Innozenz II. für Alvisus ein. Dieser war 1141 mit den Mönchen von Marchiennes in Konflikt geraten, als er bei der Wahl eines neuen Abtes ein Mitspracherecht beanspruchte und somit in den Augen der Mönche gegen das Privileg der freien Abtswahl verstieß.¹⁸⁷² In einem Brief spricht sich Bernhard eindeutig für seinen Freund Alvisus aus und verteidigt ihn gegen alle Anschuldigungen.¹⁸⁷³

Das Verhältnis zwischen Bernhard und Alvisus ist daher schwer zu bewerten. Fest steht, dass beide eine gewisse Freundschaft verband, die allerdings immer wieder auf die Probe gestellt wurde. Woher Bernhards Respekt und vielleicht auch eine

1869 Bernhard gründete in dieser Zeit mit Unterstützung Abt Leonius' das nahe Saint-Bertin gelegene Kloster Clairmarais. Es ist anzunehmen, dass Thomas und Bernhard sich bei dieser Gelegenheit begegneten. Vgl. dazu Anm. zu Brief 108 in Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke*, Bd. 2, S. 1105.

1870 Leonius war zudem ursprünglich Mönch aus Anchin; siehe dazu unten Anm. 2055.

1871 Bernhard von Clairvaux, *Opera*, Bd. 7, ep. 108, S. 277–279.

1872 Vgl. dazu Andreas von Marchiennes, *Miracula Sanctae Rictrudis*, II, c. 4, Sp. 110A–111D; S. Vanderputten, *A Time of Great Confusion*, S. 70–72.

1873 Bernhard von Clairvaux, *Opera*, Bd. 8, ep. 339, S. 279–280; in diesem Streit sollten aber die Mönche von Marchiennes Recht behalten; vgl. dazu S. Vanderputten, *A Time of Great Confusion*, S. 66–73; siehe auch oben S. 246.

gewisse Bewunderung für Alvisus kommen, lässt sich nicht mit Gewissheit sagen. Nach SPROEMBERG war der Grund hierfür das Eintreten für dieselben monastischen Ideale.¹⁸⁷⁴

Fazit

Gleich zu Beginn des Abbatates des Alvisus erhielt die Gemeinschaft von Anchin ein großes historiographisches Werk, in dem die Geschichte des Klosters von Anchin in Form des *Auctarium* eingefügt war. Die Einträge des *Auctarium* weisen in ihrer Thematik auf eine *correctio* der Gemeinschaft hin. So erinnert der Text nicht nur an die wohl in der Zwischenzeit in den Hintergrund gerückten eremitischen Ideale der Gründergeneration, sondern zeichnet auch das Bild einer äußerst harmonischen Gemeinschaft, in der Abt und Mönche in großer Eintracht lebten, ein Bild, das sicherlich in Kontrast zu jener Situation stand, die Alvisus zu Beginn seiner Amtszeit in Anchin vorfand. Das *Auctarium* ruft die Mönche somit zunächst dazu auf, zu einem gottgefälligen Leben zurückzukehren, das sich sowohl durch die eremitisch-asketischen Ideale, als auch durch ein funktionierendes Gemeinschaftsleben auszeichnet. Neben den Mönchen der ersten Stunde gilt vor allem Odo von Tournai ein besonderes Interesse. Der berühmte Gelehrte, Asket und Charismatiker, der 1113 seine letzte Ruhestätte in Anchin gefunden hatte, war jedem Mönch wohl bekannt und ein frommes Vorbild, mit dem sich jeder identifizieren sollte. Dass Alvisus in Odo eine Gestalt sah, die seiner Gemeinschaft Identität stiften und sicher auch Gegenstand eines Kultes werden sollte, wird dadurch ersichtlich, dass er die von den Mönchen von Saint-Martin erhobenen Ansprüche auf die sterblichen Überreste ihres ersten Abtes abwies. Die Person Odos hatte somit einen nicht unbedeutenden Anteil an der inneren *correctio* der Gemeinschaft von Anchin. Ab den 1130er Jahren tritt der Asket Aibert von Crespin als Identifikationsfigur hinzu. Sein streng asketisches Leben steht einerseits stellvertretend für die in jener Zeit fassbaren Bestrebungen nach einem strengeren klösterlichen Leben und andererseits für die damit verbundenen Zweifel und Anfeindungen, wie sie unter anderem die *abbates comprovinciales* zu erdulden hatten.

Die überlieferten Briefe Bernhards von Clairvaux zeugen vordergründig davon, dass Alvisus und der Abt von Clairvaux ein sehr enges und freundschaftliches Verhältnis pflegten, das aber immer wieder auf die Probe gestellt wurde. Für die Gemeinschaft waren diese Briefe aber nicht nur eine Freundschaftsbekundung zwi-

1874 Siehe dazu oben Anm. 1867.

schen ihr und einer der bedeutendsten Mönchsgestalten der damaligen Zeit, sondern auch indirekt eine Wertschätzung und Attestierung ihrer strengen Lebensweise. Der Kontakt zwischen Anchin und Bernhard bedeutete aber nicht zwangsläufig, dass die Lebensweise der flandrischen Abtei durch die Ideale des großen Zisterziensers geprägt wurde. Er zeugt vielmehr von der Offenheit des Austauschs zwischen den Klöstern.¹⁸⁷⁵ Da Bernhard und Alvisus in erster Linie der Wunsch nach einem frommen und gottgefälligen Leben einte und Fragen der Observanz keine größere Rolle spielten, wird deutlich, dass eine Kategorisierung des Mönchtums nach Observanzzugehörigkeiten gerade im Kontext von *correctiones* wenig zielführend ist.

1875 Allgemein zur Offenheit des Mönchtums jener Zeit vgl. auch J. Haseldine, *Friendship an Rivalry*.

6. Die spirituelle Prägung der Gemeinschaft in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts

Mit der Wahl des Alvisus zum Bischof von Arras wurde die Leitung der Abtei von Anchin einem seiner Schüler mit Namen Gossuin übertragen. GERZAGUET sieht in ihm eine außergewöhnliche Persönlichkeit, »une haute figure spirituelle«,¹⁸⁷⁶ da er das Werk des Alvisus nach innen und außen fortsetzte und die Abtei während seines langen Abbatates zu einer spirituellen und kulturellen Blüte führte. In der Forschung sprach man Abt Gossuin zudem das Verdienst zu, Anchin maßgeblich zum Ausgangspunkt einer großen »Reformbewegung« befördert zu haben.¹⁸⁷⁷ Diese »Reform von Anchin« steht dabei, wie vor allem VANDERPUTTEN betont, in enger Verbindung mit den Generalkapiteln der Kirchenprovinz Reims: Denn zum einen hatte Abt Gossuin daran persönlich und aktiv teilgenommen und zum andern setzte sein Vorgänger Bischof Alvisus von Arras dieses Vorhaben auf diözesaner Ebene fort, weswegen Anchin eine zentrale Rolle in der bischöflichen Kloster- und Personalpolitik spielte.¹⁸⁷⁸

Das besondere Interesse für Abt Gossuin ist in erster Linie der guten Quellenlage geschuldet. Während die Informationen über den Abbatat des Alvisus spärlich sind, wurden zwei Briefe, zwei Epitaphien, zahlreiche Gedichte und 75 Urkunden aus der Amtszeit Gossuins von Anchin überliefert.¹⁸⁷⁹ Zudem berichten gleich zwei Viten, eine *Vita prima* und eine *Vita secunda*, über das Leben und die Tugenden des siebten Abtes von Anchin.¹⁸⁸⁰ Mit *De novitiis instruendis* ist zudem ein Werk überliefert, das Gossuins Inspirationsquellen für ein gutes monastisches Leben vereint

1876 J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 91.

1877 H. Sproemberg, *Alvisus*, S. 117–147; A. M. Helvétius, *Aspects de l'influence de Cluny*, S. 62; S. Vanderputten, *A Time of Great Confusion*.

1878 S. Vanderputten, *A Time of Great Confusion*.

1879 J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 89–91. Zu den Briefen: ein Brief des Abtes von Saint-Remi in Reims, Peter von Celle, an Gossuin: J. Leclercq, *Pierre de Celle*, S. 160–179; ein Brief des neuen Abtes Alexander an Peter von Celle mit der Nachricht von Gossuins Tod ist inseriert in *Historia*, S. 589–590; zu den Epitaphien vgl. Douai, BM, ms. 827, fol. 1r–27v, ediert in *MGH SS 14*, S. 590–591; Douai, BM, ms. 363 (page de garde); zu den Gedichten: J. Leclercq, *Poèmes à la louange*, S. 619–635.

1880 Die *Vita prima* ist in der Handschrift Douai, BM, ms. 825, f. 1r–79r überliefert, die *Vita secunda* in Douai, BM, ms. 827, fol. 31r–54r. Beide Texte wurden bereits 1620 gedruckt: R. Gibbon, *Vita Gosuini*; vereinzelte Auszüge der beiden Viten finden sich auch in AASS, März, Bd. 2, Sp. 752A–D, in AASS, Oktober, Bd. 4, Sp. 1084A–1094D und in RHGF, Bd. 14, S. 442B–448A. Delisle hat dem Zeitgeist entsprechend bei der Auswahl der Passagen den Fokus auf die Faktengeschichte gelegt, wobei sein besonderes Interesse den Passagen zu Petrus Abaelard galt. Eine zum Teil fehlerhafte deutsche Übersetzung der Ausschnitte Delisles findet sich bei W. Robl, *Goswin von Anchin*, S. 267–291. Da das Werk Gibbons die einzige vollständige Edition beider Texte darstellt, soll im Folgenden nach ihr zitiert werden.

und seine Spiritualität umreißt.¹⁸⁸¹ Bei einem Großteil dieser Quellen handelt es sich aber um Werke, die in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts nach dem Tod Gosuins († 1166) entstanden sind. Auch die *Vita Gosuini prima*, die in der Forschung oft dazu herangezogen wurde, die »Reformbewegung von Anchin« der 1130er bis 1140er Jahre zu fassen, entstand zu Beginn der 1170er Jahre. Obgleich diese Texte nicht mehr im Untersuchungszeitraum dieser Studie liegen, sollen sie im Folgenden näher betrachtet werden: Ihre Analyse erlaubt es danach zu fragen, welche Vorstellungen die Mönche aus Anchin in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts von *correctio* und einem gottgefälligen Leben hatten; sie erlaubt eventuell aber auch, dabei Unterschiede zur ersten Hälfte des Jahrhunderts aufzudecken. Der reiche Bibliotheksbestand, der in der Zeit zwischen Abt Gossuin und Abt Simon I. († 1201) entstand, darf schließlich auch als ein wichtiger Überrest betrachtet werden, der die unterschiedlichen spirituellen und künstlerischen Einflüsse dokumentiert, für die die Abtei besonders empfänglich war.

6.1. Die Bibliothek und das Skriptorium von Anchin

Die Bibliothèque Marceline Desbordes-Valmore in Douai bewahrt ungefähr 160 Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts auf, die aus Anchin stammen.¹⁸⁸² Davon lassen sich allein 147 Handschriften auf das 12. Jahrhundert datieren.¹⁸⁸³ Die Abtei von Anchin besaß somit bereits zu dieser Zeit eine außerordentlich umfangreiche Bibliothek, aber auch ein äußerst produktives und bedeutendes Skriptorium. Dank einiger einschlägiger Arbeiten sind der Handschriftenbestand und das Skriptorium von Anchin inzwischen etwas besser bekannt.¹⁸⁸⁴

Als relativ junge Gründung konnte die Gemeinschaft von Anchin freilich nicht auf einen über Jahrhunderte angewachsenen Handschriftenbestand zurückgreifen. Die ersten Bücher müssen daher von außen gekommen sein. Die *Fundatio* berichtet allerdings, dass während des Klosterbrands zu Beginn der 1080er Jahre alle Bücher verbrannt seien.¹⁸⁸⁵ Einen ersten Beleg für ein Skriptorium in Anchin findet sich um das Jahr 1100. In diese Zeit sind nach ČERNÝ eine Bibel und ein Augustinuskom-

1881 M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*.

1882 Vgl. dazu A. Boutémy, *Les relations artistiques*, S. 75–76; vgl. zu den Handschriften aus Douai: C. A. Dehaisnes, *Manuscrits de la bibliothèque de Douai*.

1883 J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 164.

1884 Zu nennen sind hierbei vor allem die Arbeiten von André Boutémy, *Enluminures*; Ders., *Les relations artistiques*; Ders., *Similitudes et parentés*; Ders., *Adaptation d'enluminures*, S. 296; P. Černý, *Die romanische Buchmalerei*.

1885 *Fundatio*, S. 582: »sicque victrix flamma circumquaque lambens, libros, habitacula, utensilia, supellectilem omnem cum omni pene substantia consumpsit, preter unum habitaculum, quod solum remansit.«

mentar zu datieren, die in Anchin entstanden.¹⁸⁸⁶ Die Vorlagen für diese illuminierten Werke dürften aus dem nahegelegenen Saint-Amand gekommen sein. Der Illustrator könnte dagegen aus Saint-Vaast in Arras gestammt haben, da seine Malerei dem Stil des dortigen Skriptoriums stark ähnelt.¹⁸⁸⁷ Für diese These spricht zudem die Tatsache, dass Abt Aimerich (1088–1102) aus der Gemeinschaft von Saint-Vaast stammte und somit engere Beziehungen zwischen beiden Gemeinschaften bestanden.¹⁸⁸⁸ Nach ČERNÝ kam die Schreibtätigkeit des Skriptoriums allerdings unter Abt Gelduin vorübergehend zum Erliegen.¹⁸⁸⁹ Erst unter Abt Alvisus lassen sich wieder Aktivitäten eines Skriptoriums nachweisen.¹⁸⁹⁰ Zu einer wahren Blüte gelangte dies allerdings erst unter Abt Gossuin. Während seiner Amtszeit wurde nicht nur ein Großteil der heute überlieferten Handschriften angefertigt, sondern diese auch aufwendig dekoriert. Hierfür besaß das Kloster, wie André BOUTÉMY und ČERNÝ zeigen konnten, eine ganze Reihe von zum Teil namentlich bekannten Schreibern und auch einige herausragende Illustratoren, die gemeinsam an den Handschriften arbeiteten.¹⁸⁹¹ Die Forschungen, die zur Buchmalerei von Anchin betrieben wurde, erlauben es zum einen, die Handschriften zu datieren, zum anderen aber auch die kulturellen Einflüsse aufzuzeigen, denen das Kloster ausgesetzt war und die es wiederum an andere Klöster weitergab.

Besonders deutlich wird dies beispielsweise an einem anonymen Illustrator, den man in der Forschung als »Meister des Grotesken« bezeichnet. Ein Erkennungsmerkmal dieses Malers stellen Initialen dar, die mit kleinen Figuren, Fabelwesen, Dämonen und Drachen ausgeschmückt sind.¹⁸⁹² ČERNÝ hat in seinen Forschungen gezeigt, dass die Initialen des »Meisters des Grotesken« nicht nur Einflüsse aus Saint-Omer und Saint-Bertin, sondern auch »einige Affinitäten mit der frühen

1886 Vgl. dazu P. Černý, *Die romanische Buchmalerei*, S. 33; zur Datierung: die Alardus-Bibel in Saint-Amand (Valenciennes, BM, ms. 9) wird von A. Boutémy, *Enluminures*, S. 239; Ders., *Les relations artistiques*, S. 76 auf die Zeit um 1100 datiert; P. Černý, *Die romanische Buchmalerei*, S. 34 hingegen datiert sie auf die 1080er Jahre. Somit wäre eine Abschrift aus der Zeit um 1100 sehr wahrscheinlich.

1887 Vgl. dazu P. Černý, *Die romanische Buchmalerei*, S. 34.

1888 Zur Herkunft Abt Aimerichs vgl. *Auctarium*, S. 394: »1088. [...] Cui successit Haimericus Atrebatensis monachus, litteris eruditus.«

1889 P. Černý, *Romanische Buchmalerei*, S. 35 sieht einen Grund für die Unterbrechung der Schreibtätigkeit darin, dass der Abbat Gelduins von Spannungen mit der Gemeinschaft geprägt war und nach seinem Amtsverzicht »eine Periode tiefen Zerfalls folgte.« Vgl. dazu auch J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 75–83.

1890 Von der Schreibtätigkeit zeugt vor allem die Abfassung des *Auctarium*; siehe dazu oben S. 455–464.

1891 A. Boutémy, *Enluminures*, S. 235–236 kann an einigen Beispielen zeigen, dass bei der Anfertigung einer Handschrift meist ein Schreiber und ein Illustrator beteiligt waren. ebd., S. 236–248 versucht die Schreiber und möglichen Illustratoren zu identifizieren. P. Černý, *Die romanische Buchmalerei*, S. 33–60 konzentriert sich vorwiegend auf die Illuminatoren und konnte einige Irrtümer Boutémys aufzeigen.

1892 Aus der Hand dieses Meisters stammt vor allem die Handschrift Douai, BM, ms. 253.

Zisterzienser Buchmalerei aus Cîteaux« erkennen lassen.¹⁸⁹³ Beziehungen zu den Zisterziensern lassen sich auch anderweitig nachweisen. So ist eine Handschrift aus Cîteaux überliefert, die Stephan Harding bei seinem Besuch in Saint-Vaast in Arras 1125 in Auftrag gegeben hat und in ihrer Ausführung dem Werk des »Meisters des Grotesken« am nächsten kommt oder, wie ČERNÝ vermutet, sogar von diesem selbst ausgeschmückt worden sein könnte.¹⁸⁹⁴ Für die Datierung bedeutet dies, dass dieser Illuminator in Anchin ungefähr ab 1130 tätig war. Sein Stil und seine Techniken sollten nicht nur in der Buchmalerei von Anchin Schule machen, sondern sich durch seine Schüler weit darüber hinaus verbreiten. So finden sich Handschriften mit auffallend ähnlichen Stilelementen in Marchiennes, Saint-Amand, Saint-Sépulchre in Cambrai und in Saint-Vaast in Arras.¹⁸⁹⁵

Ab der Mitte der 1160er Jahre, also wohl nach dem Tod Abt Gossuins, sollte die Buchmalerei in Anchin neue Stilelemente aufgreifen. Zudem tauchen nun in einigen Handschriften ganzseitige Bilder auf. Diese neue Richtung geht auf den sogenannten »Gregoriusmeister« zurück, der seinen Namen einer großen Darstellung Papst Gregors des Großen verdankt.¹⁸⁹⁶ Der »Gregoriusmeister« weist in seinen Miniaturen Stilelemente auf, die vermuten lassen, dass er sein Handwerk in Südengland erlernt hatte. Ab den 1150er Jahren lässt sich seine Tätigkeit in Saint-Amand nachweisen, bevor er schließlich nach Anchin kam, wo auch er Schule machen sollte.¹⁸⁹⁷ So existieren Handschriften, die offensichtlich nicht seiner Hand entstammen, sich aber an seinen Stil anlehnen.¹⁸⁹⁸ Ungefähr zeitgleich zum »Gregoriusmeister« wirkte ein weiterer Illustrator, der aufgrund einer Darstellung König Davids in einem Psal-

1893 P. Černý, Die romanische Buchmalerei, S. 40.

1894 Bei der Handschrift Dijon, BM, ms. 130 handelt es sich um einen Kommentar des Hieronymus zum Propheten Jeremias. Sie zeigt auf fol. 104r ein großes Dedikationsbild, auf dem Stephan Harding, der Abt von Saint-Vaast und der Schreiber Oisbertus dargestellt sind. D. Escudier, *Le scriptorium de St. Vaast d'Arras*, S. 79 hält Oisbert für den Illustrator, wenngleich er in der Darstellung nur als *scriptor* bezeichnet wird. Vgl. zudem P. Černý, Die romanische Buchmalerei, S. 39–40, 65 (Anm. 25).

1895 P. Černý, Romanische Buchmalerei, S. 42–43 sieht den Einfluss des »Meisters des Grotesken« in den Handschriften aus Anchin: Douai, BM, ms. 16, ms. 23, ms. 42, ms. 253, ms. 278. An einigen dieser Werke haben aber mit Sicherheit mehrere Illustratoren gewirkt. Außerhalb von Anchin finden sich Spuren seines Stils in Marchiennes: Douai, BM, ms. 837, Paris, BnF, ms. lat. 1095, in Saint-Amand: Valenciennes, BM, ms. 122, ms. 501, in Saint-Sépulchre in Cambrai: Cambrai, BM, ms. 280 und in Saint-Vaast: Dijon, BM, ms. 130.

1896 Diese befindet sich in Douai, BM, ms. 315, II; vgl. dazu auch A. Boutémy, *Enluminures*, S. 235; P. Černý, Die romanische Buchmalerei, S. 47; Ders., *Un manuscrit à peintures*, S. 51, Abb. 3.

1897 P. Černý, Die romanische Buchmalerei, S. 44–47; zu Saint-Amand vgl. Ders., *Un manuscrit à peintures*, S. 39–53; A. Boutémy, *Quelques manuscrits à miniatures*, S. 219–220, 223, 225.

1898 So z. B. in Douai, BM, ms. 257. Diese Handschrift ist seit 1918 verloren. Die große illuminierte Dedikationsseite ist durch eine Reproduktion in A. Escallier, *L'abbaye d'Anchin*, S. 100 bekannt. Sie stellt u. a. Abt Gossuin dar. A. Boutémy, *Enluminures*, S. 235 datiert sie noch in die Zeit Abt Gossuins, obgleich er feststellt, dass die Art der Linierung jünger sein dürfte (S. 238). P. Černý, Die romanische Buchmalerei, S. 50 hingegen datiert das Werk nach 1165.

ter als »Davidmeister« bezeichnet wird.¹⁸⁹⁹ Seine Hand oder seinen starken Einfluss erkennt man zudem in einer Daviddarstellung in der Handschrift Douai, ms. 315/1, an welcher auch der »Gregoriusmeister« beteiligt war.¹⁹⁰⁰ Die Ausschmückung der Zeichnung »zeigt überraschende Affinitäten mit einigen späteren Denkmälern der Buchmalerei von Cîteaux«.¹⁹⁰¹

Ein letzter großer Illuminator aus Anchin wirkte in der Zeit nach Abt Gossuin, wohl in den 1170er Jahren. Er ist der einzige, der namentlich bekannt ist. In einer Initiale des *De laude sanctae crucis* des Hrabanus Maurus findet sich die Darstellung zweier Mönche, deren Identität eine Notiz am Rande verrät: Neben *Oliverus pictor* findet sich auch ein *Rainoldus scriptor*.¹⁹⁰² Interessant an dieser Initiale ist die Darstellung der beiden Mönchsgestalten. Während Rainold einen schwarzen Habit trägt, stellt sich Oliverus im weißen Habit dar. Dies wirft daher die Frage auf, ob Oliverus denn tatsächlich ein Mönch aus Anchin war oder etwa dem Orden der Zisterzienser (Prämonstratenser) angehörte. Bedenkt man, welche Bedeutung der äußeren Form des Habits in jener Zeit beigemessen wurde, kann es kein Zufall sein, dass sich Oliverus als »weißer Mönch« darstellt.¹⁹⁰³ Da die Mönche von Anchin, wie noch zu zeigen sein wird, eine große Affinität zu den Zisterziensern hatten, ist es nicht von der Hand zu weisen, dass auch ein Zisterzienser im Skriptorium des Klosters arbeitete. Der Name Oliverus taucht schließlich auch im Nekrolog der Gemeinschaft auf und könnte durchaus diesen Illustrator bezeichnen.¹⁹⁰⁴

Mit dem Abbatat Simons I. (1174–1201) endete die Blütezeit des Skriptorium von Anchin. Für die Bibliothek wurden zwar weiterhin neue Handschriften angefertigt, aber diese erreichten nicht mehr die Qualität der vorigen Jahrzehnte und wiesen keine Kontinuität auf. Anstelle von Werken, die sich durch einen gewachsenen unverkennbaren Stil auszeichneten, traten nun Auftragswerke, welche von Illustratoren verziert wurden, die auf der Durchreise nur kurze Zeit in Anchin verbrachten.¹⁹⁰⁵

Das Skriptorium von Anchin erfuhr somit vor allem unter Abt Gossuin eine wahre Blüte. Sein relativ langer Abbatat sowie seine persönliche Gelehrsamkeit

1899 P. Černý, Die romanische Buchmalerei, S. 52; Douai, BM, ms. 9.

1900 Dazu P. Černý, Die romanische Buchmalerei, S. 60.

1901 P. Černý, Die romanische Buchmalerei, S. 60.

1902 Douai, BM, ms. 340, fol. 9. Eine Abbildung dieser Initiale findet sich in P. Černý, Die romanische Buchmalerei, S. 56, Abb. 28.

1903 Vgl. zur Frage der Farbe des Habits beispielsweise Idung von Prüfening, *Dialogus duorum monachorum* (R. B. C. Huygens, *Le moine Idung*).

1904 Vgl. dazu J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 169. Der Name taucht am 14. Januar auf.

1905 P. Černý, Die romanische Buchmalerei, S. 60.

dürften für diese Entwicklung mehr als förderlich gewesen sein.¹⁹⁰⁶ Unter seiner Führung wurde Anchin zu einem kulturellen Zentrum, das bisweilen die umliegenden Abteien überstrahlte. ČERNÝ ist zudem der Überzeugung, dass die Produktivität des Skriptoriums mit den »Reformbestrebungen« Gossuins zusammenhängen. So sei es notwendig gewesen, jene Gemeinschaften, die einen »Reformimpuls« aus Anchin erhalten hatten, mit Handschriften und Texten auszustatten.¹⁹⁰⁷ Diese Überlegung trifft allerdings nur zum Teil zu. So verügte beispielsweise Marchiennes, dessen *correctio* in Verbindung mit Mönchen aus Anchin stand, selbst über sehr große und alte Bibliotheksbestände, auf die die Mönche von Anchin mitunter zurückgreifen mussten, um ihre eigenen Exemplare zu erstellen.¹⁹⁰⁸ Die überlieferten Handschriften machen in Hinblick auf ihren Inhalt und ihre künstlerische Gestaltung dennoch deutlich, dass Anchin durchaus zu einem wichtigen kulturellen und intellektuellen Zentrum der Gegend aufgestiegen war. Dies zeigen nicht zuletzt die überlieferten Bestände der Bibliothek.

Von den 147 Handschriften, die aus dem 12. Jahrhundert aus Anchin überliefert sind, entfällt ein übergroßer Anteil, 82 %, auf die Schriften der Kirchenväter (67,3 %) und hagiographische Werke (15,6 %).¹⁹⁰⁹ Die Zahl der liturgischen und auch der didaktischen Werke ist dagegen recht gering.¹⁹¹⁰ Die ersten Listen, die Teilbestände der Bibliothek anführen, stammen aus dem 13. Jahrhundert, decken sich aber großteils mit den überlieferten Beständen.¹⁹¹¹

Der Bestand patrologischer Werke umfasst neben den klassischen Texten vor allem der Kirchenväter auch weit aktuellere Werke. Dies spiegelt sich beispielsweise auch in *De novitiis instruendis*, das seine Zitate, wie BREITENSTEIN nachweisen konnte, mitunter aus den Handschriften der Bibliothek von Anchin bezog. Bei den Zitaten stellt er zudem fest, »daß es sich zu einem großen Teil um zeitgenössische

1906 An die große Gelehrsamkeit Gossuins wird vor allem in der Zeit vor seiner Konversion erinnert; vgl. R. Gibbon, *Vita Gossuini prima*, I, c. 5, S. 19–24.

1907 P. Černý, *Die romanische Buchmalerei*, S. 62.

1908 Dazu M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 61; K. F. Werner, *Andreas von Marchiennes*, S. 460.

1909 J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 164. Vgl. Anm. 71 mit einer Liste sämtlicher Signaturen.

1910 J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 164 zählt zwei liturgische Werke, acht Handschriften mit Teilen der Bibel und fünf Grammatiken.

1911 Zur ersten Liste vgl. Douai, BM, ms. 260, gedruckt bei Dehaisnes, *Catalogue générale*, Bd. 6, S. 765–766. Hier wird auf die Handschriften Douai, BM, ms. 2, 5, 15, 17, 18, 493, 508, 837 verwiesen. Die zweite Liste befindet sich auf dem letzten Folio von Douai, BM, ms. 212; J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 166 gelang es einige der angeführten Titel zu identifizieren. J. Gessler, *Une bibliothèque scolaire* glaubte allerdings in einer Handschrift, die ab dem 16. Jahrhundert in der Bibliothek von Anchin nachgewiesen ist, einen Bibliothekskatalog der Abtei aus dem 12. Jahrhundert gefunden zu haben. Diese Vermutung widerlegte A. Boutémy. Vgl. dazu die *Chronique* in: *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 18 (1939), S. 765 und 20 (1941), S. 356. A. Boutémy konnte zeigen, dass es sich dabei mit Sicherheit nicht um die Bibliotheksbestände von Anchin handelte, sondern um die einer anderen nordfranzösischen Abtei.

und mithin ›aktuelle‹ Texte handelt«, was umso bemerkenswerter sei, da diese nicht zum bekannten Lektürekanon an Kloster-, Dom und Stiftsschulen gehörten.¹⁹¹² Die Abtei von Anchin konnte somit zu Recht den exklusiven Anspruch eines intellektuellen Zentrums erheben. Und eben dieser wurde von den Mönchen auch aktiv gefördert, was nicht zuletzt daraus ersichtlich wird, dass sich ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts bestimmte Sammelschwerpunkte feststellen lassen. Dies gilt zum einen für die Werke Hugos von Saint-Victor, die zwar in großer Zahl, aber nicht vollständig vertreten waren.¹⁹¹³ Zum anderen gilt dies für die Werke Bernhards von Clairvaux. Das sogenannte *Corpus Bernardinum* aus Anchin zählt bis heute zu den ältesten Sammlungen des Gesamtwerks Bernhards von Clairvaux.¹⁹¹⁴ Es ist zudem vollständiger als die von Jean MABILLON angefertigte Edition, die in den *Patrologia Latina* abgedruckt wurde.¹⁹¹⁵ Aber nicht nur die inhaltliche Vollständigkeit des Gesamtwerks Bernhards zeugt von einer besonderen Verehrung für die Lehren und Betrachtungen des großen Zisterziensers, sondern auch die prachtvolle Gestaltung der Handschriften.¹⁹¹⁶ Die Abschrift der Werke wurde von einem Schreiber namens Siger angefertigt.¹⁹¹⁷ Watkin WILLIAMS datiert sie auf die Zeit vor 1174, also vor die Kanonisation Bernhards.¹⁹¹⁸ An rein textanalytischen Kriterien glaubte

1912 M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 61.

1913 M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 65; zur Überlieferung der Werke Hugos in Anchin und Marchiennes vgl. J. Miethke, *Herkunft Hugos von Saint-Victor*, S. 244–248.

1914 Vgl. zu dieser Bewertung: W. Williams, *The Anchin Manuscript*, S. 242–254; A. Boutémy, *Enluminures*, S. 244–245; J. Leclercq, *Poèmes à la louange*, S. 619. Neben den Werken Bernhards findet sich auch eine für die Forschung äußerst wichtige Version der *Vita Bernardi*, die eine Art Mischform der Vita a und der Vita b darstellt; vgl. dazu A. H. Bredero, *Bernhard von Clairvaux*, S. 52–57.

1915 MPL 182, 183; W. Watkin, *The Anchin Manuscript*, S. 247, [S. 154].

1916 Besonders eindrucksvoll ist fol. 100r, auf dem Bernhards *De gradibus humilitatis* mit einer großen Darstellung der Jakobsleiter beginnt. Diese stamme nach P. Černý, *Die romanische Buchmalerei*, S. 47–48 aus der Hand des Gregoriusmeisters.

1917 Zu Siger vgl. J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 169; zu Siger als Kopist der Werke Bernhards vgl. W. Williams, *The Anchin Manuscript*, S. 246–247: In allen drei Bänden der Handschrift gibt sich Siger als Kopist zu erkennen. In Band I steht auf fol. 2r: »Ora pro misero pater o Bernarde Sigeri / Qui tua collegit et in unum scripta redegit.« Die erste Initiale von Band II zeigt einen Schreiber, der als »Sigeris« betitelt wird. Am Ende von Band III findet sich auf fol. 132r folgender kurzer Text: »Lector divine tibi fercula do medicine / Dum legis hos apices hac prece redde vices / Christe tua miserum salva pietate Sigerum / Atque locum det ei labor et liber hic requiei. Amen.«; A. Boutémy, *Enluminures*, S. 245.

1918 W. Williams, *The Anchin Manuscript*, S. 247 stellt fest, dass: »The absence of any ascription of *sanctitas* or of *beatitudo* to St Bernard is no conclusive proof that it is written before the canonization in 1174.« Eine Datierung nach 1174 sei seiner Meinung nach durchaus möglich: »On the contrary it may be said that the prayer: »Ora pro misero pater o Bernarde Sigeri« on fol. 2 of vol. I, taken in connection with some verses addressed by Siger to Christ and St Bernard at the beginning of vol. II, is sufficient proof of a postcanonization date.« Eine Datierung an das Ende des 12. Jahrhunderts schließt er aus (S. 247), da im Text durchgängig das E-caudata Verwendung findet, das zu dieser Zeit durch ein einfaches e ersetzt wird. P. Séjourné, *Les inédits Bernardins*, S. 266 geht von einer Datierung nach 1165 aus: »Notre manuscrit est certainement postérieur à 1165, puisqu'il parle de Geoffroy d'Auxerre *quondam Clareval-lensi abbate*.« A. Boutémy, *Enluminures*, S. 244 spricht sich für eine Datierung vor der Kanonisierung aus, da Bernhard in der Darstellung der Jakobsleiter (Bd. I, fol. 100r) ohne Nimbus dargestellt wird.

LECLERCQ, die Abschrift auf die Zeit um 1165 datieren zu können, das heißt in die Spätzeit Abt Gossuins oder die Frühzeit Abt Alexanders.¹⁹¹⁹ Über die Nutzung der Werke Bernhards lässt sich recht wenig sagen, da kaum größere Gebrauchsspuren zu erkennen sind. Aus einer der oben erwähnten Bücherlisten des 13. Jahrhunderts erfährt man allerdings, dass die Werke Bernhards zu dieser Zeit unter anderem für die täglichen Tischlesungen benutzt wurden.¹⁹²⁰

Die besondere Affinität der Mönche aus Anchin für Bernhard von Clairvaux und die Zisterzienser lässt sich auch aus den historiographischen Texten der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts sehr deutlich erkennen. Neben den beiden bereits erwähnten Briefen Bernhards von Clairvaux, die Eingang in die *Historia monasterii* gefunden hatten, sei hier auf die *Continuatio des Auctarium* verwiesen.¹⁹²¹ Sie erinnert daran, dass Abt Simon I. 1179 nach Rom gereist war, um das III. Laterankonzil zu besuchen. Auf seinem Rückweg habe er in Clairvaux Halt gemacht, dort Reliquien Bernhards erhalten und diese nach Anchin gebracht, wo sie würdig aufbewahrt wurden.¹⁹²² Während Simons Besuch in Clairvaux als Ausdruck seiner persönlichen Verehrung für Bernhard und die dortigen Lebensweise gewertet werden darf, lässt die Translation der Reliquien darauf schließen, dass der große Zisterzienser auch in der Gemeinschaft von Anchin besonderes Ansehen und Verehrung genoss. Die *Continuatio des Auctarium* weist zudem gleich mehrmals daraufhin, dass zisterziensische Äbte zu Bischöfen erhoben wurden, und erinnert an die Zisterzienserabtei von Vauclaves, die sich während einer schweren Hungernot äußerst fürsorglich gegenüber den Armen verhalten hatte.¹⁹²³

1919 J. Leclercq, *Etudes sur Saint-Bernard et le texte de ses écrits*, S. 42.

1920 Die *sermones* Bernhards finden sich in der zweiten Bücherliste des 13. Jahrhunderts. Sie wird eingeleitet mit den Worten: »in hoc libro legitur ad mensam in paschate annotino, in expositione evangelii de divite et Lazaro.« Vgl. auch: D. Nebbiai-Dalla Guardia, *Les listes médiévales de lectures monastiques*, S. 283–288; vgl. zudem W. Williams, *The Anchin Manuscript*, S. 245: »At Anchin itself it was customary from the end of the twelfth century onwards to read the sermons of St Bernard in the refectory, and portions of the *Vita S. Bernardi* were incorporated as lections in the divine office as recited there.«

1921 Zur Verfasserschaft und Entstehungszeit dieses Textes vgl. J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 31–32.

1922 Zum Laterankonzil vgl. *Continuatio Aquicinctina*, S. 417; zu den Reliquien vgl. ebd., S. 418: »Symon abbas Aquicinensis in reditu ipsius concilii Clarevallis divertit, et reliquias domni Bernardi, eiusdem cenobii abbatis, petitas obtinuit, et in hoc Aquicinensi monasterio decenter reposuit.«

1923 *Continuatio*, S. 411: »Andreas quidam abbas de ordini Cisterciensi«, ebd., S. 421: »Petrus abbas Cisterciensis.« Zur Rolle von Vauclaves vgl. ebd., S. 415: »Estas pluviosa et dampnosa messes augusti mensis et autumpnale vindemiam protelavit. Per Galliam et Germaniam panis inopia multos affligit. Sub hac tempestate multi monachi et milites in hac regione elemosinas largas pauperibus tribuerant, inter quos Valcellenses monachi eminebant.«

6.2. *De novitiis instruendis*

Als ein besonders bedeutendes Werk der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, das sich mit Aspekten des monastischen Lebens befasst, darf die Schrift *De novitiis instruendis* gelten. Die ältere Forschung ging lange Zeit davon aus, dass dieses Werk Gossuin zuzuschreiben sei.¹⁹²⁴ Die jüngere Forschung und zuletzt vor allem die Untersuchung BREITENSTEINS haben allerdings gezeigt, dass dieses Werk aus der Feder eines anonymen Verfassers aus Anchin stammte.

Der Traktat *De novitiis instruendis* ist nur in einer einzigen Handschrift vom Ende des 16. Jahrhunderts überliefert. Neben diesem Werk finden sich darin insgesamt 38 weitere Texte, die in Verbindung mit dem Kloster von Anchin stehen.¹⁹²⁵ BREITENSTEIN ist der Überzeugung, dass es sich bei dem darin überlieferten Text von *De novitiis instruendis* um eine schnell angefertigte, aber relativ getreue Abschrift eines älteren Textes handelt, dessen Glossierung übernommen wurde.¹⁹²⁶ Dieses Werk stehe zudem in engem Zusammenhang mit weiteren Texten dieser Handschrift. So wird es in der Handschrift als *pars secunda de novitiis instruendis* bezeichnet, was die Frage nach der *pars prima* aufwirft. Angesichts der Tatsache, dass in *De novitiis instruendis* auf die *mores* Abt Gossuins verwiesen wird, geht BREITENSTEIN davon aus, dass es sich dabei um einen intertextuellen Bezug handelt und damit auf die *Vita secunda* Gossuins verwiesen wird, die sich in besonderem Maße mit den Tugenden dieses Abtes von Anchin befasst. Da dieser Text, der somit mit der *pars prima* gleichgesetzt werden kann, ab 1184 entstanden ist, muss die Abfassung von *De novitiis instruendis* ebenfalls in diese Zeit fallen.¹⁹²⁷

Auch wenn dieses Werk damit erst in die letzten Jahrzehnte des 12. Jahrhunderts zu datieren ist und offensichtlich nicht aus der Hand Gossuins stammen kann, steht es dennoch in enger Verbindung mit diesem und soll daher im Folgenden untersucht werden.

Im Prolog von *De novitiis instruendis* findet sich der Hinweis, dass die folgenden Ausführungen die *doctrina Gossuini* widerspiegeln. Betrachtet man nun allerdings

1924 J. Leclercq, *Pierre le Vénérable et l'érémisme clunisien*, S. 120; bereits etwas vorsichtiger in der Formulierung Ders., *Deux opuscules sur la formation des jeunes moines*, S. 388; G. Constable (Hg.), *The Letters of Peter the Venerable*, Bd. 2, S. 52–53; ebenfalls zunächst unreflektiert P. Riché, *L'enfant dans la société monastique au XII^e siècle*, S. 689–701, dann ebenfalls etwas vorsichtiger Ders., *Les traités pour la formation des novices*, S. 371–377.

1925 Es handelt sich um die Handschrift Douai, BM, ms. 827. Zum Inhalt dieser Handschrift vgl. die nicht ganz vollständige Beschreibung in Ch. Dehaisnes, *Catalogue générale*, Bd. 6, S. 548–551. Ausführlich beschrieben wird diese Handschrift von M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 141–143.

1926 M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 47–50.

1927 M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 54–55; zur Entstehung der *Vita secunda Gossuini* vgl. ebd., S. 39.

den Inhalt des Textes, wird schnell deutlich, dass es sich keinesfalls um ein Werk mit originellen Gedanken und Lehren handelt, sondern vielmehr um eine Kompilation, bestehend aus Exzerpten und Zitaten der großen monastischen Autoren. Darin vertreten sind Autoren wie Gregor der Große, Hieronymus, Augustinus, Johannes Cassian, Isidor, Petrus Venerabilis, Anselm von Canterbury, Hildebert von Lavardin, Hugo von Saint-Victor, Alulf von Tournai, Wilhelm von Saint-Thierry, Bernhard von Clairvaux, Richard von Saint-Victor, aber auch Auszüge aus dem *Liber de modo bene vivendi ad sororem*, aus dem *Tractatus de statu virtutum* und Zitate des Horaz und des Pseudo-Senecas.¹⁹²⁸ Es handelt sich zum einen um ganz klassische monastische Autoren, zum anderen aber auch um Gelehrte und Autoritäten jüngerer Zeit. Dieser Befund macht deutlich, dass man in Anchin durchaus großen Wert auf Gedanken, Lehren und Erfahrungen der jüngeren Zeit legte. Unklar bleibt letztlich die Frage, inwiefern diese Kompilation mit Abt Gossuin in Verbindung steht. Nach BREITENSTEIN gibt es drei denkbare Möglichkeiten: So könnten dieser Kompilation Exzerpte zugrunde liegen, die Gossuin zu Lebzeiten persönlich angefertigt hatte. Oder aber die Exzerpte stammen nicht aus der Feder Gossuins und wurden später angefertigt, wobei sie jene Teile der entsprechenden Werke zusammentragen, in denen Gossuin persönlich gerne gelesen hatte. Eine letzte Möglichkeit, die nicht vollkommen auszuschließen ist, besteht darin, dass sich der anonyme Kompilator des Namens Gossuins bemächtigte, um seinem Werk größere Autorität zu verleihen.¹⁹²⁹ Ob die Lehren des *De novitiis instruendis* mit Gossuin in Verbindung stehen oder nicht, ist zunächst zweitrangig. Entscheidend ist vielmehr, welche Ideale und Lehren einen besonderen Stellenwert in Anchin besaßen. In diesem Zusammenhang soll kurz auf den Gebrauch des Werkes eingegangen werden.

Der Titel *De novitiis instruendis* suggeriert, dass sich dahinter ein Text zur Unterweisung von Novizen, also eine Art Novizenspiegel verbirgt. Bei genauerem Hinsehen wird aber schnell ersichtlich, dass dieser Text nur äußerst bedingt für die Ausbildung von Mönchen geeignet war. BREITENSTEIN stellt fest, dass der Text mit seinem mangelnden didaktischen Aufbau nur schwerlich zur Lektüre für Klosteranfänger geeignet war. Darüber hinaus lässt sich konstatieren, dass der Inhalt des Texts für Novizen wenig spezifisch erscheint.¹⁹³⁰ Ohne den Titel, der eine gewisse Erwartungshaltung beim Leser hervorruft, so BREITENSTEIN, wäre man nicht versucht, diesen Text als Novizenspiegel zu bezeichnen. Der Text sei vielmehr als eine

1928 M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 59–69. Eine genaue tabellarisch angelegte Liste der zitierten Texte findet sich ebd., Anhang 2, S. 145–149

1929 M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 57.

1930 M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 73; zum Noviziat vgl. Ders., *Das Noviziat im hohen Mittelalter*; Ders., *Der Eintritt ins Kloster*, S. 91–98.

Anleitung für ein gottgefälliges monastisches Leben zu sehen. Die Tatsache, dass *De novitiis instruendis* in keiner der Abteien, an deren *correctio* Anchin beteiligt war, Verbreitung fand und nur in Anchin überliefert wurde, deutet darauf hin, dass dieser Text für den klosterinternen Gebrauch bestimmt war. BREITENSTEIN geht davon aus, dass dieser Text, der in der Tradition der monastischen Florilegien steht, auch wie ein solches verwendet wurde. So ist es äußerst wahrscheinlich, dass *De novitiis instruendis* als eine Art Materialsammlung fungierte, die dem Novizenmeister des Klosters als Inspirationsquelle gedient haben könnte. Dieses Werk sprach aber, wie bereits erwähnt, nicht nur die Gruppe der Novizen an, sondern alle Mönche, die auf der Suche nach Gott waren. Der Text bot somit für jeden Mönch Gedanken, Lehren und Ratschläge, die zur weiteren Kontemplation anregen sollten. *De novitiis instruendis* war ein Werk, das für die monastische Erziehung über das Noviziat hinaus gedacht war.¹⁹³¹ Ob dieses Werk aber, wie GERZAGUET vermutet, als komplementärer Text zu den *Consuetudines* des Klosters gesehen werden darf, ist nach Meinung BREITENSTEINS äußerst fraglich, solange über die genaue Funktion dieses Texts keine Klarheit herrscht.¹⁹³²

Festgehalten werden darf, dass *De novitiis instruendis* ein Text ist, der sich intensiv mit dem Mönchsdasein befasst. Man könnte sogar so weit gehen, zu sagen, dass dieses Werk Gedanken wiedergibt, die eine gewisse Allgemeingültigkeit für all jene hatten, die ein religiöses Leben führen wollten.¹⁹³³ Im Zentrum dieses Traktats steht der Blick auf den inneren Menschen. Es geht also weniger darum dem Leser konkrete Handlungsanweisungen zu geben,¹⁹³⁴ als vielmehr ihm vor Augen zu führen, was sein Leben und die Suche nach Gott ausmachten.

Von zentraler Bedeutung ist zunächst das Ideal der Weltflucht, das immer wieder thematisiert wird. Dieses Thema scheint auf den ersten Blick zentral für die Ausbildung von Novizen gewesen zu sein, da für diese Gruppe der kürzlich Konvertierten der Bruch mit der Welt eine besonders schwere Herausforderung war.¹⁹³⁵ Im Prolog von *De novitiis instruendis* sowie in einem eigenen Kapitel wird deutlich gemacht, dass alle Mönche Gefahr laufen, den weltlichen Dingen anzuhängen, sei es ganz konkret durch Kontakt mit Verwandten¹⁹³⁶ oder durch weltliche Verhaltensweisen,

1931 M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 75.

1932 J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 130–131; M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 77.

1933 Vgl. dazu beispielsweise die Sentenzen aus den Werken Hugos von Saint-Victor: *Novitiis erudiendis utilis sententia*, M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 113–115; dazu ebd., S. 85.

1934 M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 80.

1935 M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 106, »De vanitate mundi«, ebd., S. 118.

1936 M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 106: »Multi monachorum amore parentum non solum terrenis curis, sed etiam forensibus iurgii involuti sunt, et pro suorum temporali salute, suas animas perdiderunt.«

wie beispielsweise die *vanitas*.¹⁹³⁷ Der Bruch mit der Welt ist die Grundvoraussetzung, aber eben auch die schwierigste Hürde, um sich auf die Suche nach Gott zu begeben. Hierzu bedarf es starker Selbstdisziplin und Eigenverantwortlichkeit.¹⁹³⁸ Ziel des Religiösen ist es zunächst, die monastischen Ideale zu verinnerlichen. In *De novitiis instruendis* lässt sich diesbezüglich lediglich eine unterschiedliche Gewichtung der Ideale feststellen. So scheinen Armut und Keuschheit weniger bedeutend gewesen zu sein als Gehorsam und Beständigkeit. Letztere sind, wie BREITENSTEIN feststellt, besonders zentral für Novizen, da bereits die Benediktregel fordert, dass die jungen Mönche zwei Monate nach ihrem Eintritt in ein Kloster diese geloben.¹⁹³⁹ Das Erlernen und Verinnerlichen der monastischen Ideale kann auf den unterschiedlichsten Wegen geschehen. Ob dies durch Hören, Lesen oder das Urteil des eigenen Verstandes geschieht, sei dabei nicht von Bedeutung. Viele Wege, so heißt es, führen zu Gott.¹⁹⁴⁰ Wichtiger als jegliches Bücherwissen sei letztlich die Erfahrung. Nur durch sie erlangte der Mönch die für ihn größtmögliche Befähigung, nämlich die *discretio*, das heißt die Fähigkeit selbstständig abzuwägen und zu entscheiden.¹⁹⁴¹ Besonders deutlich wird dies beispielsweise, wenn es um das Schweigen der Mönche geht, was ein äußerst wichtiges Ideal in diesem Traktat darstellt.¹⁹⁴² Ein Mönch, der über die *discretio* verfügt, kann selbst entscheiden, wann er spricht und wann er lieber schweigt. Dies bezieht sich aber lediglich auf jene Zeiten und Situationen, in denen die Regel oder die Gewohnheiten das Reden erlauben.¹⁹⁴³

In diesem Zusammenhang sei kurz auf den an anderer Stelle genauer betrachteten Briefwechsel zwischen Matthäus von Albano und den im Generalkapitel versammelten Äbten von 1131/32 verwiesen. Matthäus spricht davon, dass die besagten Äbte »ewiges Schweigen« in ihren Klöstern angeordnet hätten, was seiner Meinung nach alles andere als sinnvoll und praktikabel sei.¹⁹⁴⁴ In ihrem Antwortschreiben

1937 Zur *vanitas*, die sich zum Beispiel in der Zurschaustellung des Fastens zeigt, vgl. M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 108–109, über die Demut, die besser ist als übergroße Tugend, ebd., S. 120–121, über die Gefahr des Verurteilens vgl. ebd., S. 110, über die Verleumder, ebd., S. 115–116, über die Verleumdung der Brüder, ebd., S. 128–129, über Aufruhr im Kapitel, S. 129–130. Zur Reaktion: der Mönch solle nicht reagieren, sondern »sein«. Konflikte seien vielmehr als eine Prüfung Gottes anzusehen.

1938 M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 80.

1939 M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 90–91; RB 58, 9.

1940 M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 108: »Multis enim viis ad Deum tenditur, et ideo unusquisque illam quam arripuit semel irrevocabili sui cursus intentione perficiat, ut sit in qualibet professione perfectus.«

1941 Vgl. das Kapitel *De discretione matre virtutum*, M. Breitenstein, *De novitiis*, S. 119–120.

1942 Es wird gleich an mehreren Stellen thematisiert: *De periculo detractorum*, *De silentio*, *De loquutione*; vgl. dazu M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 115–116, 135.

1943 M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 87 verweist auf das Kapitel *De loquutione. Notanda*. (S. 135): »Discerne quid loqueris, quid taceas, et in loquendo et in tacendo peritus esto.«

1944 Matthäus von Albano setzt sich sehr lange mit dem Ideal des Schweigens auseinander. S. Ceglar, Guillaume de Saint-Thierry, S. 327: »[...] sciatis quia illa colloquia quae damnastis, quae generalia et

verweisen die Äbte allerdings darauf, dass sie keineswegs »ewiges Schweigen« verordnet haben, sondern es jedem Mönch nach eigenem Vermögen und Dafürhalten freistellten, in den vorgeschriebenen Redezeiten zu schweigen.¹⁹⁴⁵ Dieser Gedanke der Äbte des Generalkapitels findet sich in ganz ähnlicher Weise in *De novitiis instruendis* wieder. Bedenkt man, dass darin die *doctrina Gosvini* enthalten sein soll und dass Gossuin wohl selbst an den Generalkapiteln von Reims und Soissons teilgenommen hat, liegt die Vermutung nahe, dass hier eine direkte Verbindung zwischen den Generalkapiteln und der Spiritualität eines der beteiligten Klöster, nämlich Anchin, zu sehen ist.

In *De novitiis instruendis* wird unmissverständlich gemacht, dass das Schweigen dem Reden grundsätzlich vorzuziehen sei, da der Mönch dadurch doch keine Gefahr laufe, Verfehlungen zu begehen.¹⁹⁴⁶ Das Beispiel der Verleumdung macht dies mehr als deutlich. Wenn ein Mönch von anderen verleumdet wird, solle er, so der Ratschlag, keinesfalls darauf reagieren und lieber schweigen.¹⁹⁴⁷ Dadurch vermeidet er, dass er selbst sündigt, indem durch sein Reden etwa Zwietracht in der Gemeinschaft gesät wird. Die Situation der ungerechten Beschuldigung ist letztlich nichts anderes als eine Prüfung Gottes.¹⁹⁴⁸ Der Mönch steht hierbei vor der Entscheidung des Reagierens oder des Ignorierens, wobei letzteres die richtige Einstellung sei.¹⁹⁴⁹

Das Werk *De novitiis instruendis* ist somit eine Anleitung zu einem gottgefälligen Leben. Im Zentrum steht dabei ganz allgemein jedes Individuum, das sich für ein religiöses Leben entschieden hat. Die Gemeinschaft hingegen spielt in diesem Werk ein eher zweitrangige Rolle. Sie ist der institutionelle Rahmen für das Erlernen des Mönchseins und bietet hierzu zahlreiche Möglichkeiten.¹⁹⁵⁰ Die Gemeinschaft ist zugleich der Ort, an dem der Erfolg oder Misserfolg der Religiösen offen zu Tage tritt. Konflikte und Zwietracht sind klare Zeichen dafür, dass in einer Gemeinschaft

quasi regularia erant [...]. [...] secundum consuetudines Cluniacenses camerarius et cellerarius colloquio interesse debent, ubi fratres eis honestius colloqui possint et maxime iuniores, [...].«

1945 S. Ceglar, Guillaume de Saint-Thierry, S. 343–344: »[...] non perpetuum tamen, sicut vos, calumniimini, sed sicut posse singulos intelligimus. Nam de spiritualibus et necessariis loqui, quibus et quando et quomodo nobis videtur, non prohibemus licentiam, immo omni silentio gratius habemus, si tempore et loco oportuno nobis, vel quibus id licet, super his colloquantur, et etiam invitos in hoc ipsum saepe provocamus.«

1946 M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 86–87.

1947 Vgl. das Verhalten Gossuins in entsprechenden Situationen *Vita secunda*, III, c. 18, S. 225: »Verba murmurantium reprimendo, vel potius non obaudiendo annihilabat; verbis bonorum congaudendo favebat.«

1948 M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 114: »Deinde, ut cogitemus quia quoties ad nostram lesionem excitatur proximus, hoc quasi non ille, sed potius in illo iusto iudicio suo ad nostram probationem, sive iubendo, sive permittendo operetur Deus.«

1949 Die *discretio* ließe streng genommen Reagieren und Ignorieren gleichermaßen zu. Letzteres ist, was die Erfahrung lehrt, mit Sicherheit die beste aber wohl auch die schwierigste Verhaltensweise.

1950 Gemeint ist nicht nur das Erlernen des monastischen Lebens durch die Regel, sondern auch durch Vorbilder; vgl. C. W. Bynum, *Docere verbo et exemplo*.

der monastische Geist verloren gegangen ist. *De novitiis instruendis* darf als ein Versuch angesehen werden, jedem einzelnen Mönch vor Augen zu führen und in Erinnerung zu rufen, was die Lebensweise ausmacht, für die er sich entschieden hat, und wie er durch diese zur Vollkommenheit gelangen kann.

Fazit

Der Blick auf die Bibliotheksbestände und das Skriptorium von Anchin gibt deutlich zu erkennen, dass die Abtei mit dem Amtsantritt Gossuins (1131) zu einem wichtigen spirituellen und kulturellen Zentrum der Region aufstieg. Die Buchmalerei und die Sammelschwerpunkte der Bibliothek zeigen, dass das Kloster in einem sehr regen Austausch mit anderen religiösen Gemeinschaften stand und äußerst empfänglich für Einflüsse jeglicher Art war. In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts lässt sich eine besondere Affinität zu Bernhard von Clairvaux und den Zisterziensern erkennen; und dies in den unterschiedlichsten Bereichen.

Sowohl das Werk *De novitiis instruendis* als auch die Bibliotheksbestände der Abtei mit ihren verschiedenen Sammelschwerpunkten machen deutlich, dass die Spiritualität dieser Gemeinschaft durch eine sehr große Offenheit und Vielfalt geprägt war: Entscheidend war dabei das Vermitteln eines gottgefälligen Lebens; die Provenienz der Texte spielte hierbei keine größere Rolle. Die sehr allgemein gehaltene Sprache lässt sich allerdings – wie die Beispiele dieser Studie zeigen – auch in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der *correctio* anderer Gemeinschaften fassen. In Anchin besteht der einzige Unterschied darin, dass die Quellenlage in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts weit besser ist. Zudem stehen diese Texte nicht im Kontext einer *correctio*; sie zielen vielmehr auf die Verstetigung eines gottgefälligen Lebens ab. Nach MELVILLE wollte diese Sprache »ausdrücken, was Klöster nunmehr sein sollten: Institutionalisierte Orte zur Aufnahme und gemeinschaftlichen Bewahrung der Leitideen jenes religiösen Aufbruchs, der mit der Neuformierung des eremitischen Gedankengutes begonnen hatte.«¹⁹⁵¹ Die in den Texten aus Anchin formulierten *proposita* sind allerdings so breit und allgemein angelegt, dass sie weniger die eremitischen Ideale und Leitideen des religiösen Aufbruchs widerspiegeln als vielmehr ein allgemeines Streben nach einem gottgefälligen Leben. Im letzten Schluss bedeutet dies, dass die Abtei von Anchin nicht in die geläufigen Kategorien eingeordnet werden kann, derer sich die Forschung gerne bedient: Die spirituelle Prägung der Gemeinschaft ist weder allein auf den

1951 G. Melville, *Die Welt*, S. 166–167.

ordo cluniacensis zu reduzieren noch auf einen besonderen Einfluss von Cîteaux oder der Generalkapitel der Kirchenprovinz Reims. Die Spiritualität Anchins war vielmehr durch ihre große Offenheit geprägt; eine Offenheit, die sich auch in den übrigen untersuchten Gemeinschaften feststellen lässt, weshalb eine Differenzierung zwischen »alten« und »neuen« Klöstern nicht zielführend ist.

7. Die *Vita Gosuini prima*

Ein weiterer wichtiger Text aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts ist die *Vita Gosuini prima*. Die bisherige Forschung hat diesen schwer zugänglichen Text in erster Linie dazu benutzt, um das Leben Gossuins nachvollziehen zu können und die Rolle Anchins als »Reformzentrum« aufzuzeigen.¹⁹⁵² Vor dem Hintergrund, dass dieses Werk versucht, das Bild eines idealen und heiligen Mannes zu zeichnen, darf die *Vita Gosuini prima* jedoch vor allem als ein bedeutendes Zeugnis der Vorstellungen und Ideale der Gemeinschaft von Anchin in den 1170er Jahren gelten. Im Folgenden soll besonders auf die in dieser Zeit vorherrschenden Vorstellungen von *correctio*, aber auch auf das Idealbild eines Mönchs und Abts eingegangen werden.

Dem Widmungsbrief der älteren *Vita prima* kann man entnehmen, dass der Text ungefähr sieben Jahre nach dem Tod Gossuins und somit um das Jahr 1173 entstanden sein dürfte.¹⁹⁵³ Während ihre Autorschaft lange Zeit Gossuins Nachfolger Abt Alexander zugesprochen wurde, geht man inzwischen davon aus, dass es sich beim Verfasser nicht um den besagten Abt handelt, sondern um einen homonymen Mönch aus Anchin.¹⁹⁵⁴ Die um einiges kürzere *Vita secunda* wurde von einem unbekanntem Verfasser geschrieben und dem Prior von Saint-Georges in Hesdin gewidmet. Dieses Werk dürfte zwischen 1174 und 1184 entstanden sein.¹⁹⁵⁵

Die *Vita prima* handelt das Leben Gossuins in zwei Büchern ab. Während das erste Buch über Gossuins Jugend, seinen Eintritt ins Kloster und seine Aufgaben als Mönch berichtet, widmet sich das zweite Buch ganz seinem langjährigen Abbatat, geht auf seine Tugenden und Führungsqualitäten ein, berichtet über Wunder und endet schließlich mit dem Tod des Abtes.

1952 Das lediglich partielle Interesse an dieser *Vita* zeigt sich an der getroffenen Auswahl von Passagen, die in erster Linie den Fokus auf den Werdegang Gossuins legen; siehe dazu oben Anm. 1880.

1953 R. Gibbon, *Vita prima*, I, S. 4: »Sed iam sub hac expectatione transacto septennio, cum nullus ad id accingatur.«

1954 J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 89–90 verweist auf eine Passage in der durch Jean Molan durchgeführten Edition des *Usuard- Martyrologs*, wo es zum Todestag Gossuins heißt: »Gosvini abbatis historiam habet Aquicintum per Alexandrum successorem.« Dies sei aber bereits von François de Bar (Douai, BM, ms. 826, S. 10: »Quod monachus Alexandri non ipse Alexander scripserit vitam Gosuini«) anhand inhaltlicher Kriterien als Verwechslung entlarvt worden; M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 39 verweist ebenfalls auf die Version de Bars, der im Autor der *Vita prima* einen Verwandten Abt Gossuins sah.

1955 Grund zu dieser Annahme gibt die Tatsache, dass das Werk einem Prior W. gewidmet war. Nach J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 90 kann es sich bei W. eigentlich nur um den Prior Werricus handeln, der wohl bis 1184 im Amt war (ebd., Anm. 82).

Die weit kürzere *Vita secunda* nennt zwar ebenfalls die wichtigsten Lebensstationen Gossuins, legt den Fokus aber sehr deutlich auf seine Tugenden und seine Begabung als Lehrer der monastischen Lebensweise. LECLERCQ weist darauf hin, dass die *Vita secunda* eventuell ursprünglich eine Einheit mit dem in der Handschrift BM, Douai, ms. 827 als *Pars secunda de novitiis instruendis* bezeichneten Werk gebildet hatte. Die *Vita secunda* wäre demnach die *pars prima* eines größeren Werkes gewesen.¹⁹⁵⁶

7.1. Vorstellungen von *correctio* in der *Vita Gosuini prima*

Die *correctiones* von Klöstern spielen in der *Vita Gosuini prima* immer wieder eine wichtige Rolle. In ihrem ersten Buch geht die *Vita* ausführlich auf die *correctio* der Klöster von Saint-Crépin und Saint-Médard in Soissons und jene von Saint-Remi in Reims ein. Der Abtei von Anchin und besonders dem jungen Mönch Gossuin kommt dabei eine bedeutende Rolle zu. Der Verfasser beginnt damit zu berichten, dass zu jener Zeit zwei Klöster in Frankreich besonders im Argen lagen. Beide hatten großen Schaden im weltlichen aber auch im spirituellen Bereich zu beklagen.¹⁹⁵⁷ Gott habe aber auf ihre jeweiligen Äbte eingewirkt und in ihnen den Wunsch aufkommen lassen, die verlorengegangene Ordnung (*ordo perditus*) wieder herzustellen (*reformare*). Sie wollten den Ordo befolgt wissen und zudem sicherstellen, dass mit dem Besitz sparsam umgegangen, Verschwendung unterbunden und Überflüssiges beseitigt werde. Dieser Wunsch sei jedoch an der Umsetzung gescheitert. Was die Äbte allein nicht zu schaffen vermochten, versuchten sie nun in die Hände anderer zu legen. Sie holten daher gelehrte und eifrige Männer aus anderen Klöstern (*monasteriis Ordinatis*) herbei.¹⁹⁵⁸ Einer dieser Hilfesuchenden sei der Abt von Saint-Crépin in Soissons gewesen. Er habe sich an Abt Alvisus von Anchin gewandt und ihn gebeten, einen seiner Mönche zu schicken. Alvisus habe

1956 J. Leclercq, *Deux opuscles*, S. 388; vgl. zusammenfassend M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 52–55.

1957 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 16, S. 66: »Laborabant eo tempore, incommode duplici monasteria Gallicana, rerum temporalium damnis, & spiritualium detriment. Vexabantur utrimque, utrobique defluebant, undique vacillabant, & tanto foris amplius, quanto magis intus dissidebant: foris enim, iuxta sapientem, titubat, quod dissident intro.«

1958 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 16, S. 66–67: »Misit autem Dominus in cor Praelatorum Ordinem reformare perditum, & informare custodiendum, exterior quoque subdere paritati, infraenare prodigalitem, superflua rescare. Sed quoniam effectus affectui succumbebat, impar erat efficacia desiderio, & possibilitas citra voluntatem; quod solis suis non poterant, tentabant agere minibus alienis, & ad opus tam laudabile ex aliorum opibus duam inopiam solabantur; doctos & industrios viros colligentes ex monasteriis Ordinatis, qui & indoctos scirent erudire, & rigidos cururarent, frangerent superbis, & contumaces debellarent, emollirent duos, & revincerent contemptores.«

daraufrin Gossuin mit dieser Aufgabe betraut, der zwar noch nicht lang im Kloster war, aber durch seinen redlichen Lebenswandel hervorstach.¹⁹⁵⁹ Innerhalb kürzester Zeit sei es diesem gelungen, das Kloster wieder aufzurichten, die darniederliegende *religio* neu zu beleben und den zerrütteten Ordo wieder zur Blüte zu bringen.¹⁹⁶⁰ Schließlich habe Abt Alvisus Gossuin aus Saint-Crépin abgezogen und durch seinen Bruder Bernhard ersetzt, der das Werk Gossuins fortführte.¹⁹⁶¹

Gossuin hingegen wurde nun mit der *correctio* des benachbarten Klosters von Saint-Médard in Soissons betraut, dem Abt Gottfried vorstand. Auch in seiner Gemeinschaft habe sich der Ordo in Auflösung befunden und sei Besitz verlorengegangen, was für den Abt eine besondere Schmach darstellte. Saint-Médard sei nämlich stets ein sehr edles und berühmtes Kloster gewesen, das nun jedoch einen besonders schlechten Ruf hatte.¹⁹⁶² Abt Gottfried sei daher schon bald auf Gossuin, der im benachbarten Saint-Crépin wirkte, aufmerksam geworden und habe ihn darum gebeten, nach Saint-Médard zu kommen. Gossuin wurde dort mit dem Amt des Klausurpriors betraut und sollte das Zerstreute zusammenfügen, das Schlechte verbessern und Verformtes wiederherstellen.¹⁹⁶³ Nachdem ihm auch dies auf vorbildliche Weise gelungen sei, wurde Gossuin wegen seiner großen Begabung in ein weiteres Kloster geschickt. In Saint-Remi in Reims, wo sich, wie in den beiden vorherigen Gemeinschaften, *ordo* und *religio*, aber auch die *res adiacentes* in Auflösung

1959 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 16, S. 67–68: »Abbas proinde S. *Crispini Suessionensis* cum unus esset ex iis, qui nimis auxiliariis indigebant, accessit ad Alvisum Patrem monasterii Aquicincti, & ut in Dei messem de suis aliquem mitteret operari, petiit & impetravit. Aemulabatur enim ferventer decorum domus Dei zelabat Domini sui sponsam, oderat crucifixi patrimonii dispersores. Unde venerabilem Gosvinum ad opus tam sanctum destinavit, qui conversationis probitate novitatem conversionis redimebat, & aetatem iuventutis honestabat morum senectute, & tempora multa expleverat in brevi consummatus.«

1960 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 16, S. 68: »Revirvit in brevi facies illius Ecclesiae, refrondit religio desiccate, reffloruit Ordo dissipates, [...]. Ipsa ornata puritate, praecincta castitate, coronata charitate restituta est a dexteris Dei in vestitu deaurato, unguentorum suorum odore respiciens Galliam universam.«

1961 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 16, S. 69: »Exinde, cum necessaries esset Abbati suo Gosuinus, ea ratione remisit eum is, cui fuerat commodatus, ut alium loco ipsius accipere mereretur. Cui *Bernardus* missus est ad supplendas vices Gosuini, quem morum illius cohaerentem, scientiae socium, probitatis consortem, participem sanctitatis vera germanitas faciebat.«

1962 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 17, S. 70: »[...] pro eo quod ipsum quoque multae confusionis horror invasisset, deperisset ordo, subsidia defluxissent, & tanto plures opinio turpitudinis eius offendebat, quanto maior erat intuentium multitudo. [...] sic quia domus illa nobilis eatenus extiterat & famosa, infamia maior habebatur.«

1963 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 17, S. 71: »Innotuerat aliquatenus illic habitantibus sanctitas, & industria Gosuini, dum in vicino S. *Crispini* monasterio moraretur; & suaveolentia nominis eius, quae remotos quosque contigerat, amplius illos pro loci proximitate perfuderat: quaesitus est a Rectore loci illius, & impetratus; [...] Huic igitur ex consulto claustralem commisit Prioratum, sciens quod ei Dominus scientiam contulisset dissipata colligendi, corrigenda depravat, deformia reformandi.«

befanden, erhielt er das Amt des Klausuralpriors.¹⁹⁶⁴ Innerhalb kurzer Zeit habe er schließlich auch diese Gemeinschaft wieder auf den »Weg des Herrn geführt« und sich darüber gefreut, »dass Martha in die Gemeinschaft Mariens übergesiedelt war«. ¹⁹⁶⁵

Jenseits der *Vita Gosuini prima* ist nur äußerst wenig über die *correctio* des Klosters von Saint-Crépin in Soissons bekannt. Als gesichert kann gelten, dass sie in den Abbatat Odo von Morigny fällt, der der Gemeinschaft wohl seit 1090 vorstand.¹⁹⁶⁶ Nach GERZAGUET ist es sehr wahrscheinlich, dass Odo 1115 auf einem Konzil in Reims mit Abt Alvisus von Anchin in Kontakt kam. Da Odo bereits 1118 zum Abt von Saint-Remi in Reims gewählt wurde und sein Kloster deswegen verließ, lässt sich Gossuins Tätigkeit in die Zeit zwischen 1115/16 und 1118 datieren.¹⁹⁶⁷ Über die näheren Umstände und die Hintergründe der *correctio* von Saint-Crépin ist nichts bekannt.¹⁹⁶⁸

Über die *correctio* von Saint-Médard in Soissons berichten die Quellen weit mehr. Als königliche Abtei unterhielt Saint-Médard enge Beziehungen mit dem französischen König und wurde sehr stark durch dessen Politik beeinflusst. Die meisten ihrer Äbte waren im 11. Jahrhundert enge Vertraute des Königs, viele kamen durch Simonie in ihr Amt.¹⁹⁶⁹ Nachdem der erste Versuch einer *correctio* unter Abt Arnold Ende des 11. Jahrhunderts wohl an der mangelnden Bereitschaft des Königs scheiterte, wurde zu Beginn des 12. Jahrhunderts ein zweiter Versuch unternommen.¹⁹⁷⁰ Nach dem Tod Abt Radulfs 1119, der sich Zeit seines Lebens mit dem

1964 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 21, S. 94–95: »Audiebantur hilariter, efficaciter exaudiebantur, & ad varia varios operarios dirigebat; sed semper in locis eminentioribus, & indigentioribus Gosuinum, sciens eum in talibus plus habere scientiae, studium maius, efficaciam amplioem. Unde factum est, ut *Rhemis* quoque apud *S. Remigium* mitteretur, ubi Prioris claustralis officium non segnus, quam *Suessionis* exercebat; quia non minus ibi vacillaverat Ordo, nutaverat religio, imminutae res fuerant adiacentes.«

1965 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 21, S. 95: »Mansit ibi cum gratia, rediit cum gloria; & in nidulo suo restitutus, redditus collegio, claustro resignatus, tanto laetius, quanto liberius, tanto purius, quanto securius vestigiis Salvatoris adhaerebat, & *Martham* suam gaudebat in consortium *Mariae* transmigrasse.«

1966 Ch. Dereine, Artikel »Conon de Préneste«, Sp. 461–471; vgl. auch C. H. Talbot, *Odo of Saint-Remy*, S. 21–37.

1967 J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 194.

1968 In Verbindung mit einer *correctio* könnte lediglich der Hinweis stehen, dass der Kardinallegat Conon von Preneste auf dem Konzil von Reims (März 1115) die Restitution von Klosterbesitz für die Abtei von Saint-Crépin in Soissons bestätigt. Der Restitution ging ein längerer Konflikt mit Radulf I., dem Kastellan von Nesles, voraus. Vgl. dazu Ch. Dereine, Artikel »Conon de Préneste«, Sp. 463. Zur Familie derer von Nesle vgl. W. Mendel Newman, *Les seigneurs de Nesle en Picardie*.

1969 Abbé Delanchy, *Etudes historiques*, S. 145 verweist auf die gut dokumentierten Simoniefälle der Äbte Reinald und Pontius.

1970 Zu Arnold von Oudenburg vgl. die um 1114 von Hariulf von Saint-Riquier verfasste *Vita Arnulphi*, (AASS), Sp. 230–259. Teile der *Vita* sind auch ediert in MGH SS 15, S. 872–904. Renée Nip, *Arnulfus van Oudenburg*; Ders., *Life and Afterlife*; A. Prévost, Artikel »Arnoul de Pamèle«, Sp. 617–618.

Vorwurf der Simonie konfrontiert sah, wurde auf dem Konzil von Reims ein neuer Abt für Saint-Médard bestimmt. Die Wahl fiel auf Gottfried von Coucerf, den ehemaligen Prior von Saint-Nicaise und Abt von Saint-Thierry in Reims.¹⁹⁷¹ Gottfried war ein enger Freund Abt Alvisus' von Anchin, wovon der bereits erwähnte Brief Bernhards von Clairvaux zeugt.¹⁹⁷²

Über die *correctio* von Saint-Médard berichtet der gut zwanzig Jahre später schreibende Hermann von Tournai, dass König Ludwig VI. die Gewohnheiten von Cluny in Saint-Médard mit Gewalt einführte.¹⁹⁷³ Auch ein Brief des Petrus Venerabilis bringt Gottfried, der inzwischen Bischof von Châlons-sur-Marne geworden war, in Verbindung mit dem *ordo cluniacensis*.¹⁹⁷⁴ Dass sich die Lebensweise und vor allem die Liturgie der Gemeinschaft von Saint-Médard verändert haben muss, deutet Guibert von Nogent an. So kritisiert er in seinem um 1119/20 entstandenen Werk *De pignoribus sanctorum*, dass bestimmte Mönche (gemeint sind die von Saint-Médard) der Meinung seien, ihre Lebensweise und ihre Gebete seien frömmere als die der anderen.¹⁹⁷⁵ Guiberts Werk beleuchtet aber auch einen weiteren Aspekt der *correctio* von Saint-Médard, nämlich die Förderung des lokalen Heiligenkultes. Neben dem althergebrachten Kult des heiligen Sebastian sollte nun auch Gregor der Große und der angebliche Milchzahn Christi, in dessen Besitz zu sein die Mönche behaupteten, einen Kult erhalten.¹⁹⁷⁶ Die dazu notwendigen Mirakel wurden in einer großen Sammlung weithin verbreitet. Eines der ältesten Exemplare aus dem 12. Jahrhundert ist in Anchin überliefert und zeugt damit vom engen Kontakt beider Gemeinschaften.¹⁹⁷⁷ Auch aus der *Vita Gosuini prima* lässt sich der Versuch belegen, in Saint-Médard einen Gregorius-Kult zu etablieren: Sie berichtet, wie Gossuin in diesem Kloster schwer erkrankte und durch ein Wunder Gregors des Großen wieder genes.¹⁹⁷⁸ Welche große Symbolik beispielsweise die

1971 J. Pycke, Artikel »Geoffroy de Chalons-sur-Marne«, Sp. 538–540.

1972 Siehe dazu oben S. 465–469.

1973 Hermann, Liber, c. 80, S. 135: »[...] deinde Ludovicus rex Francorum, videns alias ecclesias per eadem consuetudines proficere, in cenobio Sancti Medardi Suessionensis eas violenter servari fecit, sicque per gratiam Dei vix iam invenitur in Francia vel Flandria aliquod cenobium, in quo non videns Cluniacenses consuetudines servari.«

1974 G. Constable (Hg.), *The Letters of Peter the Venerable*, Bd. 1, ep. 79, S. 213: »[...] vos Cluniacensis immo divini ordinis per totam Franciam primum disseminatorem auctorem, provectorem.«

1975 Guibert von Nogent, *De pignoribus sanctorum*, I, S. 85: »Sunt etenim quaedam quae tenentur sed non docentur, sicut sunt consuetudines aut ieiunandi aut psallendi, quae etsi diversa sunt actu, nusquam tamen discrepant a fidei sensu, nec aliter faciens argui potest qui a dissimiliter abstinente aut canente per intelligentiam nullatenus abest: alioquin qui in simili fide diversitatem frugalitatum officiorumque defenderet, ex sui singularitate privilegii scismaticus, et merito, dici posse.«

1976 Vgl. dazu Guibert von Nogent, *De pignoribus sanctorum*, III, S. 153; zudem K. Fuchs, *Zeichen und Wunder*, S. 206–226.

1977 Der Text dieses Wunderbuchs aus Anchin ist ediert bei Karin Fuchs, *Zeichen und Wunder*, S. 255–269.

1978 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 20, S. 87–93.

Verehrung dieses Papstes birgt, wird auch im rechtlichen Bereich deutlich, wenn man bedenkt, dass der Gregoriuskult Ausdruck einer besonderen Romnähe war.¹⁹⁷⁹ In Saint-Médard korreliert die Förderung dieses Kultes jedenfalls in auffällender Weise mit einer 1119 von Papst Calixt II. ausgestellten Bulle, die nach Abbé DÉLANCHY als Grundstein für die spätere Exemption der Abtei angesehen werden darf.¹⁹⁸⁰ In Soissons selbst scheint gerade der Gregoriuskult in der Folge zu Spannungen mit der benachbarten Abtei von Saint-Crépin geführt zu haben.¹⁹⁸¹

Die *correctio* von Saint-Remi in Reims steht schließlich wohl in engem Zusammenhang mit dem dortigen Abt Odo, der zuvor der Abtei von Saint-Crépin in Soissons vorgestanden hatte und Gossuin persönlich kannte. Da die *Vita prima* darüber berichtet, wie Gossuin seinem ehemaligen Rivalen Peter Abaelard in Saint-Médard begegnete und ihn nun im Mönchtum unterweisen konnte, kann Gossuin die Abtei nicht vor 1121 verlassen haben.¹⁹⁸² Aus den *Gesta abbatum* Simons von Saint-Bertin entnimmt man jedoch, dass die *correctio* von Saint-Remi wohl bereits 1118 mit der Wahl Odos von Morigny zum neuen Abt der berühmten Abtei begonnen hat. Nach Simon war Abt Lambert von Saint-Bertin maßgeblich an dieser Wahl beteiligt. Er impliziert zudem, dass Mönche aus Sithiu einen wichtigen Anteil an der *correctio* des Klosters hatten, die in erster Linie darauf abzielte, das verweltlichte Leben der dortigen Mönche zu beseitigen. Über das Wirken Gossuins verliert Simon kein Wort.¹⁹⁸³ Neben Simon berichtet auch Hermann von Tournai über die *correctio* von

- 1979 Zur Wahl der Patrozinien und der Bindung an Rom vgl. G. Zimmermann, Patrozinienwahl und Frömmigkeitswandel.
- 1980 Abbé Delanchy, *Etudes historiques*, S. 105–107. Saint-Médard erhielt gegen einen an den Heiligen Stuhl zu zahlenden Zins das Privileg der *Libertas*. (S. 105): »Non pas que Saint-Médard aurait été transféré en propriété à Saint-Pierre comme Cluny par exemple. Saint-Médard appartient au roi de France qui l'a fondé et ne pretend point s'en défaire. La demi-livre d'argent qu'il paie chaque année n'est pas un cens récongnitif de la propriété de Saint-Pierre: elle est simplement le prix et le symbole d'une franchise spirituelle.«
- 1981 Abbé Delanchy, *Etudes historiques*, S. 117–121 geht ausführlich auf die Verehrung Gregors des Großen ein. Zu Spannungen mit den Mönchen von Saint-Crépin sei es bei einer Prozession gekommen. Die Mönche von Saint-Crépin weigerten sich demnach, die Reliquien ihres Heiligen (der Märtyrer Crispinus und Crispinianus) vor denen eines Bekennters (Gregor der Große) zu tragen (Ders., S. 120).
- 1982 Abaelard wurde nach dem Konzil von Soissons im März oder April 1121 in der Abtei Saint-Médard eingesperrt. Vgl. J. Miethke, *Die Verfahren gegen Abaelard und Gilbert von Poitiers*, S. 275–312.
- 1983 Simon, *Gesta abbatum*, II, c. 103, S. 656: »Contione itaque facta, apter Lambertus cum caeteris et cum electis Sithiensium fratribus intererat, ad cuius nutum omnium intentio respiciebat. Qui, divina procul dubio tactus gratia, Odonem abbatem Sanctorum Crispini et Crispiniani martyrum, virum ad Omnia sagacem et industrium, eis eligendum insinuavit; hunc namque de Suessionensi civitate Remis proficiscens secum adduxerat. [...] et tanta instantia ad melioranda quaeque intus et extra accingitur, ut contra opinionem omnium, multis adversitatibus undique concurrentibus et occurrentibus, aecclesiam sibi commissam propemodum insigniorem cunctis Galliae coenobiis in exteriorum rerum abundantia, in aedificiorum ad usum hospitem divitum et pauperum eleganti honorificentia, in propositi regularis fervor redderet et reverentia.«

Saint-Remi und stellt unmissverständlich klar, dass Abt Odo einige Mönche aus Saint-Bertin und nicht aus Anchin zur *correctio* erhalten habe.¹⁹⁸⁴

Der Verfasser der *Vita Gosuini prima* schildert die desolade Lage der drei Klöster auf ganz ähnliche Weise. GERZAGUET spricht daher von einer Situation »décrite par des *topoi*«. ¹⁹⁸⁵ Sicherlich richtig ist es, dass der Verfasser der *Vita* auf ein klassisches Modell zurückgreift, wonach die Klöster sowohl im Innern als auch im Äußern darniederlagen. Gleich zu Beginn liefert er hierfür aber auch eine Erklärung, die sich in ähnlicher Weise auch bei anderen monastischen Autoren findet: So haben sich nämlich die Unordnung und Misstände im Innern der Gemeinschaft negativ auf ihren weltlichen Besitz ausgewirkt. Wenn der Text im Fall von Saint-Crépin davon spricht, dass der Abt ein sparsameres Leben forderte, weitere Verschwendung von Besitz unterbinden und den Überfluss beseitigen wollte, wird damit doch deutlich, dass ein sehr weltliches Leben Einzug in die Gemeinschaft gehalten hatte. Auch im Falle Saint-Remis lässt die *Vita* dies deutlich erkennen, wenn sich der Verfasser der Vorbilder Marthas und Mariens bedient, und damit verdeutlicht, dass das aktive und wohl sehr geschäftige und weltzugewandte Leben der Mönche nach Gossuins Tätigkeit in ein kontemplatives Leben umgewandelt wurde. Der in allen drei Fällen beklagte desolade Zustand der *temporalia* lässt sich aber sicherlich nicht auf einer rein materiellen Ebene auf den verschwenderischen und eigennütigen Lebenswandel der Brüder zurückführen. Der Grund für die schlechte wirtschaftliche Situation der Gemeinschaften liegt weit tiefer. So hatte das verweltlichte Leben der Mönche vor allem zur Folge, dass ihre Unterstützung durch die Außenwelt nach und nach schwand. Im Falle Saint-Médards wird dies offensichtlich. Der Verfasser der *Vita* weist nämlich deutlich darauf hin, dass die Abtei einst *nobilis* und *famosa* war, nun aber einen üblen Ruf hatte und dass der neue Abt dies als eine große Schmach empfand.¹⁹⁸⁶ Die Beispiele Saint-Martins in Tournai und Marchiennes zeigen die direkten Folgen: weniger Schenkungen an die Gemeinschaft und Entfremdung von Klostergut.¹⁹⁸⁷ Nur durch ein vorbildliches und frommes Leben konnte eine Gemeinschaft ihr Existenzrecht geltend machen, ihren Besitz legitimieren und auf die Hilfe der Großen und des Bischofs hoffen.¹⁹⁸⁸ Diesen Zusammenhang zwischen dem Leben der Mönche und dem Zustand ihres weltlichen Besitzes drückt der Ver-

1984 Hermann, Liber, c. 80, S. 135: »Domnus quoque Odo venerabilis abbas Sancti Remigii Remensis susceptos a prefato abbate Sancti Bertini monachos in cenobio suo posuit [...].«

1985 J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 194.

1986 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 17, S. 70.

1987 Im Falle Saint-Martins beklagt Hermann indirekt den Rückgang der Stiftungen; siehe dazu oben Anm. 1468; in Marchiennes führt das zum Erliegen gekommene Mönchsleben zur Entfremdung eines Großteils des Besitzes, siehe dazu oben S. 230–237.

1988 Dass auch das Umfeld eines Klosters Anteil an dessen Identität hatte zeigt C. Zwanzig, Gründungsmythen.

fasser der *Vita prima* zu Beginn seines Berichts äußerst treffend aus, wenn er bemerkt: »Was im Innern zerfällt, versetzt das Äußere ins Wanken.«¹⁹⁸⁹

Welche konkreten Missstände die drei Gemeinschaften zu bewältigen hatten, nennt die *Vita prima* nicht. Im Falle Saint-Crépins ist zunächst lediglich die Rede von einem *ordo perditus*, den es wiederherzustellen (*reformare*) und zu befolgen galt. An anderer Stelle wird der Begriff *ordo* klar vom Begriff *religio* differenziert.¹⁹⁹⁰

Im Falle Saint-Crépins betont die *Vita* am Ende ihres Berichts, dass durch Gosuin im Kloster wieder *puritas*, *castitas* und *charitas* herrschten.¹⁹⁹¹ Dies impliziert freilich, dass eben diese Tugenden zuvor vernachlässigt worden waren. Während *puritas* und *castitas* auf Verfehlungen im sexuellen Bereich verweisen, die für gewöhnlich nur durch die Missachtung der Klausur möglich waren, steht hinter dem Begriff der *charitas* ganz allgemein das Gebot der Nächstenliebe, vor allem aber die Armenfürsorge.¹⁹⁹² Im Falle Saint-Médards liefert der Text weitere Tugenden, die die Mönche sich zu Herzen nehmen sollten und die letztlich ihre *religio* ausmachten: So ermahnt Gosuin die Mönche zu *prudencia*, *iustitia*, *temperantia*, *fortitudo* etc. und somit zu Tugenden, die jedem Christen innewohnen sollten.¹⁹⁹³

Der Begriff *ordo* verweist in der *Vita prima* am ehesten auf die strukturellen Rahmenbedingungen des monastischen Lebens. Die Abtei von Saint-Crépin mit ihrem *ordo perditus* wird den *monasteria ordinata* gegenübergestellt, womit ganz allgemein jene Klöster bezeichnet werden, in denen die für das Mönchtum notwendigen Rahmenbedingungen noch vorhanden waren.

In allen drei Fällen geht nach der *Vita prima* die Initiative zur *correctio* der Klöster von ihren Äbten aus. Alle drei benötigten allerdings Hilfe von außen, da der Widerstand in der Gemeinschaft zu groß war. So war Odo von Morigny auf der

1989 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 16, S. 66: »foris enim, iuxta sapientem, titubat, quod dissident intro.«

1990 Der Begriff *religio* wird in einem Tugendkatalog in einem Zug mit *pietas* und *humanitas* aufgeführt, vgl. R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 17, S. 74; im Zusammenhang mit der *correctio* von Saint-Remi heißt es (ebd., I, c. 21, S. 95): »quia non minus ibi vacillaverat Ordo, nutaverat religio [...]«

1991 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 16, S. 69: »[...] ipsa ornata puritate, paeincta castitate, coronata charitate restituta est [...]«

1992 Zum Begriff der *puritas* vgl. A. Diem, *Das monastische Experiment*, S. 91–92. Die Betonung der Keuschheit findet sich beispielsweise auch bei Simon von Saint-Bertin (siehe dazu oben S. 198). Zur strengen Einhaltung der Klausur unter Odo von Tournai siehe dazu oben S. 394–396. Auch R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 17, S. 72 spricht davon, dass im Falle von Saint-Médard eine strengere Klausur (»ad artiores clausuras«) eingeführt wurde; zur *caritas* vgl. J. Sonntag, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften*, S. 327–334.

1993 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 17, S. 73–74: »[...] & primum quidem iis, quae procedunt ex prudentia, quae sunt intellectus circumspectio, providentia, docibilitas, discretio, cautela; secundum innocentia, beneficentia, amicitia, concordia, pietate, religione, humanitate, quae de fonte iustitiae, derivantur; tertium modestia, verecundia, abstinentia, castitate, honestate, parcitate, sobrietate, pudicitia, quae de radice temperantiae pullulant; quartum confidentia, magnanimitate, securitate, magnificentia, constantia, tolerantia, perseverantia, quarum genitrix & nutrix est fortitudo.«

Suche nach Helfern, die mit »unwissenden, hochmütigen, stolzen, unbeugsamen, harten und gleichgültigen Mönchen« fertig wurden.¹⁹⁹⁴ Besonders interessant ist im Falle Saint-Crépins, dass sich der Abt nicht nur an die Abtei von Anchin wandte, sondern an mehrere *monasteria ordinata*, um von dort fähige Männer zu erhalten. Ob diese Suche in den anderen Klöstern vergebens war, lässt sich dem Text nicht entnehmen. Das Beispiel von Saint-Remi macht eine Zusammenarbeit von Mönchen unterschiedlicher Herkunft durchaus wahrscheinlich. Nach dem Zeugnis Simons von Saint-Bertin und Hermanns von Tournai hatten Mönche aus Saint-Bertin einen großen Anteil an dieser *correctio*. Aus der Tatsache, dass Gossuin einige Jahre später zum Klausuralprior der Abtei berufen wurde, zu schließen, dass das Werk der Mönche von Saint-Bertin ein Misserfolg war, ist wohl genauso wenig richtig wie die Behauptung Simons, der große Erfolg der *correctio* von Saint-Remi sei allein auf die Mönche aus Sithiu zurückzuführen.¹⁹⁹⁵ Auch wenn die *Vita prima* in ihrem hagiographischen Diskurs die Rolle Gossuins als Mönch hervorhebt, der maßgeblich für den Erfolg der inneren *correctio* verantwortlich ist, lässt sie durchscheinen, dass die *correctiones* aller drei Klöster das Gemeinschaftswerk mehrerer *adjutores* mit zum Teil unterschiedlicher Herkunft waren.¹⁹⁹⁶ Welche Kriterien bei der Wahl dieser *idoneos adjutores* von Bedeutung sein konnten, zeigt das Beispiel Saint-Médards. Gottfried von Coucerf war, bevor er zum Abt von Saint-Médard bestimmt wurde, zunächst Prior von Saint-Nicaise und dann Abt von Saint-Thierry in Reims. Beide Häuser werden in der Forschung in Verbindung mit der »Reform« von La Chaise-Dieu gebracht und seien spirituell stark von dieser geprägt worden.¹⁹⁹⁷ Nach der Vorstellung HALLINGERS müsste ein Abt seiner Gemeinschaft die spirituelle Prägung seines Stammklosters geben und von dort Hilfe erhalten.¹⁹⁹⁸

Im Falle Saint-Médards greift dieses Modell aber nicht. Nicht vollkommen auszuschließen ist freilich, dass die *Vita prima* etwaige Hilfestellungen der beiden Abteien in Reims verschweigt, um die Bedeutung Gossuins hervorzuheben. Entscheidend ist jedoch, dass Gottfried das für die innere *correctio* der Gemeinschaft so wichtige Amt des Klausuralpriors Gossuin anvertraute.¹⁹⁹⁹ Dass seine Wahl auf

1994 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 16, S. 67: »[...] qui & indoctos scirent erudire, & rigidos curvarent, frangerent superbos, & contumaces debellarent, emollirent duros, & revincerent contemptores.«

1995 Simon, *Gesta abbatum*, II, c. 103, S. 656 bemerkt zur *correctio* von Saint-Remi abschließend voller Freude: »Sic Flandria Gallis rivulus propinavit religionis.«

1996 Vgl. auch den Fall Saint-Médards: R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 17, S. 70: »Post haec cum non multum temporis effluxisset, Abbas S. Medardi Gaufridus, qui postea Catalaunensem ornavit cathedram, ad erectionem sui monasterii colligebat idoneos adiutores, [...]«

1997 Vgl. dazu P. R. Gaussin, *L'abbaye de la Chaise-Dieu*, S. 137, 310–311; Ders., *Le rayonnement de la Chaise-Dieu*.

1998 K. Hallinger, *Corze-Kluny*, S. 13.

1999 Zu diesem Amt vgl. A. Biendarra, J. Oberste, *Der Prior bei den Cluniazensern*, S. 139–171.

diesen Mönch aus Anchin fiel, macht deutlich, dass hier wohl ganz andere Kriterien, als die ältere Forschung angenommen hatte, von Bedeutung waren. Bereits das Attribut *idoneus* veranschaulicht, dass in der Vorstellung des Verfassers der *Vita prima* die persönliche Eignung des Helfers von größter Bedeutung war. Gottfried konnte sich von der Heiligkeit und dem Eifer Gossuins durch die räumliche Nähe zu Saint-Crépin persönlich überzeugen. Während die *Vita prima* im Falle Saint-Crépins Wert darauf legt, den exzellenten Ruf Anchins als einen der Gründe für die Wahl Gossuins zu nennen, sind im Falle Saint-Médards seine Person und seine persönliche Leistung die Hauptkriterien. Gossuins außerordentliche Eignung und sein besonderes Talent bei der *correctio* von Klöstern, aber auch bei der Leitung der Abtei von Anchin, werden in der *Vita prima* und der *Vita secunda* stets hervorgehoben.

7.2. Gossuin, ein Meister der *correctio* und Lehrer des Mönchtums

In ihren Berichten über die *correctio* der drei genannten Klöster bietet die *Vita prima* wichtige Einblicke in die Vorstellung der Methoden und Praktiken die für den Erfolg einer *correctio* notwendig waren. Der Text betont gleich zu Beginn, dass die *correctio* keine leichte Aufgabe darstellte. Es bedurfte nämlich einer Person, die wusste, »wie man die ungebildeten Mönche belehrt, die Unbeugsamen beugt, die Stolzen zügelt, die Trotzigen bezwingt, die Harten erweicht und die Gleichgültigen besiegt.«²⁰⁰⁰ Gossuin sei für diese Aufgabe mehr als geeignet gewesen. Mit ein Grund hierfür war, wie der Text bemerkt, dass sich der Mönch aus Anchin zuvor mit dem Kommentar Gregors des Großen zum Buch Ezechiel intensiv beschäftigt hatte. Dessen Lektüre habe bewirkt, dass er sowohl von Schläffheit als auch von Härte befreit wurde. Wie eine Biene habe er die Süße der Frömmigkeit (*devotio*), Einfachheit (*simplicitas*) und Klugheit (*prudentia*) in sich aufgesogen.²⁰⁰¹ Nach der *Vita prima* war also die Lektüre dieses Buchs und die Verinnerlichung der drei genannten Grundhaltungen ausschlaggebend für den Erfolg seines Tuns. Wie sich dies sodann in der Praxis auswirkte, betont die *Vita prima* in besonderem Maße. Als ersten Schritt galt es, das Vertrauen der Mönche zu gewinnen. In Saint-Crépin habe

2000 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 16, S. 67: »[...] doctos et industrios viros colligentes ex monasteriis Ordinatis, qui & indoctos scirent erudire, & rigidos curvarent, frangerent superbos, & contumaces debellarent, emollirent duros, & revincerent contemptores.«

2001 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 16, S. 68: »[...] qui proficiscens fervore laudabili, *Gregorium* super Ezechielem itineris sui comitem fecit, pro eo, quod per ipsius lectionem, quasi a porta inferi fuerat revocatus; suscitatus a tepore, ab aedia liberates; ex quo deinceps sugebat instar apiculae dulcedinem devotionis, columbinam simplicitatem, & prudentiam serpentinam.«

Gossuin dies erreicht, indem er sich gegenüber den dortigen Brüdern nicht streng, sondern äußerst liebenswert verhalten habe. Nachdem er also zunächst das Vertrauen in seine Person hergestellt hatte, galt es, die Brüder für die Inhalte der *correctio* zu gewinnen. Dies sollte aber nicht in erster Linie durch Belehrungen geschehen, sondern durch bewusstes Vorleben der Ideale. Der Text betont, dass Gossuin mit seinem Beispiel voranging und die Mönche erst danach belehrte. »So erschien ihnen machbar, was er lehrte, liebenswert, was er ihnen riet, nachahmenswert, was er tat.«²⁰⁰² Auch im Falle Saint-Médards betont die *Vita prima*, dass Gossuin die dortigen Brüder durch sein Beispiel und seine Unterweisungen erreichte.²⁰⁰³

Der große Erfolg Gossuins lag nach der *Vita prima* somit zum einen in seinem persönlichen Führungsstil, der frei von Strenge und Dünkel war.²⁰⁰⁴ Zum anderen erwies sich aber auch seine didaktische Methode des *docere verbo et exemplo* als durchaus erfolgreich.²⁰⁰⁵ Gerade dieses Prinzip durchzieht die gesamte *Vita prima* und steht auch im Mittelpunkt des Traktats *De novitiis instruendis*.²⁰⁰⁶

Gossuins erstes Ziel sei es gewesen, mit der besagten Methode den Mönchen die *claustrales observantias* beizubringen und dann dafür zu sorgen, dass diese auch befolgt werden. »Was nütze nämlich die Kenntnis, wenn keine Umsetzung folge.«²⁰⁰⁷ Was die Mönche im Einzelnen zu erlernen hatten, wird in jenem Kapitel des ersten Buchs deutlich, das dem Leser vor Augen führt, wie Gossuin selbst als junger Mann das Mönchtum erlernt hatte. Mit großem Eifer habe er jede noch so kleine *observantia* seines Vorhabens (*propositum*) gelernt.²⁰⁰⁸ Des Weiteren ist die Rede von der »Schule der Tugenden«, in der ihm beigebracht wurde, dass die Gedanken der *milites Christi* rein, ihr Reden knapp und ihre Handlungen tadellos sein müssen, damit nichts Zugang zu Hand, Geist und Zunge hat, was dem Mönchtum schaden könnte,

2002 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 16, S. 68–69: »Agebat ad quod venerat, nulli ibi morantium gravis, sed amabilis universis; & quia faciebat, quod dicebat, imitando illum, qui coepit primum facere, post docere; significabat esse factibile, quod docebat; amabile, quod suadebat; imitabile, quod agebat.«

2003 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 17, S. 71–72.

2004 So heißt es im Falle Saint-Médards, dass Gossuin das Amt des Klausurpriors übernahm »& sic non erat quicquam actioni vanitatis admixtum, quomodo expers fuerat susceptio levitates.« (R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 17, S. 71). Gossuins Führungsstil, der auf übergroße Strenge verzichtet, steht im Gegensatz zu der Strenge, die die Quellen Abt Alvisus zusprachen; siehe dazu oben S. 442–443.

2005 C. W. Bynum, *Docere verbo et exemplo*.

2006 Vgl. dazu M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 83. Das Prinzip *docere verbo et exemplo* findet zudem Erwähnung in R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 18, S. 77 (Klausurpater von Saint-Médard), c. 22, S. 100 (Prior von Anchin).

2007 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 17, S. 71–72: »Claustralis Prior constituit, animos claustralium ad claustralem inflectebat tam exemplis, quam sermonibus dignitatem, & agebat in eis primo, ut claustrales observantias haberent non ignotas; deinde, ut cognitatas custodirent, dicens, quia non aliter esset bona cognitio, nisi completionem sequeretur.«

2008 Zum monastischen *propositum* vgl. M. Schürer, *Das »propositum«*, S. 99–128.

nach der Welt rieche und den Mönchsstand (*conditio*) beleidige.²⁰⁰⁹ Abschließend bemerkt der Verfasser der Vita, dass Gossuin so innerhalb kürzester Zeit die *monasticae disciplinae* erlernt habe. Diese umfassen das Erlernen der *divina officia* (Psalmen, Hymnen und Gesänge), die Erbauung der Seele durch die Lektüre und schließlich das Gebet.²⁰¹⁰

Aus dieser Passage wird somit deutlich, dass das Erlernen (und in gewisser Weise auch das Wiedererlernen des Mönchtums) im Zuge einer *correctio* auf zwei Pfeilern beruhte. Zum einen sollte der Mönch die für seine Lebensweise notwendigen Praktiken erlernen. Neben den genannten liturgischen Gesängen könnte die erwähnte Lektüre auf die von Benedikt vorgeschriebene dreimalige Lektüre der Regel verweisen.²⁰¹¹ Zum anderen sollte den Mönchen im Kloster, das heißt in der »Schule der Tugenden«, eine Verinnerlichung der monastischen Ideale zuteil werden. Der verwendete Begriff *observantia* lässt sich letztlich auf beide Bereiche beziehen und umschreibt somit am ehesten eine für das Mönchtum notwendige Grundhaltung, nämlich die völlige Hingabe an die Regel und die monastischen Ideale. Im hagiographischen Diskurs verkörpert Gossuin diese in besonderer Weise.

7.3. Gossuin, ein idealer Mönch und Abt

In der *Vita prima* und der *Vita secunda* fungiert die Person Gossuins als das Ideal eines Mönchs und Abtes. Bei den meisten Idealen, die in diesen beiden Texten thematisiert werden, handelt es sich um Stereotype, die dazu dienen sollen, die Heiligkeit Gossuins unter Beweis zu stellen und zu illustrieren. Der hagiographische Diskurs bildet darüber hinaus jene Ideale und Verhaltensweisen ab, mit denen sich die Mönche von Anchin in den 1170er bis 1180er Jahren identifizierten oder iden-

2009 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 14, S. 55–56: »[...] & multo studiosius minimas assumpti propositi observantias addiscebatur, quam antea argutas subtilitates, vel subtiles argutias docuisset. Docebatur in virtutum schola quod mundae debeant esse milites Christi cogitationes, discretas loquutiones, irreprensibiles actiones, ut nil admittat manus, mens, lingua, quod dedecet Monachum, saecularitatem redoleat, offendant conditionem.« Zum Begriff des *propositum* vgl. M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 82; zur Überwachung von Hand, Geist und Zunge vgl. das Kapitel *De periculo detractorum* im Traktat *De novitiis instruendis* (ebd., S. 117).

2010 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 14, S. 56–57: »In brevi monasticis adeo disciplinis est informatus, & super omnes docentes se intellexit, [...]. Instructus etiam apprime armis, quae congruent prociunctui Salvatoris, hoc est divinis officiis eruditus, deinceps pascebat animum lectione, residuum temporis oratione transigebat, [...]. Psalmis, hymnis, canticis, spiritualibus sic animum applicabat, sic insistebat lectioni, sic orationi, frequentabat, ut horam reficiendi multoties testatus sit se pro perdita reputare, quod tunc nil horum facere sineretur.«

2011 RB 48, 1–25 thematisiert die Lektüre von Büchern im klösterlichen Alltag; vgl. dazu auch H. Hauke, *Der Stellenwert des nichtliturgischen Lesens*.

tifizieren sollten. Er spiegelt somit die spirituelle Prägung der Gemeinschaft von Anchin jener Zeit wider und soll daher kurz analysiert werden.

Die Ideale, die beide Viten an Gossuin exemplifizieren, lassen sich grob in drei Gruppen einteilen. Während die einen für jeden Christen Gültigkeit hatten, bezogen sich die anderen speziell auf die Mönche und wieder andere auf den Abt der Gemeinschaft. In der *Vita prima* widmet der Verfasser den allgemeinen Mönchsidealen eigene Kapitel: So dem Fasten,²⁰¹² der persönlichen Armut und Demut,²⁰¹³ der Sanftmut,²⁰¹⁴ dem frommen Gebet, der dabei an den Tag gelegten Beständigkeit²⁰¹⁵ und der Barmherzigkeit gegenüber den Armen.²⁰¹⁶ Diese und zahlreiche weitere monastische (und allgemein christliche) Tugenden finden sich zudem immer wieder verstreut im Text und sollen hier nicht im Detail aufgeführt werden. Auch die *Vita Gosuini secunda*, die aber in erster Linie für das Priorat von Saint-Georges in Hesdin verfasst wurde, widmet einigen der oben genannten Ideale eigene Kapitel und schenkt zudem den Idealen der Einsamkeit und der Schweigsamkeit besondere Aufmerksamkeit.²⁰¹⁷

In seiner Funktion als Abt kommen Gossuin darüber hinaus weitere Tugenden und idealtypische Verhaltensweisen zu. So betont die *Vita prima*, dass Gossuin als Abt weiterhin in der Gemeinschaft lebte und gemeinsam mit den Brüdern betete, aß und schlief.²⁰¹⁸ Als Abt habe er sehr großen Wert auf die Tugenden seiner Mönche gelegt. Unterredungen mit Frauen waren diesen daher strikt untersagt.²⁰¹⁹ Die *Vita secunda* betont zudem, dass Gossuin allen Laien den Zutritt zum Kloster verwehrt habe, um die strenge Klausur zu wahren. Nur selten sei es Mönchen erlaubt worden, die Klostermauern zu verlassen.²⁰²⁰ Innerhalb der Gemeinschaft habe er Missstände

2012 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 19, S. 83–87.

2013 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, II, c. 3, S. 114–115.

2014 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, II, c. 4, S. 116–117.

2015 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, II, c. 5, S. 118–119. Dort heißt es beispielsweise, dass Gossuin bis ins hohe Alter hinein an den langen Offizien teilgenommen hatte. Nur in den letzten drei Jahren seines Lebens musste er gestützt werden: »Nullius solemnus officii prolixitate potuit permoveri, ut indulgeret corpusculo sessionem, nisi interdum triennio eius decessionem praecedente.«

2016 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, II, c. 7, S. 122–124.

2017 Zur Armut vgl. R. Gibbon, *Vita Gosuini secunda*, c. 22, S. 230; zur Demut ebd., c. 4, S. 205, c. 14, S. 218–219; zum Gebet ebd., c. 11, S. 215–216; zur Barmherzigkeit gegenüber den Armen ebd., c. 16, S. 221–223; zur Einsamkeit ebd., c. 20, S. 227; zur Schweigsamkeit ebd., c. 30, S. 241–242.

2018 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, II, c. 2, S. 113: »A fratribus dux constitutus non extollebatur, sed et in illis quasi unus ex illis, & una cum ipsis psallebat, edebat, pausabat.«

2019 R. Gibbon, *Vita Gosuini secunda*, c. 30, S. 242: »Nullus fratrum extra manentium, cuiquam feminae saeculari, vel religiosae loquebatur [...]«

2020 R. Gibbon, *Vita Gosuini secunda*, c. 17, S. 223: »Nulli Laicorum in claustrum ingredi licitum erat, ne cum saecularibus ingrederetur saecularitas.« Vgl. dazu auch die strenge Klausur in Saint-Martin in Tournai, die, wie Hermann von Tournai berichtet, unter seinem Lehrer Odo herrschte; siehe oben S. 394–396.

zu beheben und mit widerspenstigen Mönchen umzugehen gewusst.²⁰²¹ Die *Vita secunda* berichtet zudem, dass Gossuin auch nicht davor zurückschreckte, unfähige Prioren ihres Amtes zu entheben.²⁰²² Als Abt habe er zwar stets das Geistliche dem Weltlichen vorgezogen,²⁰²³ die *Vita prima* weiß aber dennoch zu berichten, wie er sich auf vorbildliche Weise auch um die weltlichen Angelegenheiten des Klosters kümmerte. So wird beispielsweise ausführlich dargelegt, wie der Abt einen Konflikt mit den Kanonikern von Tours um den Besitz von Baralle beilegte.²⁰²⁴

Der in beiden Viten angeführte Katalog von Tugenden und Idealen macht es äußerst schwierig, eine individuelle Prägung zu erkennen, da nahezu alle wichtigen monastischen, aber auch allgemein christlichen Tugenden thematisiert werden. Entscheidend ist jedoch, dass diese in den Viten sehr oft an konkreten Situationen und Handlungen veranschaulicht werden. Gossuin fungiert darin als Exempel für einen Mönch, der diese Ideale und Tugenden nicht einfach befolgte, sondern sie in besonderem Maße verinnerlicht hatte. Seine Verhaltensweisen und Handlungen sind geradezu natürlich und spiegeln seine Überzeugung wider.

Viele dieser idealen Verhaltensweisen und Haltungen finden sich auch in *De novitiis instruendis* wieder. Als Beispiel soll jenes Kapitel des Traktats dienen, in dem es um Diffamierungen und Beleidigungen geht, ein Thema, das mit zu den größten Herausforderungen des gemeinschaftlichen Lebens zählte.²⁰²⁵ Die *Vita secunda* kommt ebenfalls auf dieses Thema zu sprechen und berichtet, dass Gossuin alle bösen Worte ignorierte und bei jedem Murmeln der Mönche weghörte.²⁰²⁶ Mit den beiden Viten erhält das abstrakte Wissen aus *De novitiis instruendis* nun aber eine scheinbar reale Bezugsgröße, nämlich die Person und die Handlungen Abt Gossuins.

2021 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, II, c. 7, S. 122–124; vgl. auch R. Gibbon, *Vita Gosuini secunda*, c. 19, S. 225.

2022 R. Gibbon, *Vita Gosuini secunda*, c. 23, S. 232: »Priores ecclesiae suae, qui, propter aliqua accidentia officio Prioratus apposite, indigni administrators errant, nec tamen sine gravi scandalo degradari poterant, tam callide submovebat, ut aliquid excellentius iniungeret, quod eorum vires excederet, vel personae eorum minime conveniret; quatenus occasione oneris, quod ipsi recusarent vel dedignarentur, Prælatione, qua indigni errant, sine scandalo privarentur.«

2023 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, II, c. 6, S. 119–120.

2024 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, II, c. 12, S. 134–137. Es folgt ein weiterer Konflikt zwischen Aleman, einem Dienstmann des Klosters, und einem gewissen Chiretus; ebd., II, c. 14, S. 139–143.

2025 M. Breitenstein, *De novitiis instruendis*, S. 129–131.

2026 R. Gibbon, *Vita Gosuini secunda*, c. 18, S. 225: »Verba murmantium reprimendo, vel potius non obaudiendo annihilabat.«

7.4. Anchin, ein »Reformzentrum«?

In der bisherigen Forschung besteht kein Zweifel darüber, dass von der Abtei von Anchin eine große »Reformbewegung« ausgegangen sei, die weit über Flandern hinaus bis nach Frankreich ausgestrahlt habe. SPROEMBERG sah in der »Reformbewegung« von Anchin eine zweite große »Reformwelle«, die eine erste von Saint-Bertin ausgehende Bewegung ablöste.²⁰²⁷ Auch GERZAGUET betont die Strahlkraft Anchins und sieht den Höhepunkt ihrer »Reformtätigkeit« in den Abbatien des Alvisus und Gossuins. Für die Zeit von den Anfängen der Abtei bis zum Tod Abt Gossuins zählt er insgesamt 19 Klöster, die von Anchin aus »Reformen« erhalten haben sollen.²⁰²⁸

Diese beträchtliche Zahl, die Anchin zu einer »pépinière de religieux réformateurs«²⁰²⁹ werden lässt, kommt allerdings dadurch zustande, dass ganz unterschiedliche Phänomene unter dem Begriff der »Reform« subsummiert werden.²⁰³⁰ Das Spektrum reicht dabei von Äbten, die ursprünglich aus Anchin stammten, bis hin zu Mönchen, die in andere Gemeinschaften gesandt wurden. Aber bereits das letztere der beiden Phänomene bereitet Schwierigkeiten, da die Präsenz von Mönchen aus Anchin nicht zwangsläufig mit einer *correctio* verbunden sein muss. So ist beispielsweise in der zwischen 1122 und 1135 verfassten Chronik von Affligem die Rede davon, dass 1086 zwei Mönche aus Anchin, Titubaldus und Radulfus, nach Affligem gekommen seien, um der jungen Gemeinschaft in ihren Anfängen zu helfen.²⁰³¹ Auch die Abtei von Saint-Martin erhielt nach dem Zeugnis Hermanns von Tournai Hilfestellungen von Mönchen aus Anchin.²⁰³² Schenkt man den beiden Texten Glauben, wird deutlich, dass dabei keinesfalls die Rede von *correctiones* im engeren Sinne sein darf. Besonders interessant ist allerdings die Tatsache, dass die Gemeinschaften von Affligem und Saint-Martin in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts offensichtlich großen Wert darauf gelegt hatten, eine Verbindung zwischen Anchin und der Geschichte ihres Hauses herzustellen. Demzufolge muss

2027 H. Sproemberg, Alvisus, S. 130–131; in ähnlicher Weise spricht auch noch S. Vanderputten, A Time of Great Confusion, S. 49 von einer zweiten Generation von Reformern.

2028 J. P. Gerzaguët, L'abbaye d'Anchin, S. 185–200 führt folgende Klöster als »établissements réformés par Anchin« (S. 199) auf: Affligem (1086), Saint-Martin in Tournai (1093), Fesceau (1093–1106), Marchiennes (1102), Cateau (1115), Marchiennes (1116), Saint-Médard in Soissons (1116?), Saint-Vincent in Laon (1120), Saint-Crépin in Soissons (1121?), Saint-Remi in Reims (1122?), Saint-Sépulchre (1122), Lobbes (1131), Crespin (1132), Saint-Quentin in Péronne (1133), Honnecourt (1135), Marchiennes (1136), Saint-Corneille in Compiègne (1148), Hautmont (1155), Saint-Thierry (1157).

2029 Vgl. dazu J. P. Gerzaguët, L'abbaye d'Anchin, S. 185.

2030 Dies bemerkt J. P. Gerzaguët, L'abbaye d'Anchin, S. 200 selbst.

2031 Chronicon Affligemensis, c. 5–6, S. 409.

2032 Hermann, Liber, c. 55, S. 97.

die Gemeinschaft auf der Scarpe-Insel zumindest in dieser Zeit eine besondere Reputation genossen haben.

Während die beschriebenen Interaktionen zwischen Anchin und den Gemeinschaften von Affligem und Saint-Martin am ehesten Starthilfen für ein geregeltes zönotisches Leben gleichen, darf der Fall Marchiennes durchaus als *correctio* bezeichnet werden. Die Wiederherstellung des Klosters, seines Besitzes und die Neuetablierung des monastischen Lebens oblag dabei in erster Linie einer Gruppe von Mönchen, die wie der Abt der Gemeinschaft, Amand von Castello, aus Anchin stammten und eine erste Gruppe aus Saint-Bertin ablösten.²⁰³³ Ganz ähnlich verhielt es sich gut 30 Jahre später im Stift Saint-Corneille in Compiègne. Dort wurde das bestehende Kanonikerstift mit Unterstützung des Papstes, des Königs und Bernhards von Clairvaux aufgehoben und in ein Kloster umgewandelt.²⁰³⁴ Die *Vita Gosuini prima* berichtet, dass eine Gruppe von 15 Mönchen aus Anchin, sowohl *claustrales* als auch *officiales*, unter der Leitung Prior Alexanders mit der Etablierung monastischen Lebens betraut worden war.²⁰³⁵ Da in Saint-Corneille wenig später Mönche aus Saint-Denis nachzuweisen sind, ging man in der Forschung davon aus, dass der erste Versuch der Mönche aus Anchin ein Misserfolg war.²⁰³⁶

Dass die *correctio* bestehender Gemeinschaften aber nicht immer das Werk geschlossener Gruppen sein musste, zeigen die in der *Vita Gosuini prima* geschilderten Fälle Saint-Crépins, Saint-Médards und Saint-Remis. Dabei kam Gossuin und seinem Bruder Bernhard bei der gezielten Wiederherstellung der Regelobservanz eine wichtige Rolle zu. Wie bereits an anderer Stelle gezeigt wurde, legt dieser Text den Schluss nahe, dass auch Mönche anderer Klöster in anderen Bereichen beteiligt waren.²⁰³⁷

Das zweite Phänomen, das GERZAGUET bei der Beschreibung der »Reformbewegung von Anchin« aufführt, entspricht, um es in den Worten HALLINGERS auszudrücken, dem »monarchischen Prinzip der Filiation«.²⁰³⁸ So habe die Abtei von Anchin in der Zeit von ihren Anfängen bis zum Tod Abt Gossuins insgesamt 13 Äbte anderer Gemeinschaften hervorgebracht. Die *Vita Gosuini prima* zählt in einem eigenen Kapitel voller Freude auf, welche Schüler Abt Gossuins an die Spitze anderer Gemeinschaften gelangt waren: So habe Leonius die Abtei von Saint-Bertin streng

2033 Siehe dazu oben S. 240.

2034 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, II, c. 18, S. 154–157, hier 155–156: »Quibus itidem enerviter agentibus & remise, supradictus Pontifex iussione, Rex piissimus *Ludovicus* precibus, *Samson* Dominus Rhemensis, & *Bernardus* Clarevallensis literis precativis obtinuerunt a Venerabili GOSUINO.«

2035 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, II, c. 18, S. 156: »[...]adiunctis ei Claustralibus, & Officialibus, quorum numerus quindenarium excedebat.«

2036 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, II, c. 18, S. 157 wertet die *correctio* des Stifts als Erfolg.

2037 Siehe dazu oben S. 240, 494.

2038 K. Hallinger, *Gorze-Kluny*, S. 13.

geleitet, Roger nicht weniger streng den Mont Saint-Quentin, Lietbert die Abtei von Marchiennes, Algot Crespin, Gerhard Honnecourt, Fulbert Saint-Sépulchre in Cambrai, Clarembald Hautmont und Albert die Abtei von Saint-Thierry.²⁰³⁹ An Autorität habe sie alle aber Alvisus als Bischof von Arras und ehemaliger Abt von Anchin überragt.²⁰⁴⁰

Neben diesen acht genannten Äbten kann GERZAGUET für die Zeit vor Gossuin weitere fünf Äbte nachweisen, die aus Anchin stammten: Timbold als Abt von Fescau (1094),²⁰⁴¹ Alard II. als Abt von Marchiennes (1102),²⁰⁴² Gerland als Abt von Saint-André du Cateau (1115),²⁰⁴³ Amand von Castello in Marchiennes (1116)²⁰⁴⁴ und Seifred als Abt von Saint-Vincent in Laon (1120).²⁰⁴⁵

Die beträchtliche Zahl von 13 aus Anchin stammenden Äbten sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass unter ihrer Leitung nicht in allen Gemeinschaften tiefgreifende Veränderungen vorgenommen wurden. Über Timbold von Fescau und Seifred von Saint-Vincent in Laon und ihre jeweiligen Gemeinschaften ist schlicht und ergreifend zu wenig bekannt, um mit Gewissheit von einer *correctio* sprechen zu können.²⁰⁴⁶ Ähnlich verhält es sich mit Alard II. von Marchiennes, der nur ein Jahr im Amt war und über dessen Abbatat nahezu nichts bekannt ist.²⁰⁴⁷ Gerland von Saint-André du Cateau tritt dagegen sein Amt an, nachdem die Gemeinschaft zuvor bereits auf Betreiben des Bischofs von Cambrai unter Abt Guifred Verän-

2039 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, II, c. 22, S. 166: »Praeter hos autem, qui ei iugiter adhaerebant, filios *Aquicinctensis* Ecclesiae auricularios sibi faciebat, & Symmistas, quos ad diversos Dominus assumpserat personatus. Ex quibus LEONIUS Ecclesiam S. *Bertini* strenue gubernabat; ROGERUS *montem S. Quintini* non segniter observabat; LIETBERTUS *Marchianense* regebat coenobium; ALGOTUS S. *Crispiniense*; GERARDUS *Hunocurtense*; FULBERTUS *Cameracense*, CLAREBALDUS *Altimontense*; & ALBERTUS Ecclesiae B. *Theoderici* praesidebat.«

2040 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, II, c. 22, S. 166: »Super hos autem auctoritate praeminebat ALVISUS *Atrebatensis* Episcopus, qui eum praecesserat in custodia gregis *Aquicincti*, in quo quasi in tutissimo reclinatorio quiescebat.«

2041 J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 186, Anm. 4 vermutet, dass Timbold vielleicht mit dem in Affligem wirkenden Titubaldus gleichzusetzen sein könnte. Über die Wahl Timbolds zum Abt von Fescau vgl. C. Giordanengo (Hg.), *Le registre de Lambert*, E 51, S. 396–398.

2042 J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 187. *Annales Marchianenses*, S. 615; B. M. Tock, *Chartes des évêques d'Arras*, D 9, S. 15–17.

2043 J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 186–187; *Chronicon S. Andreae castri Cameracensi*, III, c. 30, S. 546: »Nos statim habito concilio, Aquicinctensem monachum, magnae religionis et humilitatis virum domnum Gerlandum, eligimus, et a domno episcopo Burchardo Cameracenci benedictum, anno Dei Christi 1117 abbatem suscepimus.«

2044 Siehe dazu oben S. 237–238.

2045 J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 191 bezeichnet Saint-Vincent als »relais d'Anchin«, da von diesem Kloster aus weitere Gemeinschaften »reformiert« worden seien: So Orbais, Le Cateau, Hasnon, Fesmy, Vertus, Saint-Nicolas in Ribemont, Saint-Michel in Thiérache.

2046 Im Falle von Saint-Vincent bemerkt J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 191, dass der »nouvel esprit« Seifreds erst unter seinem Nachfolger Anselm zum Tragen gekommen sei.

2047 *Annales Marchianenses*, S. 615: »Obiit abbas Richardus, succedit Alardus octavus, monachus Aquicincti.«

derungen erfahren hatte. Guifred sah sich letztlich aber gezwungen, *tum furore hostili... tum fame* sein Amt niederzulegen.²⁰⁴⁸ Als sein Nachfolger habe Gerland schließlich die Gemeinschaft, *quam strenue quam prudenter* geleitet.²⁰⁴⁹ Die Klosterchronik wahrt sein Andenken weniger als Abt, der eine *correctio* angestoßen hatte, als vielmehr als äußerst fähigen Mann. Eines solchen bedurfte es umso mehr, als der Abt von Saint-André seit 1091 zugleich der Vicarius des Bischofs von Cambrai war und somit eine wichtige politische Funktion innehatte.²⁰⁵⁰ Ebenfalls in Cambrai befand sich die Abtei Saint-Sépulchre, der seit 1120 Abt Fulbert vorstand. 1128 wurde er allerdings wegen seiner angeblich schlechten Verwaltung des Klosters auf der Synode von Troyes abgesetzt.²⁰⁵¹ Trotz dieses Misserfolges wird Fulbert in der *Vita Gosuini prima* als Schüler Gossuins aufgeführt, obgleich sein Abbatat noch in die Amtszeit des Alvisus fällt. Der einzige Abt, der vor dem Amtsantritt Gossuins zweifelsfrei mit einer umfassenden *correctio* eines Klosters in Verbindung gebracht werden kann, ist Amand von Castello, der Abt von Marchiennes.

Die große Zahl von Äbten, die die Abtei von Anchin im Laufe des 12. Jahrhunderts hervorbrachte, wurde in der Forschung immer wieder als Indiz für eine von Anchin ausgehende »Reformbewegung« gesehen. SPROEMBERG und zuletzt VANDERPUTTEN legen die Vermutung nahe, dass Alvisus von Anchin eine entschiedene Personalpolitik betrieb, die darauf abzielte, Mönche der »Reformpartei« in Schlüsselpositionen zu setzen und damit ein »informelles Netz von Klöstern« zu etablieren, die sich in besonderem Maße der »Reform« verschrieben hatten. Unter »Reform« wird dabei die spirituelle Ausrichtung der Gemeinschaften verstanden.²⁰⁵² Zwischen 1125 und 1130 habe der Abt von Anchin zudem damit begonnen, die bischöflichen Höfe zu frequentieren, um dort Unterstützung für die Beaufsichtigung und wenn nötig die *correctio* von Gemeinschaften zu finden.²⁰⁵³ Dieser religiöse Eifer mündete schließlich in den Generalkapiteln der Kirchenprovinz Reims, auf denen Alvisus eine äußerst aktive Rolle gespielt haben soll.²⁰⁵⁴

2048 Chronicon S. Andreae castri Cameracensii, III, c. 30, S. 546: »Interea domnus abbas Guiffridus, tum hostile furore qui per totam patriam depopulator, tum fame quae vehementer omnem terram premebat fatigatus, velut magna tempestate quassatus amisso clavo navim vagantem mediis fluctibus, ecclesiam hanc detinebat; sed tandem in se reversus potum quietis adiit et prelationis onus deposuit.«

2049 Chronicon S. Andreae castri Cameracensii, III, c. 30, S. 546: »Qui quam strenue quam prudenter susceptam ecclesiam rexerit.«

2050 Zum Vicarius von Cambrai vgl. J. P. Gerzaguët, L'abbaye d'Anchin, S. 186, Anm. 7.

2051 Bernhards Brief an Haimerich, Bernhard von Clairvaux, Opera omnia, Bd. 7, ep. 48, S. 137–140; Orderic Vitalis, Historia ecclesiastica, S. 16.

2052 S. Vanderputten, A Time of Great Confusion, S. 52–53; H. Sproemberg, Alvisus, S. 130–131.

2053 S. Vanderputten, A Time of Great Confusion, S. 56.

2054 H. Sproemberg, Alvisus, S. 137 sieht in Alvisus eine der führenden Persönlichkeiten der Generalkapitel; S. Ceglar, Guillaume de Saint-Thierry, S. 299–309 konnte dagegen zeigen, dass vor allem Wilhelm von Saint-Thierry federführend war.

Die Forschung stützte sich für dieses Bild vor allem auf den Fall der Abtei von Lobbes. Die um 1162 verfasste Fortsetzung der *Gesta abbatum Lobbiensium* bemerkt an einer Stelle, dass Abt Alvisus zu jener Zeit – gemeint ist die Zeit um 1130 – versucht habe, den *primatus* über alle Klöster zu erlangen.²⁰⁵⁵ Die Abtei von Lobbes habe nämlich in diesen Jahren große Unruhe durchlitten und ihre alten Gewohnheiten gegen neue ersetzen müssen.²⁰⁵⁶ In der Kirchenprovinz Reims glaubten einige Religiösen, so die *Gesta*, dass der religiöse Eifer in den Klöstern nachgelassen habe und wieder entzündet werden müsse.²⁰⁵⁷ Zahlreiche umliegende Klöster seien daher in einem starken religiösen Eifer entbrannt. Da der Bischof glaubte, dass die Mönche von Lobbes, die die Gewohnheiten ihres ehrwürdigen Hauses befolgten, weniger fromm lebten, habe er sie aufgefordert, den *novae leges* zu folgen, die, wie der Text zeigt, mit den *Consuetudines Cluniacenses* gleichzusetzen sind.²⁰⁵⁸ Treibende Kraft dieses Unterfangens sei Alvisus von Anchin gewesen. Da er aber selbst nicht direkt handeln konnte, ließ er von einem guten Vertauten, dem Archidiakon der Diözese, Herlebald, Klage gegen die vermeintliche *irreligiositas* Abt Walters von Lobbes erheben. Ziel sei es gewesen, Walter aus dem Amt zu heben und durch einen Mönch aus Anchin zu ersetzen.²⁰⁵⁹ Die Gemeinschaft von Lobbes wollte dies nicht hinnehmen und ergriff nun selbst die Initiative. Die Mönche ließen daher aus den Klöstern Sankt-Jakob und Sankt-Laurentius in Lüttich fromme Brüder nach Lobbes kommen, die sich ein Bild von der dortigen Lebensweise machen sollten. Der Verfasser der *Gesta* merkt an, dass die herbeigerufenen Mönche die althergebrachten Gewohnheiten nicht verändern konnten, da es schließlich stets schwierig sei, eine *nova lex* einzuführen. Sie gingen daher in ihre Gemeinschaften zurück, be-

2055 *Gesta abbatum Lobbiensium*, c. 19, S. 323: »In quo utcumque precellere videbatur unus Leonius nomine, monachus Acquicinctensis cenobii. Qui locu in hiis quecunque ad religionis pertinent cultum, ab exordio sui inter omnia circumquaque monasteria primatum obtinere hactenus probatur.«

2056 *Gesta abbatum Lobbiensium*, c. 18, S. 319: »Magna interim apud nos turbatio et antiquarum consuetudinum commutatio facta est.«

2057 *Gesta abbatum Lobbiensium*, c. 18, S. 319: »Divina siquidem, ut creditur, inspiratione sanctae religionis fervore in monasteriis quibusdam vel initiato vel quasi refricato, religiosorum quorundam studio insuper curatur, ut in quibus hic bonus fervor refriguisset modis omnibus reaccendatur.«

2058 *Gesta abbatum Lobbiensium*, c. 18, S. 320: »Nam licet apud nos vel ad unguem regula, sicut a nullis, vel consuetudines Cluniacenses, sicut a paucis non observarentur, maiorum tamen exempla, in quibus Domino placuisse constat, cautissime a pluribus in conversatione et in divini servicii diligenti executione et tenebantur a senioribus et tenenda iunioribus tradebantur.«

2059 *Gesta abbatum Lobbiensium*, c. 19, S. 321: »[...] cum fervore ordinis ille tenendi de quo supra meminimus, monasteria circumquaque posita vel potius ea maxime que in Remensi archiepiscopatu sita sunt, accendisset, Lobbienses quoque religiosorum virorum instinctu episcopali auctoritate commonentur, ut relicta priscae institutionis consuetudine, in qua minus religiose vivebant sicut putabatur novas tenere leges adoriantur. Erat autem Herlebaldus quidam Cameracensis archidiaconus, qui Alviso abbati tunc temporis Aquicincti, postea Atrebatensi episcopo admodum familiaris erat, et quia per se idem abbas non poterat, per eiusdem loci nostri archidiaconum, ut abbas Walterus tanquam irreligiositatis occasione amoveretur et e suis religiosior sua ordinatione nobis imponeretur modis omnibus instigabat.«

stätigten den Mönchen von Lobbes allerdings, dass sie an ihrer Lebensweise nichts Verwerfliches ausmachen konnten.²⁰⁶⁰

Dessen ungeachtet wurde nun von Seiten des Bischofs von Cambrai beim Erzbischof von Reims und beim päpstlichen Legaten Klage gegen die *irreligiositas* Walters und seiner Gemeinschaft eingereicht.²⁰⁶¹ Walter wurde daher vor den Erzbischof zitiert, der ihn dazu aufforderte, vor dem Kardinallegaten Matthäus von Albano zu den Vorwürfen Stellung zu nehmen. Da der Abt von Lobbes dies ablehnte, wurde er mit der Exkommunikation belegt. Entmutigt habe Walter schließlich sein Amt vor dem Erzbischof niedergelegt und es jenen Äbten zur Verfügung gestellt, die hinter dieser Angelegenheit standen.²⁰⁶² Diese Äbte, mit denen ohne Zweifel jene gemeint sind, die sich nachweislich ab 1131 zum Generalkapitel versammelt hatten, wandten sich daher sogleich an den Bischof von Cambrai, der die Brüder von Lobbes zur Wahl eines neuen Abtes auffordern sollte.²⁰⁶³ Um Druck auf die Gemeinschaft aufzubauen, schickte der Bischof die Äbte von Saint-Ghislain und Saint-Denis-en-Broquerie nach Lobbes, um die Wahl unter ihrer Aufsicht und ohne Verzögerung durchführen zu lassen.²⁰⁶⁴ Als die Mönche schließlich einen eigenen Kandidaten, Liezo, den Vorsteher ihres Priorats in Herly, wählten, belegten die beiden Äbte die Gemeinschaft mit dem Inderdikt.²⁰⁶⁵ Einer der Brüder aus Lobbes wies den Bischof und die Äbte allerdings auf das Recht der freien Abtswahl hin und appellierte nach

2060 *Gesta abbatum Lobbiensium*, c. 19, S. 321: »Testes conversionis sue et si quid inter eos perperam ageretur exordinationum correctores sibi Lobbienses aliunde adducere coguntur. [...] De monasteriis igitur Leodiensis civitatis, sancti Jacobi scilicet et sancti Laurentii, boni testimonii fratres assumuntur, qui ab abate Waltero tempore aliquanto super custodiam ordinis constituuntur. Sicut durum est semper novam gentibus inculcare legem, taedio affecti eo quod inveteratam consuetudinem immutare sicut voluerunt non valuerunt, Leodienses a nobis breve post tempus recesserunt et nobis dignum compertae apud nos honestatis testimonium perhibuerunt.«

2061 *Gesta abbatum Lobbiensium*, c. 19, S. 321: »Accusatur abbas, accusantur et monachi de crimine irreligiositatis apud Remensem archiepiscopum, et ne quid minus fieret apud apostolicae sedis quendam qui tunc aderat legatum; afferuntur litterae, ut se legato abbas exhibeat.«

2062 *Gesta abbatum Lobbiensium*, c. 19, S. 321–322: »Vocatus ipse, tanquam huiusmodi in causis exercitatus, venire dissimulate; non venienti legatus pro contemptu sententia intemptat: Suspensus abbas ab officio pusillanimitate fractus, abbatibus, qui eiusmodi rei errant incentores, se credidit et dare suum honorem alienis acquiescit, et ut in talibus assolet, post multos itus et reditus eorum tandem concilio Remis in presentia archiepicipi et personarum abbatiam reddidit.«

2063 *Gesta abbatum Lobbiensium*, c. 19, S. 322: »Abbate quod quesierant se invenisse arbitantes, urgent episcopum Cameracensem, urget episcopus Lobienses, ut abbatem illorum consilio abbatem eligant.«

2064 *Gesta abbatum Lobbiensium*, c. 19, S. 322: »Mittit ad nos episcopus Cameracensis diocesis sue personas, abbates videlicet Sancti Gisleni et Sancti Dionisii, ut sub eorum testimonio et presentia vel aliquam de religiosis diocesis Remensis personis eligeremus, vel absque dilatione, allatis ad hoc ipsum litteris, divinatorum interdictionem sustineremus.«

2065 *Gesta abbatum Lobbiensium*, c. 19, S. 322: »Eligitur ibidem domnus Liezo cuius supra meminimus. Et cum se aliud agere adversariorum nuntii cogitassent, iis qui eos miserant, nos de nostris elegisse absque eorum presentia vel testimonio, confusi renuntiant; prius quam abirent interdictionis divinatorum quam attulerant dedere sententiam.«

Rom.²⁰⁶⁶ Der Papst entschied zugunsten der Mönche von Lobbes. Liezo erhielt daher die Investitur durch den Bischof von Lüttich und sollte die Weihe aus den Händen des Bischofs von Cambrai erhalten. Dazu kam es aber nicht mehr, da er auf dem Weg nach Cambrai plötzlich starb.²⁰⁶⁷ Die Mönche von Lobbes resignierten und wählten schließlich Leonius von Anchin, einen Kandidaten der genannten Äbte.²⁰⁶⁸ Während seines Abbatiats nahm dieser vor allem Veränderungen in der klösterlichen Lebensweise vor: Neben der strengen Klausur erinnert die Chronik von Lobbes an die strikte Einhaltung des Schweigegebots, Aspekte, die zweifelsohne mit den Beschlüssen von Reims 1131 in Verbindung zu bringen sind.²⁰⁶⁹

Die *Gesta abbatum Lobbiensium* bieten äußerst seltene Einblicke in eine von außen auferlegte *correctio* einer Gemeinschaft. Umso interessanter ist dieser gut eine Generation nach den beschriebenen Ereignissen verfasste Text, da er nicht aus der Perspektive der »Reformer«, sondern aus der der Betroffenen berichtet.²⁰⁷⁰ Dass dieser Text in hohem Maße tendenziös ist, liegt auf der Hand und sollte bei der Bewertung der Person des Alvisus mit bedacht werden. Nicht zu bezweifeln ist dagegen, dass Alvisus wohl eine sehr aktive Rolle bei der *correctio* von Lobbes

2066 *Gesta abbatum Lobbiensium*, c. 19, S. 322: »Aderat ibi quidam ex nostris Gerardus nomine [...]. [...] et pro libertate ecclesie semet ipsum impendere paratus, Cameracum tendens, Cameracenses aggreditur, ostensaque libertate ecclesiae ex privilegiis, que pre manibus habebat, abbates vel alios, quicumque ex adverso erant, Romanae contrarios curie, apostolicae auctoritatis reos coarguit, et tam eos quam consentientem eis episcopum super oppressione iniusta nostrae ecclesiae ad apostolicae sedis iusticiam appellat.«

2067 *Gesta abbatum Lobbiensium*, c. 19, S. 323: »Dantur igitur apostolicae auctoritatis mandata et ut dominus Cameracensis consecraret. Et quidem nulla apud dominum Leodiensem investiendi occasio quesita est. Sed quod absque divino nutu actum esse credendum non est, dum idem electus noster iam investitus ad nos revertitur, dum reducem ad se adduci, ut benedictionem, quam illum a sede apostolica obtinuisse audierat, conferret, episcopus Cameracensis expectat, et ipse et qui ad ipsum illi benedictionis sue litteras dederat, universe carnis viam ingressi sunt.«

2068 *Gesta abbatum Lobbiensium*, c. 20, S. 323: »Cassato tali omni electionis nostrae figmento, adversariis vires reparantur; nulla iam nostris spe residente, qua a subiectione, que nobis intentabatur, defendere mur. Quid multa? Nulla providential est, non est fortitude, non est consilium contra Dominum. [...] Desiganti sunt nobis ab eis qui et honori et dignitati ecclesiae sufficere et qui et ordini et religioni possent proficere. In quo utcumque precellere videbatur unus Leonius nomine, monchus Acquicinctensis cenobii.«

2069 *Gesta abbatum Lobbiensium*, c. 22, S. 324: »Ac primum mali germen lingue scilicet loquacitatem rescindere curans, non solum in quibusdam locis et temporibus, sed ut illicita per licitorum abstinentiam facilius tolleretur, omnibus et locis et temporibus intra claustrum dumtaxat et ecclesiae vel dormitorii sive refectorii parietes silentium indixit, ut videlicet quisquis huius taciturnitatis regulam hiis in locis qualibet ex causa transgressus, nisi cognita culpa publice satisfaceret, se anathematis reum agnosceret. [...] Ad confirmandam quoque et in nostro et in aliis quibusdam claustris vel silentii vel ceterorum huiusmodi religionis exercitorum observantiam auctoritatis apostolicae et archiepiscopi Remensis, Innocentii papae et Renaldi archiepiscopi, constitutum sit et initiatum, ut quicumque unius in observantia et religionis fervore essent consuetudinis, annuatim abbates in unum collecti in se ipsius prius ordinem firmarent, quem postea tenendum traderent subditis.«

2070 Leonius wurde bereits nach 1137 zum Abt von Saint-Bertin gewählt: vgl. dazu Simon, *Gesta abbatum*, III, c. 4, S. 662; *Gesta abbatum Lobbiensium*, c. 24, S. 327.

spielte. Als Beleg hierfür können auch die *Gesta abbatum* Simons von Saint-Bertin herangezogen werden, die betonen, dass Alvisus in jener unruhigen Zeit, in der die Klöster von der *dissolutio* zur *norma regularis disciplinae* geführt wurden, in Leonius einen geeigneten Helfer hatte.²⁰⁷¹ Während aber die im Umkreis des Leonius entstandenen *Gesta abbatum* Simons betonen, dass die Abtei von Lobbes in äußerst schlechtem Zustand war (insbesondere ihre Besitzungen) und nur noch wenige Mönche beherbergen konnte, zeichnen die *Gesta abbatum* aus Lobbes ein ganz anderes Bild.²⁰⁷² Ihr Fokus liegt auf der Einführung der Gewohnheiten von Cluny. Besonders interessant ist dabei die Bemerkung, dass man in Lobbes weder die Benediktregel – wie kaum jemand – noch die Gewohnheiten von Cluny – wie nur ganz wenige Klöster – befolgte. Stattdessen seien die *exempla maiorum* viel wichtiger gewesen, da man in ihnen dem Herrn gefallen könne. Viele Ältere würden daher die *conversatio* und die *divina officia* mit viel Bedacht einhalten und sie dann den Jüngeren beibringen.²⁰⁷³ Mit dieser Äußerung macht der Verfasser unmissverständlich deutlich, dass der normative Charakter der Regeltexte und Gewohnheiten in seiner Vorstellung mehr als relativ war. Viel größere Bedeutung hatte stattdessen das Prinzip des *docere verbo et exemplo*. Die erzwungene Einführung der cluniacensischen Gewohnheiten in Lobbes wird somit vom spirituellen Standpunkt aus stark in Frage gestellt, zumal die erwähnten Mönche aus Lüttich keinerlei Anhaltspunkte für eine etwaige *irreligiositas* finden konnten. Die *Gesta* aus Lobbes lassen die *correctio* ihrer Gemeinschaft vielmehr als ein Politikum erscheinen, dessen Initiator der Bischof von Cambrai war, der sich aber sogleich an Alvisus von Anchin wandte und sich den damaligen *fervor religionis* zu Nutzen machte. Welche Motive den Bischof bewegten, lässt sich nicht festmachen. Die *Gesta* legen viel größeren Wert darauf, Alvisus als, wie es heißt, *primus et novissimus initiator et consummator* darzustellen.²⁰⁷⁴ Eben diese Bezeichnung wurde in der Forschung immer wieder herangezogen, um die aktive und dominierende Rolle des Alvisus in jener Gruppe

2071 Simon, *Gesta abbatum*, III, c. 2, S. 662: »[...] Sed cum ea tempestate, zelo Dei et virorum religiosorum studio ferventi, Gallicanae aecclesiae de dissolutione ad normam converterentur regularis disciplinae, idem episcopus iam dudum sentiens prefatum Leonium regularis temperie tyrociniū disciplinabiliter morigeratum, animadvertit hunc monasteriali regimonia perutilem et idoneum.«

2072 Simon, *Gesta abbatum*, III, c. 3, S. 662.

2073 *Gesta abbatum Lobbiensium*, c. 18, S. 320: »Nam licet apud nos vel ad unguem regula, sicut a nullis, vel consuetudines Cluniacenses, sicut a paucis non observarentur, maiorum tamen exempla, in quibus eos Domino placuisse constat, cautissime a pluribus in conversatione et in divini servicii diligenti executione et tenebantur a senioribus et tenenda iunioribus tradebantur.«

2074 *Gesta abbatum Lobbiensium*, c. 29, S. 323–324: »[...] Alvisus abbas, postea Atrebatensis episcopus, qui se in iis a principio usque ad finem primum et novissimum initiatorem consummatoremque prae aliis exhibuerat, et alii abates suscipiuntur.«

von »Reformäbten« zu belegen und Anchin als Zentrum einer »Reformbewegung« zu sehen.²⁰⁷⁵

Die enge Verbindung zwischen Anchin und den Gemeinschaften von Marchiennes und Saint-Martin in Tournai legt die Vermutung nahe, dass sie ausgehend von Anchin vor allem mit den Beschlüssen des Generalkapitels von 1131 vertraut gemacht wurden.

Ebenfalls auffallend ist, dass ab den 1130er Jahren, also während des Abbatats Gossuins, in engen Abständen vermehrt Mönche aus Anchin zu Äbten von Klöstern aufstiegen, die direkt oder indirekt mit dem Generalkapitel von 1131 in Verbindung standen.

Nach der Wahl des Leonius zum Abt von Lobbes 1131 wurde bereits ein Jahr später erneut einem Mönch aus Anchin die Leitung einer Gemeinschaft übertragen. Die Brüder der Abtei von Crespin wählten Algot zu ihrem neuen Abt.²⁰⁷⁶ Die *Gesta abbatum Lobbiensium* berichten, dass dieser Abt einen Mönch aus Lobbes namens Lambert mit dem Amt des Klausuralpriors von Crespin betraute.²⁰⁷⁷ Bedenkt man, dass dieses Amt, wie der Fall Gossuins mehrmals zeigte, eng mit der inneren *correctio* einer Gemeinschaft verbunden war, liegt es nahe anzunehmen, dass auch in Crespin entsprechende Veränderungen vorgenommen wurden. Dass diese Veränderungen mit den 1131 beschlossenen Neuerungen des Generalkapitels in Verbindung standen, ist nicht von der Hand zu weisen.²⁰⁷⁸

Wirklich greifbar wird dies aber erst mit dem Fall Aiberts, der, wie bereits an anderer Stelle gezeigt wurde, ursprünglich Mönch in Crespin war und sich dann für das Leben eines Inklusen entschieden hatte. Da Zweifel an der Heiligkeit seines Lebenswandels aufgekommen wäre, wurden zwei der *abbates comprovinciales* damit

2075 H. Sproemberg, Alvisus; S. Vanderputten, A Time of Great Confusion; A. M. Helvétius, Aspects de l'influence de Cluny.

2076 Der Druck R. Gibbons bezeichnet Algot als Abt des Klosters S. *Crispini*, was in der Folge zu Verwechslungen mit der Abtei Saint-Crépin in Soissons führte. J. P. Gerzaguët, L'abbaye d'Anchin, S. 199 bezeichnet Algot daher fälschlicherweise als Abt von Saint-Crépin. Auch H. Sproemberg, Alvisus, S. 129, Anm. 103 muss feststellen, dass ein Abt namens Algot für Saint-Crépin nicht nachgewiesen ist und führt es auf die Ungenauigkeit der *Gallia Christiana* zurück. Für die im Hennegau gelegene Abtei Crespin hingegen ist sehr wohl ein Abt namens Algot bezeugt. Vgl. dazu E. Treclat, Histoire de l'abbaye de Crespin, S. 55–62.

2077 *Gesta abbatum Lobbiensium*, c. 24, S. 327: »Affuit inter alios vir religiosus abbas Crispiniensis Algotus nomine, qui quendam ex nostris Lambertum nomine, quem claustris sui priorem constituerat, eo secum forte adduxerat.«

2078 S. Ceglar, Guillaume de Saint-Thierry, S. 304–305 weist darauf hin, dass Wilhelm von Saint-Thierry zuvor Abt von Crespin war. Er zitiert aus dem Martyrologium Saint-Thierys (Reims, BM, ms. 349, fol. 189): »[...] factus est abbas undecimus prior noster in hoc loco domnus Willelmus, qui fuit ante abbas apud crispium in haonio, anno gratie m° c°xx°ii° [...].«

beauftragt, dem Vorwürfen nachzugehen.²⁰⁷⁹ CEGLAR legt die Vermutung nahe, dass Wilhelm von Saint-Thierry diese Untersuchung initiiert hatte, da er Aibert persönlich kannte.²⁰⁸⁰ Der Eintrag des *Auctarium* von Anchin zeugt unmissverständlich von dem großen Interesse der *abbates comprovinciales* am Falle Aiberts. Dies mag mehrere Gründe gehabt haben: Zum einen verkörperte Aibert die streng asketischen Ideale, die auch den *zelus religionis disciplinae* dieser Äbte ausmachte.²⁰⁸¹ Der Zweifel an der Heiligkeit der Lebensweise Aiberts fiel somit auch ein Stück weit auf die besagten Äbte zurück. Nicht zuletzt warf dieses Gerücht eines schlechten Lebenswandels zugleich ein schlechtes Licht auf die Gemeinschaft von Crespin und ihren Abt Algot, da der Inkluse ja weiterhin dessen Autorität unterstand.²⁰⁸²

Die Wahl eines Mönchs aus Anchin namens Roger zum Abt des Mont-Saint-Quentin im Jahr 1133 steht ebenfalls indirekt in Verbindung mit den Generalkapiteln, da sein Amtsvorgänger nachweislich daran teilgenommen hatte.²⁰⁸³ Der Mönch aus Anchin war demnach ein würdiger Nachfolger auf dem Abtsstuhl.

Über die Umstände der Wahl Gerhards zum Abt von Honnecourt in der Diözese Cambrai 1135 berichtet lediglich die *Vita Gosuini prima* etwas ausführlicher.²⁰⁸⁴ Gerhard sei zum Abt dieser Gemeinschaft gewählt worden, habe aber zunächst nicht das Einverständnis Gossuins erhalten. Der Bischof von Cambrai, Lietard, habe die Wahl begrüßt und versucht, Gossuin davon zu überzeugen. Dies sollte ihm erst einige Zeit später auf einer Synode gelingen.²⁰⁸⁵ Das zögerliche und sogar ablehnende

2079 *Auctarium Aquicinense*, S. 395: »[...] cui archiepiscopus, episcopi, abbates comprovincialibus faventes, multitudinem, domnum Aibertum frequentantem, prohibere ceperunt, et de eo multa informando dicere, quae reticere melius putavimus. In tantum enim eorum prevaluit contentio, ut causa probationis ad eum mitterent abbatem Sancti Amandi domnum Absalon, et abbatem Sancti Sepulchri Parvinum, utrum talis ac tantus esset, qualem fama de eo diffusa aures omnium percellerat. Qui eius sanctitate comperta, per omnia laudantes Deum, ad eos a quibus missi fuerant redire.« Zu den beiden Äbten siehe oben Anm. 62.

2080 S. Ceglar, *Guillaume de Saint-Thierry*, S. 305, Anm. 43.

2081 Die Beschlüsse des Generalkapitels von Reims 1131 verordnen unter anderem strengeres Fasten, Schweigen und Handarbeit; siehe dazu oben S. 30–35.

2082 Zu Inklusen und ihrer Verbindung zu einem Kloster vgl. P. L'Hermite-Leclercq, *Reclus et recluses dans la mouvance*.

2083 Siehe dazu oben Anm. 62.

2084 J. P. Gerzaguët, *L'abbaye d'Anchin*, S. 195.

2085 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, II, c. 12, S. 167–168: »Electo *Hunocurtenses* Gerardo, in suis omnino conatibus defecissent, nisi *Cameracensis* Episcopus LIETARDUS suos, quos poterat, addidisset. Qui tamen perpendens, quod adversus GOSUINUM fortitudine nullatenus praevaleret, consilio sibi ratus est incedendum. Residente Synodo *Cameraci*, verbum Domini commisit erogandum GOSUINO. Qui de puteo fontis Evangelici, ubi dicitur, *Ego sum pastor bonus*, aquas hauriens charitatis, & Synodalibus ad potandum copiose subministrans; totam sermonis illius continentiam charitatis adipe impinguavit. Quo devote terminato, Bene, inquit Episcopus, fidelis servus, & prudens Domini sui pecuniam conservis suis erogavit; quem precor ut, flexis una mecum genibus, omnes postuletis, ut per eam, quam praedica- vit charitatem, Electum *Hunocurtensem* liberum nobis tribuat, & emancipatum. Hac occasione filius suus GERARDUS ei est sublatus, dum non patuit effugium omnium laqueis irretito.«

Verhalten Gossuins sei, so der Autor der *Vita prima*, nicht etwa durch Missgunst zu erklären. Vielmehr seien bereits so viele Mönche aus Anchin, die Gossuin zu *virii perfecti* erzogen hatte, in höhere Ämter aufgestiegen. Er stellt daher die Frage, was es Gossuin genützt hätte, wenn andere Häuser durch diese Männer zum Blühen gebracht worden wären, aber das eigene Haus zu welken begonnen hätte.²⁰⁸⁶ Diese Passage zeigt zunächst, dass im Falle Honnecourts der Bischof von Cambrai die treibende Kraft hinter dieser Wahl war und nicht etwa der Abt von Anchin. Besonders interessant ist dabei, dass sich diese Situation gut zwanzig Jahre später 1155 in ähnlicher Weise wiederholen sollte. Diesmal wählten die Brüder von Hautemont Clarembald von Anchin zu ihrem Abt. Erneut war es der Bischof von Cambrai, Nikolaus, gewesen, der Gossuins Zustimmung zu dieser Wahl suchte. Die *Vita prima* berichtet nun, wie Gossuin auf unterschiedlichste Weise versucht habe, dem Bischof aus dem Weg zu gehen, um nicht mit der Angelegenheit konfrontiert zu werden. Letztlich habe er sich aber den Bitten des Bischofs nicht entziehen können und sein Einverständnis gegeben.²⁰⁸⁷

Die *Vita* bemerkt nach diesen beiden Beispielen, dass dem Leser damit vor Augen geführt werden sollte, wie schwer es Gossuin gefallen sei, sich von jenen zu trennen, denen er die *charitas* gelehrt habe.²⁰⁸⁸ Diese doch sehr geschönte abschließende Erklärung, kann aber den zu Beginn der Passage genannten Grund für Gossuins Widerstand nicht überdecken. Die Angst, die guten und fähigen Mönche der Gemeinschaft zu verlieren, war demnach in den 1130er Jahren besonders groß. Angesichts der Tatsache, dass ab 1131 beinahe jährlich ein Mönch aus Anchin die Leitung eines Klosters übernahm, lässt sich diese Angst nachvollziehen. Interessanterweise berichtet die *Vita prima* nichts Vergleichbares über die Wahl Lietberts von Marchiennes 1136. Ob dies daran liegt, dass diese Gemeinschaft im Gegensatz zu Honnecourt eine sehr enge Beziehung mit Anchin unterhielt, oder daran, dass Lietbert durch seinen Amtrücktritt nur bedingt vorzeigbar war, lässt sich nur vermuten. Ganz anders verhält es sich dagegen mit der Wahl Clarembalds. Sie fand

2086 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, II, c. 12, S. 167: »Neque vero promotioni filiorum, quos per Evangelium genuerat, lactaverat, nutrierat, & in viros perfectos formaverat, assensum facile commodabat, timendo utique sibi, non cuilibet invidendo. Quid enim proderat ei, si domus aliae reflorent, dum marcescere contingeret *Aquicinctensem* paradisum?«

2087 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, II, c. 22, S. 168–169: »Nec levius passus est sibi surripi vir CLAREMBALDUM, pro quo nobilis vir NICOLAUS *Cameracensis* Episcopus instabat opportune importune. GOSUINUS a facie ipsius, quaqueversum poterat, fugiebat, hinc *Rhemis*, hinc *Atrebatii*, hinc alibi praesentiam suam occultando. Investigabat latitantem, sequebatur fugitantem, obsidebat pavitatem venator astutissimus NICOLAUS, & tot ei tendiculas extendit precatorum, tot buccinas admovit ei praeceptorum, tot promissorum proposuit instrumenta; ut eum tandem vix ad suos incuruaret conatus, & ad libitus inclinaret.«

2088 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, II, c. 12, S. 169: »Haec incidenter sunt inserta, ut pateat quam non leviter ab iis, quos ei charitas invisceraverat, eviscerari se pateretur.«

gut zwanzig Jahre nach der Gerhards statt und steht nicht im Zusammenhang mit mehreren direkt nacheinander folgenden Abtswahlen.²⁰⁸⁹ Im Falle Hautmonts muss es also andere Gründe für den Widerstand Gossuins gegeben haben, die sich nicht mehr nachvollziehen lassen.²⁰⁹⁰

Der Fall Lietberts von Marchiennes ist dagegen weit besser dokumentiert und wurde bereits an anderer Stelle thematisiert.²⁰⁹¹ Der Konflikt, der um die Wahl eines Nachfolgers Lietberts zwischen der Gemeinschaft von Marchiennes und Bischof Alvisus erwuchs, könnte mehrere Ursachen gehabt haben. VANDERPUTTEN sieht darin einen möglichen Hinweis darauf, dass Alvisus das vom Generalkapitel begonnene, aber letztlich auf längere Sicht gescheiterte Projekt der Vereinheitlichung und Kontrolle des Mönchtums auf der Ebene seines Bistums fortsetzen wollte. Er habe daher ein Mitspracherecht bei der Neuwahl des Abtes von Marchiennes gefordert, was freilich dem Anspruch der dortigen Mönche auf freie Abtswahl zuwider lief.²⁰⁹² Angesichts der Rolle, die Alvisus nach dem Zeugnis der *Gesta abbatum Lobbiensium* bei der Wahl des Leonius von Lobbes eingenommen hat, ist diese These nicht von der Hand zu weisen. Auch die Bemerkung des Andreas von Marchiennes, Abt Lietbert habe die künftigen *examines* gefürchtet und deshalb sein Amt niedergelegt, scheinen diesen Verdacht zu erhärten.²⁰⁹³ Fest steht jedenfalls, dass Alvisus als Bischof in die inneren Angelegenheiten einer Abtei eingreifen wollte, zu der er eine besondere Beziehung hatte. Als Abt von Anchin förderte er die *correctio* dieser Gemeinschaft sehr stark und war wohl danach bestrebt, die enge Bindung zwischen beiden Häusern zu erhalten.²⁰⁹⁴ Dass diese Bestrebungen aber nicht unbedingt in beider Einvernehmen geschahen, macht der Konflikt um die Nachfolge Lietberts deutlich. Die Gemeinschaft von Marchiennes gab darin klar zu verstehen, dass sie ihre einstige Eigenständigkeit wiedererlangen, bewahren und gegen die Interessen des Bischofs verteidigen wollte.

2089 Die letzte nachweisliche Wahl eines Mönchs aus Anchin vor 1155 ist jene Lietberts von Marchiennes; vgl. dazu die Liste bei J. P. Gerzaguet, *L'abbaye d'Anchin*, S. 199.

2090 Zu Hautmont vgl. auch A. M. Helvetius, *Aspects de l'influence de Cluny*, S. 63, die vermutet, dass diese Abtei spätestens 1130 den *ordo cluniacensis* befolgte.

2091 Siehe dazu oben S. 246.

2092 S. Vanderputten, *A Time of Great Confusion*, S. 71–72 hält im Falle des Alvisus drei Motive für möglich: Zunächst könnte Alvisus wütend darüber gewesen sein, dass ihn die Mönche bei ihrer Wahl nicht nach seiner Meinung gefragt haben. Oder aber sie lehnten den Kandidaten des Alvisus ab. Schließlich könnte auch die Herkunft des neuen Abtes, Odo, aus der großen Cluniazenserabtei von Saint-Martin des Champs eine Rolle gespielt haben, da Alvisus versucht habe, den Einfluss Clunys in seinem Bistum einzudämmen.

2093 Andreas von Marchiennes, *Miracula*, c. 4, Sp. 110 A: »Cum ergo Abbas, qui venerabili Amando jam defuncto successerat, onus Prælationis attenderet; laborem coepit adhorrere, & stricti examinis futuri timere discussionem.« Vgl. dazu auch S. Vanderputten, *A Time of Great Confusion*, S. 67–68.

2094 Siehe dazu oben S. 246.

Über Albert, den letzten Schüler Gossuins, der 1157 die Leitung der Abtei von Saint-Thierry in Reims übernahm, ist nichts Näheres bekannt.²⁰⁹⁵

Fazit

Das in der Forschung gezeichnete Bild Anchins als »Reformzentrum« ist deutlich zu differenzieren. Es folgt in weiten Teilen dem von HALLINGER vertretenen »monarchischen Prinzip der Filiation«. Darüber hinaus werden ganz unterschiedliche Phänomene in die Kategorie der »Reform« gerückt.²⁰⁹⁶ Diese reichen von Hilfestellungen für junge Gemeinschaften über Impulse zur *correctio* in sehr alten und ehrwürdigen Häusern bis hin zur Wahl besonders fähiger Mönche aus Anchin zu Äbten anderer Gemeinschaften. Im letzteren Fall muss dies nicht zwangsläufig in Zusammenhang mit *correctiones* der entsprechenden Klöster stehen.

Eine Differenzierung ist auch auf der zeitlichen Ebene vorzunehmen. So sind die Interventionen von Mönchen aus Anchin in anderen Gemeinschaften Ende des 11. Jahrhunderts keinesfalls mit jenen der Zeit des Alvisus zu vergleichen. Nach der Konsolidierung der Gemeinschaft lieferte Anchin die ersten Äbte und sandte die ersten Impulse zur *correctio* in bestehende Gemeinschaften wie Marchiennes und etwas später Saint-Crépin, Saint-Médard und Saint-Remi aus. Ab 1130 sollte sich die Rolle Anchins ändern. Vor allem bei einigen Abtserhebungen lassen sich Zusammenhänge mit den Generalkapiteln jener Jahre erkennen. Da die *abbates provinciales* in ihrem Vorhaben unter anderem dem Einfluss Bernhards von Clairvaux ausgesetzt waren, liegt es nahe, dass sie mit dem sich etablierenden Filiationsmodell der Zisterzienser vertraut waren und ihre eigene Kloster- und Personalpolitik daran orientierten. Was letztlich die Präsenz eines aus Anchin stammenden Abtes in den jeweiligen Gemeinschaften bedeutet, ob dieser die auf den Generalkapiteln gefassten Beschlüsse umsetzte oder an die lokalen Gegebenheiten anpasste, ist äußerst fraglich. So prominente Fälle wie Lobbes (1131) und Marchiennes (1141) zeigen jedenfalls, dass die betroffenen Gemeinschaften einer zu großen Einflussnahme von außen heftigen Widerstand entgegensetzten und ihre Eigenständigkeit verteidigten.

2095 Vgl. das Martyrologium von Saint-Thierry, Reims, BM, ms. 349, fol. 189: »Quartus decimus Albertus, quondam abbas et aquicincti monachus.«

2096 Dies gilt auch für die Terminologie: Jeder Kontakt mit Anchin wird mit den Begriffen »réforme« oder »religieux réformateur« belegt. Aber bereits der Begriff der »réforme« macht deutlich, dass damit ganz unterschiedliche Dinge beschrieben werden. So sind die ab 1116 greifbaren Veränderungen in der Abtei von Marchiennes deutlich von den auf den Generalkapiteln beschlossenen »Reformen« der Observanz zu unterscheiden.

Eben dies war sicherlich mit ein Grund dafür, dass das Vorhaben der Generalkapitel auf lange Sicht scheiterte.

Das Bild Anchins als wichtiges »Reformzentrum« wird weitgehend von Quellen gezeichnet, die einige Zeit später entstanden sind. Der *Liber de restauratione* Hermanns von Tournai und die Chronik von Affligem spiegeln letztlich die Rolle wider, die Anchin zum Zeitpunkt ihrer Abfassung spielte, die Zeit der 1130er bis 1140er Jahre. Die einige Jahrzehnte später entstandenen *Gesta* der Äbte von Lobbes betonten dies noch, sind allerdings äußerst tendenziös. Äußerungen wie jene, dass Anchin in den 1130er Jahren den *primatus* über sämtliche Abteien der Gegend angestrebt habe, dienten den Mönchen von Lobbes natürlich dazu, den Hochmut des Alvisus zu unterstreichen, und sind daher wohl übertrieben. Dennoch zeugen auch sie von der besonderen Rolle Anchins. Ebenfalls einige Zeit später entstand die *Vita Gosuini prima*, deren Kapitel über das Wirken der Schüler Gossuins in der Forschung als wichtige Quelle herangezogen wurde. Angesichts der Intention dieses Werkes, die darin besteht, Gossuins Wirken in und außerhalb von Anchin glorifizierend darzustellen, darf die Liste der aus Anchin stammenden Äbte nicht mit Filiationen verwechselt werden. Vielmehr drückt sich darin die Freude der Mönche von Anchin über ihren ehemaligen Abt aus, der solch fromme und fähige Männer hervorgebracht hatte. Nicht zuletzt zeigt dieser Text, dass die Initiative zur Wahl fähiger Mönche zu Äbten anderer Gemeinschaften nicht aktiv von Gossuin und der Abtei von Anchin ausgegangen war, sondern von außen entweder durch die Bischöfe oder die *abbates comprovinciales* betrieben wurde.

8. Die *correctio* von Anchin: Folgerungen

Weder in der Forschung noch in der klostereigenen Historiographie wurde die Abtei von Anchin zu Beginn des 12. Jahrhunderts mit einer *correctio* in Verbindung gebracht. Dennoch deutet gerade die schwere Krise der Gemeinschaft in den Jahren 1110/1111 und ihre Überwindung unter Abt Alvisus daraufhin, dass die Abtei eine *correctio* erfahren hatte: Unter seiner Leitung kam die Gemeinschaft in Kontakt mit dem *ordo cluniacensis*, was auf Veränderungen in der Lebensweise und der Spiritualität schließen lässt. Alvisus führte zudem eine aktive Restitutionspolitik und trug dazu bei, dass sich das Verhältnis seiner Abtei zu den Bischöfen von Arras verbesserte. Schließlich förderte dieser Abt die klostereigene Textproduktion: Mit dem *Auctarium Aquicinense* erhielt die Gemeinschaft ihr erstes größeres historiographisches Werk, das die Geschichte des Klosters in die Weltgeschichte einbettete.

Die Tatsache, dass weder die zeitnahe noch die spätere Geschichtsschreibung des Klosters an diese Veränderungen erinnert, lässt mehrere Schlüsse zu: Zunächst ist es denkbar, dass die Veränderungen von den Zeitgenossen nicht als *correctio* empfunden wurden und deshalb auch nicht Eingang in die Geschichtswerke der Abtei fanden. Bedenkt man allerdings, dass die *Vita Gosuini prima* aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts ganz ähnliche Veränderungen beschreibt und sie eindeutig als *correctio* ausweist, verliert diese These an Schlagkraft. An die Ereignisse zu Beginn der Amtszeit des Alvisus wurde daher ganz bewusst nicht als *correctio* erinnert. Für das *Auctarium*, das die *correctio* direkt unterstützen sollte, ist dies nicht verwunderlich, entstand es doch sehr zeitnah zu den Ereignissen. Die historiographischen Texte der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts legen ihren Fokus aber in erster Linie auf die eremitischen Anfänge der Gemeinschaft und nicht auf eine etwaige *correctio*. In der noch jungen Gründung Anchin entwickelte sich somit eine ganz andere Tradition als beispielsweise in Abteien wie Saint-Bertin, wo die verschiedenen *correctiones* vergangener Tage zum festen Bestandteil des Geschichtsbilds der Mönche gehörte: In Anchin beriefen sich die Mönche lieber auf die eremitischen Anfänge ihres Klosters als darauf, dass diese fromme Gemeinschaft in eine schwere Krise geraten war, der nur durch eine *correctio* entgegnet werden konnte. Ein weiterer Grund für das Verschweigen der *correctio* ist sicherlich die Rolle, die Anchin ab den 1130er Jahren in der Klosterlandschaft eingenommen hatte: Als Kloster, das an der *correctio* zahlreicher anderer Gemeinschaften beteiligt war und einen weithin bekannten Ruf hatte, war es nicht notwendig, aber sicherlich von Abt und Mönchen auch nicht erwünscht, die eigene *correctio* zu thematisieren. Weit wichtiger war es, auf die asketisch-eremitische Tradition dieses Ortes hinzuweisen.

Im Zuge der *correctio* unter Abt Alvisus erhielt die Gemeinschaft mit der Weltchronik und dem darin eingefügten *Auctarium* ein erstes großes historiographisches Werk. Es steht sowohl zeitlich als auch inhaltlich in direktem Zusammenhang mit der *correctio* der Gemeinschaft und sollte eben diese maßgeblich unterstützen. Ein *propositum* ist aus dem Text selbst allerdings nur indirekt durch die Auswahl von bestimmten Themen und *res gestae* fassbar, welche vor allem die asketisch-eremitische Tradition der Gemeinschaft hervorhebt. Das besondere Interesse, das der Text der Person Odo von Tournai entgegenbringt, steht ebenfalls in Zusammenhang mit der *correctio* der Gemeinschaft. Der große Gelehrte und Asket aus Tournai, der 1113 und somit wenige Jahre nach dem Amtsantritt des Alvisus in Anchin starb, sollte die Rolle einer Integrationsfigur übernehmen: Mit seinem heiligen Leben, das jedem im Kloster wohl bekannt war, konnte sich jeder Bruder identifizieren. Da Odo gegen den Wunsch und die Ansprüche der Mönche aus Tournai in Anchin begraben lag und seiner Person im *Auctarium* so große Wertschätzung entgegengebracht wurde, ist davon auszugehen, dass Abt Alvisus den Versuch unternommen hatte, einen Kult um diesen großen Asketen zu etablieren. Dadurch konnte nicht zuletzt die *correctio* der Gemeinschaft maßgeblich unterstützt werden: zum einen weil dieser Kult zur Erbauung der Mönche diente, zum anderen weil dieser Kult die Heiligkeit des Ortes Anchin noch unterstrich und damit auf die Unterstützung des sozialen Umfeldes des Klosters hoffen ließ.

Das *Auctarium* ist somit eine Quelle, die trotz ihrer Kürze im Kontext einer *correctio* ein äußerst wichtiges Medium darstellte: Es zielt vor allem darauf ab, dem monastischen Leser die Heiligkeit jenes Ortes vor Augen zu führen, den er gewählt hatte, um ein Leben für Gott zu führen. Die Geschichte des Klosters wird zum Teil der Heilsgeschichte und sollte die Mönche in ihrem *propositum* bestärken und sie zur Besserung ermutigen.

Die zweite Redaktionsphase des *Auctarium* datiert in die Zeit der 1130er Jahre und steht thematisch im Zusammenhang mit dem *zelus religionis* der *abbates provinciales*. Vor allem das Interesse für den Inklusen Aibert von Crespin ist hier zu nennen, steht sein streng asketisches, aber auch durchaus umstrittenes Leben doch sinnbildlich für das *propositum* dieser Äbte und der Abtei von Anchin, die, wie in der Forschung vermutet wird, in dieser Zeit eine immer bedeutendere Rolle in der Klosterlandschaft Flanderns und Nordfrankreichs einnahm.

Um der Frage nach einer »Reformbewegung von Anchin« nachgehen zu können, muss die Quellenüberlieferung der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in Augenschein genommen werden. Diese Zeit ist zudem bedeutend, da die Quellen Einblicke in die spirituelle Prägung dieser Abtei erlauben. Die Bibliotheksbestände und das Werk *De novitiis instruendis* zeugen von einem äußerst breiten Interesse der Mönche und lassen auf eine große spirituelle Offenheit dieser Gemeinschaft

schließen. Eine besondere Affinität lässt sich außerdem zu den Zisterziensern erkennen. Die Kontakte zwischen Cîteaux und Anchin sind dabei sehr vielfältig und reichen von persönlichen Kontakten über die Translation von Reliquien und den künstlerisch stilistischen Einfluss in der Buchmalerei bis hin zu einem besonderen Interesse an den Werken Bernhards von Clairvaux.²⁰⁹⁷

Diese große spirituelle Offenheit der Abtei von Anchin spricht somit sehr deutlich gegen eine Kategorisierung von Klöstern anhand ihrer spirituellen Ausrichtung. Anchin war ein Kloster, das sich anhand seiner Lebensweise und Spiritualität weder Cluny noch Cîteaux oder anderen Bezugsgrößen wie zum Beispiel den Generalkapiteln eindeutig zuordnen lässt. Die Gemeinschaft orientierte sich an einer Vielzahl von Inspirationsquellen und dies auch noch in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, einer Zeit, in der die Abgrenzung vor allem der religiösen Orden stark fortgeschritten war.

Das bedeutendste Werk aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts ist zweifelsohne die *Vita Gosuini prima*, die kurze Zeit nach dem Tod Abt Gossuins verfasst wurde. Zusammen mit dem paränetischen Werk *De novitiis instruendis* diente auch diese Lebensbeschreibung letztlich zur Erbauung der Brüder: Im Gegensatz zu *De novitiis instruendis*, das in der Tradition der Florilegien steht, vermittelt die *Vita Gosuini prima* die Grundpfeiler für ein gottgefälliges Leben am konkreten Beispiel der Person Gossuins; die klösterlichen Ideale werden dadurch anschaulicher, stärker im Kontext und für den Leser weit eingängiger vermittelt als in *De novitiis instruendis*.

Die *Vita Gosuini prima* ist zudem ein Text, der wertvolle Einblicke in die Vorstellung von *correctio* der 1160/70er Jahre liefert. Unterschiede zum Beginn des 12. Jahrhunderts lassen sich dabei kaum finden: Eine *correctio* war stets nach innen – das heißt das Leben innerhalb der Gemeinschaft, aber auch das Innenleben eines jeden Mönchs – und nach außen – das heißt die Beziehungen mit dem sozialen Umfeld – gerichtet. Die innere Erneuerung einer Gemeinschaft zielte dabei nicht primär auf die Befolgung von Regeltexten und Gewohnheiten ab, sondern in erster Linie auf die Verinnerlichung monastischer Tugenden. Zudem kommt der *discretio* eine zentrale Rolle zu: Sie war nicht nur die wichtigste Tugend, mit der ein Mönch den klösterlichen Alltag bewältigen sollte, sondern auch Garant für den Erfolg einer *correctio*: Gossuin, der mehrmals mit der inneren *correctio* einer Gemeinschaft betraut wurde, hatte vor allem durch die *discretio* bei seinen Entscheidungen und seinem Führungsstil längerfristigen Erfolg. Diese *correctiones* (Saint-Médard, Saint-Crépin in Soissons und Saint-Remi in Reims) gingen aber, wie die Vita berichtet,

2097 Die Klosterbibliothek von Anchin hatte noch weitere Sammelschwerpunkte (z. B. Hugo von Saint-Victor) und zeugt von einem sehr breit angelegten Interesse für Schriften zur *vita religiosa*.

statt auf die Initiative der Abtei von Anchin zurück auf die Initiative der betroffenen Äbte zurück: Anchin betrieb somit keine aktive »Reformpolitik«, sondern nahm eine eher passive Rolle ein.

Die *Vita Gosuini prima* zeichnet somit ein Bild, das deutlich zu erkennen gibt, dass die Durchführung einer *correctio* von Situationen und Faktoren abhing, die ein verfassungsgeschichtlicher Ansatz völlig ausblendet. Eine *correctio*, so wird deutlich, war stets ein Werk, an dem viele Mönche, aber auch das soziale Umfeld und der Bischof großen Anteil hatten. Die Auswahl der Mönche verlief nach Kriterien, die sich meist nicht genau erschließen lassen: Der gute Ruf des Herkunftsklosters, die besondere Eignung des Mönchs sowie spezifische Situationen (z. B. der offensichtbare Erfolg bei der *correctio* von Saint-Crépin) wirkten sich auf diese Wahl aus. Sie erscheint also für die Zeit vor 1130 alles andere als stringent und zielgerichtet und kann daher nicht über das Modell der Filiation beschrieben werden. Nach 1130 sollte sich dies ändern.

Die *Vita Gosuini prima* überliefert eine Liste, welche die aus Anchin stammenden Äbte anderer Gemeinschaften aufführt und in der Forschung die Vorstellung einer »Reformbewegung« von Anchin beförderte. Bei genauerer Analyse muss dieses Bild jedoch deutlich modifiziert werden. Es steht zwar außer Frage, dass Anchin ein Kloster war, das durch seinen ausgezeichneten Ruf weithin bekannt war und aus diesem Grund auch zahlreiche Mönche hervorbrachte, die in anderen Gemeinschaften in das Amt des Abtes aufstiegen. Nicht jeder dieser Äbte führte in seiner Gemeinschaft allerdings eine *correctio* durch, so dass hier nach dem »monarchischen Prinzip der Filiation« HALLINGERS auf eine zusammenhängende »Reformbewegung« geschlossen werden darf. Außer Frage steht aber dennoch, dass hauptsächlich ab den 1130er Jahren dieses Prinzip der Filiation im Zusammenhang mit den Generalkapiteln ansatzweise zum Tragen kam: Die *abbates comprovinciales* und später vor allem Bischof Alvisus führten eine Kloster- und Personalpolitik, die durchaus zielgerichtet war und auf Mönche aus Anchin zurückgriff. Die *Vita Gosuini prima* zeigt, dass Anchin hierbei allerdings eine eher passive Rolle spielte: Gossuins Widerstand, seine besten Mönche auf Wunsch des Bischofs zu Äbten anderer Gemeinschaften zu befördern, veranschaulicht dies mehr als deutlich. Anchin war somit ab den 1130er Jahren eine Abtei, die aufgrund ihres guten Rufs großen Einfluss auf die Klöster der Gegend ausübte. Diese Rolle verfolgte das Kloster nicht immer aktiv und freiwillig, weshalb die Vorstellung von einer »Reformbewegung« von Anchin wenig zielführend ist.

Ein Blick in jene Gemeinschaften, deren *correctio* maßgeblich von Mönchen aus Anchin getragen wurde und die ab den 1130er Jahren dem Einfluss Anchins ausgesetzt waren, zeigt, wie diese Klöster auf den Versuch einer Vereinheitlichung und Kontrolle der klösterlichen Lebensweise, wie sie sich die Generalkapitel und später

auch Bischof Alvisus von Arras zur Aufgabe gestellt hatten, reagierten. Für sie und ihr soziales Umfeld waren Eingriffe in innere Angelegenheiten, wie beispielsweise die Abtwahl in Marchiennes, nicht akzeptabel und Anlass dazu, ihre Eigenständigkeit zu behaupten. Die Reaktionen in Lobbes (das Erinnern an das aggressive Vorgehen der *abbates*) und Marchiennes (Appellation nach Rom) lassen letztlich darauf schließen, dass für sie das Vorhaben einer Vereinheitlichung und Kontrolle des Mönchtums und ihre Begleiterscheinungen (zielgerichtete Personalpolitik) neu und fremdartig und in letztem Schluss vor allem unerwünscht waren. Das Beispiel der Beziehungen zwischen Anchin, den *abbates comprovinciales* beziehungsweise Alvisus von Arras und den genannten Klöstern fördert somit zwei unterschiedliche Auffassungen von *correctio* an den Tag: Während die betroffenen Klöster ihre *correctio* als einen einmaligen Akt ansahen, an dem Mönche aus Anchin beteiligt waren, denen man auch zu Dank verpflichtet war, ging es den *abbates comprovinciales* darum, diese einmalige *correctio* zumindest im spirituellen Bereich zu verstetigen, wozu eine ständige Kontrolle und gezielte Personalpolitik von Nöten waren. Dieser Institutionalisierungsprozess scheiterte schlussendlich am Widerstand der Gemeinschaften, und eben dies bekräftigt folgende Erkenntnisse: Die *correctio* eines Klosters bedurfte stets der Hilfe anderer Gemeinschaften; ihrem Einfluss waren aber durchaus Grenzen gesetzt, da die in das Kloster geschickten Mönche auf die lokalen Gegebenheiten und die Interessen des jeweiligen sozialen Umfelds zu achten hatten. Nach Auffassung der Zeitgenossen war die Umsetzung einer *correctio* nur dann von Erfolg gekrönt, wenn der notwendige Spielraum gegeben war. Der Versuch der *abbates comprovinciales*, die klösterliche Lebensweise zu verstetigen und zu kontrollieren, schränkte diesen Spielraum aber stark ein und wurde nur geduldet, solange die Interessen der Gemeinschaft und ihres sozialen Umfelds dadurch nicht behindert wurden. Dem Vorgehen der *abbates*, das in Ansätzen das Modell der Filiation widerspiegelt, wurden somit deutliche Grenzen gesetzt: Für den Raum Flandern muss daher das ab den 1130er Jahren fassbare Filiationsmodell dahingehend modifiziert werden, dass es vor allem die vielfältigen Beziehungen der Klöster mit ihrem jeweiligen sozialen Umfeld stärker mit einbezieht.

Schlussfolgerungen

1. Das Phänomen der *correctio*

1.1. Situationen und Akteure

Die *correctio* eines Klosters zielte in den meisten Fällen auf die Überwindung einer existenziellen Krise ab. In allen vier untersuchten Klöstern gaben vor allem die schlechte wirtschaftliche Lage der Gemeinschaften und ein gestörtes Verhältnis zu ihrem sozialen Umfeld Anlass zur *correctio*. Derartige Krisen traten nicht selten in schweren Konflikten zu Tage, die zum Teil zwischen der Gemeinschaft und ihrem Umfeld ausgetragen wurden, weit häufiger aber auch zwischen dem jeweiligen Abt und den Brüdern. Diese Konflikte waren nicht zuletzt deutliche Zeichen dafür, dass sich eine Gemeinschaft von ihren ursprünglichen Idealen entfernt hatte, weshalb auch die jeweils klostereigene Historiographie in diesem Zusammenhang an den Verlust der *religio* erinnerte.

In den Fällen Saint-Bertin und Marchiennes ging die Initiative zur *correctio* vom jeweiligen Abt der Gemeinschaft aus, scheiterte aber zunächst am Widerstand der Brüder. Während Lambert von Saint-Bertin seine Mönche in erster Linie zu einer Verbesserung ihrer Lebensweise ermahnte und dadurch einen innerklösterlichen Konflikt heraufbeschwor, der die Gemeinschaft letztlich zwischen Befürwortern und Gegnern des Unterfangens spaltete, zielte die *correctio* Abt Fulchards von Marchiennes auf die Beilegung eines bereits ausgebrochenen innerklösterlichen Konflikts ab. Der Widerstand der Mönche gegen Veränderungen lässt sich in nahezu allen Beispielen fassen und zeigt, dass eine *correctio* nur mit Unterstützung von außen möglich war. In den untersuchten Beispielen kommt vor allem dem Grafen von Flandern, dem jeweiligen Bischof und nicht zuletzt den Großen der Grafschaft eine zentrale Rolle zu. In Gemeinschaften, die traditionell eng mit dem Grafenhaus verbunden waren, weil sie mitunter als Familiengrablege fungierten, zeigte der Graf vermehrtes Interesse an der Durchführung einer *correctio*. In diesen Fällen war er beim Auftakt der *correctio* nicht nur *in personam* anwesend, sondern unterstützte sie auch tatkräftig, indem er zunächst den Widerstand innerhalb und außerhalb des

Klosters gewaltsam brach und damit die Voraussetzungen für die vorzunehmenden Veränderungen schuf. Seine Unterstützung beschränkte sich jedoch nicht allein auf die Anfangsphase einer *correctio*. Vielmehr zeigen die Beispiele, dass der Graf diese sogenannten »gräflichen« Abteien auch in den Folgejahren tatkräftig und auf vielfältige Weise unterstützte. Die Frequenz und die Intensität derartiger gräflicher Interventionen hingen dabei von der Situation und der Bedeutung der betroffenen Abteien ab. Während der Graf beim Auftakt der *correctio* von Sint-Pieters in Gent persönlich anwesend war, lässt sich seine Unterstützung bei der *correctio* von Marchiennes nur indirekt fassen. Das Beispiel von Saint-Martin in Tournai zeigt außerdem, dass auch neuere Gründungen, die zudem in strategisch und politisch bedeutenden Gegenden gelegen waren, das Interesse des Grafenhauses genossen und mit seiner Unterstützung und der des gräflichen Kastellans rechnen konnten.

Bei der Förderung der *correctio* flandrischer Klöster kommt neben dem Grafen ferner den Bischöfen eine wichtige Rolle zu. Während die ältere Forschung darin das bischöfliche »Reformstreben« sah, das vor allem auf die Umsetzung der *libertas ecclesiae* abzielte, muss diese Sicht relativiert werden.²⁰⁹⁸ Das Beispiel des Johannes von Théroouanne, der bei der *correctio* von Saint-Bertin zunächst als großer Förderer und Unterstützer Clunys erscheint, diese Position aber zugunsten der Interessen des Grafenhauses in das genaue Gegenteil verkehrt, macht mehr als deutlich, wie stark seine Interessen und sein Handlungsspielraum von seinem weltlichen Umfeld abhängig waren. Auch der Fall Anchins lässt erkennen, dass die *correctio* dieser Gemeinschaft, die bis dahin vor allem dem Bischof von Cambrai besonders zugeneigt war, für Lambert, den ersten Bischof des neu errichteten Bistums Arras, ein wichtiges kirchenpolitisches Anliegen war.

An der *correctio* der Klöster beteiligten sich schließlich auch die Großen der Grafschaft, da sie viele Veränderungen direkt oder indirekt betrafen. Entweder unterstützten sie, wie im Falle Saint-Bertins belegt ist, das Vorhaben des Grafenhauses oder sie förderten selbst in einer Art *imitatio comitis* die *correctio* von Gemeinschaften.²⁰⁹⁹

2098 H. Sproemberg, Alvisus; E. Sabbe, La réforme clunisienne; Ch. Dereine, La »libertas« des nouveaux monastères au diocèse de Cambrai; P. Endmann, Gerhard II. von Cambrai. Weit kritischer B. M. Tock, Jean de Warneton.

2099 F. Mazel, Monachisme et aristocratie, S. 53–59.

1.2. Die *correctio* und ihre Erscheinungsformen

Veränderungen in der Zusammensetzung der Gemeinschaften

Die *correctio* einer Gemeinschaft hatte, wie die Quellen immer wieder betonen, Auswirkungen auf deren personelle Zusammensetzung. Dies beginnt bereits gleich zu Beginn einer *correctio*, da sie für gewöhnlich die Gemeinschaft in Befürworter und Gegner spaltete und letztere nicht selten das Kloster verließen. Während die zeitgenössischen Texte dies oft mit der Angst vor der nun geforderten strengen Lebensweise begründen, darf darin, wie das Beispiel von Marchiennes veranschaulicht, auch ein gewisses Kalkül gesehen werden, um Druck auf den Abt auszuüben. Im Falle der gescheiterten *correctio* Abt Fulchards ist der Weggang nahezu aller Brüder als offener und letztlich wirksamer Widerstand gegen den Abt und seine Familie zu werten. Da Bischof Lambert Fulchards *correctio* zunächst mitrug, seine Unterstützung schließlich aber vor dem Hintergrund kirchenpolitischer Interessen wieder entzog, wird deutlich, wie prekär und situationsabhängig ein solches Unterfangen war. Der Weggang der Brüder aus Saint-Bertin hatte dagegen keine vergleichbaren Folgen, da die *correctio* von Mönchen aus Cluny mitgetragen wurde und Abt Lambert in Bischof und Grafenhaus zwei mächtige Unterstützer fand.

Das Ersetzen eines Abtes durch einen fähigeren Amtsinhaber und der Austausch von Mönchen waren weitere wichtige personelle Veränderungen, die im Zusammenhang mit einer *correctio* stehen konnten. Während die ältere »Reformforschung« glaubte, klösterliche »Reform« unter anderem anhand der Herkunft der Äbte und der von außen kommenden Mönche fassen zu können, haben die untersuchten Beispiele ein weit differenzierteres Bild ergeben. Außer Frage steht, dass auswärtige Mönche einer Gemeinschaft wichtige Impulse zur *correctio* gaben. Dass diese Mönche aber ausschließlich mit der Einführung einer neuen Lebensweise befasst waren und zudem einem bestimmten Kloster und seiner spirituellen Ausrichtung zugeordnet werden können, ist mehr als fraglich. In den meisten Fällen handelte es sich um kleinere Gruppen von Mönchen, die aus einer, manchmal aber auch aus mehreren Abteien stammten, zum Teil sogar um einzelne Personen, die mit einem spezifischen Auftrag in eine Gemeinschaft geschickt wurden. Derartige Personen oder Gruppen von Mönchen konnten für längere Zeit in der betroffenen Gemeinschaft bleiben und mehr oder weniger in diese integriert werden, oder aber nach kürzerer Zeit bereits wieder abziehen. Sie konnten nacheinander in einer Gemeinschaft wirken oder zeitgleich Hilfestellungen der unterschiedlichsten Art leisten. Das Spektrum reichte dabei von der Versorgung mit den lebensnotwendigen Dingen, der Ausstattung mit liturgischen Handschriften, der medizinischen Versor-

gung, der Verwaltung bis hin zur spirituellen Unterweisung und der Übernahme wichtiger Klosterämter.

Eine erste Folge zugleich aber auch ein fester Bestandteil einer *correctio* war die Aufnahme neuer Mönche. Vor allem im Falle Saint-Bertins ist die Rede von einem explosionsartigen Anstieg von Klostereintritten, der tiefgreifende Veränderungen in der sozialen Zusammensetzung der Gemeinschaft mit sich brachte, da fortan auch Ritter und Bauern dort Aufnahme gefunden hatten. Inwieweit die flandrischen Klöster ihren Nachwuchs bis dahin aus dem adligen Milieu rekrutierten, lässt sich mangels Quellen nicht beantworten. Fest steht zumindest für das Beispiel Saint-Bertin, dass die Öffnung der Klosterpforten für Menschen jeglicher sozialer Herkunft und jeglicher Altersstufen eine erinnerungswürdige Veränderung war. Neben dem Eintritt neuer Mönche hatte eine erfolgreiche *correctio* schließlich den Wiedereintritt geflohener Mönche der eigenen oder einer anderen Gemeinschaft zur Folge.

Die *correctio* eines Klosters war daher mit tiefgreifenden personellen Veränderungen verbunden und führte zu einer äußerst heterogenen Zusammensetzung der Gemeinschaft und zugleich zu einer übergroßen Vielfalt unterschiedlichster Einflüsse. Letztere wirkten sich nicht nur auf die Spiritualität einer Gemeinschaft aus, sondern auch auf ganz andere Bereiche: Mit der Aufnahme von erwachsenen Bekehrten erhielten die Gemeinschaften Spezialisten, die sich bei der *correctio* des Klosters in den verschiedensten Bereichen einbringen konnten, sei es durch besondere handwerkliche Fähigkeiten oder, wie im Falle Rudolf Osmunds, durch ein besonderes Geschick bei der Verwaltung und Akquisition von Klostergut. Mit den neuen Mönchen unterschiedlichster Herkunft gelang es den Klöstern zudem, ihre Beziehungen mit ihrem weltlichen Umfeld zu verbessern oder neu zu orientieren. Dass Simon beispielsweise eigens darauf hinweist, dass auch *milites* in sein Kloster aufgenommen wurden, deutet darauf hin, dass nun auch diese sozial aufstrebende Gruppe in einer so bedeutenden Abtei wie Saint-Bertin vertreten war. Dort oder andernorts hatten diese Mönche durch ihre besondere Eignung oder die in Cluny abgelegte Profess die Möglichkeit, in höhere Ämter zu gelangen, wodurch sie die soziale Stellung der eigenen Familie aufwerteten und deren Interessen besser vertraten.

Veränderungen in der klösterlichen Lebensweise

Von den zeitgenössischen Autoren wurde die *correctio* einer Gemeinschaft in besonderem Maße mit Veränderungen in der klösterlichen Lebensweise verbunden. Während die meisten Texte sich damit begnügen, ganz allgemein darauf zu verwei-

sen, dass ein gottgefälliges und strenges klösterliches Leben wieder Einzug in die Gemeinschaften hielt, ist zum Teil auch die Rede von der Einführung eines neuen Ordos oder neuer Gewohnheiten. Inwieweit diese letztlich in den Gemeinschaften konkret zur Anwendung gekommen waren, ob dies ganz oder nur in Teilen geschah, ist, wie die jüngere *Consuetudines*-forschung zeigen konnte, im Einzelfall zu untersuchen; eine solche Untersuchung setzt allerdings voraus, dass zeitgenössische Handschriften überliefert sind. Bis auf den Fall von Marchiennes existieren in den hier analysierten Fällen keine entsprechenden Handschriften. Für Saint-Bertin lässt sich zumindest nachweisen, dass in der Anfangsphase der *correctio* der Versuch unternommen wurde, die Gewohnheiten von Cluny buchstabengetreu zu befolgen. Später wurde der Ordo immer wieder abgeändert und erhielt damit eine ganz eigene Prägung. Auch der von den Generalkapiteln in viele Gemeinschaften getragene *ordo cluniacensis* lässt in seinem Erscheinungsbild von 1131 auf einen sehr offenen Umgang mit diesen Gewohnheiten schließen: Sie dienten als Ausgangspunkt und Träger jener Spiritualität, welche die *abbates comprovinciales* einte.

Während sich die zeitgenössischen historiographischen und hagiographischen Texte bezüglich der konkreten klösterlichen Alltagspraxis weitgehend in Schweigen hüllen, fällt auf, dass die Autoren unabhängig voneinander ganz bestimmte Veränderungen der Lebensweise hervorhoben: so beispielsweise den Verzicht auf Eigenbesitz, die strenge Einhaltung der Klausur und des Schweigegebots, aber auch die Praxis der *caritas* in Form der Armenspeisungen. Vor allem der Bruch mit der Welt und die *caritas* waren Aspekte des klösterlichen Lebens, die auch über die Klostermauern hinweg von der Außenwelt wahrgenommen werden konnten. Während die Liturgie und die Gestaltung des innerklösterlichen Alltags eine Angelegenheit für Spezialisten war und für den Außenstehenden weder sichtbar war noch adäquat beurteilt werden konnte, waren eine strenge Klausur und die tägliche Speisung der Armen nach außen hin sichtbare Zeichen für ein frommes und intaktes Klosterleben, das sich positiv auf den Ruf der Abtei auswirkte.

Bauliche Veränderungen

Die *correctio* einer Gemeinschaft umfasste auch Veränderungen baulicher Art. Zum Teil handelt es sich dabei – wie im Falle Marchiennes – schlicht um Renovierungsarbeiten an bestehenden Gebäuden, mit dem Ziel, diese wieder bewohn- und nutzbar zu machen. Dadurch wurden jene Strukturen geschaffen, die das klösterliche Leben gewährleisten sollten. So war der Bau oder die Wiederherstellung des Dormitoriums und des Refektoriums unabdingbar, um ein Leben in der Gemeinschaft führen zu können. Immer wieder wissen die historiographischen Texte zu berich-

ten, dass im Zuge einer *correctio* ein neues Gästehaus errichtet wurde, wodurch das Ideal der *caritas* eine feste und nach außen hin sichtbare Größe wurde. Bauliche Veränderungen in den Klosterkirchen konnten Veränderungen in der Liturgie oder aber dem lokalen Heiligenkult Rechnung tragen.

Veränderungen des Rechtsstatus

Vor allem das Beispiel Saint-Bertins veranschaulicht die möglichen rechtlichen Folgen einer *correctio*. Die Abtei hatte sich in die Abhängigkeit von Cluny begeben, um die Lebensweise eben dieser Gemeinschaft zu erhalten. Für Saint-Bertin bedeutete dies, dass die Mönche in wichtigen Fragen, wie zum Beispiel der Wahl des Abtes, ihre Freiheit einbüßten und zudem einer Kontrolle von außen unterstellt waren. In ganz ähnlicher Weise verhält es sich mit den Beispielen von Marchiennes und Saint-Martin, da das benachbarte Anchin und sein ehemaliger Abt Alvisus hier ebenfalls den Versuch unternahm, in interne Angelegenheiten einzugreifen, letztlich aber am Widerstand der Mönche scheiterten.

Veränderungen in den Besitzstrukturen

Die *correctio* einer Gemeinschaft äußert sich besonders deutlich in den Veränderungen der Besitzstrukturen. Vor allem die Restitution von verlorengangenen Klosterbesitz nimmt dabei einen besonderen Platz ein. Oft über lange Jahre hinweg versuchten Äbte, Einigungen mit den meist weltlichen Herren (»Usurpatoren«) zu erreichen, frequentierten in diesem Zusammenhang die bischöflichen und gräflichen Gerichte und ließen sich ihren Besitz immer wieder von den höchsten Autoritäten bestätigen. Die Restitution von Besitz bedurfte letztlich starker und fähiger Persönlichkeiten, aber auch entsprechender Hilfsmittel wie Chartulare oder Besitzverzeichnisse. Eben dies wurde umso wichtiger, als die Klöster im Zusammenhang einer *correctio* einen starken Anstieg von Schenkungen zu verzeichnen hatten. Ansatzweise lassen sich Versuche fassen, den Besitz des Klosters effizienter zu verwalten. Die *Histoire-Polyptyque* aus Marchiennes mutet zwar in ihrer Form sehr traditionell an, wurde aber nachweislich bei der Restitutionspolitik Abt Amands verwendet. In Saint-Bertin wurden Maßnahmen getroffen, um die Dienstleute des Klosters besser zu kontrollieren, zudem erlaubte der Bau von Kanälen eine bessere Nutzung des Besitzes. Nicht weniger zeugt der Tausch und Kauf von Land oder Altären davon, dass die Äbte ansatzweise nach Kriterien besserer Wirtschaftlichkeit handelten und, wie Hermann von Tournai bemerkt, für

einen vielfältigen Klosterbesitz sorgten, der auf den unterschiedlichsten Einnahmequellen fußte.²¹⁰⁰

Veränderungen in den Besitzstrukturen lassen sich nicht zuletzt auch in den Gemeinschaften selbst fassen. Wenngleich die Mönche zu Besitzlosigkeit angehalten waren, machen Beispiele wie Saint-Bertin und Marchiennes deutlich, dass eben dieses Ideal im Lauf der Zeit sehr weit in den Hintergrund getreten war und wieder in Erinnerung gerufen werden musste. Durch die *mensa conventualis* und die Konventualpfründen war der Eigenbesitz der Mönche sogar strukturell in den Gemeinschaften verankert. In Saint-Bertin gab es zudem eine eigene *mensa* zum Unterhalt der Diener und zur Speisung der Armen, die durch die *correctio* wieder eben dieser Verwendung zugeführt wurde, wodurch nicht zuletzt die Praxis der *caritas* gewährleistet werden sollte. Der starke und schnelle Anstieg von Klustereintritten deutet darauf hin, dass auch die innerklösterlichen Besitzstrukturen Veränderungen erfahren hatten, da der Abt ansonsten seiner Alimentationspflicht nicht hätte nachkommen können.

Veränderungen in den Herrschaftsstrukturen

Eng mit der Restitution von Besitz verbunden ist die Frage nach den Herrschaftsstrukturen der Klöster. Die zum Teil vor Gericht, aber zum Teil auch außegerichtlich erreichten Einigungen waren meist Kompromisse, die darauf abzielten, das Verhältnis zwischen Laien und Kloster wieder in Erinnerung zu rufen, neu zu definieren und neu auszuhandeln. Die »Usurpation« von Klosterbesitz war vor allem für Ministerialenfamilien ein probates Mittel, um von Seiten des Klosters und der Großen als vollwertige Partner anerkannt zu werden.²¹⁰¹ Fragen um Besitz- und Herrschaftsrechte dienten aber nicht nur dazu, das Verhältnis zwischen dem Kloster und seinen Dienstleuten oder Lehnsträgern zu bessern, sondern auch dazu, das Verhältnis zwischen dem Kloster und den vermittelnden Autoritäten neu zu definieren. Mit Appellationen an das gräfliche oder bischöfliche Gericht anerkannten die Streitparteien deren Autorität und bekannten sich zu ihr. Gerade in Grenzregionen wie dem Gebiet der Scarpe oder in dem neu gegründeten Bistum Arras spielten diese Fragen der Loyalität eine bedeutende politische Rolle. Nicht zuletzt konnte die *correctio* eines Klosters aber auch dazu dienen, das Verhältnis zwischen dem Grafen beziehungsweise den Großen und den jeweiligen Dienst-

2100 Hériman, *Les miracles*, III, c. 18, S. 236.

2101 S. Vanderputten, *Monks, Knights, and the Enactment*; Ders., *A Compromised Inheritance*; Ders., *Monachos hujus ecclesie*; Ders., *Penitential Discourse*.

leuten in Erinnerung zu rufen und neu zu definieren.²¹⁰² Indem der Graf oder ein Großer die *correctio* einer Gemeinschaft förderte, boten sich für ihn immer wieder Möglichkeiten, in die bestehenden Herrschaftsstrukturen vor allem aufstrebender Ministerialenfamilien einzugreifen.

Die im Zusammenhang mit einer *correctio* stehenden Veränderungen in Besitz- und Herrschaftsstrukturen der Klöster zielen in zwei gegenläufige Richtungen. Einerseits versuchten die besagten Veränderungen, die vielfältigen Beziehungen zwischen dem Kloster und seinem sozialen Umfeld zu verbessern und zu intensivieren. Andererseits sollte gerade der Einfluss der Welt von den Mönchen fern gehalten werden, damit sie nicht von ihren Idealen abwichen. Es sollte zudem vermieden werden, dass über zu enge Kontakte die Interessen der Verwandten der Mönche Einzug in die Gemeinschaft hielten. Längerfristig wirkte sich dies nämlich, wie noch zu zeigen sein wird, wiederum negativ auf die Besitz- und Herrschaftsstrukturen des Klosters aus. Gerade in Hinblick auf die Außenbeziehungen der Klöster wird deutlich, welchen Balanceakt eine *correctio* zu leisten hatte und wie schwierig dieser war.

Die vier Fallbeispiele dieser Studie haben das Phänomen der *correctio* in ihren Erscheinungsformen näher beleuchtet und zeigen viererlei:

1. Die *correctio* einer Gemeinschaft war ein äußerst komplexer und oft langwieriger Prozess, der auf die Überwindung einer institutionellen Krise abzielte. Da eine solche Krise nicht nur die Gemeinschaft selbst, sondern auch ihr Umfeld maßgeblich betraf, hatte eine *correctio* einen äußerst großen Wirkkreis und tangierte die Interessen der unterschiedlichsten Akteure (Bischof, Graf, Große, Dienstleute, andere Klöster).
2. Die Durchführung und der Erfolg einer *correctio* waren maßgeblich von der Unterstützung des sozialen Umfelds und insbesondere des Grafen und des Bischofs abhängig.
3. Die *correctio* einer Gemeinschaft lässt sich durch Veränderungen in den unterschiedlichsten Bereichen fassen (personelle Zusammensetzung, Lebensweise, Architektur, Rechtsstatus, Besitz- und Herrschaftsstrukturen), hatte aber stets zwei Zielrichtungen: nämlich eine *correctio* der inneren und der äußeren Angelegenheiten. Die *correctiones* von Gemeinschaften lassen sich nur adäquat fassen und bewerten, wenn man sie von Fall zu Fall in ihrem spezifischen Kontext untersucht und dabei diese beiden Zielrichtungen berücksichtigt.
4. Die *correctio* eines Klosters hatte neben einer spirituellen stets auch eine politische Dimension: Veränderungen in den Besitz- und Herrschaftsstrukturen eines Klosters und seines sozialen Umfelds konnten durch eine *correctio* bewusst und

2102 S. Vanderputten, Fulcard's Pigsty; Ders., A Compromised Inheritance; Ders., Monachos hujus ecclesie; Ders., Penitential Discourse; Ders., Monks, Knights, and the Enactment.

gezielt herbeigeführt werden, und dies nicht nur durch die Äbte, indem sie ihre eigene Herrschaftspolitik mithilfe einer *correctio* gegen den Widerstand der Brüder durchsetzten, sondern auch durch die Großen, die mit der Unterstützung einer *correctio* vor allem aufstrebende Ministerialenfamilien in ihre Schranken verwiesen. Der gegen die Mönche erhobene Vorwurf der *irreligiositas* konnte daher auch rein politisch motiviert sein, um letztlich ein Eingreifen in bestehende Besitz- und Herrschaftsstrukturen zu legitimieren.

2. Die Verbindung zwischen *correctio interius et exterius*

Zeitgenossen wie Hermann von Tournai oder Simon von Saint-Bertin umschrieben die Veränderungen in einer Gemeinschaft mit der Formulierung *correctio interius et exterius* und verwiesen damit nicht nur auf die beiden Stoßrichtungen dieses Prozesses, sondern auch darauf, dass zwischen diesen ein enger kausaler Zusammenhang bestand. Eben dies bringt die *Vita Gosuini prima* aus Anchin besonders deutlich zum Ausdruck, wenn sie bemerkt: »Was im Innern zerfällt, versetzt das Äußere ins Wanken.«²¹⁰³ Auch Hermann von Tournai und Simon von Saint-Bertin zeigen an einigen Beispielen, wie eng der wirtschaftliche und spirituelle Niedergang einer Gemeinschaft miteinander verknüpft waren. Die aus Marchiennes überlieferten und im Kontext der dortigen *correctio* stehenden Texte geben diesbezüglich interessante Einblicke in die zeitgenössischen Vorstellungen. Demnach wohnte dem Kloster durch die Präsenz der Heiligen bereits eine gewisse Heiligkeit inne, die sich aber durch die dort lebenden Mönche noch verstärkte, so dass das Kloster zu einem heiligen Ort wurde. Zwischen dem Klosterpatron und den Mönchen bestand nach der Vorstellung der Zeitgenossen ein vertragsähnliches Verhältnis, das von den Brüdern ein tadelloses Leben, würdigen Gottesdienst und die Pflege des Heiligenkultes verlangte und im Gegenzug den Schutz und die Hilfe des Heiligen garantierte. Der Klosterpatron war der Herr über den Besitz der Mönche und entschied über dessen Nutzung. Während der Heilige ein zuverlässiger Partner war, brachen die Brüder immer wieder diesen Vertrag. Eine Abkehr von den monastischen Idealen, die Aufgabe eines frommen Lebens, die Vernachlässigung des Gottesdienstes, aber zum Teil auch die vom Kloster ausgehende Entfremdung von Klosterbesitz hatten zur Folge, dass nach der zeitgenössischen Vorstellung der Heilige zwischenzeitlich seine Unterstützung und Hilfe aufkündigte, wodurch die Gemeinschaft der Brüder in eine existenzielle Krise geriet. Die schlechte wirtschaftliche Lage eines Klosters, Brände oder Seuchen wurden daher als göttliche Strafen interpretiert, die die Mönche zur *correctio* bewegen sollten.

Ein vertragsähnliches Verhältnis verband eine Gemeinschaft aber nicht nur mit dem Himmel, sondern letztlich auch und in besonderer Weise mit ihrem sozialen Umfeld. Die Beziehungen der Mönche zu den Großen der Welt waren, wie immer wieder gezeigt wurde, durch das Prinzip des *do ut des* gekennzeichnet.²¹⁰⁴ Schen-

2103 R. Gibbon, *Vita Gosuini prima*, I, c. 16, S. 66: »foris enim, iuxta sapientem, titubat, quod dissident intro.«

2104 J. A. Bijsterfeld, *Do ut des*; Th. Kohl, Artikel »Landschenkung«.

kungen waren stets an Dienstleistungen der Mönche geknüpft, oft in Form des Gebets und des Totengedenkens. Eben dies setzte aber voraus, dass in der Gemeinschaft ein tadelloses und frommes Leben geführt wurde. Nur so konnten die Mönche mit der Unterstützung von außen rechnen, sei es durch reiche Schenkungen, Dienstleistungen für das Kloster, militärischen Schutz, aber auch Unterstützung vor Gericht. Entfernte sich ein Kloster von seinen Idealen und seiner gottgefälligen Lebensweise, verlor es seine Existenzberechtigung und den Rückhalt der Großen, so dass letztlich der spirituelle Niedergang mit dem wirtschaftlichen einherging. Stifter bedachten andere Klöster oder nahmen gestiftetes Gut wieder zurück, da die Mönche ihre Pflichten nicht mehr erfüllten. Aspiranten für ein klösterliches Leben mieden derartige Klöster, wie im Falle von Saint-Martin, und suchten sich andere Gemeinschaften.

Der spirituelle Niedergang eines Klosters trat vor allem dann offen zu Tage, wenn Gemeinschaften durch schwere innerklösterliche Konflikte zerrissen wurden. Die *discordia* spiegelte am deutlichsten die Abkehr von einem engelgleichen Leben wider, fern aller monastischen Tugenden. Zugleich gingen innerklösterliche Konflikte nicht selten auf eine zu große Einflussnahme des sozialen Umfelds auf die Gemeinschaft zurück, was seine Ursache wiederum in einer zu starken Einbindung der Mönche in die Welt hatte.²¹⁰⁵ Neben Konflikten trat die *irreligiositas* der Mönche schließlich durch jene Aspekte klösterlicher Alltagspraxis hervor, die für jedermann sichtbar waren, wie beispielsweise die Handhabung der Klausur oder die Armenspeisung.

All diese Erkenntnisse führen zu folgenden drei Thesen:

1. Die *correctio* einer Gemeinschaft zielte stets auf beide Bereiche, den inneren wie den äußeren ab. Die Wiederherstellung eines gottgefälligen Lebens der Mönche war der Ausgangspunkt einer *correctio*, legitimierte es doch die Existenz der Gemeinschaft, ihres Besitzes und ihrer Herrschaft. Veränderungen in diesen äußeren Angelegenheiten waren aber nur möglich, wenn das soziale Umfeld des Klosters von der Heiligkeit des Ortes überzeugt war.
2. Eine Abkehr von ihren Idealen schwächte eine Gemeinschaft dahingehend, dass sie nicht mehr mit der Unterstützung ihres sozialen Umfeldes rechnen konnte: Für das Kloster bedeutete dies einen Rückgang der Schenkungen, die Entfremdung von Besitz und letztlich auch den schwindenden Rückhalt bei Bischof und Graf (Besitzbestätigungen, Schlichtungen, Gericht).
3. Die wirtschaftliche Lage einer klösterlichen Gemeinschaft war maßgeblich von der Lebensweise der Mönche abhängig. Ein besonders frommes Leben der Brü-

2105 S. Patzold, Konflikte im Kloster.

der führte zu großem wirtschaftlichem Erfolg, der längerfristig allerdings wiederum zu einer Abkehr von den frommen Idealen führte, da wachsender Besitz zwangsläufig zu einer stärkeren Einbindung in die Welt und damit zu nach außen offensichtlichen Missständen führte. Der aus dem anfänglich besonders frommen Leben der Mönche resultierende Erfolg einer Gemeinschaft führte diese paradoxerweise in die nächste institutionelle Krise.

3. Das gottgefällige Leben der Mönche

3.1. Die *proposita* in den klostereigenen Texten

Das *propositum* eines Klosters umfasste die spirituellen Leitideen und Ideale der Gemeinschaft, Praktiken und Verhaltensweisen, die die Mönche für besonders gottgefällig erachteten. Wie MELVILLE betont, war das Erinnern an die spirituellen Leitideen ein zentraler Aspekt klösterlicher »Reform«, da damit bei den Mönchen die notwendige Grundhaltung für ein regelkonformes Leben geschaffen werden sollte. Während diese spirituellen Leitideen primär durch paränetische Texte, wie Florilegien oder Mönchsspiegel, vermittelt wurden, fanden sie auch immer wieder Eingang in die klostereigenen historiographischen und hagiographischen Texte. Im Gegensatz zu den rein paränetischen Texten, die für den Leser oft auf umfassende Weise ein sehr allgemeines und wenig spezifisches monastisches *propositum* formulierten, spiegeln die historiographischen und hagiographischen Texte, die im Rahmen einer *correctio* entstanden, eben jene Ideale und spirituellen Leitideen wider, die in dieser Situation und speziell für dieses Kloster von besonderer Bedeutung und Aktualität waren. Die erzählenden Texte sind somit ebenfalls Träger spiritueller Leitideen und geben Einblicke in das *propositum* einer Gemeinschaft. Ihre didaktische Funktion wird zum Teil, wie in Saint-Bertin, Marchiennes und Saint-Martin, direkt genannt und lässt sich zudem auch durch exemplarartige Passagen deutlich erkennen. Diese Texte reagierten auf die bestehende Situation und ermahnten die gegenwärtige und die künftigen Generationen zur Besserung. In vielen Texten begnügten sich die Verfasser damit, eine *correctio* zu umschreiben, indem sie ganz pauschal bemerkten, dass die *religio*, *disciplina* oder der *ordo* in der Gemeinschaft wiederhergestellt wurden. Diese sehr allgemeinen Begriffe, die allesamt positiv konnotiert sind, kommen letztendlich Überbegriffen gleich, die in ganz allgemeiner Weise auf das *propositum* eines gottgefälligen Lebens verweisen. In manchen Texten – wie beispielsweise dem *Patrocinium* Galberts von Marchiennes – werden zwei ganz gegenläufige Modelle eines monastischen Lebens entwickelt, die dem Leser einen besonders guten und einen besonders schlechten Mönch vor Augen führen. Wieder andere Texte – wie das *Auctarium* aus Anchin – geben nur indirekt über die Auswahl der erinnerten Ereignisse Einblicke in das zum Zeitpunkt der Abfassung aktuelle *propositum* der Gemeinschaft.

In vielen Fällen wurde besonders häufig an den Verzicht auf Eigenbesitz erinnert, an die Praxis der *caritas* in Form der Armenspeisungen, an das Einhalten der Klausur und an das Ideal der Weltflucht. In manchen Fällen lag zudem der Fokus

auf dem Schweigegebot, dem Fasten, der Keuschheit oder bestimmten inneren Haltungen, wie Gehorsam, Gleichmut und Beständigkeit. All diesen Idealen, die dem Leser ein gottgefälliges Leben vor Augen führen sollten, eint allerdings die Tatsache, dass es sich um sehr weit gefasste Begriffe handelt, die nicht nur die Grundpfeiler des Mönchtums ausmachen, sondern als monastische Allgemeinplätze bezeichnet werden können – und mitunter allgemein christliche Tugenden umschreiben. Nach MELVILLE dienten derartige spirituelle Leitideen dazu, bei den Mönchen eine Grundhaltung zu schaffen, die letztlich notwendig war, um in einem zweiten Schritt mit den Regeltexten und Gewohnheiten der Gemeinschaft vertraut gemacht zu werden. Eben dies bedeutet aber letzten Endes, dass in diesen Texten verwendete Begriffe wie beispielsweise *caritas* oder *silentium* in der konkreten Umsetzung von Kloster zu Kloster ganz unterschiedlich belegt werden konnten. Sie zeugen zum einen von der Offenheit des Mönchtums jener Zeit und zum andern vom großen Interpretationsspielraum bei der Umsetzung einer inneren *correctio*.

3.2. Die Vermittlung eines gottgefälligen Lebens

Die Rückkehr einer Gemeinschaft zu einem gottgefälligen Leben, zu *religio*, *disciplina* oder dem *ordo*, zielte letztendlich auf zwei Bereiche ab: zum einen auf die bereits thematisierten spirituellen Leitideen, zum anderen auf die normativen Verhaltensstrukturen und die Organisation in Form von konkreten Regeln und Gewohnheiten.²¹⁰⁶

Die Vermittlung eines gottgefälligen Lebens basierte wiederum auf zwei Pfeilern, nämlich auf dem Prinzip des *docere verbo et exemplo* – das heißt der Performanz – und auf dem geschriebenen Wort. Während letzteres, wie COCHELIN zeigen konnte, ab der Zeit um 1100 immer bedeutender wurde, haben die Beispiele deutlich gemacht, dass weiterhin auch die persönliche Unterweisung der Mönche eine zentrale Rolle spielte – und dies auch noch in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts.²¹⁰⁷ Auf diese Weise wurden aber nicht nur Liturgie und alltägliche Praktiken vermittelt, sondern auch die spirituellen Leitideen der Gemeinschaft. Eben dies veranschaulicht die *Vita Gosuini prima* eindrücklich.

Die Praxis bei der Vermittlung eines gottgefälligen Lebens durch Texte zeugt hingegen von einem sehr offenen Umgang mit diesem Medium. Während in der Forschung lange Zeit die Meinung vorherrschte, Gemeinschaften orientierten sich

2106 G. Melville, Institutionen als geschichtswissenschaftliches Thema; K. Schreiner, Dauer, Niedergang und Erneuerung.

2107 Siehe dazu oben S. 40–43.

treu an den Texten der überlieferten Gewohnheiten, hat die jüngere Forschung und zuletzt COCHELIN mehrfach darauf verwiesen, dass auch diesbezüglich stark differenziert werden muss.²¹⁰⁸ Das Beispiel Hermanns von Tournai macht dies besonders deutlich, wenn er berichtet, dass die erste Generation des Martinsklosters sich an einer Vielzahl von Texten orientierte und inspirierte. Neben der *Regula Benedicti* nennt er die Texte Cassians und die Gewohnheiten von Cluny als Inspirationsquellen. Odo selbst verweist zudem auf die Evangelien als oberste Richtschnur. In Saint-Martin, wie auch in Anchin spielten überdies die Texte Gregors des Großen eine wichtige Rolle. Diese Texte dienten jedoch nicht nur dazu, spirituelle Leitideen und allgemeine monastische Tugenden zu vermitteln, sondern konnten, wie das Beispiel von Saint-Martin zu erkennen gibt, konkrete handlungsleitende Funktionen haben und zusammen mit den übrigen Regeltexten eine Art Amalgam bilden.

Während Gemeinschaften wie Saint-Martin in der Zeit um 1100 recht offen mit Regeltexten umgingen, was in den eigenen Reihen mitunter auf Kritik stieß, finden sich auch Gemeinschaften wie Saint-Bertin, die im Umgang mit Regeltexten weit weniger offen waren. In Sithiu wurde der *ordo cluniacensis* nicht nur durch den Tausch von Mönchen und die dort lebenden Cluniazenser vermittelt, sondern auch durch das geschriebene Wort, das man dort aber so buchstabengetreu umgesetzt sehen wollte, dass dies selbst in Cluny auf Unverständnis stieß. In Marchiennes, dem einzigen hier untersuchten Kloster, das eine zeitgenössische Handschrift der Gewohnheiten von Cluny überliefert, wurde der *ordo cluniacensis* in seiner schriftlichen Form zusammen mit den in Reims getroffenen Beschlüsse erst viele Jahre nach der begonnenen *correctio* eingeführt; der Codex dürfte eine vorwiegend dokumentarische Funktion besessen haben, wenngleich die Generalkapitel ein eher präskriptiv-prospektives Verständnis dieses neuen Ordos hatten.

Der Umgang der Gemeinschaften mit normativen Texten zeugt somit von einer großen Offenheit, die von den unterschiedlichsten Faktoren wie auch Interessen bedingt war. Im Falle Saint-Bertins waren von allen Seiten her große Anstrengungen unternommen worden, um den Ordo Clunys zu erhalten. Dass dieser Ordo nun in Sithiu besonders strikt befolgt werden sollte, hängt nicht damit zusammen, dass diese Abtei etwa die Spiritualität des alten und traditionellen Mönchtums widerspiegelt, sondern damit, dass sich vor allem der Abt und die Großen der Grafschaft ganz bewusst für diese Lebensweise entschieden hatten. In Saint-Martin hingegen war der *ordo cluniacensis* (bzw. der Ordo von Anchin) nach Hermanns Darstellung ein von außen an die Gemeinschaft herangetragenener Kompromiss und erfuhr daher eine ganz andere Behandlung. In Saint-Martin war nicht zuletzt auch

2108 I. Cochelin, *Evolution; Dies., Community and Customs*.

das hohe intellektuelle Milieu mit ein Grund dafür, dass sich das spirituelle Leben der Gemeinschaft darüber hinaus an einer Vielzahl von anderen Texten orientierte.

3.3. Verinnerlichung

Die Verinnerlichung klösterlich-monastischer Ideale, der spirituellen Leitideen einer Gemeinschaft, sollte nach MELVILLE dazu führen, dass ein Mönch die Regeln und Gewohnheiten freiwillig und aus einer tiefen inneren Überzeugung befolgte.²¹⁰⁹ Das Prinzip der Freiwilligkeit schloss damit aber keineswegs aus, dass normative Texte buchstabengetreu befolgt wurden. Verinnerlichung und Überzeugung waren somit das Erfolgsrezept für die *correctio* eines Klosters. Mangelte es an ihnen, konnte die Befolgung der normativen Texte nur durch Zwang aufrechterhalten werden, was zudem oft nur von kurzer Dauer und selten von Erfolg gekrönt war.

Diese institutionellen Mechanismen klösterlicher »Reform« wurden in der Forschung vor allem im Umkreis MELVILLES intensiv für die im 12. Jahrhundert aufkommenden Orden untersucht. Das aus der Verinnerlichung resultierende Prinzip der Freiwilligkeit wurde dabei als ein Spezifikum dieses »neuen« Mönchtums verstanden, das sich gerade in der Zeit um 1100 deutlich vom sogenannten »traditionellen« Mönchtum abgrenzte.²¹¹⁰

Eine derartige Gegenüberstellung ist für die vier hier untersuchten Klöster allerdings nicht durchweg hilfreich. Die Verinnerlichung monastischer Ideale ist eines der zentralen Themen in den behandelten Texten. Galbert von Marchiennes thematisiert eben dies am Beispiel Bruder Fulchards, der im Laufe seines Lebens lernte, die klösterlichen Ideale zu verinnerlichen, was letztlich die frommsten Verhaltensweisen zur Folge hatte. An keiner Stelle des Textes ist die Rede davon, dass ein gottgefälliges Leben mit der strikten Befolgung von Regeln oder Gewohnheiten einhergehe. Das Beispiel Bruder Fulchards spiegelt die ideale Entwicklung eines Mönchs: Den jungen Lesern im Kloster führte Galbert vor Augen, dass das Mönchsein kein statischer Zustand war, sondern ein stetiger Prozess des Lernens und der Veränderung; den alten Lesern gab er zu verstehen, wie eine innere *correctio* auszu- sehen habe – und dass es für eine Umkehr nie zu spät sei. Bruder Fulchards Prozess der Verinnerlichung basiert dennoch nicht vollkommen auf dem Prinzip der Freiwilligkeit, da für ihn die Angst vor weiteren Erkrankungen und der Strafe Gottes handlungsleitend wurde.

2109 G. Melville, *Die Welt*, S. 165.

2110 G. Melville, *Die Welt*, S. 88–100.

In Saint-Bertin hingegen betont Simon immer wieder, dass die *correctio* der Mönche nicht freiwillig und aus innerer Überzeugung, sondern mit Gewalt erzwungen wurde. Der Zwang zur Umkehr und Besserung wird von Simon aber durchweg positiv bewertet, da nur dadurch die notwendigen Bedingungen für eine innere *correctio* geschaffen werden konnten. Auf eben diese zielte Simons erstes Buch der *Gesta* ab, das vor allem die Verinnerlichung bestimmter monastischer Ideale hervorhob und dazu beitragen sollte, die Brüder für die spirituellen Leitideen Sithius zu gewinnen. Die ebenfalls für Saint-Bertin nachgewiesene buchstabengetreue Befolgung des Ordos schließt somit das Prinzip der Freiwilligkeit und der inneren Überzeugung nicht aus. Letzteres war, wie die *Vita Gosuini prima* aus Anchin verdeutlicht, eines der wichtigsten Erfolgsrezepte für die innere *correctio* eines Klosters.

Bei den untersuchten Klöstern handelt es sich sowohl um sehr alte Institutionen, die auf eine lange Tradition zurückblicken konnten, als auch um jüngere Gründungen, die im Kontext des religiösen Aufbruchs entstanden waren. Eine Kategorisierung dieser Gemeinschaften in »Reformklöster«, »alte Klöster« oder »alte Klöster, die sich den Reformanstößen geöffnet hatten« anhand der Frage nach Zwang oder Freiwilligkeit und innerer Überzeugung ist für Flandern letztlich methodisch nicht zielführend.²¹¹¹ Unbestreitbar ist jedoch, dass eben diese Fragen in der Zeit um 1100 in den zeitgenössischen Texten vermehrt aufscheinen und an Bedeutung gewannen. Dieser Diskurs blieb allerdings nicht auf jene Klöster beschränkt, die in der Forschung in die Kategorie des »neuen« Mönchtums fallen, sondern war auch darüber hinaus sehr weit verbreitet. Vor allem in Klöstern, die eine *correctio* erfahren hatten, lässt er sich sehr deutlich fassen – und dies unabhängig davon, ob sie alte oder neue Institutionen waren, ob sie einem Verband angehörten oder eigenständige Abteien waren. Die Frage nach Freiwilligkeit oder Zwang ist daher ganz allgemein mit der Frage verbunden, ob ein Kloster eine *correctio* erfahren hatte oder nicht. Das Thema der Freiwilligkeit und Überzeugung spielte immer dann eine Rolle, wenn es darum ging, institutionelle Stabilität zu schaffen. Eben dies versuchten nicht nur die »neuen« Gemeinschaften im Rahmen größerer Verbände wie zum Beispiel den Orden, sondern alle Klöster, die eine *correctio* erfuhren. Die Kategorie »der Reform zugewandten alten Klöster« erweist sich vor allem dann als äußerst problematisch, wenn mit »Reform« jene Institutionalisierungsprozesse gemeint sind, die man gemeinhin mit den Orden und der sogenannten »Dauerreform« verbindet.²¹¹² Meint

2111 G. Melville, *Die Welt*, S. 165: »In den neuen Klöstern, die im 12. Jahrhundert dem Spektrum der religiösen Bewegungen entsprungen waren, aber durchaus auch in denjenigen unter den alten, die sich mittlerweile den Reformanstößen geöffnet hatten [...]«

2112 G. Melville, *Aspekte zum Vergleich*, S. 153.

»Reform« dagegen die *correctio* einer Gemeinschaft und ihren ganz individuellen Versuch, institutionelle Stabilität zu erreichen, ist diese Bezeichnung durchaus zutreffend.

3.4. Die *discretio*, Mutter der Tugenden

Die *Regula Benedicti* bezeichnet die *discretio* als die Mutter der Tugenden; *discretio* darf als einer ihrer Schlüsselbegriffe gelten.²¹¹³ Unter der *discretio* versteht die Regel die Fähigkeit eines Mönchs, über sein eigenes Handeln abzuwägen – eine Fähigkeit, die er im Laufe seines klösterlichen Daseins erwerben muss. Diese Befähigung sollte jeder Mönch besitzen und im vorgegebenen Rahmen auch anwenden. In ihrem Antwortschreiben an Matthäus von Albano, der sich entschieden gegen das in Reims beschlossene »ewige Schweigen« aussprach, verwiesen die *abbates comprovinciales* auf die *discretio* eines jeden Mönchs. Es stehe nämlich jedem Einzelnen frei zu entscheiden, ob er in den vorgesehenen Redezeiten das Wort ergreift oder lieber schweigt.²¹¹⁴ Die *discretio* räumte den Mönchen somit mehr oder weniger große Spielräume bei der alltäglichen Umsetzung der Regeln und Gewohnheiten ein. Eine noch weit bedeutendere Rolle nimmt die *discretio* im Zusammenhang mit der Ausübung bestimmter Ämter, wie zum Beispiel jenem des Abtes oder des Klausurpriors, ein. Besonders deutlich wird dies bei Gossuin von Anchin.

Die *Vita Gosuini prima* verbindet den übergroßen Erfolg der von Gossuin in vielen Gemeinschaften angestoßenen *correctio* mit eben dieser Tugend. Für die Umsetzung einer auf die Lebensweise der Brüder abzielenden *correctio* bedeutet dies, abzuwägen, welche Neuerungen sinnvoll und durchsetzbar waren, aber auch welche Kompromisse sich finden ließen. Die *discretio* gehörte nicht zuletzt auch zu den wichtigsten Führungsqualitäten eines Abtes. Hermann umschreibt dies mit dem Begriff der *probitas*, der die besonderen Fähigkeiten eines Abtes in den weltlichen und geistlichen Angelegenheiten umgreift und Garant für eine gelungene *correctio* war.

Das Prinzip der *discretio* ist für das Verständnis von *correctio* äußerst zentral, da es den Äbten und Mönchen bei der Umsetzung der entsprechenden Neuerungen große Spielräume erlaubte. Die *discretio* als oberste Tugend steht somit für die Of-

2113 Zur *discretio* RB 2, 24; 34, 2; 37; 64, 17–20: »matris virtutum«; M. Puzicha, Kommentar zur Benediktusregel, S. 549–550.

2114 S. Ceglar, Guillaume de Saint-Thierry, S. 334: »Nunc enim lex mandatorum Dei ea nobis auctoritate indicitur cui contradicere nefas ducitur, contra eundem Apostolum, qui de Domino Iesu Christo libere praedicat, *legem mandatorum decretis cum discretione et ratione datis evacuans.*«

fenheit klösterlichen Lebens und nicht zuletzt für das Überleben der Gemeinschaften: Nur durch die vorsichtige Anpassung an lokale Gegebenheiten und spezifische Situationen war die *correctio* einer Gemeinschaft erfolgreich und sicherte so ihre Existenz.

All diese Folgerungen lassen sich in sechs Thesen zusammenfassen:

1. Die in der Zeit einer *correctio* verfassten erzählenden Texte dürfen als deren Überreste angesehen werden. Sie hatten großen Anteil an der Vermittlung jener klösterlichen Ideale, die für die Gemeinschaft von besonderer Aktualität und Bedeutung waren.
2. Die erinnerten klösterlichen Ideale wurden so allgemein formuliert, dass sie kaum Aussagekraft in Bezug auf die alltägliche klösterliche Praxis besitzen. Sie verwiesen auf einen sehr allgemein gehaltenen monastischen Diskurs, auf spirituelle Leitideen weitester Art (*religio, disciplina, oboedientia, caritas, silentium, clausura* etc.) und lassen damit sowohl die spirituelle Offenheit des Mönchtums jener Zeit erkennen als auch die Spielräume, die es bei der Umsetzung einer *correctio* gab.
3. Das gottgefällige Leben der Mönche wurde auf vielfältige Weise vermittelt und schöpfte aus den unterschiedlichsten Quellen (unterschiedliche Regeltexte, *Consuetudines*, Schriften Gregors des Großen, Evangelien etc.). Durch Performanz tradierte Verhaltensweisen spielten dabei eine ebenso wichtige Rolle wie jene Lebensentwürfe, die durch normative Texte, aber auch durch eine Vielzahl anderer Schriften vermittelt wurden. Eben dies zeigt, wie vielfältig die spirituellen Einflüsse auf eine religiöse Gemeinschaft waren.
4. Wie offen eine Gemeinschaft jeweils mit derartigen Inspirationsquellen umging, hing von verschiedenen Faktoren ab: von ihrem spirituellen und intellektuellen Milieu, davon, welche Anstrengungen sie unternommen hatte, um an diese Quellen (z. B. die Gewohnheiten von Cluny) zu gelangen, und schließlich auch von den Interessen ihres sozialen Umfelds.
5. Die Verinnerlichung spiritueller Leitideen ist ein allgemeiner Diskurs, der in der Zeit des monastischen Aufbruchs um 1100 in jeder Gemeinschaft zu fassen ist, die eine *correctio* erfahren hatte. Die Verinnerlichung und das Prinzip der Freiwilligkeit sind keine Kriterien, die eine Unterscheidung zwischen »traditionellem« und »neuem« Mönchtum erlauben.
6. Die *discretio* ist im Zusammenhang mit der *correctio* eines Klosters ein zentraler Begriff: Er lässt auf einen besonders großen Spielraum der Mönche und Äbte bei der Umsetzung von Veränderungen schließen.

4. *Correctio* und Identität

Die *correctio* eines Klosters zielte in den allermeisten Fällen darauf ab, eine institutionelle Krise zu überwinden. In einer derartigen Situation spielte die Frage nach klösterlicher Identität eine besonders wichtige Rolle. Identität, so fassen MEYER und DARTMANN zusammen, ist nichts Gegebenes, sie wird »nicht besessen und vererbt, sondern immer neu entworfen und in der Praxis immer neu aktualisiert«. ²¹¹⁵ Die *correctio* einer Gemeinschaft stieß derartige »Konstruktionsprozesse« individueller, aber auch kollektiver Identität an. Auf die unterschiedlichste Weise – am besten allerdings in Form von Texten – zu fassen sind die Bemühungen, den einzelnen Mönch an sein *propositum* zu erinnern, nämlich sich voll und ganz einem Leben nach den Geboten Gottes und der Regel hinzugeben, den alten Menschen abzulegen und das engelgleiche Leben der Mönche zu führen. ²¹¹⁶ Eine *correctio* zielte darüber hinaus in besonderem Maße auf die Konstruktion und Aktualisierung kollektiver Identität und in manchen Fällen auch einer korporativen Identität ab. Kollektive Identität ist allerdings nur möglich und denkbar, wenn sich der Einzelne mit der sozialen Gruppe, in diesem Fall dem Kloster, identifizierte. ²¹¹⁷ Die Medien, durch die kollektive Identität vermittelt werden konnte, waren dabei sehr vielfältig. Für den klösterlichen Bereich reicht das Spektrum von Texten über spezifische Praktiken bis hin zu Gegenständen und sozialen Bindungen: Historiographische und hagiographische Texte, Liturgien, die Lebensweise der Gemeinschaft sowie Heiligenkulte und Bauwerke spielten dabei eine ebenso bedeutende Rolle wie die Beziehungen der Gemeinschaft mit ihrem weltlichen Umfeld.

4.1. *Correctio* zwischen Integration und Differenz

Der Erfolg einer *correctio* hing, wie gezeigt wurde, von den unterschiedlichsten Faktoren ab. In den meisten Fällen kam die entscheidende Hilfe und Unterstützung von außen durch weltliche und geistliche Herren, aber nicht zuletzt auch durch Fachleute, nämlich Mönche anderer Gemeinschaften. Ihre Präsenz und ihr Wirken in der Gemeinschaft führten nicht selten zu heftigen innerklösterlichen Spannungen.

2115 C. Meyer, Ch. Dartmann, Einleitung, S. 17.

2116 Zu dieser Thematik vgl. die Beiträge in G. Melville, M. Schürer (Hgg.), *Das Eigene und das Ganze*.

2117 C. Meyer, Ch. Dartmann, Einleitung, S. 18, die sich hier auf J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 130–133 stützen.

gen – und vor allem dazu, dass die Gemeinschaft nach ihrer kollektiven Identität, nach dem »wer sind wir?« fragte. Fälle wie jener der Abtei von Lobbes zeigen, dass in derartigen Situationen die klösterliche Lebensweise zu einem wichtigen Symbol kollektiver Identität wurde, da eben diese von den von außen kommenden Mönchen im Zuge der *correctio* in Frage gestellt wurde und zum Teil tiefgreifende Veränderungen erfuhr.²¹¹⁸ In Saint-Bertin war es weniger die Lebensweise als vielmehr die freie und unabhängige Wahl des Abtes, die zum Symbol der kollektiven Identität wurde und die Gemeinschaft gegenüber Cluny abgrenzte.

Die Fälle von Lobbes und Saint-Bertin stellen allerdings eher Ausnahmen dar, da die entsprechenden Texte in zeitlicher Distanz zum Berichteten und aus der Position der betroffenen, aber letztlich obsiegenden Gruppe entstanden. In den meisten Fällen unternahmen dagegen die an der *correctio* des Klosters beteiligten Gruppen möglichst zeitnah Anstrengungen, um eine kollektive Identität zu konstruieren. Die »Deutungshoheit« lag somit maßgeblich beim Abt der Gemeinschaft, den Befürwortern der *correctio* und den von außen in die Gemeinschaft gekommenen Mönchen, da sie über die Aktualisierung der gemeinschaftlichen Identität entschieden.²¹¹⁹ Vor dem Hintergrund, dass die *correctio* eines Klosters durch die vorgenommenen oder anvisierten Veränderungen die spirituelle Ausrichtung und anderweitige Belange bestimmter Gruppen innerhalb (aber sicher auch außerhalb) des Klosters störte, wird deutlich, dass die Konstruktion einer kollektiven Identität in hohem Maße integrierend wirken musste. Die Beispiele haben gezeigt, dass die Gegner der *correctio* nicht selten die Gemeinschaft verließen, später wie im Falle Marchiennes aber auch wieder zurückkehrten. Die Gruppe jener, die maßgeblich an der Konstruktion der gemeinschaftlichen Identität beteiligt war, hatte somit die wichtige Aufgabe, alle innerklösterlichen Gruppen und jeden Einzelnen in die Gemeinschaft zu integrieren.

Am besten lässt sich dieser Zusammenhang an der kloster eigenen Textproduktion fassen, da die bewusst vorgenommene Auswahl der *res gestae* und der übergeordneten Themen dazu beitragen sollte, eine gemeinsame Identität zu schaffen. Führt man sich noch einmal vor Augen, dass die meisten zeitgenössischen Historiographen an *correctiones* erinnerten, indem sie sich darauf beschränkten, auf die Wiederherstellung von *religio*, von *disciplina* oder dem *ordo* zu verweisen, und somit auf sehr vage und offene Begriffe und Formulierungen zurückgriffen, wird die integrierende Absicht dieser Texte deutlich: Diese Begriffe konnten inhaltlich nämlich ganz unterschiedlich belegt werden und dadurch jeden einzelnen Mönch und jede innerklösterliche Gruppe ansprechen. Ein Autor wie Hermann

2118 K. Schreiner, Dauer, Niedergang und Erneuerung, S. 295.

2119 C. Meyer, Ch. Dartmann, Einleitung, S. 20.

von Tournai, der über die verschiedenen *proposita* der ersten Generation des Martinsklosters berichtet, bewahrt in seiner Darstellung eine gewisse Offenheit, die der Spiritualität und den Interessen der unterschiedlichen Mönche und Gruppen in der Gemeinschaft in hohem Maße Rechnung trug. Mit dem strengen Leben unter Abt Odo konnte sich jeder identifizieren, so dass seine Person als wichtige Integrationsfigur fungierte.

Der Fall des *Liber de restauratione* ist allerdings auch in anderer Hinsicht interessant, stammte er doch eben nicht aus der Hand jener, die die *correctio* des Klosters maßgeblich vorangetrieben hatten. Im Gegenteil, Hermann musste offensichtlich nach einem schwierigen Abbatat dem *zelus religionis* der *abbates comprovinciales* weichen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Hermann die ab 1136 betriebene *correctio* seines Klosters nicht begrüßte und unterstützte. Eben hiervon zeugt seine Chronik, die stark identitätsstiftende Züge aufweist und vordergründig auf Integration abzielte. Betrachtet man dieses Werk aber etwas genauer, wird deutlich, dass mit dem Erinnern an die Person Odos von Tournai und das strenge klösterliche Leben von einst auch eine gewisse Abgrenzung nach außen hin betrieben wurde, da Hermann dadurch letztlich die Eigenständigkeit seiner Abtei zum Ausdruck brachte. Ganz ähnlich verhält es sich in Marchiennes, wo Galberts Werke sowohl auf Integration als auch auf Differenz abzielten. Indem er an die Hilfe der Mönche von Anchin erinnerte, versuchte Galbert die in Marchiennes lebenden Mönche des Nachbarklosters in die Gemeinschaft zu integrieren. Äußerte er Kritik an diesen Mönchen und betonte er den Dienst an der heiligen Rictrud, bezweckte er damit, seine Gemeinschaft nach außen hin vom Einfluss Anchins abzugrenzen. Besonders augenfällig ist es, dass Texte, wie Simons *Gesta*, Hermanns *Liber de restauratione* und Galberts Werke, die deutliche Anzeichen für eine Abgrenzung zu anderen Gemeinschaften hin aufweisen, erst einige Zeit nach der begonnenen *correctio* entstanden waren. Galt es zu Beginn einer *correctio* vermehrt integrierend zu wirken, um einen Erfolg zu erzielen, überwog im Rückblick eher der Wunsch nach einem selbstbestimmten gemeinschaftlichen Leben und das Bedürfnis nach Eigenständigkeit.

4.2. Im Spannungsfeld zwischen kollektiver und korporativer Identität

Das Beispiel von Saint-Bertin führt das Spannungsverhältnis zwischen kollektiver und korporativer Identität besonders deutlich vor Augen. Die seit 1101 in Sithiu lebenden Cluniazenser waren ein sichtbares Zeichen dafür, dass die Gemeinschaft von Saint-Bertin Anteil an der korporativen Identität Clunys hatte. Letztere fand ihren Ausdruck aber nicht nur in jenen Mönchen, die die Profess in Cluny abgelegt hatten, sondern auch im *ordo cluniacensis* und der rechtlichen Abhängigkeit der

in der *ecclesia cluniacensis* miteinander verbundenen Klöster.²¹²⁰ Mit der *correctio* Saint-Bertins ab 1101 sollte in der Gemeinschaft somit sowohl eine kollektive als auch eine korporative Identität konstruiert werden. Eben dies misslang und fand seinen Ausdruck in dem dreißig Jahre währenden Konflikt zwischen Sithiu und dem Klosterverband von Cluny, der sich an einem der Träger korporativer Identität, nämlich der rechtlichen Abhängigkeit, entzündete. Simons zweites und drittes Buch der *Gesta* entstanden im unmittelbaren Eindruck der wiedererlangten Freiheit des Klosters und dienten unmissverständlich dazu, die eigene Gemeinschaft nach außen hin von Cluny und seinem Klosterverband abzugrenzen. Da der *ordo cluniacensis* nicht zum Gegenstand des Konflikts wurde, ist er in Saint-Bertin weniger als Zeichen für die Ansprüche Clunys und Träger der cluniazensischen Identität zu werten, sondern als ein Träger der kollektiven Identität Sithius.

Die bereits erwähnten Bestrebungen in Saint-Martin und Marchiennes, eine klösterliche Identität zu konstruieren, die diese Gemeinschaften auf subtile Weise von jenen Klöstern abgrenzte, die an deren *correctiones* großen Anteil hatten, richteten sich zugleich auch gegen die Bestrebungen der Generalkapitel der 1130er Jahre, das Mönchtum zu vereinheitlichen und zu kontrollieren. Die Generalkapitel selbst fanden vor allem in ihren jährlichen Treffen, der Gebetsverbrüderung und in der gemeinsam beschlossenen und verbreiteten Lebensweise Träger einer korporativen Identität. Alle vier untersuchten Abteien lassen sich mit diesem *zelus religionis* der 1130er Jahre in Verbindung bringen. In Anchin könnte die Person Aiberts von Crespin als Integrationsfigur einer derartigen korporativen Identität gedient haben. Mit Aibert, der für die asketischen Ideale stand, die auch von den Generalkapiteln besonders hervorgehoben wurden, konnte sich nicht nur jeder einzelne Mönch aus Anchin identifizieren, sondern auch die gesamte Gemeinschaft. Letztendlich gelang es den *abbates comprovinciales* jedoch nicht, die an diesem Vorhaben beteiligten Abteien dauerhaft zu integrieren, was sicherlich mit zum Scheitern des Unternehmens führte.

4.3. Die Selbstbezeichnung der Klöster

Ein wichtiger Aspekt bei der Beschäftigung mit der kollektiven Identität einer Gemeinschaft ist die Frage danach, mit welchen Größen und Autoritäten der Klosterlandschaft sich eine Gemeinschaft in Bezug setzte. In Saint-Bertin war dies Cluny, an das allerdings nur erinnert wurde, um sich von der großen burgundischen Abtei

2120 J. Wollasch, *Mönchtum zwischen Kirche und Welt*, S. 155.

und ihrem Verband abzugrenzen. Der einzige monastische Autor der Grafschaft Flandern, der seine Gemeinschaft klar und deutlich mit dem Namen Clunys in Verbindung brachte, ist Hermann von Tournai. In den übrigen Gemeinschaften, in denen die Forschung den *ordo cluniacensis* nachgewiesen oder vermutet hat, spielte der Name Clunys für die kollektive Identität keine Rolle. In Saint-Martin wird er dagegen als eine Art Gütezeichen verwendet, das die dortige Lebensweise aufwerten sollte. Für Hermann und seine Gemeinschaft war der Rekurs auf den Namen Clunys umso wichtiger, als sich das Martinskloster in einer schweren Krise befand und sich innerhalb der Klosterlandschaft behaupten musste. Hermanns Hinweis auf Cîteaux und Prémontré unterstreicht eben dies: In einer Zeit, in der die Orden eine immer wichtigere Rolle spielten, war es äußerst ratsam, die kollektive Identität mit einem dieser großen Namen in Verbindung zu bringen. Hermann wählte den Namen Clunys, dessen Ordo auch mit großer Wahrscheinlichkeit in irgendeiner Form in der Gemeinschaft zur Anwendung gekommen war. Indem er aber hypothetisch zudem noch auf die strengen Lebensweisen von Cîteaux und Prémontré verwies, die nicht nur wie Cluny der Inbegriff religiöser Strenge waren, sondern auch mit denselben allgemeinen Begriffen umschrieben wurden, wird deutlich, dass diese großen Namen für Hermann letztlich austauschbar waren. Auch wenn sein Vorzug eindeutig Norbert gilt, gibt er zu erkennen, dass Cîteaux und Cluny nahezu gleichwertige Größen waren.

4.4. Kollektive Identität und das klösterliche Umfeld

Die Konstruktion klösterlicher Identität zielte nicht ausschließlich auf die Mönchsgemeinschaft ab, sondern gleichermaßen, wie ZWANZIG zeigen konnte, auf ihr soziales Umfeld.²¹²¹ Die Beziehungen zwischen der Gemeinschaft und ihren Förderern, seien es Stifterfamilien oder Bischöfe und Grafen, ihren Dienstleute und nicht zuletzt den Hörigen und Gläubigen der Gegend waren wichtiger Bestandteil der kollektiven Identität. Vor allem die große Zahl der untersuchten Konflikte zwischen dem Kloster und seinen Dienstleuten lassen erkennen, dass eben in diesen Situationen von beiden Seiten immer wieder die Frage nach dem »Wer sind wir?« gestellt wurde und dies besonders in Zeiten der *correctio*, wenn es galt, Krisen zu überwinden. Die Einigungen und Kompromisse, die letztlich gefunden wurden, waren somit in ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen Ausdruck einer kollektiven Identität, die vor allem integrierend wirken sollte.

2121 Ch. Zwanzig, Gründungsmythen.

Neben den Beziehungen mit den Stifterfamilien und Dienstleuten lässt sich kollektive Identität auch im Bereich der Heiligenkulte besonders gut fassen. Der Fall von Marchiennes zeigte, dass die Klosterheiligen nicht nur im Kloster selbst die Funktion von Integrationsfiguren übernahmen, sondern auch jenseits der Klostermauern Identität stifteten, was die Mönche beispielsweise durch Reliquientranslationen auch aktiv förderten. Das Beispiel der Bewohner von Sailly-en-Ostrevent veranschaulicht, wie sie sich über die lokalen Heiligen mit dem Kloster identifizierten.

Der Zusammenhang zwischen *correctio* und Identität lässt sich in fünf Thesen zusammenfassen:

1. Die *correctio* eines Klosters zielt in hohem Maße auf die Konstruktion und Aktualisierung kollektiver Identität ab.
2. In der Anfangsphase einer *correctio* diene die Konstruktion kollektiver Identität zur Integration, mit zunehmender zeitlicher Distanz auch zur Differenz.
3. Die Schaffung einer kollektiven Identität zur Abgrenzung nach außen hin dient vor allem zur Behauptung der klösterlichen Eigenständigkeit.
4. Der Verweis auf Bezugsgrößen wie Cluny ist äußerst selten; in Zeiten der Krise war er ein Marker für ein strenges klösterliches Leben.
5. Die Konstruktion und Aktualisierung kollektiver Identität zielte sowohl auf die Integration der verschiedenen innerklösterlichen Gruppierungen ab als auch in hohem Maße auf die Integration des jeweiligen sozialen Umfeldes.

5. »Klosterreform« und Filiationsmodell

Dem Phänomen der »Klosterreform« begegnet die Forschung vor allem mit zwei Erklärungsmodellen: Zum einen wird »Reform« in diachroner Perspektive als eine ständige Wiederkehr von spiritueller Blüte und Dekadenz gesehen, die die Geschichte des gesamten Mönchtums durchzieht.²¹²² Zum anderen versteht sie »Reformen« noch immer als Teil größerer Bewegungen, die von einem »Reformzentrum« ausgehend in die Klosterlandschaft ausstrahlen und in einzelne Filiationsstränge aufgegliedert werden. Dieses Modell, das vor allem durch HALLINGERS Arbeiten große Verbreitung fand, ist aber – wie bereits WOLLASCH bemerkte – anachronistisch und wenig geeignet, um die *correctio* von Klöstern für die Zeit vor den Orden adäquat zu beschreiben und zu erklären.²¹²³ Mit ein Grund für die Vorstellung einer sich filiationsartig verbreitenden »Reform« sind sicherlich die hierfür herangezogenen Quellen.

5.1. Das Problem der Quellen und ihrer Perspektive

Während die deutsche »Reformforschung« der 1970er bis 1990er Jahre die beiden wichtigsten Quellengattungen, auf denen HALLINGERS Modell fußte (Consuetudines und Memorialüberlieferung), besser erforschte und erkannte, dass sie nur sehr bedingt dafür geeignet sind, das Phänomen der »Reform« zu fassen, hat die vorliegende Arbeit ein besonderes Augenmerk auf die erzählenden Texte gelegt. Die historiographischen und hagiographischen Texte scheinen auf den ersten Blick die Vorstellung der Filiation zu befördern: In der *Vita Gosuini prima* findet sich beispielsweise eine in der Forschung viel zitierte Passage, die die »Reformbewegung von Anchin« zu umreißen scheint. Der Verfasser zählt voller Freude auf, welche Schüler Abt Gossuins in anderen Klöstern das Amt des Abtes bekleideten. Derartige Abtslisten sind jedoch keine Seltenheit; sie dienten in erster Linie zum Lob der eigenen Institution und im besagten Fall zum Lob der Person Abt Gossuins. An keiner Stelle behauptet der Verfasser, dass diese Äbte in ihren jeweiligen Gemeinschaften *correctiones* angestoßen hatten.

Ein weiteres durchaus problematisches Beispiel sind Simons *Gesta abbatum*, die in mehreren Kapiteln thematisieren, wie Mönche aus Saint-Bertin den *ordo clunia-*

2122 Diese Sichtweise repräsentiert besonders gut E. Klueing, *Monasteria semper reformanda*.

2123 J. Wollasch, *Neue Methoden*, S. 535–536.

censis in andere Gemeinschaften trugen. Derartige Darstellungen beförderten ebenfalls die Vorstellung, »Reformen« verbreiteten sich durch Gruppen von Mönchen, die einen neuen Ordo in Gemeinschaften einführten und dadurch die spirituelle Ausrichtung dieser Empfängerklöster maßgeblich prägten. Das Beispiel der *Gesta abbatum* Simons illustriert auf besonders anschauliche Weise, welche Probleme derartige Darstellungen aufwerfen. Zunächst konnte gezeigt werden, dass Simon bei der Auswahl seiner Beispiele sehr bewusst vorgegangen war, um die herausragende Stellung seiner Gemeinschaft innerhalb der flandrischen Klosterlandschaft zu betonen. Mit der Durchführung der *correctio* waren nach Simons Schilderung ausschließlich Mönche aus Sithiu beschäftigt. Eine mögliche Beteiligung von Mönchen weiterer Klöster, wie dies in anderen Beispielen gezeigt werden konnte, wird verschwiegen. Simons Fokus liegt ferner besonders auf dem spirituellen Aspekt der *correctio*. Dass die *correctio* eines Klosters in der Praxis weit über die Wiederherstellung von *religio et disciplina* hinausging, haben die vier behandelten Fallbeispiele deutlich aufgezeigt. In den allerwenigsten Texten werden jedoch auch die übrigen Seiten einer *correctio* beleuchtet; wenn überhaupt, wurde sie nur pauschal mit dem Hinweis auf die äußeren Angelegenheiten erwähnt. Ein Hauptproblem der zeitgenössischen Texte ist somit die Perspektive, aus der ihre Autoren auf die *correctio* von Gemeinschaften blickten, aber auch die Zielsetzung solcher Berichte, die letztlich vor allem dem Ruhm der eigenen Abtei verschrieben waren.

Ein weiteres Problem sind die bereits an anderer Stelle erwähnten Begriffe, mit denen die spirituelle Erneuerung der Gemeinschaften umschrieben wurde. *Religio*, *disciplina*, *caritas*, *oboedientia*, um nur einige wenige zu nennen, sind so unspezifische Begriffe, dass sie keinesfalls dazu verwendet werden können, Aussagen über eine vermeintlich ähnliche spirituelle Ausrichtung von Gemeinschaften zu treffen und daraus Filiationsstränge zu konstruieren.

5.2. Das gescheiterte Modell der Filiation

Für den Raum Nordfrankreichs und der Grafschaft Flandern der 1130er Jahre lässt sich die *correctio* von Klöstern in Ansätzen nach dem Filiationsmodell beschreiben. Die jährlich tagenden Generalkapitel erhoben den Anspruch, das Mönchtum zu vereinheitlichen und zu kontrollieren: Ein gemeinsam beschlossener Ordo wurde in zahlreiche Gemeinschaften getragen und zudem durch eine gezielte Personalpolitik untermauert. Vor allem das Beispiel von Lobbes veranschaulicht dies besonders eindrücklich: Die *abbates comprovinciales* setzten mit Leonius von Anchin einen Mönch auf den Abtsstuhl, der ihrem Vorhaben durchaus verbunden war und auch die erzwungene Einführung des *ordo cluniacensis* maßgeblich unterstützte. Die Ge-

neralkapitel orientierten sich bei ihrem Vorhaben und ihrem Vorgehen mit großer Wahrscheinlichkeit am Vorbild von Cîteaux.²¹²⁴ Wie bekannt bereits den Zeitgenossen eben dieses Modell war, gibt Hermann von Tournai zu erkennen, der auf genaueste Weise über die Funktionsweise der Generalkapitel von Prémontré zu berichten weiß. Er erklärt, dass nur Klöster derselben *ecclesia* daran teilnehmen durften und zu welchem Zweck sie sich trafen.²¹²⁵ Die Gründung neuer Klöster beschreibt er nach dem Modell der Filiation und greift zudem die dazu gehörige Terminologie auf, wenn er von Prémontré als der Mutter spricht.²¹²⁶ Im Gegensatz zu Prémontré und Cîteaux mangelte es den *abbates comprovinciales* der Kirchenprovinz Reims eben einer solchen »Mutter«, eines spirituellen Zentrums, von dem aus die *correctio* in andere Gemeinschaften getragen werden konnte. In der Forschung hat man für Flandern und die angrenzenden Regionen vor allem der Abtei von Anchin eine vergleichbare Funktion zugeschrieben und daher von der »Reformbewegung von Anchin« gesprochen.²¹²⁷ Obgleich einiges dafür spricht, dass das Agieren der *abbates comprovinciales* und der Abtei von Anchin ansatzweise mit dem Modell der Filiation beschrieben werden kann, sollte nicht vergessen werden, dass ihr Vorhaben längerfristig scheiterte. Die Gründe hierfür lassen sich nicht mit absoluter Sicherheit fassen. In der Forschung wurde zum Teil darauf verwiesen, dass es den Äbten vor allem an der nötigen Exekutivgewalt gegen deviante Gemeinschaften mangelte und zudem die Teilnahme an den Generalkapiteln auf dem Prinzip der Freiwilligkeit basierte.²¹²⁸ Die Beispiele von Marchiennes und Saint-Martin, die nachweislich mit dem *zelus religionis* dieser Äbte und vor allem der Abtei von Anchin in Verbindung zu bringen sind, lassen einen weit schwerwiegenderen Grund für das Scheitern erkennen: Die Abteien versuchten, ihre spirituelle Eigenständigkeit zu bewahren. Diese Angelegenheiten, die mit der wichtigen Frage nach Identität in Verbindung zu bringen sind, beschränkten sich aber nicht allein auf den spirituellen Bereich. Ein weit größeres Problem war nämlich vor allem die von den *abbates* betriebene Personalpolitik, die, wie VANDERPUTTEN zeigte, mitunter sehr aggressive Züge trug. Derartige Eingriffe von außen in Personalfragen provozierten nicht nur den Widerstand der Mönche, die darin einen Angriff auf ihre Freiheit sahen (Marchiennes und in anderem Kontext auch Saint-Bertin), sondern auch den Widerstand des sozialen Umfelds der Gemeinschaft. Das Scheitern der Generalkapitel lag somit zu einem

2124 Siehe dazu oben S. 30–35.

2125 Hériman, *Les miracles*, III, c. 6, S. 214.

2126 Siehe dazu oben Anm. 1657.

2127 A. M. Helvetius, *Aspects de l'influence de Cluny*; S. Vanderputten, *A Time of Great Confusion*; *Gesta abbatum Lobbiensium*, c. 19, S. 323: »[...] inter omnia circumquaque monasteria primatum obtinere hactenus probatur.«

2128 U. Berlière, *Les chapitres généraux*, S. 259; ebenso S. Vanderputten, *A Time of Great Confusion*, S. 59.

großen Teil darin begründet, dass ihr Agieren den lokalen Verhältnissen und dem sozialen Umfeld der betroffenen Klöster nicht genügend Rechnung trug.²¹²⁹ Diese Erkenntnis macht deutlich, dass das Phänomen der *correctio* nur mit einem alternativen Modell zu jenem der Filiation adäquat beschrieben werden kann. Dies gilt umso mehr für die Zeit vor den Generalkapiteln der 1130er Jahre.

5.3. Ein Gegenmodell

Die vier Fallbeispiele, die dieser Arbeit zugrunde liegen, haben gezeigt, dass die *correctio* einer Gemeinschaft komplexe Vorgänge verbindet: Neben einer Vielzahl von beteiligten Akteuren sei hier noch einmal an die zahlreichen Veränderungen innerhalb und außerhalb des Klosters erinnert. Die *correctio* einer Gemeinschaft zielte im Kern stets auf die Überwindung einer institutionellen Krise ab, die vor allem auf ein gestörtes Verhältnis des Klosters mit seinem sozialen Umfeld zurückzuführen war. Die *correctio* diente dazu, eben diese Beziehungen zu normalisieren und zum Teil auch zu transformieren (so zum Beispiel die Beziehungen mit den Dienstleuten des Klosters).²¹³⁰

Das vorherrschende Filiationsmodell, das seinen Blick vor allem auf den Austausch von Mönchen und Ordines richtet, muss daher gegen ein weit offeneres Modell ersetzt werden. Bereits für den spirituellen Bereich gaben die vier behandelten Klöster zu erkennen, dass sich die innere *correctio* einer Gemeinschaft auf mannigfaltige Einflüsse zurückführen lässt. Zweifelsohne erhielt eine Gemeinschaft von den aus einem anderen Kloster kommenden Mönchen wichtige Impulse. Diese Gruppe war in vielen Fällen allerdings nicht die einzige, die im Lauf einer *correctio* in der betroffenen Gemeinschaft agierte, und setzte sich zudem auch nicht zwangsläufig aus Mönchen ein und desselben Klosters zusammen. Zudem lassen sich auch unabhängig von diesen Gruppen einzelne Mönche nachweisen, die aus anderen dieser Gemeinschaft nahestehenden Klöstern stammten. Der Kontakt mit Eremiten und Inklusen war letztlich ebenso wichtig wie der mit Kanonikern.

Die spirituellen Einflüsse beschränkten sich nicht allein auf den vielfältigen Austausch mit Personen und Gemeinschaften unterschiedlichster Art, sondern umfassen auch den Austausch von Büchern, der in vielen Fällen gleichermaßen von einer enormen Vielfalt der Interessen und Vorlieben zeugt. Das spirituelle Milieu jeder Gemeinschaft ist somit im Einzelnen zu betrachten; es regulierte die Empfänglichkeit der Mönche für Neuerungen. In Saint-Martin trug beispielsweise das kanoni-

2129 S. Vanderputten, *A Time of Great Confusion*, S. 59.

2130 S. Vanderputten, *Fulcard's Pigsty*.

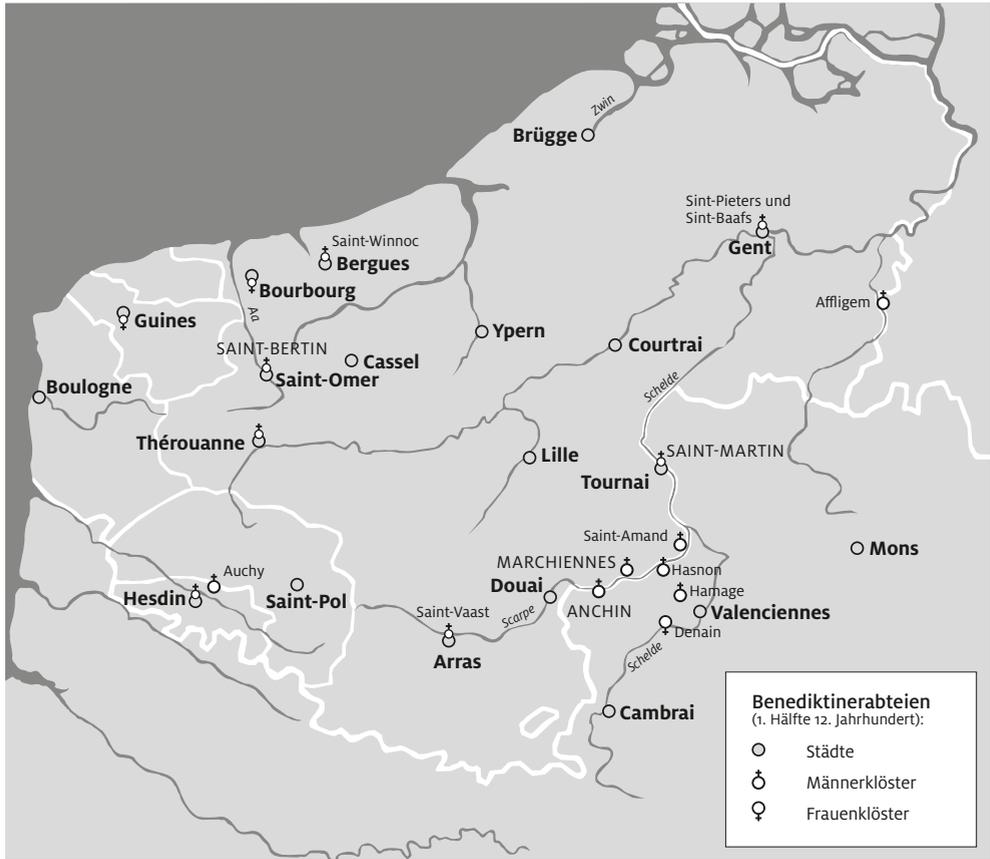
kale Umfeld, aus dem sich die Gemeinschaft lange Zeit rekrutierte, dazu bei, dass das spirituelle Leben weitgehend von intellektuellen Tätigkeiten, wie der Abschrift und Produktion von Texten, geprägt war.

Die *correctio* eines Klosters muss jedoch nicht nur dem bestehenden spirituellen Milieu und den unterschiedlichsten spirituellen Einflüssen von außen Rechnung tragen, sondern nicht zuletzt auch dem Einfluss des sozialen Umfelds. In den meisten der untersuchten Fälle wurde die *correctio* einer Gemeinschaft vom Graf und Bischof mit unterschiedlicher Intensität getragen und gestützt. Noch unmittelbarer war hingegen der Einfluss des direkten sozialen Umfelds: Stifterfamilien, Dienstleute des Klosters und nicht zuletzt die Gläubigen und Pilger. Auf ihre Unterstützung, sei es durch Schenkungen oder Dienste, war ein Kloster angewiesen. Da dieses Verhältnis aber auf dem gegenseitigen Geben und Nehmen basierte, waren die Mönche zu Gebet und Memoria verpflichtet, was allerdings nur dann besonders wirksam war, wenn die Brüder auch den entsprechenden frommen Lebenswandel pflegten. Traten hingegen Missstände, wie beispielsweise die Aufgabe der Armenspeisungen, die Nichtbeachtung der Klausur oder sogar die Vernachlässigung des Gottesdienstes, offen zu Tage, wurde dem Kloster die Unterstützung versagt, was eine existenzielle Krise zur Folge hatte.

Das Verhältnis zwischen einer Mönchsgemeinschaft und ihrem sozialen Umfeld generierte somit eine ganz eigene Dynamik, die in der Forschung meist mit dem Begriffspaar Blüte und Dekadenz umschrieben wird. Und in der Tat muss das Phänomen der *correctio* im Spannungsfeld zwischen institutioneller Krise und Erfolg betrachtet werden. Die bereits thematisierte Verbindung zwischen einer *correctio interioris et exterioris* macht dies besonders deutlich: Die spirituelle Erneuerung einer Gemeinschaft war der zentrale Ausgangspunkt einer *correctio* und daher vielen Zeitgenossen besonders erinnerungswürdig. Das fromme Leben der Brüder führte die Gemeinschaft zu Erfolg: einer Verbesserung der Beziehungen mit ihrem sozialen Umfeld und wirtschaftlichem Wohlstand. Dieser Erfolg basierte somit auf dem frommen Leben der Brüder, führte allerdings zugleich zu einer stärkeren Einbindung in die Welt und damit zu einer schleichenden Abkehr von den klösterlichen Idealen. Der Rückhalt des sozialen Umfelds schwand dadurch, wodurch das Kloster erneut in eine Krise steuerte. Die Wiederkehr von Krise und *correctio* liegt somit in jenen Dynamiken begründet, die sich im Einzelfall jeweils aus der Verbindung zwischen der *correctio interioris et exterioris* ergaben.

Das bestehende Modell, das die »Reform« von Klöstern als Teil einer größeren sich filiationsartig ausbreitenden Bewegung sieht, in deren Mittelpunkt ein bestimmtes »Reformzentrum« steht, kann diese Dynamiken nicht fassen. Hingegen steht im Zentrum eines weit offeneren Modells die Gemeinschaft, die eine *correctio* von außen erfuhr und den unterschiedlichsten Einflüssen und Interessen seines

weltlichen und geistlichen Umfeldes ausgesetzt war. Dieser weiter gefasste Blick trägt dem Phänomen der *correctio* sehr viel besser Rechnung, als das verfassungsgeschichtliche Modell der Filiation, das sich zudem vorwiegend auf den spirituellen Bereich beschränkte. Ein Modell, das die vielseitigen Beziehungen eines Klosters mit seinem sozialen Umfeld in den Mittelpunkt rückt, ermöglicht es außerdem, die hieraus erwachsene Dynamik von Krise und Erfolg zu erklären, die aus diachroner Sicht die Geschichte nahezu jeder klösterlichen Gemeinschaft prägte.



Brügge

Zwin

Sint-Pieters und Sint-Baafs

Gent

Affligem

Saint-Winnoc

Bergues

Bourbourg

Guines

SAINT-BERTIN

Cassel

Ypern

Courtrai

Boulogne

Saint-Omer

Thérouanne

Schelde

Lille

Tournai

SAINT-MARTIN

Mons

Saint-Amand

MARCHIENNES

Hasnon

Hesdin

Auchy

Saint-Pol

Douai

Harnage

Arras

Saint-Vaast

ANCHIN

Denain

Scarpe

Schelde

Cambrai

Abkürzungsverzeichnis

AASS	Acta Sanctorum
ADN	Archives départementales du Nord
ASB	Acta Sanctorum Belgii selecta
BM	Bibliothèque municipale
BnF	Bibliothèque nationale de France
BR	Bibliothèque royale
CCCM	Corpus christianorum. Continuatio medievalis
CCM	Corpus consuetudinum monasticarum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DHGE	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique
JL	Regesta pontificum Romanorum (Jaffé-Löwenfeld)
LexMa	Lexikon des Mittelalters
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MGH SRM	Monumenta Germaniae Historica Scriptorum rerum Merovingicarum
MGH SS	Monumenta Germaniae Historica Scriptorum (in folio)
MGH SS rer. Germ.	Monumenta Germaniae Historica scriptores rerum germanicarum in usum scholarum separatim editi.
MPL	Migne Patrologia latina
NS	Nouvelle série
RB	Regula Benedicti

Bibliographie

1. Gedruckte Quellen

- Achery, Luc d', Guiberti abbatibus B. Mariae de Novigento Opera omnia, Paris 1651.
- Actes des comtes de Flandre (1071–1128), hg. von Fernand Vercauteren, (Commission royale d'histoire. Recueil des actes des princes belges), Brüssel 1938.
- Actes des évêques de Laon des origines à 1151, hg. von Annie Dufour-Malbezin, (Documents, études et répertoires 65), Paris 2001.
- Alulf von Tournai, Expositio novi testamenti, MPL 79, Sp. 1137–1424.
- Alulf von Tournai, Prologus in librum qui dicitur Gregorialis, in: Jean Mabillon, Vetera analecta sive collectio, S. 131–132.
- Amandus von Castello, De Odonis episcopi cameracensis vita vel moribus, hg. von Oswald Holder-Egger, MGH SS 15, Hannover 1888, S. 942–943.
- Amandus von Castello, Encyclique sur la mort d'Eudes, évêque de Cambrai, in: Rouleaux des morts du XI^e au XV^e siècle, hg. von Léopold Delisle, Paris 1866, S. 171–177.
- Regesta pontificum Romanorum (bis 1198), hg. von Philipp Jaffé, überarbeitet von Wilhelm Wattenbach, Samuel Loewenfeld, Ferdinand Kaltenbrunner und Paul Ewald (JL = Jaffé/Loewenfeld, JK = Jaffé/Kaltenbrunner, JE = Jaffé/Ewald), 2 Bde., Leipzig 1885, 1888.
- Anacleti antipapae epistolae et privilegia, 40, MPL 179, Sp. 717B–718B.
- Andreas von Marchiennes, Miracula Sanctae Rictrudis, AASS 12. Mai, Venedig 1738, S. 89–119.
- Annales Aquicinctini, hg. von Georg H. Pertz, MGH SS 16, Hannover 1859, S. 503–506.
- Annales Bertiniani, hg. von Georg Waitz, MGH SS rer. Germ. 5, Hannover 1883.
- Annales Marchianenses, hg. von Ludwig C. Bethmann, MGH SS 16, Hannover 1859, S. 609–617.
- Annales Rodenses a. c. 1100–1157, hg. von Georg H. Pertz, MGH SS 16, Hannover 1859, S. 688–723.
- Annales Rodenses. Facsimile-uitgave, van transcriptie, tekstkritische noten en een inleiding, hg. von Petrus C. Boeren und Gerard W. A. Panhuysen, Assen 1968.
- Anselm von Canterbury, De conceptu virginali et de originali peccato, in: Ders., Opera omnia, Bd. 2, S. 135–173.
- Anselm von Canterbury, Opera omnia, hg. von Franciscus Salesius Schmitt, Bd. 2, Stuttgart 1968.
- Antiquiores Consuetudines Cluniacensis Monasterii Collectore S. Udalrico Monacho Benedictino, in: Spicilegium, Bd. 1, S. 639–703.
- Auctarium Affligemense, hg. von Georg H. Pertz, MGH SS 6, Stuttgart 1844, S. 398–405.
- Auctarium Aquicinctense ad Sigeberti chronographia, hg. von Ludwig C. Bethmann, MGH SS 6, Hannover 1844, S. 392–398.
- Ausgewählte Schriften. Abt Suger von Saint-Denis, hg. von Andreas Speer, Günther Binding, Gabriele Annas, Darmstadt 2008³.
- Bartholomäus von Laon, Epistola ad Samsonem archiepiscopum Remensem, MPL 182, Sp. 696–697.
- Beati Gosvini vita celeberrimi Aquicinctensis monasterii abbatibus septimi a duobus diversis eiusdem coenobii monachis separatim exarata e veteribus ms. nunc primum edita, hg. von Richard Gibbon, Douai 1620.
- Benedicti regula, hg. von Rudolf Hanslik, CSEL 75, Wien 1960.
- Bernhard von Clairvaux, Opera Omnia, MPL 182, 183, Paris 1854.
- Bernhard von Clairvaux, Opera, Bd. 7, Epistolae, I. Corpus epistolarum 1–180, Bd. 8, Epistolae, I. Corpus epistolarum 181–310. II. Epistolae extra corpus 311–547, hg. von Jean Leclercq und Henri Rochais, Rom 1974, 1977.
- Bernhard, Ordo Cluniacensis, in: Vetus disciplina monastica, hg. von Marquard Herrgott, Paris 1726.

- Bovo von Saint-Bertin, *Relatio de inventione et elevatione sancti Bertini*, hg. von Oswald Holder-Egger, MGH SS 13, Hannover 1881, S. 607–635.
- Bullaire du pape Calixte II. 1119–1124: *Essai de restitution*, Bd. 2, hg. von Ulysse Robert, Paris 1901.
- Cartulaire de l'abbaye de Saint-Michel en Thiérache, hg. von Amédée Piette, (*Bulletin de la Société archéologique de Vervins*), Vervins 1883.
- Cartulaire de l'ancienne abbaye de Saint-Nicolas des Prés sous Ribemont (diocese de Laon), hg. von Henri Stein, in: *Mémoires de la Société Académique (Saint-Quentin)* 5 (1884), S. 112–337.
- Cartularium. *Recueil des chartes du prieuré de Saint-Bertin, à Poperinghe, et de ses dépendances à Bas-Warnton et à Couckelaere, déposées aux archives de l'état, à Gand*, hg. von Felix H. d'Hoop, Brüggel 1870.
- Chartes de l'abbaye de Saint-Martin de Tournai, 2 Bde., hg. von Armand d'Herbomez, (*Commission royale d'histoire. Publications in-quarto* 27), Brüssel 1898–1901.
- Chronica Tornacensis sive excerptum ex diversis auctoribus collectum, in: *Corpus chronicorum Flandriae*, Bd. 2, hg. von Joseph J. de Smet, Brüssel 1841, S. 474–580.
- Chronicon Affligemense, hg. Georg Waitz, MGH SS 9, Hannover 1851, S. 407–417.
- Chronicon monasterii Aldenburgensis majus, hg. von Ferdinand van de Putte, MPL 174, Sp. 1506–1590.
- Chronicon S. Andreae castris Cameracensis, hg. von Ludwig C. Bethmann, MGH SS 7, Hannover 1846, S. 526–550.
- Consuetudines Affligenienses, hg. von Robert J. Sullivan, CCM 6, Siegburg 1975, S. 107–199.
- Consuetudines canonicorum regularium Rodenses. *Die Lebensordnung des Regularkanonikerstifts Klosters Rath, 2 Bde., Lateinisch-Deutsch*, hg. von Stefan Weinfurter und Helmut Deutz, (*Fontes christiani* 11), Freiburg 1993.
- Das Necrologium von St. Maximin, hg. von Franz Xaver Kraus, in: *Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinland* 57 (1876), S. 108–119.
- De Arnulfo comite, hg. von Ludwig C. Bethmann, MGH SS 9, Hannover 1851, S. 304.
- De beato Goswino abbate, AASS 9. Oktober, Brüssel 1780, S. 1084–1094D.
- De novitiis instruendis. *Text und Kontext eines anonymen Traktates vom Ende des 12. Jahrhunderts*, hg. von Mirko Breitenstein, (*Vita regularis. Editionen* 1), Münster 2003.
- De Oorkonden der graven van Vlaanderen (Juli 1128 – September 1191), Bd. 2,1: *Regierung van Diederik van de Elzas (Juli 1128 – 17 Januari 1168)*, hg. von Thérèse Hemptinne und Adriaan E. Verhulst, (*Recueil des actes des princes belges* 6), Brüssel 1988.
- Delmaire, Bernard, *L'histoire-polyptique de l'abbaye de Marchiennes (1116/1121). Étude critique et édition*, Louvain-la-Neuve 1985.
- Diplomata belgica ante annum millesimum centesimum scripta, Bd. 1, *Teksten*, hg. von Maurits Gyseling und Anton C. F. Koch, Brüssel 1950.
- Drival, Eugène van, *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Vaast d'Arras rédigé au XII^e siècle par Guiman, (Pièces inédites concernant l'histoire d'Artois 6)*, Arras 1875.
- Eadmer, *Historia novarum in Anglia, et Opuscula duo de Vita Sancti Anselmi et quibusdam miraculis ejus*, hg. von Martin Rule, *Rolls Series* 81, London 1884, S. 1–302.
- Eadmer, *Liber de sancti Anselmi similitudinibus*, MPL 159, Sp. 605–708.
- Einmütig in der Liebe. *Die frühesten Quellentexte von Cîteaux. Antiquissimus textus Cistercienses, lateinisch-deutsch*, hg. von Hildegard Brem und Alberich Martin Altermatt, (*Quellen und Studien zur Zisterzienserliteratur* 1), Grevenbroich 1998.
- Ex vita beati Gossuini abbatis Aquicinctini, AASS 15. März, Antwerpen 1668, Sp. 752A–D.
- Folcuin, *Gesta abbatum Lobbiensium a. 972–1156*, hg. von Wilhelm Arndt, MGH SS 21, Hannover 1869, S. 307–333.
- Folcuin, *Gesta abbatum Sancti Bertini Sithiensium*, hg. von Oswald Holder-Egger, MGH SS 13, Hannover 1881, S. 600–635.
- Fundatio Monasterii Aquicinctini, hg. von Georg Waitz, MGH SS 14, Hannover 1883, S. 578–584.
- Galbert von Marchiennes, *Patrocinium*, AASS 12. Mai, Venedig 1738, S. 140–154.
- Galbert von Marchiennes, *Vita Sanctae Rictrudis*, AASS 12. Mai, Venedig 1738, S. 118–140.
- Gerzaguet, Jean Pierre, *Privilèges et lettres des papes adressés à l'abbaye d'Anchin (fin XI^e – fin XV^e siècle)*, in: *Mélanges de l'École de française de Rome. Moyen Âge* 115 (2003), S. 755–895.
- Gesta abbatum Fontanellensium, hg. von Samuel Löwenfeld, MGH SS rer. Germ. 28, Hannover 1886.
- Gesta episcoporum Cameracensium, hg. von Ludwig Bethmann, MGH SS 7, Hannover 1846, S. 393–525.
- Gesta Galcheri Cameracensis episcopi, in: *Gesta pontificum Cameracensium: Gestes des évêques de Cambrai de 1092 à 1138*, hg. von Charles de Smedt, Paris 1880, S. 1–108.
- Gestorum abbatum Trudonensium continuatio prima a. 1107–1136, hg. von Rudolf Koepke, MGH SS 10, Hannover 1852, S. 272–317.

- Gestorum abbatum Trudonensium continuatio tertia, hg. von Rudolf Koepke, MGH SS 10, Hannover 1852, S. 361–443.
- Gestorum episcoporum Cameracensium versio gallica, hg. von Ludwig C. Bethmann, MGH SS 7, Hannover 1846, S. 510–525.
- Gorissen, Pieter, Sigeberti Gemblacensis Chronographiae Auctarium Affligemense, (Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten, Klasse der Letteren 15), Antwerpen 1952.
- Goscelin of Saint-Bertin: the Book of Encouragement and Consolidation (Liber confortatorius), the Letter of Goscelin to the Recluse Eva, hg. von Monika Otter, (Library of Medieval Women), Cambridge 2004.
- Goscelin of Saint-Bertin: the Hagiography of the Female Saints of Ely, hg. von Rosaline C. Love, Oxford 2004.
- Gottfried von Reims, Somnium de Odone Aurelianiensi, MPL 160, Sp. 1159–1160.
- Guérard, Benjamin, Cartulaire de l'abbaye de Saint-Bertin, (Collection des cartulaires de France 3), Paris 1841.
- Guerric d'Igny, Sermons, Bd. 1, hg. von John Morison und Hilary Costello, übers. von Placide Desseille, (Sources chrétiennes 166), Paris 1970.
- Guibert de Nogent, Autobiographie, hg. von Edmond René Labande, (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge 34), Paris 1981.
- Guibert von Nogent, De laude Sancte Mariae, MPL 156, Sp. 537–578.
- Guibert von Nogent, Dei gesta per Francos et cing autres textes, hg. von Robert B. C. Huygens, CCCM 127A, Turnhout 1996.
- Guibert von Nogent, Quo ordine sermo fieri debeat. De bucella Iudae data et de veritate dominici corporis. De sanctis et eorum pigneribus, hg. von Robert B. C. Huygens, CCCC 127, Turnhout 1993.
- Haighneré, Daniel d', Les chartes de Saint-Bertin d'après le Grand Cartulaire de Dom Charles-Joseph Dewitte, 4 Bde, Saint-Omer 1886–1899.
- Hariulf, Ex vita Arnulfi episcopi Suessionensis, MGH SS 15, 2, hg. von Oswald Holder-Egger, Hannover 1888, S. 872–904.
- Hariulf, Vita Arnulphi, AASS 15. August, Paris 1867, S. 230–259.
- Hérیمان von Tournai, Les miracles de sainte Marie de Laon, hg. und übers. von Alain Saint-Denis, (Sources d'histoire médiévale 36), Paris 2008.
- Hermann von Tournai, Epistola de corpore S. Vincentii diaconi Valentiae quiescente et de coenobio ejusdem nomine ibidem consecrato, in: *Analecta Bollandiana* 2 (1883), S. 243–247.
- Hermann von Tournai, Liber de restauratione ecclesie Sancti Martini Tornacensis, hg. von Robert B. C. Huygens, CCCC 236, Turnhout 2010.
- Hermann von Tournai, Liber de restauratione S. Martini Tornacensis, MGH SS 14, hg. von Georg Waitz, Stuttgart 1883, S. 274–317.
- Historia Monasterii Aquicinctini, hg. von Georg Waitz, MGH SS 14, Hannover 1883, S. 584–592.
- Historiae Tornacenses partim ex Herimanni libris excerptae, hg. von Georg Waitz, MGH SS 14, Stuttgart 1883, S. 327–352.
- Hucbald von Saint-Amand, Vita S. Rictrudis Marcianensis Abbatissae, AASS 12. Mai, Venedig 1738, S. 81–89.
- Hucbald von Saint-Amand, Vita S. Rictrudis Marcianensis Abbatissae, MPL 132, Sp. 829–848.
- Hucbald von Saint-Amand, Vita S. Rictrudis Marcianensis Abbatissae, hg. von J. Ghesquière, ASB 4, Brüssel 1787, S. 488–503.
- Hucbald, Vitae Rictrudis sanctimonialis Marcianensis prologus, hg. von Wilhelm Levison, MGH SRM 6, Hannover 1913, S. 91–94.
- Hugo von Falvigny, Chronicon ab a 1–1102, hg. von Georg H. Pertz, MGH SS 8, Hannover 1848, S. 288–502.
- Huygens, Robert B. C., Le moine Idung et ses deux ouvrages. Argumentum super quatuor questionibus et Dialogus duorum monachorum, in: *Studia medievali* 13 (1972), S. 291–410.
- Jean Long d'Ypres, Chronica monasterii sancti Bertini, hg. von Oswald Holder-Egger, MGH SS 25, Hannover 1880, S. 736–866.
- Le registre de Lambert, évêque d'Arras (1093–1115), hg. von Claire Girondanengo, (Sources d'histoire médiévale 34), Paris 2007.
- Leclercq, Jean, Pierre de Celle, Nouvelles lettres. Texte et études sur la vie des moines au Moyen Âge, in: *Analecta monastica. Textes et études sur la vie des moines au Moyen Âge*, (Studia Anselmiana 43), Rom 1958, S. 160–179.
- Les Annales de Saint-Pierre de Gand et de Saint-Amand, hg. von Philip Grierson, (Recueil de textes pour servir à l'histoire de Belgique), Brüssel 1937.
- Les chartes de l'abbaye d'Anchin (1079–1201), hg. von Jean Pierre Gerzaguët, (Atelier de recherches sur les textes médiévaux 6), Turnhout 2005.
- Liber de antiquitate urbis Tornacensis ex revelatione Henrici, hg. von Georg Waitz, MGH SS 14, Stuttgart 1883, S. 352–357.
- Loche, Ferry de, Chronicon Belgicum ab anno CCLVIII ad annum MDC continuo perductum, Arras 1616.
- Mabillon, Jean, Vetera anaclecta sive collectio veterum aliquot operum et opusculorum etc., Paris 1723².

- Milo, *Vita Amandi Episcopi secunda*, hg. von Bruno Krusch, MGH SRM 5, Hannover 1910, S. 450–483.
- Miracula Sanctae Eusebiae, AASS 16. März, Antwerpen 1668, S. 457–461.
- Miracula Sanctae Eusebiae, in: *Analecta Bollandiana* 20 (1901), S. 460–462.
- Miraculum sancti Maurontii, in: *Catalogus codicum hagiographicorum Bibliothecae regiae Bruxellensis*, Pars I. Codices latini membranei, Bd. 2, (Subsidia hagiographica 1), Brüssel 1889, S. 41–43.
- Miraeus, Aubertus, Foppens, Johannes, *Opera diplomatica et historica*, Bd. 1, 2, Brüssel 1723.
- Monumenta Historiae Tornacensis, hg. von Georg Waitz, MGH SS 14, Stuttgart 1883, S. 266–360.
- Morand, François, *Appendice au cartulaire de l'abbaye de Saint-Bertin*, (Collection de documents inédits sur l'histoire de France. Première série. Histoire politique), Paris 1867.
- Nécrologe de l'abbaye de Saint-Martin de Tournai, hg. von Ursmer Berlière, in: *Documents inédits pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, Bd. 1, Maredsous 1894, S. 133–292.
- Odo von Tournai, *De blasphemia in Spiritum sanctum*, MPL 160, Sp. 1111–1118.
- Odo von Tournai, *De canonibus evangeliorum*, MPL 160, Sp. 1117–1122.
- Odo von Tournai, *De peccato originali libri tres*, MPL 160, Sp. 1071–1102.
- Odo von Tournai, *Disputatio contra judaeum Leonem de adventu Christi filii dei*, MPL 160, Sp. 1103–1112.
- Odo von Tournai, *Expositio in canonem missae*, MPL 160, Sp. 1053–1070.
- Odo von Tournai, *Liber seu homilia de villico iniquitatis*, MPL 160, Sp. 1127–1150.
- Orderic Vitalis, *Historia ecclesiastica*, hg. von Georg H. Pertz, MGH SS 20, Hannover 1868, S. 50–82, und hg. von Georg Waitz, MGH SS 26, Hannover 1882, S. 11–28.
- Papsturkunden in den Niederlanden (Belgien, Luxemburg, Holland und Französisch-Flandern). Bd. 1, *Archivberichte*, hg. von Johannes Ramackers, (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philosophisch-historische Klasse 8), Berlin 1933.
- Petrus Venerabilis, *De miraculis libri duo*, hg. von Denise Bouthillier, CCCM 83, Turnhout 1988.
- Platelle, Henri, Godding, Robert, *Vita Hugonis Marchianensis* († 1158). *Présentation, édition critique et traduction française*, in: *Analecta Bollandiana* 111 (1993), S. 301–384.
- Recueil des actes de Charles II le Chauve, roi de France, Bd. 2, 861–877, hg. von Georges Tessier, (Chartes et diplômes relatifs à l'histoire de France), Paris 1952.
- Recueil des actes de Lothaire et de Louis V, rois de France (954–987), hg. von Louis Halphen, (Chartes et diplômes relatifs à l'histoire de France), Paris 1908.
- Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny, Bd. 5, 1091–1210, hg. von Auguste Bernard und Alexandre Bruel, (Collection de documents inédits sur l'histoire de France. Première série. Histoire politique), Paris 1894.
- Recueil des chartes et documents de Saint-Martin des Champs. Monastère parisien, Bd. 1, hg. von Joseph Depoin, (Archives de la France monastique 13), Paris 1912.
- Recueil des historiens des Gaules et de la France. Bd. 14, *Contenant la suite des monuments des trois règnes de Philippe I^{er}, Louis VI dit le Gros, et de Louis VII surnommé le Jeune, depuis l'an 1060 jusqu'en 1180*, hg. von Michel-Jean-Joseph Brial, Paris 1877.
- Regula Benedicti, hg. von Rudolf Hanslik, CSEL 75, Wien 1960.
- Robert, *Vita Ayberti presbyteri*, AASS 7. April, Antwerpen 1675, S. 672–682.
- Rupert von Deutz, *De divinis officiis*. *Der Gottesdienst der Kirche*. Lateinisch Deutsch. 4 Bde., hg. u. übers. von Helmut und Ilse Deutz, (Fontes Christiani 33), Freiburg 1999.
- Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos, hg. von Henri de Sainte-Marie, (Collectanea biblica latina 11), Rom 1954.
- Sigebert von Gembloux, *Gesta abbatum Gemblacensium*, hg. von Georg H. Pertz, MGH SS 8, Hannover 1848, S. 523–542.
- Simon, *Gesta abbatum Sancti Bertini Sithiensium*, hg. von Oswald Holder-Egger, MGH SS 13, Hannover 1881, S. 635–663.
- Simon, *Gesta abbatum Sancti Bertini Sithiensium*. *Continuatio*, hg. von Oswald Holder-Egger, MGH SS 13, Hannover 1881, S. 663–673.
- Simon, *Vita Sancti Bertini metrica*, hg. von François Morand, in: *Mélanges historiques*. *Choix de documents*, Bd. 1, (Collections de documents inédits sur l'histoire de France), Paris 1873, S. 9–41. [bzw. *Vita sancti Bertini metrica prior*, anonymo auctore, hg. von François Morand, in: *Mélanges historiques*. *Choix de documents*, Bd. 2, (Collections de documents inédits sur l'histoire de France), Paris 1877, S. 573–607].
- Spicilegium sive *Collectio veterum aliquot Scriptorum qui in Galliae Bibliothecis delituerant*, 3 Bde., hg. von Luc d'Achery, Paris 1723.
- The Letters of Peter the Venerable, 2 Bde., hg. von Giles Constable, (Harvard Historical Studies 78), Cambridge 1967.
- Three Treatises From Bec on the Nature of Monastic Life, hg. von Giles Constable, übers. von

- Bernard S. Smith, (*Medieval Academy Books* 109), Toronto 2008.
- Tock, Benoît-Michel, *Les chartes des évêques d'Arras (1093–1203)*, (*Collection de documents inédits sur l'histoire de France* 20), Paris 1991.
- Tractatus de moribus Lamberti abbatis Sancti Bertini*, hg. von O. Holder-Egger, *MGH SS*, 15,2, Hannover 1888, S. 946–953.
- Vanderputten, Steven, *A miracle of Jonatus in 1127. The Translatio sancti Jonati in Villa Saliacensi (BHL 4449) as Political Enterprise and Failed Hagiographical Project*, in: *Analecta Bollandiana* 126 (2008), S. 55–92.
- Vinzenz von Beauvais, *Speculum historiale*, Douai 1624.
- Vita Hugonis abbatis Marchianensis*, hg. von Edmond Martène und Ursinus Durand, in: *The-saurus novus anecdotorum*, Bd. 3, Paris 1717, Sp. 1709–1736.
- Vita Mauronti*, AASS 5. Mai, Antwerpen 1680, S. 52–54.
- Vita Norberti Archiepiscopi Magdeburgensis*, hg. von Roger Wilmans, *MGH SS* 12, Hannover, S. 663–706.
- Vita Sancti Bertini altera*, AASS 5. September, Paris 1869, S. 590–595.
- Vita Sancti Simonis comitis et monachi*, AASS 30. September, Antwerpen 1762, S. 711–751.
- Vita secunda Eleutherii*, AASS 20. Februar, Antwerpen 1684, S. 189–196.
- Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, hg. von Wilhelm Wattenbach, *MGH SS* 12, Hannover 1856, S. 36–57.
- Vitae Audomari, Bertini, Winnoci*, hg. von Wilhelm Levison, *MGH SRM* 5, Hannover 1910, S. 729–775.
- Walter von Théroutanne, *Vita Karoli comitis Flandriæ et Vita domni Ioannis Morinensis episcopi quibus subiunguntur poemata aliqua de morte comitis Karoli conscripta et quaestio de eadem facta*, hg. von Jeff Rider, *CCCM* 217, Turnhout 2006.

2. Handschriften

- Archives départementales du Nord 10 H 5/34; 10 H 5/33; 10 H 5/35; 10 H 53/909; 10 H 323; 10 H 191/3029.
- Arras, BM, ms. 583 (871); ms. 745.
- Boulogne-sur-Mer, BM, ms. 139.
- British Library London, Ms. 16611.
- Brüssel, Archives générales du royaume, Cartulaire 119; Cartulaire 120; Cartulaire 121; Cartulaire 130.
- Brüssel, BR, ms. II 366; ms. II 1020; ms. II 1066; ms. II 1400.
- Cambrai, BM, ms. 280; ms. 841.
- Dijon, BM, ms. 130.
- Douai, BM, ms. 2; ms. 5; ms. 15; ms. 16; ms. 17; ms. 18; ms. 23; ms. 42; ms. 134; ms. 201; ms. 212; ms. 253; ms. 260; ms. 278; ms. 315; ms. 363; ms. 493; ms. 508; ms. 540; ms. 541; ms. 544; ms. 555; ms. 557; ms. 825; ms. 827; ms. 832; ms. 837; ms. 846; ms. 849; ms. 850; ms. 853; ms. 888.
- Laon, BM, ms. 166^{bis}.
- Lüttich, BU, ms. 1420.
- Paris, BnF, ms. lat. 1095; ms. lat. 2677; ms. lat. 5069; ms. lat. 5458; ms. lat. 12593; ms. lat. 12827; nov. aq., ms. lat. 2195.
- Reims, BM, ms. 349.
- Saint-Omer, BM, ms. 391; ms. 750.
- Valenciennes, BM, ms. 122, ms. 501.

3. Sekundärliteratur

- Abdij en stad. Verslagen van de zesde contactdag Abdij van Middelburg zaterdag 27 april 1996. Brussel 1996, hg. von Werkgroep Norbertijnse Geschiedenis in de Nederlanden, Brüssel 1996.
- Abels, Klaus, Identität. Über die Entstehung des Gedankens, dass der Mensch ein Individuum ist, den nicht leicht zu verwirklichenden Anspruch auf Individualität und die Tatsache, dass Identität in Zeiten der Individualisierung von der Hand in den Mund lebt, Wiesbaden 2006.
- Acham, Karl, Struktur, Funktion und Genese von Institutionen aus sozialwissenschaftlicher Sicht, in: Institutionen und Geschichte, S. 25–71.
- Adair, Penelope A., Ego et uxor mea...: Countess Clemence and the Role in the Comital Family and in Flanders (1092–1133), Diss.: Santa Barbara 1993.
- Adair, Penelope A., Flemish Comital Family and the Crusades, in: The Crusades. Other Experiences, Alternative Perspectives, S. 101–112.
- Adel und Kirche. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern, hg. von Josef Fleckenstein und Karl Schmid, Freiburg 1968.
- Aigrain, René, Artikel »Aibert (saint)«, in: Catholisme hier, aujourd'hui, demain 1 (1948), Sp. 237.
- Albers, Bruno, Consuetudines monasticae, 5 Bde., Stuttgart 1900–1912.
- Albers, Bruno, Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten. Ein Beitrag zur Benediktinerordensgeschichte des X.–XII. Jahrhunderts, (Veröffentlichungen des kirchenhistorischen Seminars München 8), München 1905.
- Albrecht, Stephan, Die Inszenierung der Vergangenheit im Mittelalter. Die Klöster von Glastonbury und Saint-Denis, (Kunstwissenschaftliche Studien 104), München 2003.
- Algemene geschiedenis der Nederlanden, Bd 2: Middeleeuwen. Het sociaal-economische leven ca. 1000–1500. Het stedelijk leven ca. 1000–1400. Politieke ontwikkeling ca. 1100–1400, hg. von Dirk P. Blok u. a., Haarlem 1982.
- Algemene geschiedenis der Nederlanden, Bd. 1: Middeleeuwen. De Romeinen in de Nederlanden, landschap en bewoning tot ca. 1000. Het sociaal-economische leven tot ca. 1000. Instellingen Merovingische en Karolingische Tijd. Kerstening en kerkelijk instellingen tot ca. 1070. Politieke ontwikkeling tot het einde van de 11. Eeuw. Cultuur en mentaliteit, hg. von Dirk P. Blok u. a., Haarlem 1981.
- Allossery, Paul, Intervention flamande à Cambrai dans la querelle des investitures, in: Jaarboeken van de Federatie van geschied-en oudheidkundige kringen van België: Annales de la Fédération archéologique et historique de la Belgique 16 (1902–1903), S. 381–399.
- Althoff, Gerd, Causa scribendi und Darstellungsabsicht: Die Lebensbeschreibungen der Königin Mathilde und andere Beispiele, in: Litterae medii aevi, S. 117–133.
- Amory, Frédéric, The Confessional Superstructure of Guibert de Nogent's Vita, in: Classica et Mediaevalia 25 (1964) S. 224–240.
- Anchoritic Traditions of Medieval Europe, hg. von Liz Herbert McAvoy, Woodbridge 2010.
- Andenna, Cristina, Heiligenviten als stabilisierende Gedächtnisspeicher in Zeiten religiösen Wandels, in: Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit, S. 526–573.
- Angenendt, Arnold, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 2005³.
- Angenendt, Arnold, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis in die Gegenwart, München 1994.
- Angerer, Joachim F., Consuetudo und Reform, in: Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert, S. 107–116.
- Arbeit im Mittelalter: Vorstellungen und Wirklichkeiten, hg. von Verena Postel, Berlin 2006.
- Archéologie militaire, les pays du Nord. 101^e congrès national des sociétés savantes, Lille 1976, (Actes du Congrès National des Sociétés Savantes. Section d'archéologie et d'histoire de l'art 101), Paris 1976.
- Arnould, Maurice-Aurélien, La bataille de Sabis (57 avant notre ère), in: Revue belge de philologie et d'histoire 20 (1941), S. 29–106.
- Aspects of Charity. Concern for One's Neighbor in Medieval vita religiosa, hg. von Gert Melville, (Vita regularis. Abhandlungen 45), Berlin 2011.
- Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, (BR 1307), München 2004⁴.
- Au cloître et dans le monde: femmes, hommes et sociétés (IX^e-XV^e siècle). Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq, hg. von Patrick Henriot und Anne-Marie Legras, (Cultures et civilisations médiévales 23), Paris 2000.
- Aus Mittelalter und Neuzeit, Gerhard Kallen zum 70. Geburtstag dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern, hg. von Josef Engel und Hans M. Klinkenberg, Bonn 1957.
- Autour de Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mil. Album de documents commentés, hg. von Oli-

- vier Guyotjeannin und Emmanuel Poulle, (*Matériaux pour l'histoire 1*), Paris 1996.
- Autour de la première croisade: Actes du colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East (Clermont-Ferrand, 22–25 juin 1995), hg. von Michel Balard, (*Publications de la Sorbonne. Série Byzantina Sorbonensia 14*), Paris 1996.
- Autour de la ville en Hainaut. Mélanges d'archéologie et d'histoire urbaines offerts à Jean Dugnoille et à René Sansen à l'occasion du 75^e anniversaire du C.R.H.A.A., (*Études et documents du Cercle royal d'histoire et d'archéologie d'Ath et de la région et musées athois 7*), Ath 1986.
- Baker, Derek, »The Whole World a Hermitage«: Ascetic Renewal and the Crisis of Western Monasticism, in: *Culture of Christendom*, S. 207–223.
- Barret, Sébastien, *La mémoire et l'écrit: L'abbaye de Cluny et ses archives (X^e-XVIII^e siècle)*, (*Vita regularis. Abhandlungen 19*), Münster 2004.
- Barret, Sébastien, *Regula Benedicti, consuetudines, statuta: Aspects du corps clunisien*, in: *Regulae – Consuetudines – Statuta*, S. 65–104.
- Baumgartner, Hans Michael, *Institution und Krise*, in: *Institutionen und Geschichte*, S. 97–114.
- Beiträge zur Innsbrucker Kirchengeschichte. Zum 70. Geburtstag Propst Dr. Josef Weingartners, (*Veröffentlichungen aus dem Stadtarchiv Innsbruck 8*), Innsbruck 1954.
- Bejczy, István P., *Prudence chrétienne: Odon de Tournai et la parabole de l'intendant infidèle*, in: *Revue bénédictine 110* (2000), S. 284–300.
- Benedikt und die Welt der frühen Klöster: Begleitband zur Sonderausstellung »Benedikt und die Welt der frühen Klöster« in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim vom 13. Mai 2012 bis 13. Januar 2013, eine Ausstellung in Kooperation mit dem Museum im Benediktinerstift St. Paul in Kärnten, hg. von Alfried Wiczorek und Gerfried Stiar, (*Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 50*), Regensburg 2012.
- Benkmann, Lorenz Sebastian, *Schenken als historiographisches Phänomen. Gewandelte Sichtweisen zum mittelalterlichen Schenken im Gang der Forschung*, in: *Moderne Mediävistik*, S. 206–212.
- Benton, John F., *The Personality of Guibert of Nogent*, in: *Psychoanalytic Review 57* (1970/71) S. 563–586.
- Berings, Geert, Artikel »Cluny. Flandern«, in: *LexMa 2*, Sp. 2182–2183.
- Berings, Geert, Artikel »Flandern. Kirchengeschichte«, in: *LexMa 4*, Sp. 530–532.
- Berkhofer, Robert F., *Abbatial Authority over Lay Agents*, in: *The Experience of Power in Medieval Europe 950–1350*, S. 43–57.
- Berkhofer, Robert F., *Day of Reckoning. Power and Accountability in Medieval France*, (*The Middle Ages series*), Philadelphia 2004.
- Berlière, Ursmer, *Abbaye de saint Nicolas-des-Prés*, in: *Monasticon belge*, Bd. 1, S. 428–439.
- Berlière, Ursmer, *Abbaye de Saint-Martin de Tournai*, in: *Monasticon belge*, Bd. 1, S. 271–293.
- Berlière, Ursmer, *De viris illustribus monasterii Sancti Martini Tornacensis*, in: *Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und Cistercienser-Orden 12* (1891), S. 90–104.
- Berlière, Ursmer, *Documents inédits pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, Bd. 1, Maredsous 1894.
- Berlière, Ursmer, *Le cardinal Matthieu d'Albano (ca. 1085–1135)*, in: *Revue bénédictine 18* (1901), S. 113–140, 280–303.
- Berlière, Ursmer, *Le nécrologe de l'abbaye de Saint-Martin*, in: *Documents inédits pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, Bd. 1, hg. von dems., Maredsous 1894, S. 133–291.
- Berlière, Ursmer, *Le nombre des moines dans les anciens monastères*, in: *Revue bénédictine 41* (1929), S. 231–261 und 42 (1930), S. 19–42.
- Berlière, Ursmer, *Les chapitres généraux de l'ordre de S. Benoît avant le IV^e concile de Latran*, in: *Revue bénédictine 8* (1891), S. 255–264.
- Berlière, Ursmer, *Les fraternités monastiques et leur rôle juridique*, in: *Mémoire de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, 2^e série*, 11 (1920), S. 3–26.
- Berlière, Ursmer, *Les lectures de table des moines de Marchiennes au XIII^e siècle*, in: *Revue bénédictine 11* (1894), S. 27–35.
- Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen. Katalog der Ausstellung Hildesheim 1993, 2 Bde., hg. von Michael Brandt und Arne Eggebrecht, Hildesheim 1993.
- Berthod, Anselme, *Notice du cartulaire de Simon*, *manuscrit de la bibliothèque de Saint-Bertin*, in: *Mémoires de l'Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique 5* (1788), S. 227–231.
- Besnier, Georges, *Le cartulaire de Guiman d'Arras. Ses transcriptions. Les autres cartulaires de Saint-Vaast*, in: *Le Moyen Âge 62* (1956), S. 91–96, 453–478.
- Bethmann, Ludwig, *Lamberti Floridus, nach der Genter Handschrift*, in: *Serapeum 6* (1845), S. 59–64, 79–80.
- Beulertz, Stefan, Artikel »Tanchelm (Tanchelinus), Mönch, Wanderprediger«, in: *LexMa 8*, Sp. 455.
- Biendarra, Anke, *Oberste, Jörg, Der Prior bei den Cluniazensern. Soziale Kontrolle und Kommunikation im Wandel vom 11. bis zum 13. Jahr-*

- hundert, in: Spannungsfeld von Recht und Ritual, S. 139–171.
- Bijsterveld, Arnoud-Jan, In mei memoriam: Hollow Phrase or Intentional Formula?, in: Ders., *Do ut des*, S. 158–187.
- Bijsterveld, Arnould-Jan, *Do ut des. Gift Giving, Memoria, and Conflict Management in the Medieval Low Countries*, (Middelleeuwse studies en bronnen 104), Hilversum 2007.
- Birkenmeyer, Regine, Ehetrennung und monastische Konversion im Hochmittelalter. In kirchenrechtlichen und historiographischen Quellen, Berlin 1998.
- Bisson, Thomas Noel, Lordship and Tenurial Dependence in Flanders, Provence, and Occitania (1050–1200), in: *Feudalismo nell'Alto Medioevo*, S. 389–439.
- Biver, André, *L'abbaye royale de Saint-Martin de Laon*, (Positions des thèses de l'École des Chartes), Paris 1912.
- Blommaert, Willem, *Les châtelains de Flandre. Étude d'histoire constitutionnelle*, (Recueil de travaux publié par la Faculté de Philosophie et Lettres, Université de Gand 46), Gent 1915.
- Böing, Günther, Artikel »Eleutherius von Tournai«, *LThK*² 3, Sp. 801.
- Bonenfant-Feytmans, Anne-Marie, Une bulle originale d'Eugène III pour l'abbaye de Saint-Bertin, in: *Bulletin de la Commission Royale d'Histoire* 111 (1946), S. 21–36.
- Bonnaud-Delamare, Roger, *La Paix en Flandre pendant la Première Croisade*, in: *Revue du Nord* 39 (1957), S. 147–152.
- Borgolte, Michael, *Sozialgeschichte des Mittelalters. Eine Forschungsbilanz nach der deutschen Einheit*, (Historische Zeitschrift, Beiheft [Neue Folge] 22), München 1996.
- Borias, André, L'inclusion dans la règle de Saint-Benoît, in: *Revue bénédictine* 92 (1982), S. 266–303.
- Bouchard, Constance B., *Holy Entrepreneurs. Cistercians, Knights, and Economic Exchange in Twelfth Century Burgundy*, Ithaca 1991.
- Bouchard, Constance B., *Sword, Miter, and Cloister. Nobility and the Church in Burgundy. 980–1198*, Ithaca 1987.
- Boutémy, André, Adaptation d'enluminures carolingiennes dans un ms. du XII^e siècle (Douai, Ms. 340, d'Anchin), in: *Scriptorium* 2 (1948), S. 296.
- Boutémy, André, Encore un manuscrit décoré par Odbert de Saint-Bertin (Leyde B.P.L. 190), in: *Scriptorium* 4 (1950), S. 245–246.
- Boutémy, André, Enluminures au temps de l'abbé Gossuin (1131/1133–1165), in: *Scriptorium* 11 (1957), S. 234–248.
- Boutémy, André, *L'enlumineur Sawalon et l'abbaye de Marchiennes. Note sur les mss. 347, 360 et 362 (t. I et II) de l'bibliothèque municipale de Douai*, in: *Scriptorium* 2 (1948), S. 287–288.
- Boutémy, André, Les relations artistiques entre les abbayes d'Anchin et de Saint-Amand au milieu du XII^e siècle, in: *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France (1954–1955)*, S. 75–78.
- Boutemy, André, Note sur l'origine et la date du »Status imperii Iudaici«, in: *Scriptorium* 1 (1946/47), S. 66–69.
- Boutémy, André, Odbert de Saint-Bertin et la seconde Bible de Charles le Chauve, in: *Scriptorium* 4 (1950), S. 101–102.
- Boutémy, André, Quelques manuscrits à miniatures peu connus de l'abbaye de Saint-Amand, in: *Revue belge d'Archéologie et d'Histoire de l'Art* 12 (1942), S. 215–228.
- Boutémy, André, Un grand enlumineur du X^e siècle: l'abbé Odbert de Saint-Bertin, in: *Annales de la Fédération Archéologique et Historique de Belgique* (1947), S. 247–254.
- Boynton, Susan, *Boy Singers in Medieval Monasteries and Cathedrals*, in: *Young Choristers, 650–1700*, S. 37–48.
- Boynton, Susan, Oral Transmission of Liturgical Practice in the Eleventh-Century Customaries of Cluny, in: *Understanding Monastic Practices of Oral Communication*, S. 67–83.
- Boynton, Susan, Orality, Literacy, and the Early Notation of the Office hymns, in: *Journal of the American Musicological Society* 56 (2003), S. 99–167.
- Boynton, Susan, Performative Exegesis in the Fleury »interfectio puerorum«, in: *Viator* 29 (1998), S. 39–64.
- Boynton, Susan, The Customaries of Bernhard and Ulrich as Liturgical Sources, in: *From Dead of Night to End of Day*, S. 109–130.
- Boynton, Susan, The Didactic Function and Context of Eleventh Century Glosed Hymnaries, in: *Der lateinische Hymnus im Mittelalter*, S. 301–329.
- Boynton, Susan, Training for the Liturgy as a Form of Monastic Education, in: *Medieval Monastic Education*, S. 7–20.
- Bozóky, Edina, La politique des reliques des premiers comtes de Flandre (fin IX^e– XI^e siècle), in: *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, S. 271–292.
- Bredero, Adriaan H., A propos de l'autorité abbatiale de Pons de Melgueil et de Pierre le Vénéral dans l'ordre de Cluny, in: *Études de civilisation médiévales (IX^e–XII^e siècles)*, S. 63–75.
- Bredero, Adriaan H., *Bernhard von Clairvaux. Zwischen Kult und Historie. Über seine Vita und ihre historische Auswertung*, Stuttgart 1996.
- Bredero, Adriaan H., *Guillaume de Saint-Thierry au carrefour des courants monastiques de son*

- temps, in: Saint-Thierry, une abbaye du VI^e au XX^e siècle, S. 279–297.
- Bredero, Adriaan H., Leclercq, Jean, Zerbi, Pietro, Encore sur Pons de Cluny et Pierre le Vénérable, *Aevum* 48 (1974), S. 134–149.
- Breitenstein, Mirko, Das Noviziat im hohen Mittelalter: zur Organisation des Eintritts bei den Cluniazensern, Cisterziensern und Franziskanern, (*Vita regularis. Abhandlungen* 38), Berlin 2008.
- Breitenstein, Mirko, Der Eintritt ins Kloster, in: *Die Macht des Wortes*, Bd. 1, S. 91–98.
- Breitenstein, Mirko, The Novice Master in the Cistercian Order, in: *Generations in the Cloister*, S. 145–156.
- Bruce, Scott G., Lurking with a Spiritual Intent: A Note on the Origin and Functions of the Monastic Roundsman (*circator*), in: *Révue bénédictine* 109 (1999), S. 75–89.
- Bruce, Scott G., Monastic Sign Language in the Cluniac Customaries, in: *From Dead of Night to End of Day*, S. 273–286.
- Bruce, Scott G., Silence and Sign Language in Medieval Monasticism. The Cluniac Tradition c. 900–1200, (*Cambridge Studies in Medieval Life and Thought* 68), Cambridge 2007.
- Bruce, Scott G., The Tongue is a Fire: The Discipline of Silence in Early Medieval Monasticism (400–1100), in: *The Hands of the Tongue*, S. 3–32.
- Bruno, Michael J., The Investiture Contest in Norman England: a Struggle Between St. Anselm of Canterbury and the Norman Kings, in: *The American Benedictine Review* 61 (2010), S. 119–137, 307–324.
- Bruwier, Marinette, Gysseling, Maurits, Les revenus, les biens et les droits de Saint-Waudru de Mons à la fin du XII^e siècle, in: *Bulletin de la Commission royale d'histoire* 121 (1956), S. 239–330.
- Bulst, Neithard, La filiation de St-Bénigne de Dijon au temps de l'Abbé Guillaume, in: *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux*, S. 33–41.
- Bulst, Neithard, La réforme monastique en Normandie: diffusion et implantation de la réforme de Guillaume de Volpiano (prosopographie, exploitation des nécrologes), in: *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e–XII^e siècles*, S. 317–330, 407–410.
- Bulst, Neithard, Untersuchungen zu den Klosterformen Wilhelms von Dijon, 962–1031, (*Pariser historische Studien* 11), Bonn 1973.
- Bultot, Robert, Artikel »Frédégise«, in: *DHGE* 18 (1977), Sp. 1145–1147.
- Büttner, Heinrich, Abt Wilhelm von Hirsau und die Entwicklung der Rechtsstellung der Reformklöster im 11. Jahrhundert, in: *Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte* 25 (1966), S. 321–338.
- Büttner, Heinrich, Verfassungsgeschichte und lothringische Klosterreform, in: *Aus Mittelalter und Neuzeit*, S. 17–27.
- Bynum, Caroline W., Did the Twelfth Century Discover the Individual?, in: *The Journal of Ecclesiastical History* 31 (1980), S. 1–18.
- Bynum, Caroline W., *Docere verbo et exemplo. An Aspect of Twelfth-Century Spirituality*, (*Harvard theological studies* 31), Missoula 1979.
- Caby, Cécile, Finis eremitarum? Les formes régulières et communautaires de l'érémisme médiévale, in: *Ermites de France et d'Italie (XI^e–XV^e siècle)*, S. 47–80.
- Caby, Cécile, Fondation et naissance des ordres religieux. Remarques pour une étude comparée des ordres religieux au Moyen Âge, in: *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich*, S. 115–137.
- Caby, Cécile, La mémoire des origines dans les institutions médiévales. Présentation d'un projet collectif, in: *Mélanges de l'École de Rome, Moyen Âge* 115 (2003), S. 133–140.
- Cacamp, François de, *Recherches sur les de la Vigne à Tournai depuis le XI^e siècle*, Brüssel 1970.
- Caenegem, Raoul C. van, De keure van Sint-Omaars van 1127: een politiek document, in: *Bulletin de la Commission Royale* 175 (2009), S. 185–202.
- Caenegem, Raoul C. van, Le diplôme de Charles le Chauve du 20 juin 877 pour l'abbaye de Saint-Bertin, in: *Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis* 31 (1961), S. 403–426.
- Caenegem, Raoul C., Galbert of Bruges on Serfdom, Prosecution of Crime, and Constitutionalism (1127–1128), in: *Law, Customs, and the Social Fabric in Medieval Europe*, S. 89–112.
- Cahen, Claude, La politique orientale des comtes de Flandre et la lettre d'Alexis Comnène, in: *Mélanges d'islamologie dédiés à la mémoire de A. Abel*, S. 84–90.
- Canal, José M., Tradición manuscrita y ediciones de la obra de S. Hildefonso de Virginitate sanctae Mariae, in: *Revista española de teología* 28 (1968), S. 51–75.
- Canivez, Joseph-Marie, Artikel »Barthélémy de Laon«, in: *DHGE* 6 (1932), Sp. 1008–1010.
- Canossa 1077. Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kultur am Anfang der Romanik [eine Ausstellung im Museum in der Kaiserpfalz, im Erzbischöflichen Diözesanmuseum und in der Städtischen Galerie am Abdinghof zu Paderborn vom 21. Juli – 5. November 2006], 2 Bde., hg. von Christoph Stiegemann und Matthias Wemhoff, München 2006.

- Cantarella, Glauco M., E esistito un «modello cluniacense»? in: *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII*, S. 61–85.
- Cantor, Norman F., *The Crisis of Western Monasticism. 1050–1130*, in: *American Historical Review* 66 (1960/61), S. 47–67.
- Cantor, Norman, *Church, Kingship, and Lay Investiture in England, 1089–1135*, (Princeton Studies in History 10), Princeton 1958.
- Carnier, Marc, Jan van Waasten en de hervorming van het leperse kapittel, in: *Serta Devota in memoriam Guillelmi Lourdaux*, S. 57–64.
- Casey, Michael, Bernard and the Crisis at Morimond: did the Order exist in 1124?, in: *Cistercian studies quarterly* 38 (2003), S. 119–175.
- Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques des départements publié sous les auspices du ministre de l'instruction publique, Bd. 4, Arras-Avranches-Boulogne, Paris 1872.
- Catholicisme hier, aujourd'hui, demain, 15 Bde., Paris 1948–1997.
- Cauchie, Alfred, La querelle des investitures dans les diocèses de Liège et Cambrai, (Recueil des travaux d'histoire et de philologie 2), Löwen 1890–1891.
- Ceglar, Stanley, Guillaume de Saint-Thierry et son rôle directeur aux premiers chapitres des abbés bénédictins. Reims 1131 et Soissons 1132, in: *Saint-Thierry, une abbaye du VI^e au XX^e siècle*, S. 299–350.
- Ceglar, Stanley, William of Saint-Thierry and His Leading Role at the First Chapters of the Benedictine Abbots (Reims 1131, Soissons 1132), in: *William, Abbot of Saint-Thierry*, S. 34–112.
- Ceglar, Stanley, *William of Saint-Thierry: Chronology of His Life with a Study of His Treatise On the Nature of Love, his Authorship of the Brevis Commentatio, the In Lacu, and the Reply to Cardinal Matthew*, Diss.: Washington 1971.
- Černý, Pavel, Die romanische Buchmalerei in der Abtei Saint-Sauveur in Anchin, in: *Nederlands kunsthistorisch jaarboek* 36 (1986), S. 31–70.
- Černý, Pavel, Les manuscrits à peinture de l'abbaye de Marchiennes jusqu'à la fin du XII^e siècle, in: *Bulletin de la Commission départementale d'Histoire et d'Archéologie du Pas-de-Calais* 11 (1981), S. 46–68.
- Černý, Pavel, Un manuscrit à peintures peu connu du XII^e siècle provenant de l'abbaye de Saint-Amand, in: *Eklitra. Tradition Picarde* 14 (1980), S. 39–53.
- Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter: Akten des 3. Internationalen Kongresses des »Italienisch-deutschen Zentrums für Vergleichende Ordensgeschichte« in Verbindung mit Projekt C »Institutionelle Strukturen religiöser Orden im Mittelalter« und Projekt W »Stadtkultur und Klosterkultur in der mittelalterlichen Lombardei. Institutionelle Wechselwirkung zweier politischer und sozialer Felder« des Sonderforschungsbereichs 537 »Institutionalität und Geschichtlichkeit« (Dresden, 10.–12. Juni 2004), hg. von Gert Melville, Giancarlo Andenna, Mirko Breitenstein, Münster 2005.
- Charters and the Use of the Written Word in Medieval Society, hg. von Karl J. Heidecker, (Utrecht Studies in Medieval Literacy 5), Turnhout 2000.
- Chastang, Pierre, Lire, écrire, transcrire. Le travail des rédacteurs de cartulaires en Bas-Languedoc (XI^e–XIII^e siècles), (CTHS histoire 2), Paris 2001.
- Chastang, Pierre, Mémoire des moines et mémoire des chanoines. Réformes, production textuelle et référence au passé carolingien en Bas-Languedoc (XI^e–XII^e siècles), in: *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, S. 177–202.
- Chauvin, Benoît, Cîteaux, 1098–1998: Notices sur les abbayes de Cîteaux, de Fontmorigny, Morimond, Sénanque, Vauclair, Villelongue, in: *Les dossiers d'archéologie* 234 (1998), S. 36–143.
- Chiesa e società in Sicilia. I secoli XII–XVI. Atti del II convegno internazionale organizzato dall'arcidiocesi di Catania 25–27 novembre 1993, hg. von Gaetano Zito, Turin 1995.
- Cîteaux et les femmes: architectures et occupation de l'espace dans les monastères féminins; modalités d'intégration et de contrôle des femmes dans l'Ordre; les moniales cisterciennes aujourd'hui, hg. von Bernadette Barrière und Marie-Elisabeth Henneau, (Rencontre à Royaumont 15), Paris 2001.
- Città et campagna nei secoli altomedievali. Spoleto, 27 marzo – 1 aprile 2008, hg. von Andrea Castagnetti, (Settimane di studi del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 56), Spoleto 2009.
- Clauss, Martin, Die Untervogtei: Studien zur Stellvertretung in der Kirchengvogtei im Rahmen der deutschen Verfassungsgeschichte des 11. und 12. Jahrhunderts, (Bonner historische Forschungen 61), Siegburg 2002.
- Clio et son regard. Mélanges d'histoire de l'art et d'archéologie offerts à Jacques Stiennon à l'occasion de ses 25 ans d'enseignement à l'Université de Liège, hg. von Rita Lejeune, Lüttich 1982.
- Clovis, Histoire et mémoire. Le baptême de Clovis et son echo à travers l'histoire, Bd. 2, hg. von Michel Rouche, Paris 1997.
- Cluny. Beiträge zu Gestalt und Wirkung der cluniacensischen Reform, hg. von Helmut Richter, (Wege der Forschung 241), Darmstadt 1975.

- Cochelin, Isabelle, *Besides the Book: Using the Body to Moul the Mind. Cluny in the Tenth and Eleventh Centuries*, in: *Medieval Monastic Education*, S. 21–34.
- Cochelin, Isabelle, *Customaries as Inspirational Sources: Appendix: The Relation between the last Cluniac Customaries, Udalric and Bernhard*, in: *Consuetudines et Regula. Sources for Monastic Life*, S. 27–72.
- Cochelin, Isabelle, *Évolution des coutumiers monastiques dessinée à partir de l'étude de Bernard*, in: *From Dead of Night to End of Day*, S. 29–66.
- Cochelin, Isabelle, *Le dur apprentissage de la virginité: Cluny. XI^e siècle*, in: *Au cloître et dans le monde*, S. 119–132.
- Cochelin, Isabelle, *Peut-on parler de noviciat à Cluny pour les X^e et XI^e siècles?*, in: *Revue Mabillon*, NS 9 (1998), S. 17–52.
- Cochelin, Isabelle, *When Monks were the Book: The Bible and Monasticism (6th–11th centuries)*, in: *The Practice of the Bible in the Middle Ages*, S. 61–83.
- Coinage in the Low Countries (800–1500). *The Third Oxford Symposium on Coinage and Monetary History*, hg. von Nicholas J. Mayhew, (BAR International series 54), Oxford 1979
- Constable, Giles, *Eremitical Forms of Monastic Life*, in: *Monks, Hermits and Crusaders*, S. 239–264.
- Constable, Giles, *Monastic Possession of Churches and Spiritualia in the Age of 'Reform'*, in: *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049–1122)*, S. 304–331.
- Constable, Giles, *Monastic Tithes from their Origins to the Twelfth Century*, (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 10), Cambridge 1964.
- Constable, Giles, *Monasticism, Lordship and Society in the Twelfth-Century Hesbaye: Five Documents on the Foundation of the Cluniac Priory of Bertrée*, in: *Traditio* 33 (1977), S. 159–224.
- Constable, Giles, *Monks, Hermits and Crusaders, in Medieval Europe*, (Variorum Collected Studies Series 273), London 1988.
- Constable, Giles, *Seniores et pueri à Cluny au X^e et XI^e siècles*, in: *Histoire et société. Mélanges offerts à Georges Duby*, Bd. 3, S. 17–24.
- Constable, Giles, *The Ideal of Inner Solitude in the Twelfth Century*, in: *Horizons marins*, Bd. 1, S. 27–34.
- Constable, Giles, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996.
- Consuetudines et regulae: Sources for Monastic Life in the Middle Ages and the Early Modern Period*, hg. von Carolyne Marino Malone, (Disciplina monastica 10), Turnhout 2014.
- Coolen, Georges, *L'église carolingienne de Saint-Bertin*, in: *Bulletin trimestriel de la Société Académique des Antiquaires de la Morinie* 18 (1956), S. 513–518.
- Couderc-Barraud, Hélène, *Donation pieuse et contrôle familial. Le cas de l'église Saint-Martin de Magrens, fin du X^e – début du XII^e siècle*, in: *Cahiers de civilisation médiévale* 45 (2002), S. 217–236.
- Coupe, Michael D., *The Personality of Guibert de Nogent Reconsidered*, in: *Journal of Medieval History* 9 (1983), S. 317–329.
- Courtois, René, *La première église cistercienne (XII^e siècle) de l'abbaye de Vaclair (Aisne)*, in: *Archéologie médiévale* 2 (1972), S. 103–131.
- Cowdrey, Herbert E. J., *Count Simon of Crepy's Monastic Conversion*, in: *Papauté, monachisme et théories politiques*, S. 253–266.
- Cowdrey, Herbert E. J., *Two Studies in Cluniac History 1049–1126. I. Memorials of Abbot Hugh of Cluny (1049–1109). II. Abbot Pontius of Cluny (1109–1122)*, in: *Studi gregoriani per la storia della Libertas Ecclesiae* 11 (1978), S. 5–298.
- Creating and Representing Sacred Spaces*, hg. von Michael Dickhardt und Vera Dorofeeva-Lichtmann, (Göttinger Beiträge zur Asienforschung 2–3), Göttingen 2003.
- Cristiani, Riccardo, *Infirmus sum, et non possum sequi conventum. L'esperienza della malattia nelle consuetudini cluniacensi dell'XI secolo*, in: *Studi medievali* 41 (2000), S. 777–807.
- Cristiani, Riccardo, *Integration and Marginalization: Dealing with the Sick in Eleventh-Century Cluny*, in: *From Dead of Night to End of Day*, S. 287–295.
- Culture of Christendom. Essays in Medieval History in Commemoration of Denis L. T. Bethell*, hg. von Marc A. Meyer, London 1993.
- Cyglar, Florent, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter. Cisterzienser, Prämonstratenser, Kartäuser und Cluniazenser*, (Vita regularis 12), Münster 2001.
- Cyglar, Florent, *Règles, coutumiers et statuts (V^e – XIII^e siècles). Brèves considérations historico-typologiques*, in: *La vie quotidienne des moines et des chanoines réguliers au Moyen Âge et Temps modernes*, S. 31–49.
- Czock, Miriam, *»Gott schenkte ihm die Märtyrerpalme«. Einige Überlegungen zur Funktion der Heiligkeit Karls de Guten bei Galbert von Brügge*, in: *Recht, Religion, Gesellschaft und Kultur im Wandel der Geschichte*, S. 121–132.
- Czock, Miriam, *Tanchelm als Antichrist: Die Konstruktion eines Häretikers zwischen Religion und Politik*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 95 (2013), S. 69–88.

- d'Haenens, Albert, Hérیمان de Tournai, in: *Nouvelle Biographie Nationale* 1 (1988), S. 163–171.
- d'Haenens, Albert, L'abbaye Saint-Martin de Tournai de 1290 à 1350. Origines, évolution et dénouement d'une crise, (*Recueil de travaux d'histoire et de philologie* 23), Löwen 1961.
- d'Haenens, Albert, Moines et clercs à Tournai au début du XII^e siècle, in: *La vita commune del clero nei secoli XI e XII*, S. 90–103.
- d'Haenens, Albert, Tournai vers 1095, évoqué par Hérیمان vers 1145. Une vision liminale de la réalité urbaine en transformation, in: *Autour de la ville en Hainaut*, S. 81–88.
- d'Herbomez, Armand, Les origines de la ville de Tournai, in: *Revue tournaisienne* 3 (1907), S. 25–28, 51–54.
- Da Milano, Ilarino, Vita evangelica e vita apostolica nell'azione dei riformisti del papato del secolo XII, in: *Problemi di storia della Chiesa*, S. 21–72.
- Damme, Jean-Baptiste van, Bernard de Clairvaux et Pons de Cluny. Controverse au sujet d'une controverse, in: *Cîteaux* 25 (1974), S. 271–286.
- Das Charisma – Funktionen und symbolische Repräsentationen. Historische, philosophische, islamwissenschaftliche, soziologische und theologische Perspektiven, hg. von Pavlína Rychterová, Stefan Seit, Raphaela Veit, (*Beiträge zu den Historischen Kulturwissenschaften* 2), Berlin 2008.
- Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum, hg. von Gert Melville und Markus Schürer, (*Vita regularis. Abhandlungen* 16), Münster 2002.
- Das Lehnswesen im Hochmittelalter. Forschungskonstrukte – Quellenbefunde – Deutungsrelevanz, hg. von Jürgen Dendorfer und Roman Deutinger, (*Mittelalter-Forschungen* 34), Ostfildern 2010.
- Das Sichtbare und das Unsichtbare der Macht. Institutionelle Prozesse in Antike, Mittelalter und Neuzeit. Im Auftrag des Sonderforschungsbereichs 537, hg. von Gert Melville, Köln 2005.
- Dauphin, Hubert, Monastic Reforms From the Tenth Century to the Twelfth, in: *The Downside Review* 70 (1952), S.62–74.
- Davril, Anselme, Coutumiers directifs et coutumiers descriptifs d'Ulrich à Bernard de Cluny, in: *From Dead of Night to End of Day*, S. 23–28.
- De kerk en de Nederlanden. Archieven, instellingen, samenleving. Aangeboden aan prof. dr. C. Dekker bij zijn afscheid als rijksarchivaris en als hoogleraar in de archiefwetenschap alsmede de paleografie van de 14e tot en met de 17e eeuw aan de Universiteit van Amsterdam, hg. von E. S. C. Erkelenz-Buttinger, Hilversum 1997.
- De ordine vitae. Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen, hg. von Gert Melville, (*Vita regularis. Abhandlungen* 1), Münster 1996.
- Déchanet, Jean-Marie, Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son œuvre, Brügge 1942.
- Declercq, Georges A., Blandinum rond het jaar 1000. Twee eeuwen monastieke bloei en uitstraling in de Gentse Sint-Pietersabdij, in: *Handelingen van de Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent* 58 (2004), S. 59–82.
- Declercq, Georges A., Entre mémoire dynastique et représentation politique. Les sépultures des comtes et comtesses de Flandre (879–1128), in: *Sépulture, mort et représentation du pouvoir au moyen âge*, S. 321–372.
- Declercq, Georges A., Le classement des chartriers ecclésiastiques en Flandre au Moyen Âge, in: *Scriptorium* 50 (1996), S. 331–344.
- Declercq, Georges A., Le comte Baudouin V de Flandre et les origines urbaines de Lille, in: *Revue belge de philologie et d'histoire* 89 (2011), S. 227–238.
- Declercq, Georges A., Van 'Renovatio ordinis' tot 'Traditio romana'. De abdij van Egmond en de Vlaamse kloosterhervorming van de 12de eeuw, in: *Egmond tussen Kerk en wereld*, S. 163–181.
- Décirre, inventories, enregistrements entre Seine et Rhin au Moyen Âge. Formes, fonctions et usages des écrits de gestion, hg. von Xavier Hermand, Jean-François Nieuw, Etienne Renard, Paris 2011.
- Defente, Denis, Saint-Médard de Soissons, in: *Bulletin monumental* 144 (1986), S. 145.
- Degler-Spengler, Brigitte, Zisterzienserorden und Frauenklöster. Anmerkungen zur Forschungsproblematik, in: *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit*, S. 213–220.
- Dehaisnes, Chrétien C. A., *Manuscrits de la bibliothèque de Douai. Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, Bd. 6, Paris 1878.
- Delanchy, Abbé, *Etudes historiques*, in: *Saint-Médard. Trésors d'une abbaye royale*, S. 17–175.
- Delmaire, Bernard, La partition de prébendes du chapitre Saint-Amé de Douai (1218?), in: *Florilège des Archives départementales du Nord*, S. 32–33.
- Delmaire, Bernard, Le diocèse d'Arras de 1093 au milieu du XIV^e siècle. Recherches sur la vie religieuse dans le nord de la France au Moyen Âge, 2 Bde., (*Mémoires de la Commission départementale des Monuments historiques du Pas-de-Calais* 31), Arras 1994.
- Demm, Eberhard, Reformmönchtum und Slawenmission im 12. Jahrhundert: wertsociologisch, geistesgeschichtliche Untersuchungen zu den Viten Bischof Ottos von Bamberg, (*Historische Studien* 419), Lübeck 1970.

- Demouy, Patrick, Genèse d'une cathédrale: les archevêques de Reims et leur église aux XI^e et XII^e siècles, Langres 2005.
- Demyttenaere, Albert, Galbert of Bruges on Political Meeting Culture: Palavers and Fights in Flanders During the Years 1127 and 1128, in: Political Assemblies in the Earlier Middle Ages, S. 151–192.
- Dépreux, Philippe, La dimension «publique» de certaines dispositions «privées». Fondations pieuses et memoria en Francie occidentale aux IX^e et X^e siècles, in: Sauver son âme, S. 331–376.
- Dépreux, Philippe, Lehnsrechtliche Symbolhandlungen. Handgang und Investitur im Bericht Galberts von Brügge zur Anerkennung Wilhelm Clitos als Graf von Flandern, in: Das Lehnswesen im Hochmittelalter, S. 387–399.
- Der deutsche Territorialstaat im 14. Jahrhundert, 2 Bde., hg. von Hans Patze, (Vorträge und Forschungen 13, 14), Sigmaringen 1970.
- Der lateinische Hymnus im Mittelalter: Überlieferung – Ästhetik – Ausstrahlung, hg. von Andreas Haug, Christoph März, Lorenz Welker, (Monumenta Monodica Medii Aevi. Subsidia 4), Kassel 2004.
- Der Liber vitae der Abtei Corvey, 2 Bde., hg. von Karl Schmid, (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen. Reihe 40/2, 1–2), Münster 1989.
- Der weite Blick des Historikers. Einsichten in Kultur-, Landes- und Stadtgeschichte. Peter Johaneck zum 65. Geburtstag, hg. von Wilfried Ehbrecht u. a., Köln 2002.
- Dereine, Charles, Artikel »Conon de Préneste«, in: DHGE 13 (1956), Sp. 461–471.
- Dereine, Charles, Ermites, reclus et recluses dans l'ancien diocèse de Cambrai entre Scarpe et Haine (1075–1125), in: Revue bénédictine 97 (1987), S. 289–313.
- Dereine, Charles, La »libertas« des nouveaux monastères au diocèse de Cambrai sous Gérard II (1074–1094), in: Revue du Nord 47 (1965), S. 118–120.
- Dereine, Charles, La critique de l' 'Exordium Affligemense' et les origines de l'abbaye d'Affligem, in: Cahiers bruxellois 14 (1969), S. 5–24.
- Dereine, Charles, La donation par Baudouin III, comte de Hainaut de Saint-Saulve près de Valenciennes à Cluny (1103), in: Sacris Erudiri 26 (1983), S. 119–153.
- Dereine, Charles, La spiritualité « apostolique » des premiers fondateurs d'Affligem (1083–1100), in: Revue d'histoire ecclésiastique 54 (1959), S. 41–65.
- Dereine, Charles, Le problème de la date de la fondation d'Affligem, in: Cahiers bruxellois 3 (1958), S. 179–186.
- Dereine, Charles, Les limites de l'exemption monastique dans le diocèse de Théroutanne au XI^e siècle: Messines, Saint Georges-lez-Hesdin et Saint-Bertin, in: Mémoire de la société d'histoire de Comines-Warneton 13 (1983), S. 39–56.
- Dereine, Charles, Les origines de Prémontré, in: Revue d'histoire ecclésiastique 42 (1947), S. 352–378.
- Dereine, Charles, Les origines érémitiques d'Affligem (1083). Légende ou réalité?, in: Revue bénédictine 101 (1991), S. 50–113.
- Dereine, Charles, Les prédicateurs « apostoliques » dans les diocèses de Théroutanne, Tournai, et Cambrai-Arras durant les années 1075–1125, in: Analecta praemonstratensia 59 (1983), S. 171–189.
- Dereine, Charles, Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au XI^e siècle, in: Revue du Moyen Âge latin 4 (1948), S. 137–154.
- Dereine, Charles, Vie commune, règle de Saint Augustin et chanoines réguliers au XI^e siècle, in: Revue d'histoire ecclésiastique 41 (1946), S. 365–406.
- Derville, Alain, Saint-Omer des origines au début du XIV^e siècle. Essai d'histoire sociale, Lille 1995.
- Despy, Georges, La fausse charte de fondation de l'abbaye d'Affligem (1086) et l'histoire ancienne de Wavre, in: Wavriensia 26 (1977), S. 65–85.
- Despy, Georges, Les bénédictins en Brabant au XII^e siècle: la chronique de l'abbaye d'Affligem, in: Problèmes d'histoire du christianisme 12 (1983), S. 51–116.
- Despy, Georges, Rezension zu Karl-Ferdinand Werner, Andreas von Marchiennes und die Geschichtsschreibung von Anchin und Marchiennes in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, in: Deutsches Archiv 9 (1952), S. 402–463, in: Scriptorium 9 (1955), S. 156–158.
- Despy, Georges, Villes et campagnes aux IX^e et X^e siècles: l'exemple du Pays Mosan, in: Revue du Nord 50 (1968), S. 145–168.
- Despy-Meyer, Andrée, A propos de la fondation d'Affligem. Note sur la rédaction de l' 'Exordium Affligemense', in: Cahiers bruxellois 9 (1964), S. 81–88.
- Devroey, Jean-Pierre, Montanari, Massimo, Città, campagna, sistema curtense (secoli IX–X), in: Città e campagna nei secoli altomedievali, S. 777–808.
- Devroey, Jean-Pierre, Puissants et misérables: système social et monde paysan dans l'Europe des Francs (VI^e–IX^e siècles), (Mémoires de la Classe des Lettres 40), Brüssel 2006.

- Dhondt, Jan, Développement urbain et initiative comtale en Flandre au XI^e siècle, in: *Revue du Nord* 30 (1948), S. 133–156.
- Dhondt, Jan, Note sur les châtelains de Flandre, in: *Étude historiques. Dédiées à la mémoire de M. Roger Rodière*, S. 43–51.
- Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter. Rezeption, Überlieferung und gesellschaftliche Wirkung antiker Gelehrsamkeit vornehmlich im 9. und 12. Jahrhundert, hg. von Johannes Fried, (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 27), München 1997.
- Dictionnaire de théologie catholique, 16 Bde., Paris 1903–1972.
- Die Burgen im deutschen Sprachraum: Ihre rechts- und verfassungsgeschichtliche Bedeutung, 2 Bde., hg. von Hans Patze, (Vorträge und Forschungen 19), Sigmaringen 1976.
- Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld, hg. von Gert Melville, Giles Constable, Jörg Oberste, (Vita regularis 7), Münster 1998.
- Die Diplomatik der Bischofsurkunde vor 1250, hg. von Christoph Haidacher und Werner Köfler, Innsbruck 1995.
- Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie, hg. von Gerhard Göhler, Baden-Baden 1994.
- Die Macht des Wortes – Benediktinisches Mönchtum im Spiegel Europas, 2 Bde., hg. von Gerfried Sitar und Martin Kroker, Regensburg 2009.
- Die Reformverbände und Kongregationen der Benediktiner im deutschen Sprachraum, hg. von Ulrich Faust, Franz Quarthal, (Germania Benedictina 1), St. Ottilien 1999.
- Die Zisterzienser – ein benediktinischer Reformorden, hg. von Gisela Gooß, Gunther Nisch, Manfred Krause, (Choriner Forschungen 1), Berlin 1998.
- Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Ergänzungsband: Vorträge und Berichte des 5. Forschungskolloquiums des Projektschwerpunktes »Vergleichende Ordensforschung«, hg. von Kaspar Elm und Peter Joerissen, (Schriften des Rheinischen Museumsamtes 18), Köln 1982.
- Diem, Albrecht, Das monastische Experiment. Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens, (Vita Regularis 24), Münster 2005.
- Diem, Albrecht, Monks, Knights, and the Transformation of Sanctity: Jonas of Bobbio and the End of the Holy Man, in: *Speculum* 82 (2007), S. 521–559.
- Diem, Albrecht, Organisierte Keuschheit – organisierte Heiligkeit. Individuum und Institutionalisierung im frühen gallo-fränkischen Klosterwesen, in: *Das Charisma – Funktionen und symbolische Repräsentationen*, S. 323–345.
- Dierkens, Alain, Abbayes et chapitres entre Sambre et Meuse (VII^e s. – XI^e s.), (Beiheft der Francia 14), Paris 1985.
- Dimier, Anselme, Les cisterciens de Vauclair et les prémontrés de Cuissy en litige au sujet d'un bois, in: *Analecta Praemonstratensia* 47 (1971), S. 147–149.
- Dimier, Marie-Anselme, Saint-Bernard et le recrutement de Clairvaux, in: *Revue Mabillon* 42 (1952), S. 17–30, 56–78.
- Dimier, Marie-Anselme, Saint-Bernard et le rétablissement de l'évêché de Tournai, in: *Horae Tornacenses* (1171–1971), S. 48–59.
- Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X–XII. Fonte Avelana, 29–31 agosto 2006, hg. von Nicolangelo d'Acunto, *Negarine di S. Pietro in Cariano* 2007.
- Dinzelbacher, Peter, Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers, (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance), Darmstadt 2012².
- Donnat, Lin, Les coutumiers monastiques: une nouvelle entreprise et un territoire nouveau, in: *Revue Mabillon* NS 3 (1992), S. 5–21.
- Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio. Atti del Convegno internazionale Brescia-Rodengo, 23–25 marzo 2000, hg. von Giancarlo Andenna, (Storia. Ricerche), Mailand 2001.
- Droogenbroeck, Frans J. van, De abdij van Affligem tijdens de Investituurstrijd, een paltsgrafelijke stichting, koploper in de clunisiaanse gebuiken, in: *Eigen schoon en de Brabander* 95 (2012), S. 44–68.
- Du Canges, Charles du Fresne, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, 10 Bde., Niort 1883–1887.
- Dubois, Jacques, Histoire monastique en France au XII^e siècle. Les institutions monastiques et leur évolution, (Variorum Collected Studies Series 161), London 1982.
- Dubois, Jacques, L'institution des convers au XII^e siècle, forme de vie monastiques propre aux laïcs, in: *Ders., Histoire monastique en France au XII^e siècle*, S. 183–261.
- Dubuisson, Michel, Jean-Baptiste Lefèvre, Jean-François Nieuws, Une lecture nouvelle des sources relatives aux origines pré-cisterciennes et cisterciennes de l'abbaye des Dunes (1107–1138), in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 97 (2002), S. 59–88, 457–494.
- Dubuisson, Michel, Vers l'affiliation bernardine: une approche critique des sources relatives aux

- origins de l'abbaye des Dunes (1107–1138), in: Villers 27 (2003), S. 13–22.
- Dumas, Françoise, Comparisons Between the Political, the Economic and the Monetary Evolution of the North of France in the Twelfth Century, in: Coinage in the Low Countries (800–1500), S. 35–48.
- Dumas, Georges, Histoire de Saint-Nicolas-aux-Bois, in: Mémoires de la Fédération des Sociétés d'histoire et d'archéologie de l'Aisne 20 (1974), S. 9–12.
- Dumoulin, Jean, Pycke, Jacques, Les moulins et les maisons du chapitre cathédral de Tournai au Moyen Âge. Documents extraits des polyptyques de ce chapitre, in: Horae Tornacenses, 1171–1971, S. 292–328.
- Dürig, Walter, Disciplina. Eine Studie zum Bedeutungsumfang des Wortes in der Sprache der Liturgie und der Väter, in: Sacris Eurdire 4 (1952), S. 245–279.
- Duvosquel, Jean-Marie, Les chartes de donation d'autels émanent des évêques de Cambrai aux XI^e–XII^e siècles éclairées par les obituaires. A propos d'un usage grégorien de la chancellerie épiscopale, in: Hommages à la Wallonie, S. 147–163.
- Duvosquel, Jean-Marie, Une fondation de l'évêque de Thérouanne Jean de Warneton: le prieuré de Saint-Bertin à Bas-Warneton et son temporel aux XII^e et XIII^e siècles, in: Mémoires de la Société d'Histoire de Comines, Warneton et de la région 18 (1988), S. 25–40.
- Eales, Richard, Artikel »William of Ypres, styled count of Flanders (d. 1164/5)«, in: Oxford Dictionary of National Biography 59 (2004), S. 125–127.
- Eastburn Boswell, John, The Kindness of Strangers: The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance, Chicago 1988.
- Ecclesia et Regnum. Beiträge zur Geschichte von Kirche, Recht und Staat im Mittelalter. Festschrift für Franz-Josef Schmale zu seinem 65. Geburtstag, Bochum 1989.
- Ecclesia in medio nationis. Reflections on the Study of Monasticism in the Central Middle Ages. Réflexions sur l'étude du monachisme au Moyen Âge, hg. von Steven Vanderputten und Brigitte Meijns, (Mediaevalia Lovaniensia, Studia 42), Löwen 2012.
- Echanges religieux et intellectuels du X^e au XIII^e siècle en Haute et en Basse-Lotharingie. Actes des 5^{es} Journées Lotharingiennes 21 et 22 octobre 1988, Centre Luxembourgeois de Documentation et d'Études médiévales, (Publications de la section historique de l'institut Grand-Ducal de Luxembourg 106), Luxembourg 1991.
- Écrire son histoire. Les communautés régulières face à leur passé. Actes du cinquième colloque international du CERCOR, Saint-Étienne, 6–8 novembre 2002, hg. von Nicole Bouter, (Travaux et recherches 18), Saint-Étienne 2005.
- Écriture de l'espace social. Mélanges d'histoire médiévale offerts à Monique Bourin, hg. von Laurent Feller, (Publications de la Sorbonne. Série Histoire ancienne et médiévale), Paris 2010.
- Egmond tussen Kerk en wereld, hg. von Georgius N. M. Vis und Johann Peter Gumbert, (Egmondse Studien 2), Hilversum 1993.
- Elder, Ellen Rozanne, Guillaume de Saint-Thierry et le chapitre général bénédictin de 1131, in: Signy l'abbaye, site cistercien enfoui, site de mémoire et Guillaume de Saint-Thierry, S. 487–504.
- Endmann, Philipp, Gerhard II. von Cambrai, ein Bischof im Schnittpunkt der Interessen von König, Papst und Stadt, in: Concilium Medii Aevi 5 (2002), S. 77–118.
- Engelbrecht, Pius, Bericht über den Stand des Corpus Consuetudinum Monasticarum (CCM), in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 102 (1991), S. 19–24.
- Engelbrecht, Pius, Grundlinien einer Geschichte des benediktinischen Habits, in: Studia monastica 41 (1999), S. 277–302.
- Engen, John H. van, The «Crisis of Cenobitism» Reconsidered: Benedictine Monasticism in the Years 1050–1150, in: Speculum 61 (1986), S. 269–304.
- Entre paradis et enfer. Mourir au Moyen Âge, 600–1600: exposition, Bruxelles, Musées royaux d'art et d'histoire, du 2/12/2010 au 24/4/2011, hg. von Sophie Balace und Alexandra de Poorter, Brüssel 2010.
- Enzyklopädie des Mittelalters, 2 Bde., hg. von Gert Melville und Martial Staub, Darmstadt 2008.
- Ermites de France et d'Italie (XI^e–XV^e siècle). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome à la Certosa di Pontignano (5–7 mai 2000) avec le patronage de l'Université de Siègne, hg. von André Vauchez, (Collection de l'École française de Rome 313), Rom 2003.
- Ermites de France et d'Italie XI^e–XV^e siècle, hg. von André Vauchez, (Collection de l'École Française de Rome 313), Rom 2003.
- Escallier, Enée-Aimé, L'abbaye d'Anchin 1079–1792, Lille 1852.
- Escudier, Denis, Le scriptorium de Saint-Vaast d'Arras des origines au XII^e siècle. Contribution à l'étude des notations neumatiques du Nord de la France, in: Positions des thèses de l'École des Chartres, Paris 1970, S. 75–82.

- Espinas, Georges, Le privilège de Saint-Omer de 1127, in: *Revue du Nord* 29 (1947), S. 43–48.
- Essen, Léon van, *Étude critique et littéraire sur les Vitae des saints mérovingiens de l'ancienne Belgique*, (Recueil de travaux d'histoire et de philologie 18), Löwen 1907, S. 394–397.
- Étude historiques. Dédiées à la mémoire de M. Roger Rodière, (Commission Départementale des Monuments Historiques du Pas-de-Calais. Mémoires 5, 2), Arras 1947.
- Études d'histoire dédiées à la mémoire de Henri Pirenne: par ses anciens élèves, Brüssel 1937.
- Études de civilisation médiévales (IX^e–XII^e siècles). Mélanges offerts à Édmond-René Labande, Poitiers 1974.
- Europa in costruzione. La forza delle identità, la ricerca di unità (secoli IX–XIII), hg. von Giorgio Cracco, u. a., Bologna 2006.
- Ewig, Eugen, Das Privileg des Bischofs Audomar von Térouanne von 663 und die Anfänge der Abtei Sithiu, in: *Spätantikes und fränkisches Gallien*, S. 507–537.
- Expectations of The Law in the Middle Ages, hg. von Anthony J. Musson, Woodbridge 2001.
- Falkenstein, Ludwig, Le calendrier des commémorations fixes pour les communautés associées à l'abbaye de Saint-Rémi au cours du XII^e siècle, in: *L'Eglise et la mémoire des morts dans la France médiévale*, S. 23–29.
- Faust, Ulrich, Das Hildesheimer Benediktinerkloster Sankt Michael in den monastischen Reformbewegungen, in: *Bernward von Hildesheim*, Bd. 1, S. 397–403.
- Feller, Laurent, *L'assassinat de Charles le Bon, comte de Flandre: 2 mars 1127*, (Synthèses historiques), Paris 2012.
- Felten, Franz-Josef, Äbte und Laienäbte im Frankenreich. Studie zum Verhältnis von Staat und Kirche im früheren Mittelalter, (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 20), Stuttgart 1980.
- Felten, Franz-Josef, Laienäbte in der Karolingerzeit. Ein Beitrag zum Problem der Adels Herrschaft über die Kirche, in: *Mönchtum, Episkopat, Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau*, S. 397–432.
- Felten, Franz-Josef, Norbert von Xanten – vom Wanderprediger zum Kirchenfürsten, in: *Norbert von Xanten. Adliger, Ordensstifter, Kirchenfürst*, S. 69–157.
- Felten, Franz-Josef, Norbert von Xanten, die Gründung von Prémontré und die Entstehung des Prémonstratenserordens, in: *Norbert von Xanten und der Orden der Prémonstratenser*, S. 7–32.
- Felten, Franz-Josef, Wie adelig waren Kanonissenstifte (und andere Konvente) im frühen und hohen Mittelalter?, in: *Studien zum Kanonissenstift*, S. 39–128.
- Felten, Franz-Josef, Wozu treiben wir vergleichende Ordensgeschichte?, in: *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich*, S. 1–51.
- Felten, Franz-Josef, Zum Problem der sozialen Zusammensetzung von alten Benediktinerklöstern und Konventen der neuen religiösen Bewegung, in: *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld*, S. 189–235.
- Femmes, Mariages-lignages. XII^e–XIV^e siècles. Mélanges offerts à Georges Duby, (Bibliothèque du Moyen Âge 1), Brüssel 1992.
- Ferguson, Chris D., *Autobiography as Therapy: Guibert of Nogent, Peter Abelard, and the Making of Medieval Autobiography*, in: *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 13 (1983), S. 187–212.
- Feuchère, Pierre, Les avoués de Saint-Bertin, in: *Bulletin trimestriel de la Société Académique des Antiquaires de la Morinie* 17 (1948), S. 193–207.
- Feudalism. New Landscapes of Debate, hg. von Sverre Bagge, Michael H. Gelting, Thomas Lindkvist, (The Medieval Countryside 5), Turnhout 2011.
- Feudalismo nell'Alto Medioevo, (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 47), Spoleto 2000.
- Florilège des Archives départementales du Nord, hg. von Claudine Wallart, Lille 2000.
- Florival, Adrien de, *Études historiques sur le XII^e siècle*, Barthélémy de Vir, évêque de Laon, Paris 1877.
- Forschungen zur bayerischen und fränkischen Geschichte. Peter Herde zum 65. Geburtstag von Freunden, Schülern und Kollegen dargebracht, hg. von Karl Borchardt, Enno Bünz, (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 52), Würzburg 1998.
- Foulon, Jean Hervé, *Stratégies lignagères et réforme ecclésiastique, la question du lignage de Geoffroy de Vendôme (avant 1070–1132)*, in: *Journal des savants* (2001), S. 3–41.
- Foulon, Jean-Hervé, *Église et réforme au Moyen Âge. Papauté, milieux réformateurs et ecclésiologie dans les Pays de la Loire au tournant des XI^e–XII^e siècles*, (Bibliothèques du moyen âge 27), Brüssel 2008.
- Frank, Karl Suso, *Bios Angelikos. Bigriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum »engelsgleichen Leben« im frühen Mönchtum (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 26)*, Münster 1964.

- Frank, Karl Suso, Vita apostolica als Lebensnorm in der Alten Kirche, in: *Interantionale katholische Zeitschrift* 8 (1979), S. 106–120.
- Frank, Karl Suso, Vita apostolica. Ansätze zur apostolischen Lebensform in der alten Kirche, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 82 (1971), S. 145–166.
- Franz, Adolph, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg 1902.
- Franziskus. Licht aus Assisi. Katalog zur Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesanmuseum und im Franziskanerkloster Paderborn [9. Dezember 2011 – 6. Mai 2012], hg. von Christoph Stiegemann, u. a., München 2011.
- Freise, Eckhard, Corvey im hochmittelalterlichen Reformmönchtum, in: *Der Liber vitae der Abtei Corvey*, Bd. 2, S. 87–106.
- Fris, Victor, Artikel »Simon de Gand«, in: *Biographie nationale de Belgique* 22 (1914–1920), Sp. 538–541.
- From Dead of Night to End of Day. The Medieval Customs of Cluny, hg. von Susan Boynton und Isabelle Cochelin, (*Disciplina monastic* 3), Turnhout 2005.
- Fuchs, Karin, Zeichen und Wunder bei Guibert de Nogent. Kommunikation, Deutungen und Funktionalisierungen von Wundererzählungen im 12. Jahrhundert, (*Pariser historische Studien* 84), München 2008.
- Füser, Thomas, Mönche im Konflikt. Zum Spannungsfeld von Norm, Devianz und Sanktion bei den Cisterziensern und Cluniazensern (12. bis frühes 14. Jahrhundert), (*Vita regularis. Abhandlungen* 9), Münster 2000.
- Gaillard, Michèle, De l'Eigenkloster au monastère royal: l'abbaye Saint-Jean de Laon, du milieu du VII^e siècle au milieu du VIII^e siècle à travers les sources hagiographiques, in: *L'hagiographie du haut moyen âge en Gaule du Nord*, S. 249–262.
- Gaillard, Michèle, Les saints de l'abbaye Sainte-Marie-Saint-Jean de Laon, in: *Miracles, vies et réécritures dans l'Occident médiéval*, S. 319–340.
- Galbert of Bruges and the Historiography of Medieval Flanders, hg. von Jeff Rider und Alan V. Murray, Washington 2009.
- Gallia Christiana in provincias ecclesiasticas distributa. In qua series et historia archiepiscoporum, episcoporum et abbatum regionum omnium quas vetus Gallia complectebatur, ab origine Ecclesiarum ad nostra tempora deducitur, et probatur ex authenticis Instrumentis ad calcem appositis, Bd. 9, De provincia Remensi. Eiusque Metropoli ac suffraganeis Suessionensi, Laudunensi, Bellovacensi, Catalaunensi ac Noviomensi ecclesiis; Bd. 10, De provincia Remensi. Eiusque suffraganeis Ambianensi, Silvanectensi et Boloniensi ecclesiis, ubi instrumenta omnium ad calcem colliguntur, hg. von Denis Sammathani, Paris 1751.
- Ganshof, François Louis, La Flandre sous les premiers comtes, (*Collection. Notre passé*), Brüssel 1949.
- Ganshof, François Louis, Le polyptyque de Saint-Bertin (844–859), (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 45), Paris 1975.
- Ganshof, François Louis, Les origines de la Flandre impériale, in: *Annales de la Société Royale d'Archéologie de Bruxelles*, 46 (1942/43), S. 99–171.
- Ganshof, François Louis, Note sur le premier traité anglo-flamand de Douvres, in: *Revue du Nord* 40 (1958), S. 245–258.
- Ganshof, François Louis, Note sur une charte de Baudouin V, comte de Flandre, pour Saint-Pierre de Lille, in: *Mélanges offerts à René Crozet*, S. 293–306.
- Ganshof, François Louis, Qu'est-ce qu'est la féodalité, Brüssel 1947.
- Ganshof, François Louis, Recherches sur les tribunaux de châtelainie en Flandre avant le milieu du XIII^e siècle, Anvers, Paris 1932.
- Ganshof, François Louis, Robert le Frison et Alexis Comnène, in: *Byzantion* 31 (1961), S. 57–74.
- Ganshof, François Louis, Saint-Bertin et les origines du comté de Guines, in: *Revue belge de philologie et d'histoire* 10 (1931), S. 541–555.
- Gaussin, Pierre-Roger, L'abbaye de la Chaise-Dieu (1043–1790), Paris 1962.
- Gaussin, Pierre-Roger, Le rayonnement de la Chaise-Dieu. Une abbaye auvergnate à l'échelle de l'Europe, Brioude 1981.
- Geary, Patrick J., Humiliation of Saints, in: *Saints and Their Cults*, S. 123–140.
- Geary, Patrick J., La coercion des saints dans la pratique religieuse médiévale, in: *La culture populaire au Moyen Âge*, S. 145–161.
- Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet, hg. von Karl Schmid, München 1985.
- Gehlen, Rolf, Artikel »Raum«, in: *Handbuch für Religionswissenschaftliche Grundbegriffe* 4 (1998), S. 377–398.
- Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen, hg. von Gert Melville und Hans Vorländer, Köln 2002.
- Generations in the Cloister. Youth and Age in Medieval Religious Life, hg. von Annette Kehnel und Sabine von Heusinger, (*Vita regularis. Abhandlungen* 36), Münster 2008.
- Génicot, Léopold, L'érémitisme du XI^e siècle dans son contexte économique et sociale, in: *L'érémisme in Occidente nei secoli XI e XII*, S. 47–49.

- Gerzaguet, Jean-Pierre, Crise, réforme et renouveau du monachisme bénédictin dans le diocèse de Théroouanne aux XI^e et XII^e siècles, in: Le diocèse de Théroouanne au Moyen Âge, S. 53–79.
- Gerzaguet, Jean-Pierre, L'abbaye d'Anchin de sa fondation (1079) au XIV^e siècle. Essor, vie et rayonnement d'une grande communauté bénédictine, (Histoire et civilisation), Villeneuve d'Ascq 1997.
- Gerzaguet, Jean-Pierre, L'abbaye féminine de Denain des origines à la fin du XIII^e siècle. Histoire et chartes, (Atelier de recherches sur les textes médiévaux 10), Turnhout 2008.
- Gerzaguet, Jean-Pierre, Le nécrologe et le coutumier de l'abbaye d'Anchin, présentation de deux sources inédites, in: Moines et moniales face à la mort, S. 165–181.
- Gerzaguet, Jean-Pierre, Les confraternités de l'abbaye de Marchiennes au moyen âge (XII^e–XV^e s.), in: Revue bénédictine 110 (2000), S. 301–354.
- Geschichtsschreibung und geistliches Leben im Mittelalter. Festschrift für Heinz Löwe zum 65. Geburtstag, hg. von Karl Hauck und Hubert Mordek, Köln 1978.
- Gessler, Jean, Une bibliothèque scolaire du XI^e siècle d'après le catalogue provenant de l'abbaye d'Anchin, in: L'Antiquité classique 4 (1935), S. 49–116.
- Geuenich, Dieter, Verbrüderungsverträge als Zeugnisse der monastischen Reform des 11. Jahrhunderts in Schwaben, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 123, N.F. 84 (1975), S. 17–30.
- Giraud, Cédric, Les sermons inédits de Guillaume le Français (fl. 1130–1140), moine de Saint-Bertin, in: Universitas scolarium, S. 347–384.
- Goetz, Hans-Werner, Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im hohen Mittelalter, (Orbis Mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters 1), Berlin 1999.
- Goetz, Hans-Werner, Zum Geschichtsbewusstsein hochmittelalterlicher Geschichtsschreiber, in: Hochmittelalterliches Geschichtsbewusstsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen, S. 55–72.
- Goody, Jack, La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage, Paris 1979.
- Gordière, Louis-Alfred, Le prieuré de Saint-Amand de l'ordre Bénédictin, dépendant de l'abbaye de Saint-Martin de Tournay, situé dans l'ancien diocèse de Noyon sur le terroir de Machemont, Campiègne 1886.
- Goullet, Monique, Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIII^e–XIII^e siècle), (Hagiologia 4), Turnhout 2005.
- Goullet, Monique, Vers une typologie des réécritures hagiographiques, à partir de quelques exemples du Nord-Est de la France. Avec une édition synoptique des deux Vies de Saint-Èvre de Toul, in: La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval, S. 109–144.
- Grauwen, Wilfried M., Artikel »Norbert van Maagdenburg«, in: Nationaal Biografisch Woordenboek 3 (1968), Sp. 610–625.
- Grauwen, Wilfried M., Enkele notities betreffende Tanchelm en de ketterijen in het begin van de 12de eeuw, in: Analecta Praemonstratensia 56 (1980), S. 86–92.
- Grauwen, Wilfried M., Herman van Doornik en Norbertus, in: Analecta Praemonstratensia 48 (1972), S. 126–131.
- Grauwen, Wilfried M., Vitalis van Savigny en Norbert als »Wanderprediger«, in: Analecta Praemonstratensia 67 (1991), S. 105–109.
- Greetsom, A. van, Bruno, de Auteur van de Ysengrimus, in: Verslagen en Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal- en Letterkund 1962, S. 5–73.
- Grenzen ohne Fächergrenzen, hg. von Bärbel Kuhn, (Annales Universitatis Saraviensis. Philosophische Fakultät 26), St. Ingbert 2007.
- Griek, Pieter-Jan de, De Benedictijnse geschiedschrijving in de Zuidelijke Nederlanden: (ca. 1150–1550). Historische bewustzijn en monastieke identiteit, (Publicaties van de Stichting Encyclopedie Bénédictine), Löwen 2010.
- Grondeux, Anne, Sainteté et grammaire: figures d'une mésentente. Gosvin d'Anchin, Bernard d'Anchin et les *Notae Dunelmenses*, in: Parva pro magis munera, S. 883–918.
- Grundherrschaft, Kirche, Stadt zwischen Maas und Rhein während des hohen Mittelalters, hg. von Alfred Haverkamp und Frank G. Hirschmann, (Trierer historische Forschungen 37), Mainz 1997.
- Grundmann, Herbert, Adelsbekehrungen im Hochmittelalter: Conversio und nutriti im Kloster, in: Adel und Kirche. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag, S. 325–345.
- Grundmann, Herbert, Ausgewählte Aufsätze, Teil 1, Religiöse Bewegungen, (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 25), Stuttgart 1976.
- Grundmann, Herbert, Deutsche Eremiten, Einsiedler und Klausner im Hochmittelalter (10.–12. Jahrhundert), in: Ders., Ausgewählte Aufsätze, Teil 1, S. 93–124.
- Grundmann, Herbert, Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei,

- den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik, (Historische Studien 267), Berlin 1935, ND Darmstadt 1977.
- Guyotjeannin, Olivier, Morelle, Laurent, Tradition et réception de l'acte médiéval. Jalons pour un bilan des recherches, in: Archiv für Diplomatik 53 (2007), S. 367–404.
- Haeck, Aimé, De Munten van Clementia van Boergondie, goevernante van het graafschap Vlaanderen tijdens de kruistochten van Robrecht II van Jerusalem (1095–1099), in: Tijdschrift voor numismatiek 30 (1980), S. 67–72.
- Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident: actes du colloque international du Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale de Poitiers, 11–14 septembre 2008, (Hagiologia 8), hg. von Edina Bozóky, (Hagiologia 8), Turnhout 2012.
- Halbwachs, Maurice, Das kollektive Gedächtnis, Stuttgart 1967.
- Halder, Klemens, Norbert von Xanten: der Gründer des Prämonstratenserordens und seine Zeit, Innsbruck 2010.
- Hallenstein, Suse, Nachbildung und Umformung der Bekenntnisse Augustins in der Lebensgeschichte Guiberts von Nogent, Hamburg 1935.
- Hallinger, Kassius, Consuetudo. Begriff, Formen, Forschungsgeschichte, Inhalt, in: Untersuchungen zu Kloster und Stift, S. 140–166.
- Hallinger, Kassius, Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter, 2 Bde. (Studia Anselmiana 12/13 und 14/15), Rom 1950/51.
- Hallinger, Kassius, Neue Fragen der reformgeschichtlichen Forschung, in: Archiv für mittelalterliche Kirchengeschichte 9 (1957), S. 9–32.
- Hallinger, Kassius, Rezension zu Joachim Wollasch, Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt, (Münstersche Mittelalter-Schriften 7), München 1973, in: Historische Zeitschrift 221 (1975), S. 657–659.
- Hallinger, Kassius, Woher kommen die Laienbrüder?, in: Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis 12 (1956), S. 1–104.
- Handbuch für Religionswissenschaftliche Grundbegriffe, 5 Bde., hg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Karl-Heinz Kohl, Stuttgart 1988–2001.
- Haseldine, Julian, Friendship and Rivalry: The Role of Amicitia in Twelfth-Century Monastic Relations, in: Journal of Ecclesiastical History 44 (1993), S. 390–414.
- Hauke, Hermann, Der Stellenwert des nichtliturgischen Lesens im Mönchsleben des Mittelalters, in: Viva vox und ratio scripta, S. 119–134.
- Hayward, Paul A., Artikel »Goscelin of Saint-Bertin«, in: Supplement to the »Dictionary of the Middle Ages«, S. 216–217.
- Heggelbacher, Othmar, Rezension zu Kassius Hallinger, Gorze-Kluny, Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter, (Studia Anselmiana 22–25), Rom 1950/51, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 127 (1955), S. 244–248.
- Heimbucher, Max, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche, 2 Bde., Paderborn 1933–1934.
- Heinzelmann, Martin, Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes, (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 33), Turnhout 1979.
- Heinzer, Felix, Klösterliche Netzwerke und kulturelle Identität – Die Hirsauer Reform des 11./12. Jahrhunderts als Vorläufer spätmittelalterlicher Ordensstrukturen, in: Klosterreform und mittelalterliche Buchkultur im deutschen Südwesten, S. 168–184.
- Heinzer, Felix, Klosterreform und mittelalterliche Buchkultur im deutschen Südwesten, (Mittelalterliche Studien und Texte 39), Leiden 2008.
- Heinzer, Felix, Liturgischer Hymnus und monastische Reform – Zur Rekonstruktion des Hirsauer Hymnars, in: Klosterreform und mittelalterliche Buchkultur im deutschen Südwesten, S. 224–256.
- Heirbaut, Dirk, De militaire rol van de feodaliteit in het graafschap Vlaanderen geburende de 11de en 12de eeuw, in: Revue belge d'histoire militaire 29 (1992), S. 311–317.
- Heirbaut, Dirk, Feudalism in the Twelfth Century Charters of the Low Countries, in: Das Lehnswesen im Hochmittelalter, S. 217–253.
- Heirbaut, Dirk, Flanders: a Pioneer of State-Oriented Feudalism? Feudalism as an Instrument of Comital Power in Flanders During the High Middle Ages (1000–1300), in: Expectations of The Law in the Middle Ages, S. 23–34.
- Heirbaut, Dirk, Galbert van Brugge: een bron voor de Vlaamse feodaliteit in de XIIde eeuw, in: Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis 60 (1992), S. 49–62.
- Heirbaut, Dirk, Not European Feudalism, but Flemish Feudalism. A New Reading of Galbert of Bruges's Data on Feudalism in the Context of Early Twelfth-Century Flanders, in: Galbert of Bruges and the Historiography of Medieval Flanders, S. 56–88.

- Heirbaut, Dirk, On and over the Edge of the Empire: the Counts of Flanders and Hainault and the Election of the Kings of the Romans (1000–1314), in: *Königliche Tochterstämme, Königswähler und Kurfürsten*, S. 419–455.
- Heirbaut, Dirk, Over heren, vazallen en graven: Het persoonlijk leenrecht in Vlaanderen ca. 1000–1305, (*Archives Générales du Royaume* Brussel. Studia 69), Brüssel 1997.
- Heirbaut, Dirk, Over lenen en families: een studie over de vroegste geschiedenis van het zakelijk leenrecht in het graafschap Vlaanderen (ca. 1000–1305), (*Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten* 2), Brüssel 2000.
- Heirbaut, Dirk, Rituele und Rechtsgewohnheiten im flämischen Lehnrecht des hohen Mittelalters, in: *Frühmittelalterliche Studien* 41 (2008), S. 351–361.
- Heirbaut, Dirk, Zentral im Lehnswesen nach Ganshof: das flämische Lehnrecht, ca. 1000–1350, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: germanische Abteilung* 128 (2011), S. 300–347.
- Héliot, Pierre, Le clocher carolingien de Saint-Bertin à Saint-Omer, in: *Mémoire de la Société Nationale des Antiquaires de France* 83 (1954), S. 131–136.
- Héliot, Pierre, Quelques monuments disparus de la Flandre wallonne: l'abbaye d'Anchin, les collégiales Saint-Pierres et Saint-Amé de Douai, in: *Revue belge d'archéologie et d'histoire de l'art* 28 (1959), S. 129–174.
- Helvétius, Anne-Marie, Abbayes, évêques et laïques. Une politique du pouvoir en Hainaut au Moyen Âge (VII^e–XI^e siècle), (*Collection histoire pro civitate* 92), Brüssel 1994.
- Helvétius, Anne-Marie, Aspects de l'influence de Cluny en Basse-Lotharingie aux X^e et XII^e siècles, in: *Echanges religieux et intellectuels du X^e au XIII^e siècle en Haute et en Basse-Lotharingie*, S. 49–68.
- Helvétius, Anne-Marie, Ermites ou moines. Solitude et cénobitisme du V^e au X^e siècle (principalement en Gaule du Nord), in: *Ermites de France et d'Italie XI^e–XV^e siècle*, S. 1–27.
- Helvétius, Anne-Marie, L'abbatiai laïque comme relais du pouvoir royal aux frontières du royaume: le cas du nord de la Neustrie au IX^e siècle, in: *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, S. 285–299.
- Hemptinne, Thérèse de, Artikel »Clementia, Gräfin von Flandern«, in: *LexMa* 2, Sp. 2151.
- Hemptinne, Thérèse de, Artikel »Dietrich von Elsass, Graf von Flandern«, in: *LexMa* 3, Sp. 1021–1022.
- Hemptinne, Thérèse de, Artikel »Robert I. der Friese, Graf von Flandern«, in: *LexMa* 7, Sp. 894–895.
- Hemptinne, Thérèse de, Artikel »Robert II. von Jerusalem, Graf von Flandern«, in: *LexMa* 7, Sp. 895.
- Hemptinne, Thérèse de, Artikel »Wilhelm von Ypern«, in: *LexMa* 9, Sp. 146.
- Hemptinne, Thérèse de, De gravinnen van Vlaanderen in de 12de eeuw, in: *Spiegel Historiae* 15 (1980), S. 450–456.
- Hemptinne, Thérèse de, Les épouses des croisés et pèlerins flamands aux XI^e et XII^e siècles. L'exemple des comtesses de Flandre Clémence et Sibylle, in: *Autour de la première croisade*, S. 83–95.
- Hemptinne, Thérèse de, Parisse, Michel, Thierry d'Alsace, comte de Flandre: Biographie et actes, in: *Annales de l'Est* 43 (1991), S. 83–113.
- Hemptinne, Thérèse de, Vlaanderen en Henegouwen onder de erfgenamen van de Boudewijns 1070–1244, in: *Algemene geschiedenis der Nederlanden*, Bd. 2, S. 372–398.
- Hemptinne, Thérèse de, Women as Mediators between the Powers of comitatus and sacerdotium. Two Countesses of Flanders in the Eleventh and Twelfth Centuries, in: *The Propagation of Power in the Medieval West*, S. 287–299.
- Hennings, Ralph, Disputatio de origine animae (CPL 623, 37) – Or the Victory of Creatianism in the Fifth Century, in: *Studia patristica* 29 (1997), S. 260–268.
- Herbillon, Jules, Le nom de l'abbaye d'Anchin, in: *Revue bénédictine* 85 (1975), S. 176–178.
- Heuclin, Jean, Aux origines monastiques de la Gaule du Nord: ermites et reclus du V^e au XI^e siècle, Lille 1988.
- Heuclin, Jean, Le diocèse de Théroouanne à l'époque de Saint-Omer, in: *Mélanges de Science religieuse* 56 (1999), S. 81–88.
- Hicks, Sandy B., The Impact of William Clito Upon the Continental Policies of Henry I of England, in: *Viator* 10 (1979), S. 1–21.
- Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler Kongress zum 900jährigen Jubiläum, 13.–19. September 1998, Bingen am Rhein, hg. von Alfred Haverkamp, Mainz 2000.
- Hillebrandt, Maria, Le doyen à Cluny: quelques remarques sur sa terminologie et son histoire, in: *Annales de Bourgogne* 72 (2000), S. 397–428.
- Hillebrandt, Maria, The Cluniac Charters. Remarks on a Quantitative Approach for Prosopographical Studies, in: *Medieval Prosopography* 3 (1982), S. 3–25.
- Hirsau St. Peter und Paul 1091–1991, Bd. 1. Zur Archäologie und Kunstgeschichte, hg. von Klaus

- Schreiner, (Forschungen und Berichte der Archäologie des Mittelalters in Baden-Württemberg 10), Stuttgart 1991.
- Hirschmann, Frank G., Klosterreform und Grundherrschaft: Richard von Saint-Vanne, in: Grundherrschaft, Kirche, Stadt zwischen Maas und Rhein während des hohen Mittelalters, S. 125–170.
- Histoire et société. *Mélanges offerts à Georges Duby*, Bd. 2, Le tenancier, le fidèle et le citoyen, hg. von Charles-Marie B. de la Roncière, Aix-en-Provence 1992.
- Histoire et société. *Mélanges offerts à Georges Duby*, Bd. 3. Le moine, le clerc et le prince, hg. von Charles-Marie B. de la Roncière, Aix-en-Provence 1992.
- Histoire littéraire de France ou l'on traite de l'Origine et du Progrès de la Décadence et du Rétablissement des Sciences parmi les Gaulois et parmi les François; Du goût et du génie des uns et des autres pour les Lettres en chaque siècle; De leurs anciennes Ecoles; De l'établissement des Universités en France; Des principaux Colleges; Des Académies des Sciences et Belles Lettres; Des meilleures Bibliothèques anciennes et modernes; Des plus célèbres Imprimeries; et de tout ce qui a un rapport particulier à la Littérature. Avec les Eloges historiques des Gaulois et des François qui s'y sont fait quelque réputation; Le Catalogue et la Chronologie de leurs Ecrits; Des Remarques historiques et critiques sur les principaux Ouvrages; Le dénombrement des différentes Editions; Le tout justifié par les citations des Auteurs originaux, Bd. 12, Paris 1763.
- Histoire littéraire de la France ouvrage commencé par des religieux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur et continué par une Commission prise dans la Classe d'Histoire et de Littérature ancienne de l'Institut, Bd. 13, Suite du douzième siècle, Paris 1814.
- Hochholzer, Elmar, Münsterschwarzach im Reformmönchtum des 11. Jahrhunderts, in: Forschungen zur bayerischen und fränkischen Geschichte, S. 25–52.
- Hochmittelalterliches Geschichtsbewusstsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen, hg. von Hans-Werner Goetz, Berlin 1998.
- Hodüm, Arthur, La réforme monastique d'Arnoul le Grand, comte de Flandre, in: Bulletin trimestriel de la société académique des antiquaires de la Morinie 18 (1957), S. 577–604.
- Hoffmann, Wolfbernhard, Hirsau und die »Hirsauer Bauschule«, München 1950.
- Holzfurtner, Ludwig, Gründung und Gründungsüberlieferung. Quellenkritische Studien zur Gründungsgeschichte bayerischer Klöster der Agilolfingerzeit und ihrer hochmittelalterlichen Überlieferung, (Münchner Historische Studien, Abteilung Bayerische Geschichte 11), Kallmünz 1984.
- Hommages à la Wallonie. *Mélanges offerts à Maurice A. Arnould et Pierre Ruelle*, hg. von Hervé Hesquin, (Editions de l'Université libre de Bruxelles. Faculté de Philosophie et Lettres 80), Brüssel 1981.
- Horae Tornacenses (1171–1971). Recueil d'études d'histoire publiées à l'occasion du 8^e centenaire de la consécration de la cathédrale de Tournai, hg. von Léon Ernest Halkin, Henri Platelle, Nicolas-Norbert Huyghebaert, Tournai 1972.
- Horizons marins. Itinérants spirituels (V^e–XVII^e siècles). *Mélanges Mollat*, Bd. 1, Mentalités et sociétés, hg. von Henri Dubois, Jean-Claude Hocquet und André Vauchez, (Publications de la Sorbonne. Série Histoire ancienne et médiévale 20–21), Paris 1987.
- Horstkötter, Ludger, Norbert von Xanten (1080?–1134), Stiftsherr, Bußprediger, Ordensgründer und Reichsfürst, (Xantener Vorträge zur Geschichte des Niederrheins 41), Duisburg 2003.
- Huglo, Michel, L'office du Dimanche de Pâques à Cluny au Moyen Âge, in: *From Dead of Night to End of Day*, S. 153–162.
- Huyghebaert, Nicolas-Norbert, Abt Giselbrecht van Eename en de gelukzalige Karel de Goede. Nota over Herman van Doornik Liber de restauratione, in: *Sacris Erudiri* 1 (1941), S. 225–231.
- Huyghebaert, Nicolas-Norbert, Artikel »Galbert de Marchiennes«, in: *DHGE* 19 (1981), Sp. 739–740.
- Huyghebaert, Nicolas-Norbert, Dedicaciones Tornacenses (616–1395), in: *Horae Tornacenses* (1171–1971), S. 9–27.
- Huyghebaert, Nicolas-Norbert, L'abbé Lionnel de Saint-Bertin à la seconde croisade, in: *Bulletin de la Société des Antiquaires de la Morinie* 20 (1963/1965), S. 97–113.
- Huyghebaert, Nicolas-Norbert, Les abbés de Saint-Bertin et la restauration du diocèse de Tournai, in: *Bulletin trimestriel de la Société Académique des Antiquaires de la Morinie* 20 (1966), S. 417–426.
- Huyghebaert, Nicolas-Norbert, Observations sur la date de quelques chartes rédigées à la prévôté de Voormezele dans le premier quart du XII^e siècle, in: *Bulletin de la Commission royale d'histoire* 145 (1979), S. 115–140.
- Huyghebaert, Nicolas-Norbert, Un légat de Grégoire VII en Flandre, Warmond de Vienne, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 40 (1944–1945), S. 187–200.
- Huyghebaert, Nicolas-Norbert, Hagiographie et réforme grégorienne: l'auteur de la « Vita secunda

- sancti Winnoci », in: *Revue du Nord* 52 (1970), S. 133.
- I Cisterciensi e il Lazio. Atti delle giornate di studio dell'Istituto di Storia dell'Arte dell'Università di Roma. 17–21 Maggio 1977, Rom 1978.
- Identität und Krise? Zur Deutung vormoderner Selbst-, Welt- und Fremderfahrungen, hg. von Christoph Dartmann und Carla Meyer, (*Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme* 17), Münster 2007.
- Identity, Community, Culture, Difference, hg. von Jonathan Rutherford, London 1990.
- Iggers, Georg G., *Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert. Ein kritischer Überblick im internationalen Zusammenhang*, Göttingen 1996².
- Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049–1122). Atti della quarta Settimana internazionale di Studio Mendola, 23–29 agosto 1968, (*Miscelanea del Centro di studi medievali* 6, Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Contributi. Varia 7), Mailand 1970.
- Informatique et prosopographie. Actes de la table ronde du CNRS, Paris, 25–26 octobre 1984, hg. von Hélène Millet, Paris 1985.
- Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville, hg. von Franz Josef Felten, Annette Kehnel, Stefan Weinfurter, Köln 2009.
- Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigung kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart, hg. von Gert Melville, Köln 2001.
- Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde, hg. von Gert Melville, (*Norm und Struktur* 1), Köln 1992.
- Investiturstreit und Reichsverfassung, hg. von Josef Fleckenstein, (*Vorträge und Forschungen* 17), Sigmaringen 1973.
- Iogna-Prat, Dominique, Coutumes et statuts clunisiens comme sources historiques (ca. 900 – ca. 1200), in: *Revue Mabillon* NS 3 (1992), S. 23–48.
- Iogna-Prat, Dominique, Des morts très spéciaux aux morts ordinaires: la pastorale funéraire clunisienne (XI^e–XII^e siècle), in: *Médiévales. Langues, textes, histoire* 31 (1996), S. 79–91.
- Iogna-Prat, Dominique, La geste des origines dans l'historiographie clunisienne des XI^e et XII^e siècles, in: *Ders., Études clunisiennes*, S. 161–200.
- Iogna-Prat, Dominique, Les morts dans la comptabilité céleste des clunisiens aux XI^e et XII^e siècles, in: *Ders., Études clunisiennes*, S. 125–150.
- Iogna-Prat, Dominique, Les nouveaux horizons de l'ecclésiologie: histoire d'une discipline et problèmes de méthode en Histoire de l'Eglise, in: *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre* 14 (2010), S. 185–190.
- Iogna-Prat, *Études clunisiennes*, (*Les médiévistes français* 2), Paris 2002.
- Iogna-Prat, Dominique, Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000–1050), (*Champs* 553), Paris 2004².
- Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in occidente (1123–1215). Atti della settimana di studio (Mendola, 28 agosto – 3 settembre 1977), (*Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Scienze storiche* 9), Mailand 1980.
- Jakobs, Hermann, *Der Adel in der Klosterreform von St. Blasien* (Kölner Historische Abhandlungen 16), Köln 1968.
- Jakobs, Hermann, *Die Hirsauer. Ihre Ausbreitung und Rechtsstellung im Zeitalter des Investiturstreits*, (Kölner Historische Abhandlungen 4), Köln 1961.
- Jakobs, Hermann, *Die rechtliche Stellung St. Blasians bis zur Berufung der Zähringer in die Vogtei* (1125), in: *Alemannisches Jahrbuch* 1995/96, S. 9–38.
- Jäscke, Kurt-Ulrich, *Die Anglonormannen*, (*Urban Taschenbücher* 334), Stuttgart 1981.
- Jestice, Phyllis G., *Wayward monks and the Religious Revolution of the Eleventh-Century*, (*Brill's Studies in Intellectual History* 76), Leiden 1997.
- Jeziarski, Wojtek, *Verba volant, scripta manent: Limits of Speech, Power of Silence and Logic of Practice in Some Monastic Conflicts of the High Middle Ages*, in: *Understanding Monastic Practices of Oral Communication*, S. 23–48.
- Jong, Mayke de, *In Samuel's image. Child Oblation in the Early Medieval West*, (*Bill's Studies in Intellectual History* 12), Leiden 1996.
- Jong, Mayke de, *Kind en klooster in de vroege middeleeuwen: Aspecten van de schenking van kinderen aan kloosters in het Frankische Rijk, 500–900*, (*Amsterdamse historische reeks. Grote serie* 8), Amsterdam 1986.
- Kaiser, Reinhold, *Le diocèse d'Arras au Moyen Âge. A propos de deux très récentes*, in: *Le Moyen Âge* 103 (1997), S. 339–348.
- Kaiser, Reinhold, *Quêtes itinérantes avec des reliques pour financer la construction des églises (XI^e–XII^e siècles)*, in: *Le Moyen Age* 101 (1995), S. 205–225.
- Kaiser, Reinhold, *Verbrechen und Strafe in Nordfrankreich im 12. Jahrhundert. Zwei Wundererzählungen der Äbte Guibert von Nogent († um 1125) und Hermann von Tournai († 1147/48)*, in: *Ecclesia et Regnum*, S. 89–110.
- Kantor, Jonathan, *A Psychohistorical Source: The «Memoirs» of Abbot Guibert of Nogent*, in: *Journal of Medieval History* 2 (1976) S. 281–303.

- Kastner, Jörg, *Historiae foundationum monasteriorum*. Frühformen monastischer Institutionengeschichtsschreibung im Mittelalter, (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 18), München 1974.
- Kehnel, Annette, *Heilige Ökonomie*. Ansätze zu einer systematisch vergleichenden Erforschung der Wirtschaftsorganisation mittelalterlicher Klöster und Orden, in: *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich*, S. 269–320.
- Keller, Hagen, *L'oral et l'écrit*, in: *Les tendances actuelles de la recherche en histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, S. 127–142.
- Keller, Hagen, *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter*. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen. Einführung zum Kolloquium in Münster, 17.-19. Mai 1989, in: *Pragmatische Schriftlichkeit*, S. 1–7.
- Keller, Hagen, *Zur Einführung: Formen des Schriftgebrauchs im Zusammenschluß geistlicher Gemeinschaften*, in: *Vom Kloster zum Klosterverband*, S. 1–6.
- Kelly, John N. D., *Early Christian Doctrines*, New York 2000⁵.
- Kéry, Lotte, *Die Errichtung des Bistums Arras 1093/1094*, (Beiheft der Francia 33), Sigmaringen 1994.
- Kéry, Lotte, *Die Verhandlungen über die Errichtung des Bistums Arras auf der Provinzialsynode in Reims (20. März 1093)*, in: *Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law*, S. 381–398.
- Keyser, Richard, *La transformation de l'échange des dons pieux: Montier-la-Celle, Champagne, 1100–1350*, in: *Revue historique* 628 (2003), S. 793–816.
- Klueting, Edeltraud, *Monasteria semper reformanda*. Kloster- und Ordensreformen im Mittelalter, (*Historia profana et ecclesiastica* 12), Münster 2005.
- Knappen, Marshall M., *Robert II of Flanders in the First Crusade*, in: *The Crusades and Other Historical Essays Presented to Dana C. Munro*, S. 79–100.
- Koch, Anton C. F., *Het graafschap Vlaanderen van de 9de eeuw tot 1070*, in: *Algemene geschiedenis der Nederlanden*, Bd. 1, S. 354–384.
- Koch, G., Meyer, F. D. de, *Douai à la fin du XI^e siècle*, in: *Revue du Nord* 33 (1951), S. 56–60.
- Kohl, Thomas, *Artikel »Landschenkung«*, in: *Handbuch für Rechtsgeschichte (im Druck)*.
- Kohnle, Armin, *Abt Hugo von Cluny (1049–1109)*, (Beiheft der Francia 32), Sigmaringen 1993.
- Königliche Tochterstämme, Königswähler und Kurfürsten, hg. von Armin Wolf, (*Studien zur europäischen Rechtsgeschichte* 152), Frankfurt 2002.
- Koziol, Geoffrey G., *Monks, Feuds, and the Making of Peace in Eleventh-Century Flanders*, in: *The Peace of God*, S. 239–259.
- Kramer, Susan R., Bynum, Caroline W., *Revisiting the Twelfth-Century Individual. The Inner Self and the Christian Community*, in: *Das Eigene und das Ganze*, S. 57–85.
- Kraus, Franz Xaver, *Das Necrologium von St. Maximin*, in: *Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinland* 57 (1876), S. 108–119.
- Krüger, Karl H., *Sithiu/ Saint-Bertin als Grablege Childerics III. und der Grafen von Flandern*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 8 (1974), S. 71–80.
- Krüger, Kristina, *Monastic Customs and Liturgy in the Light of the Architectural Evidence: A Case Study on Processions (Eleventh-Twelfth Centuries)*, in: *From Dead of Night to End of Day*, S. 191–220.
- Kuchenbuch, Ludolf, *Ordnungsverhalten im grundherrlichen Schriftgut vom 9. zum 12. Jahrhundert*, in: *Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter*, S. 175–268.
- Kulturarbeit und Kirche. Festschrift Msgr. Dr. Paul Mai zum 70. Geburtstag, hg. von Werner Chrobak und Karl Hausbacher, (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 39), Regensburg 2005.
- Kummer, Stefan, *Kloster Hirsau und die sogenannte Hirsauer Bauschule*, in: *Canossa 1077*, Bd. 1, S. 359–370.
- Küsters, Urban, *Formen und Modelle religiöser Frauengemeinschaften im Umkreis der der Hirsauer Reform des 11. und 12. Jahrhunderts*, in: *Hirsau St. Peter und Paul 1091–1991*, Bd. 1, S. 195–220.
- Kuys, Jasper A. E., *Artikel »Lambert d'Utrecht«*, in: *DHGE* 30 (2008), Sp. 57–59.
- L'abbaye de Morimond, histoire et rayonnement: actes du colloque de septembre 2003*, hg. von Michel Parisse und Georges Viard, Langres 2004.
- L'acte pontifical et sa critique*, hg. von Rolf Große, (*Studien und Dokumente zur Gallia Pontifica* 5), Bonn 2007.
- L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, hg. von Jean-Marie Sansterre, (*Collection de l'Ecole Française de Rome* 333, *Bibliothèque de l'Institut Historique Belge de Rome* 52), Rom 2004.
- L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, hg. von Jean-Marie Sansterre, (*Collection de l'Ecole Française de Rome* 333, *Bibliothèque de l'Institut Historique Belge de Rome* 52), Rom 2004.
- L'avouerie en Lotharingie. Actes des deuxièmes Journées lotharingiennes. 22–23 octobre 1982*. Centre universitaire Luxembourg, (*Publications de la section historiographique de l'Institut*

- Grand-Ducal de Luxembourg 98), Luxembourg 1984.
- L'Église et la mémoire des morts dans la France médiévale. Communications présentées à la Table ronde du C.N.R.S., le 14 juin 1982, hg. von Jean-Loup Lemaître, (Collections des études augustiniennes. Série Moyen Âge et temps modernes 15), Paris 1986.
- L'eremitismo in occidente nei secoli XI e XII. Atti della seconda Settimana internazionale di studio. Mendola, 30 agosto – 6 settembre 1962, (Miscellanea del Centro di studi medievali 4), Mailand 1965.
- L'hagiographie du haut moyen âge en Gaule du Nord. Manuscrits, textes et centres de production, hg. von Martin Heinzelmann, (Beiheft der Francia 52), Stuttgart 2001.
- L'Hermite-Leclercq, Paulette, Reclus et recluses dans la mouvance des ordres religieux, in: Les mouvances laïques des ordres religieux, S. 201–218.
- L'histoire médiévale et les ordinateurs. Medieval History and Computers. Rapports d'une Table ronde internationale, Paris 1978, publiés avec pièces annexes, hg. von Karl-Ferdinand Werner, (Documentations et recherches publiées par l'Institut Historique Allemande), Paris 1981.
- L'organisation corporative du Moyen Âge à la fin de l'Ancien Régime, 3 Bde., Löwen 1939.
- La cathédrale de Saint-Omer. 800 ans de mémoire vive, hg. von Nicolette Delanne-Logié und Yves-Marie Hilaire, Paris 2000.
- La comunicazione del sacro (secoli IX–XVIII), hg. von Agostino Bagliani Paravicini, Antonio Rigon, (Italia sacra 82), Rom 2008.
- La culture populaire au Moyen Âge. Études présentées au 4^e Colloque de l'Institut d'Études Médiévales de l'Université de Montréal, 2–3 avril 1977, hg. von Pierre Boglioni, (Collection Exploration, Études médiévales), Montreal 1979.
- La dîme dans l'Europe médiévale et moderne: actes des XXXes Journées Internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran, 3 et 4 octobre 2008, hg. von Roland Viader, Toulouse 2010.
- La dîme, l'église et la société féodale, hg. von Michel Lauwers, (Collection d'études médiévales de Nice 12), Turnhout 2012.
- La grande procession de Tournai (1090–1992): une réalité religieuse, urbaine, diocésaine, sociale, économique et artistique, hg. von Jean Dumoulin und Jacques Pycke, (Tournai- art et histoire 6), Tournai 1992.
- La part de l'ombre : artisans du pouvoir et arbitres des rapports sociaux (VIII^e–XV^e siècles), hg. von Jacques Péricard, Limoges 2014.
- La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques, hg. von Monique Goulet und Martin Heinzelmann, (Beiheft der Francia 58), Ostfildern 2003.
- La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (début IX^e siècle aux environs de 920), hg. von Régine Le Jan, (Collection Histoire et littérature régionales 17), Villeneuve d'Ascq 1998.
- La rumeur au Moyen Âge. Du mépris à la manipulation (V^e–XV^e siècle), hg. von Maité Billoré und Myriam Soria, (Collection Histoire), Rennes 2011.
- La vie quotidienne des moines et des chanoines réguliers au Moyen Âge et Temps modernes. Actes du Premier Colloque International du L.A.R.H.C.O.R. Wrocław-Ksiaz, 30 nov. – 4 déc. 1994, hg. von Marek Derwich, (Travaux du L.A.R.H.C.O.R., Colloquia 1 = Opera ad Historiam Monasticam Spectantia, Series 1, Colloquia 1), Breslau 1995.
- La vita commune del clero nei secoli XI e XII. Atti della Settimana di studio, Mendola, settembre 1959, (Miscellanea del Centro di studi medievali 3), Mailand 1962.
- Lahaye-Geusen, Maria, Das Opfer der Kinder. Ein Beitrag zur Liturgie- und Sozialgeschichte des Mönchtums im Hohen Mittelalter, (Münsteraner Theologische Abhandlung 13), Altenberge 1991.
- Laplane, Henri de, Les abbés de Saint-Bertin d'après les anciens monuments de ce monastère, 2 Bde., Saint-Omer 1854.
- Laplane, Henri de, Saint-Bertin ou Compte-rendu des fouilles faites sur le sol de cette ancienne église abbatiale, in: Mémoires de la Société des Antiquaires de la Morinie 7 (1844–1846), S. 3–310.
- Laurent, Marie-Aline, Penser et décrire le patrimoine foncier du monastère de Bobbio aux temps carolingiens. Edition et analyse du ‚Breve‘ et de deux polyptiques, Diss.: Brüssel, Bologna 2009.
- Lauwers, Michel, Récits hagiographiques, pouvoir et institutions dans l'Occident médiéval. Note bibliographique, in: Revue d'histoire ecclésiastique 95 (2000), S. 71–96.
- Law and Power in the Middle Ages. Proceedings of the Fourth Carlsberg Academy Conference on Medieval Legal History 2007, hg. von Per Andersen, Mia Münster-Swendsen, Helle Voght, Kopenhagen 2008.
- Law, Customs, and the Social Fabric in Medieval Europe. Essays in Honor of Bryce Lyon, hg. von Bernard S. Bachrach, David M. Nicholas, (Studies in Medieval Culture 28), Kalamazoo 1990.
- Le diocèse de Thérouanne au Moyen Âge. Actes de la journée d'études organisée à Lille le 3 mai 2007, hg. von Jeff Rider und Benoît-Michel Tock, (Mémoires de la commission départementale

- d'histoire et d'archéologie du Pas-de-Calais 39), Arras 2010.
- Le gouvernement d'Hugues de Semur à Cluny. Actes du Colloque scientifique international (Cluny, septembre 1988), Cluny 1990.
- Le grand domaine aux époques mérovingienne et carolingienne. Actes du colloque internationale, Gand 8–10 septembre 1983, hg. von Adriaan E. Verhulst, (Publikatie. Belgisch Centrum voor Landelijke Geschiedenis 81), Gent 1985.
- Le sacre des rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnements royaux (Reims 1975), Paris 1985.
- Lebreton, Maria M., Recherches sur les manuscrits des sermons de différents personnages du XII^e siècle nommés Odon, in: Bulletin d'information de l'Institut de recherche et d'histoire des textes 3 (1955), S. 33–54.
- Leclercq, Jean, Artikel »Odo von Cambrai«, in: LThK 7, Freiburg 1968², Sp. 1099.
- Leclercq, Jean, Deux opuscules sur la formation des jeunes moines, in: Revue d'ascétique et de mystique 33 (1955), S. 387–399.
- Leclercq, Jean, Diversification et identité dans le monachisme au XII^e siècle, in: Studia monastica 28 (1986), S. 51–74.
- Leclercq, Jean, Etudes sur Saint-Bernard et le texte de ses écrits, in: Analecta Sacris Ordinis Cisterciensis 9 (1953), S. 1–247.
- Leclercq, Jean, La crise du monachisme aux XI^e et XII^e siècles, in: Bulletin dell'Istituto storico italiano per il medio evo 70 (1958), S. 19–41.
- Leclercq, Jean, La plus ancienne collection d'oeuvres complètes de Saint Bernard, in: Analecta Sacris Ordinis Cisterciensis 9 (1953), S. 124–136.
- Leclercq, Jean, Pierre le Vénérable et l'érémisme clunisien, in: Petrus Venerabilis, 1156–1956, S. 99–120.
- Leclercq, Jean, Poèmes à la louange de S. Gosuin d'Anchin, in: Analecta Bollandiana 100 (1982), S. 619–635.
- Leclercq, Jean, Zur Geschichte des Lebens in Cluny, in: Cluny. Beiträge zu Gestalt und Wirkung der cluniazensischen Reform, S. 254–318.
- Lefèvre, Jean-Baptiste, Foulques moine de Fontmorigny aux origines pré-cisterciennes et cisterciennes de l'abbaye des Dunes (1127–1138), in: Cahiers d'archéologie et d'histoire du Berry 136 (1998), S. 79–87.
- Lemesle, Bruno, Conflits et justice au Moyen Âge. Normes, loi et résolution des conflits en Anjou au XI^e et XII^e siècles, (Le nœud gordien), Paris 2008.
- Lemesle, Bruno, La société aristocratique dans le Haut-Maine, XI^e–XII^e siècles, Rennes 1999.
- Lentze, Hans, Pitanz und Pfründe im mittelalterlichen Wilten, in: Beiträge zur Innsbrucker Kirchengeschichte, S. 37–50.
- Leroquais, Victor, Les Psautiers manuscrits latins des bibliothèques publiques de France, Bd. 2, Mâcon 1941.
- Les cartulaires. Actes de la table ronde organisée par l'École nationale des chartes et le GDR 121 du CNRS, Paris, 5–7 décembre 1991, hg. von Olivier Guyotjeannin, Laurent Morelle und Michel Parisse, (Mémoires et documents de l'École des Chartes 39), Paris 1993.
- Les chanoines réguliers. Emergence et expansion (XI^e–XIII^e siècles). Actes du sixième colloque international du CERCOR, Le Puy en Velay, 29 juin – 1^{er} juillet 2006, hg. von Michel Parisse, (Travaux et recherche), Saint-Étienne 2009.
- Les chapitres séculiers et leur culture : vie canoniale, art et musique à Saint-Yrieix (VI^e–XIII^e siècle); actes du colloque tenu à Limoges, Saint-Yrieix et Poitiers, du 18 au 20 juin 2009, hg. von Claude Andrault-Schmitt und Philippe Depreux, (Rencontre des historiens du Limousin) Limoges 2014.
- Les moines dans la ville. Actes du colloque de Lille 31 mars et 1^{er} avril 1995, hg. von Jean Heuclin und Philippe Racinet, (Histoire médiévale et archéologie 7), Amiens 1996.
- Les mouvances laïques des ordres religieux. Actes du troisième colloque international du CERCOR, Tournus, 17–20 juin 1992, hg. von Nicole Bouter, Saint-Étienne 1996.
- Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e–XII^e siècles: études anselmiennes (4^e session); Abbaye Notre-Dame du Bec, Le Bec-Hellouin 11–16 juillet 1982, hg. von Raymonde Foreville, (Spicilegium Beccense 2), Paris 1984.
- Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer) 4–6 septembre 1997, hg. von Edina Bozóky und Anne-Marie Helvétius, (Hagiologia 1), Turnhout 1999.
- Les tendances actuelles de la recherche en histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne. Actes des colloques de Sèvres 1997 et Göttingen organisés par le Centre national de la recherche scientifique et le Max-Planck-Institut für Geschichte, hg. von Jean-Claude Schmitt und Otto-Gerhard Oexle, Paris 2002.
- Lestocquoy, Jean, Notes pour servir à l'histoire de l'art en Artois 3: Les mosaïques de Saint-Bertin au musée de Saint-Omer, in: Bulletin de la Commission Départementale des Monuments Historiques du Pas-de-Calais 7 (1941), S. 65–68.
- Lexikon des Mittelalters, 9 Bde., Stuttgart 1999.

- Lexikon für Theologie und Kirche, 14 Bde., Freiburg 1957–1968².
- Leyser, Henrietta, *Hermits and the New Monasticism: a Study of Religious Communities in Western Europe. 1000–1150*, (New Studies in Medieval History), London 1984.
- Leyser, Henrietta, *The New Eremitical Movement in Western Europe. 1000–1150*, Oxford 1966.
- Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposium 2006, hg. von Peter Strohschneider, Berlin 2009.
- Litterae medii aevi. Festschrift für Johanne Autenrieth zu ihrem 65. Geburtstag, hg. von Michael Borgolte und Herrad Spilling, Sigmaringen 1988.
- Lobrichon, Guy, *Psautier glosé d’Otbert de Saint-Bertin, vers 999*, in: *Autour de Gerbert d’Aurillac, le pape de l’an mil*, S. 262–268.
- Lohrmann, Dietrich, *Papstprivileg und päpstliche Delegationsgerichtsbarkeit im nördlichen Frankreich zur Zeit der Kirchenreform*, in: *Proceedings of the Sixth International Congress of Medieval Canon Law*, S. 535–550.
- Lorié, Ludovicus Th. A., *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the *vita Antonii* with Reference to Fourth and Fifth Century Monastic Literature*, (Latinitas Christianorum primaeva 11), Nijmegen 1955.
- Louis, Etienne, «*Sorores et fratres in Hamatico degentes*». Naissance, évolution et disparition d’une abbaye au Haut Moyen Âge: Hamage (France, Nord), in: *De la Meuse à l’Ardenne* 29 (1999), S. 15–47.
- Louis, Etienne, *Aux débuts du monachisme en Gaule du Nord: les fouilles de l’abbaye mérovingienne et carolingienne de Hamage (Nord)*, in: *Clovis, Histoire et mémoire*, S. 843–868.
- Louis, Etienne, *Hamage, abbaye mérovingienne et carolingienne*, Douai 1996.
- Louis, Etienne, *Wandignies-Hamage, ancienne abbaye de Hamage, Villeneuve d’Asq* 2002.
- Louis, Julien, *Identification de vestiges du tombeau de l’abbé Odon de Saint-Remi (1118–1151) au musée Saint-Remi de Reims*, in: *Bulletin monumental* 162 (2004), S. 193–196.
- Lozovsky, Natalia, *The Construction and Uses of Sacred Spaces in the Early Middle Ages: From the Salvation of the Soul to the Healing of the Body*, in: *Creating and Representing Sacred Spaces*, S. 28–38.
- Magnani Soares-Christen, Eliana, *Monastères et aristocratie en Provence. Milieu X^e – début XII^e siècle*, (*Vita regularis. Abhandlungen* 10), Münster 1999.
- Malone, Carolyn Marino, *Interprétation des pratiques liturgiques à Saint-Bénigne de Dijon d’après ses coutumiers d’inspiration clunisienne*, in: *From Dead of Night to End of Day*, S. 221–250.
- Manitius, Max, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. 3, (Handbuch der Altertumswissenschaft 9), München 1931.
- Mann, Jill, *Ysengrimus. Text with Translation, Commentary and Introduction*, (Mittellateinische Studien und Texte 12), Leiden 1987.
- Margue, Michel, *Aspects politiques de la « réforme » monastique en Lotharingie. Le cas des abbayes de Saint-Maximin de Trèves, de Stavelot-Malmédy et d’Echternach (934–973)*, in: *Revue bénédictine* 98 (1988), S. 31–61.
- Maria, *Abbild oder Vorbild? Zur Sozialgeschichte mittelalterlicher Marienverehrung*, hg. von Hedwig Röckelein, Claudia Opitz, Dieter R. Bauer, Tübingen 1990.
- Marimoto, Yoshiki, *Problèmes autour du polyptyque de Saint-Bertin*, in: *Le grand domaine aux époques mérovingienne et carolingienne*, S. 125–151.
- Martinet, Suzanne, *Artikel » Laon «*, in: *Catholicisme hier, aujourd’hui, demain* 6 (1967), Sp. 1820–1823.
- Martinet, Suzanne, *Sainte-Marie-Saint-Jean de Laon*, in: *Les dossiers d’archéologie* 14 (1976), S. 26–34.
- Matz, Jean-Michel, *La construction d’une identité: le culte des saints évêques d’Angers au Moyen Âge*, in: *Hagiographica* 13 (2006), S. 95–120.
- Max Webers Sicht des okzidentalischen Christentums. Interpretation und Kritik, hg. von Wolfgang Schluchter, Frankfurt a. M. 1988.
- Mazel, Florian, *Amitié et rupture de l’amitié: Moines et grands laïcs provençaux aux temps de la crise grégorienne (milieu XI^e – milieu XII^e siècle)*, in: *Revue historique* 307 (2005), S. 53–96.
- Mazel, Florian, *De l’emprise aristocratique à l’indépendance monastique: patrimoine et culte des saints à Saint-Victor de Marseille*, in: *Saint-Victor de Marseille. Études archéologiques et historiques*, S. 255–281.
- Mazel, Florian, *Encore les »mauvaises coutumes«*... Considérations sur l’Église et la seigneurie à partir de quelques actes des cartulaires de Saint-Victor de Marseille, in: *Écriture de l’espace social*, S. 613–626.
- Mazel, Florian, *La noblesse et l’Église en Provence, fin X^e – début XIV^e siècle: l’exemple des familles d’Agoult-Simiane, de Baux et de Marseille*, (Comité des travaux historiques et scientifiques. Histoire 4), Paris 2002.
- Mazel, Florian, *Seigneurs, moines et chanoines: pouvoir local et enjeux ecclésiiaux à Fougères à l’époque grégorienne (milieu XI^e – XII^e siècle)*, in: *Annales de Bretagne* 113 (2006), S. 105–136.

- McDonnell, Ernest W., The »vita apostolica«: Diversity or Dissent, in: *Church History* 24 (1955), S. 15–31.
- McLaughlin, Megan, *Consorting with Saints: Prayer for the Dead in Early Medieval France*, Ithaca 1994.
- McNamara, Jo A., Halborg, John E., Whatley, E. Gordon, *Sainted Women of the Dark Ages*, Durham 1992.
- Medieval Monastic Education, hg. von Carolyn Meussig und George Ferzoco, Leicester, u. a. 2000.
- Meijns, Brigitte, Aken of Jeruzalem? Het ontstaan en de hervorming van de kanonikale instellingen in Vlaanderen tot circa 1155, 2 Bde., Löwen 2000.
- Meijns, Brigitte, Chanoines et moines à Saint-Omer. Le dédoublement de l'abbaye de Sithiu par Frigidogise (820–834) et l'interprétation de Folcuin (vers 962), in: *Revue du Nord* 83 (2001), S. 697–706.
- Meijns, Brigitte, Communautés de chanoines dépendant d'abbaye bénédictines pendant le Haut Moyen Âge. L'exemple du comté de Flandre, in: *Revue bénédictine* 113 (2003), S. 90–123.
- Meijns, Brigitte, De pauperes Christi van Watten. De moeizame beginjaren van de eerste gemeenschap van reguliere kanunniken in Vlaanderen (voor 1072- ca. 1100), in: *Jaarboek voor middeleeuwse geschiedenis* 3 (2000), S. 44–91.
- Meijns, Brigitte, De vestiging van norbertijnenabdijen in het graafschap Vlaanderen (1129–1156), in: *Jaarboek voor middeleeuwse geschiedenis* 1 (1998), S. 135–162.
- Meijns, Brigitte, De vestiging van norbertijnenabdijen in het graafschap Vlaanderen in het licht van de kanonikale hervorming, in: *Abdij en stad*, S. 8–31.
- Meijns, Brigitte, Des basiliques rurales dans le nord de la France? Une étude critique de l'origine mérovingienne de quelques communautés de chanoines, in: *Sacris erudiri* 41 (2002), S. 301–340.
- Meijns, Brigitte, Deux fondations exceptionnelles de collégiales épiscopales à la frontière du comté de Flandre: Maroeuil et le Mont-Saint-Eloi (milieu du X^e siècle), in: *Revue du Nord* 88 (2006), S. 251–274.
- Meijns, Brigitte, Hirsau dans la plaine côtière flamande? La prévôté de Watten, les évêques de Thérouanne et la réforme de l'Église sous Grégoire VII (1073 – † 1085), in: *Le diocèse de Thérouanne au Moyen Âge*, S. 81–98.
- Meijns, Brigitte, In Search of Holy Bones: Relics and the Foundation of Collegiate Churches by the Counts of Flanders (9th – 11th c.), in: *Annali dell'Università di Ferrara. Sezione storia* 4, (2007), S. 1–26.
- Meijns, Brigitte, Inaudita novitas canonici ordinis: L'accueil des idées de réforme canoniale dans les milieux canoniaux du comté de Flandre pendant le dernier quart du XI^e siècle, in: *Revue Mabillon* NS 18 (2007), S. 39–71.
- Meijns, Brigitte, L'élection d'une sépulture comme affirmation politique: les sépultures des princes territoriaux (IX^e–XIII^e siècle), in: *Entre paradis et enfer*, S. 182–193.
- Meijns, Brigitte, L'ordre canonial dans le comté de Flandre depuis l'époque mérovingienne jusqu'en 1155. Typologie, chronologie et constantes de l'histoire de fondation et de réforme, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 97 (2002), S. 5–58.
- Meijns, Brigitte, La christianisation des campagnes. Quelques observations sur la présence des basiliques rurales dans la province ecclésiastique de Reims, in: *Villes et campagnes en Neustrie société, économies, territoires, christianisation*, S. 293–300.
- Meijns, Brigitte, La réorientation du paysage canonial en Flandre et le pouvoir des évêques, comtes et nobles (XI^e siècle-première moitié du XII^e siècle), in: *Le Moyen Âge* 112 (2006), S. 111–134.
- Meijns, Brigitte, Les chanoines réguliers dans l'espace flamand, in: *Les chanoines réguliers. Emergence et expansion (XI^e–XIII^e siècles)*, S. 455–476.
- Meijns, Brigitte, Les chanoines séculiers : histoire et fonctions dans la société (IX^e–XII^e siècle), in: *Les chapitres séculiers et leur culture*, S. 15–30.
- Meijns, Brigitte, Les premières collégiales des comtes de Flandre, leurs reliques et les conséquences des invasions normandes (IX^e–X^e siècles), in: *Revue belge de philologie et d'histoire* 85 (2007), S. 539–575.
- Meijns, Brigitte, Tussen doornstruiken en schuilplaatsen van slangen? De eremitische oorsprong van gemeenschappen van reguliere kanunniken in Vlaanderen (ca. 1070 – ca. 1155), in: *Trajecta* 11 (2002), S. 193–210.
- Meijns, Brigitte, Without Were Fightings. Within Were Fears. Pope Gregory VII, the Canons Regular of Watten and the Reform of the Church in the Diocese of Thérouanne (c. 1075 – c. 1100), in: *Law and Power in the Middle Ages*, S. 73–96.
- Meijns, Brigitte, Les fondations de chapitres dans le comté de Flandre. La thèse du professeur Jan Dhondt et l'état des recherches actuelles, in: *Les moines dans la ville*, S. 191–211.
- Meijns, Brigitte, Les premières collégiales des comtes de Flandre, leurs reliques et les conséquences des invasions normandes (IX^e – X^e siècle)

- les), in: *Revue belge de philologie et d'histoire* 85 (2007), S. 539–575.
- Mélanges d'islamologie dédiés à la mémoire de A. Abel par ses collègues, ses élèves, et ses amis, Bd.1, hg. von Pierre Salmon, u. a., Leiden 1974.
- Mélanges offerts à René Crozet à l'occasion de son 70^e anniversaire par ses amis, ses collègues, ses élèves et les membres du C.E.S.C.M., hg. von Pierre Gallais und Yves-François Riou, (Cahiers de civilisation médiévale. Suppl.), Poitiers 1966.
- Melville, Gert, «Diversa sunt monasteria et diversas habent institutiones.» Aspetti delle molteplici forme organizzative dei religiosi nel Medioevo, in: *Chiesa e società in Sicilia*, S. 323–345.
- Melville, Gert, »In privatis locis proprio iure vivere.« Zu Diskursen des frühen 12. Jahrhunderts um religiöse Eigenbestimmtheit oder institutionelle Einbindung, in: *Kulturarbeit und Kirche*, S. 25–38.
- Melville, Gert, »Unitas« e »diversitas«. L'europa medievale dei chiostri e degli ordini, in: *Europa in costruzione*, S. 357–384.
- Melville, Gert, Action, Text, and Validity. On Re-examining Cluny's *Consuetudines* and Statutes, in: *From Dead of Night to End of Day*, S. 67–83.
- Melville, Gert, Alcune osservazioni sui processi di istituzionalizzazione della vita religiosa nei secoli XII e XIII, in: *Benedictina* 48 (2001), S. 371–394.
- Melville, Gert, Artikel »Religiosentum – Klöster und Orden«, in: *Enzyklopädie des Mittelalters*, Bd. 1, S. 99–110.
- Melville, Gert, Aspekte zum Vergleich von Krisen und Reformen in mittelalterlichen Klöstern und Orden, in: *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich*, S. 139–160.
- Melville, Gert, Auf der Schwelle zwischen Amtskirche und individueller Heilsfindung: Zu den religiösen Bewegungen vor Franziskus, in: *Franziskus. Licht aus Assisi*, S. 61–67.
- Melville, Gert, Brückenschlag zur zweiten Generation. Die kritische Phase der Institutionalisierung mittelalterlicher Orden, in: *Religiöse Ordnungsvorstellungen und Frömmigkeitspraxis im Hoch- und Spätmittelalter*, S.77–98.
- Melville, Gert, Cygler, Florent, Le projet L 1 du »Sonderforschungsbereich 231« de l'université de Münster: »Écrit pragmatique et organisation des ordres religieux du XII^e au début du XIV^e siècle, in: *Bulletin du CERCOR* 22 (1993), S. 14–15.
- Melville, Gert, Cygler, Florent, Nouvelles approches historiographiques des ordres religieux en Allemagne. Le groupe de recherche de Dresde sur les structures institutionnelles des ordres religieux au Moyen Âge, in: *Revue Mabillon NS* 12 (2001), S. 314–321.
- Melville, Gert, Der Mönch als Rebell gegen gesatzte Ordnung und religiöse Tugend. Beobachtungen zu Quellen des 12. und 13. Jahrhunderts, in: *De ordine vitae*, S. 153–186.
- Melville, Gert, Die cluniazensische *Reformatio tam in capite quam in membris*. Institutioneller Wandel zwischen Anpassung und Bewahrung, in: *Sozialer Wandel im Mittelalter*, S. 249–297.
- Melville, Gert, Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen, München 2012.
- Melville, Gert, Die Zisterzienser und der Umbruch des Mönchtums im 11. und 12. Jahrhundert, in: *Norm und Realität*, S. 23–43.
- Melville, Gert, Geltungsgeschichten am Tor zur Ewigkeit. Zur Konstruktion von Vergangenheit und Zukunft im mittelalterlichen Religiosentum, in: *Geltungsgeschichten*, S. 75–108.
- Melville, Gert, Handlung, Text und Geltung. Zu Clunys *Consuetudines* und Statuten, in: *Der weite Blick des Historikers*, S. 23–39.
- Melville, Gert, Im Spannungsfeld zwischen religiösem Eifer und methodischem Betrieb. Zur Innovationskraft der mittelalterlichen Klöster, in *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, Heft 7 (2011), http://www.denkstroeme.de/heft-7/s_72-92_melville (05.06.2013).
- Melville, Gert, Im Zeichen der Allmacht. Zur Präsenz Gottes im klösterlichen Leben des hohen Mittelalters, in: *Das Sichtbare und das Unsichtbare der Macht*, S. 19–43.
- Melville, Gert, In solitudine ac paupertate. Stephans von Muret Evangelium vor Franz von Assisi, in: *Proposito paupertatis*, S. 7–30.
- Melville, Gert, Institutionen als geschichtswissenschaftliches Thema. Eine Einleitung, in: *Institutionen und Geschichte*, S. 1–24.
- Melville, Gert, Institutionen im Mittelalter. Neue Forschungsprobleme, in: *Bulletin de la Société des amis de l'Institut historique allemand de Paris* 4 (1998), S. 11–33.
- Melville, Gert, La communication des religieux avec Dieu, in: *La comunicazione del sacro (secoli IX – XVIII)*, S. 1–16.
- Melville, Gert, Nuove tendenze della storiografia monastica di area tedesca. Le ricerche di Dresda sulle strutture istituzionale degli ordini religiosi medievali, in: *Dove va la storiografia monastica in Europa?*, S. 35–51.
- Melville, Gert, Regeln – Consuetudines-Texte – Statuten. Positionen für eine Typologie des normativen Schrifttums religiöser Gemeinschaften im Mittelalter, in: *Regulae – Consuetudines – Statuta*, S. 5–38.

- Melville, Gert, Stephan von Obazine: Begründung und Überwindung charismatischer Führung, in: *Charisma und religiöse Gemeinschaften*, S. 85–101.
- Melville, Gert, Von der Regula regularum zur Stephansregel. Der normative Sonderweg der Grandmontenser bei der Auffächerung der *vita religiosa* im 12. Jahrhundert, in: *Vom Kloster zum Klosterverband*, S. 342–363.
- Melville, Gert, Zur Funktion von Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden, in: *Frühmittelalterliche Studien* 25 (1991), S. 391–417.
- Melville, Gert, Zur Semantik von »ordo« im Religiosentum der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts: Lucius II., seine Bulle vom 19. Mai 1144, und der »Orden« der Prämonstratenser, in: *Studien zum Prämonstratenserorden*, S. 201–224.
- Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters, hg. von Dieter Geuenich und Otto G. Oexle, (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 111), Göttingen 1994.
- Mercer, Kobena, Welcome to the Jungle: Identity and Diversity in Postmodern Politics, in: *Identity, Community, Culture, Difference*, S. 43–71.
- Méresse, Abbé, Le Cateau, son abbaye, sa Seigneurie, Cambrai 1904.
- Mériaux, Charles, Gallia irradiata. Saints et sanctuaires dans le nord de la Gaule du haut Moyen Âge, (Beiträge zur Hagiographie 4), Stuttgart 2006.
- Mériaux, Charles, Hagiographie et réforme à Cambrai au début du XI^e siècle: La Vita Autberti et son auteur, in: *Zwischen Niederschrift und Wiederschrift*, S. 335–352.
- Mériaux, Charles, Théroouanne et son diocèse jusqu'à la fin de l'époque carolingienne: les étapes de la christianisation d'après les sources écrites, in: *Bibliothèque de l'École des Chartes* 158 (2001), S. 377–406.
- Merlo, Grado G., Le riforme monastiche e la «vita apostolica», in: *Storia dell'Italia religiosa* 1, S. 271–291.
- Merlo, Grado G., Tra ‚vecchio‘ e ‚nuovo‘ monachismo (metà XII – metà XIII secolo), in: *Studi storici* 28 (1987), S. 447–469.
- Meter, David C. van, An Echo of Montier-en-Der in Herman of Tournai's *Liber de restauratione S. Martini Tornacensis*, in: *Revue bénédictine* 106 (1996), S. 192–202.
- Meter, David C. van, Count Balduin IV, Richard of Saint-Vanne, and the Inception of Monastic Reform in Eleventh-Century Flanders, in: *Revue bénédictine* 107 (1997), S. 130–148.
- Meulemeester, Johnny de, Henrotay, Denis, Mignot, Philippe, Le château comme résidence et centre du pouvoir: quelques exemples de l'espace belge, in: *Château Gaillard: Études de castellologie médiévale* 20 (2002), S. 57–70.
- Michel, A., Artikel »Traducianisme«, in: *Dictionnaire de théologie catholique* 15 (1946), Sp. 1350–1366.
- Michiels, Guibert, Artikel »Lambert de Saint-Bertin«, in: *DHGE* 30 (2008), Sp. 41–42.
- Miethke, Jürgen, Die Verfahren gegen Abaelard und Gilbert von Poitiers, in: *Studien an mittelalterlichen Universitäten*, S. 275–312.
- Miethke, Jürgen, Herkunft Hugos von Saint-Victor, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 54 (1972), S. 241–265.
- Milis, Ludo, Een religieuze orde van eigen bodem: Arrouaise, in: *Wetenschappelijke tijdingen* 29 (1970), S. 23–30.
- Milis, Ludo, Ermites et chanoines réguliers au XII^e siècle, in: *Cahiers de civilisation médiévale* 22 (1979), S. 39–80.
- Milis, Ludo, L'ordre des chanoines réguliers d'Arrouaise. Son histoire et son organisation, de la fondation de l'abbaye-mère vers 1090 à la fin des chapitres annuels (1471), 2 Bde., (Werken. Faculteit van de Letteren en Wijsbegeerte. Rijksuniversiteit te Gent 147, 148), Brügge 1969.
- Milis, Ludo, The Church in the Low Countries. Between the Gregorian Reform and Avignon, in: *Religion, Culture, and Mentalities in the Medieval Low Countries*, S. 81–152.
- Mingroot, Erik van, De Stichtingsoorkonde van de O.L. Vrouwepriorij te Aymeries (1088). Diplomisch onderzoek, in: *Bulletin de la Commission historique royale d'histoire de Belgique* 155 (1989), S. 151–186.
- Mingroot, Erik van, Liste provisoire des actes des évêques de Cambrai de 1031 à 1130, in: *Sera devota in memoriam Guillelmi Lourdaux*, S. 13–55.
- Minon, René, L'abbaye et le cartulaire de Fesmy (Aisne) près du Cateau (Nord), Avesnes 1902.
- Minon, René, L'église et le cartulaire de Fesmy (Aisne) près du Cateau (Nord), in: *Mémoire de la société Archéologique et Historique de l'Arrondissement d'Avesnes (Nord)* 5 (1901), S. 1–95.
- Miracles, vies et réécritures dans l'Occident médiéval. Actes de l'Atelier »La réécriture des miracles«, IHAP, juin 2004, et SHG X–XII, dossiers des saints de Metz et Laon et de Saint Saturnin de Toulouse, hg. von Monique Goulet und Martin Heinzelmann, (Beiheft der Francia 65), Ostfildern 2006.
- Miramón, Charles de, Embrasser l'état monastique à l'âge adulte (1050–1200). Etudes sur la conversion tardive, in: *Annales* 54 (1999), S. 825–850.

- Miramón, Charles de, *Spiritualia et temporalia. Naissance d'un couple*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 92 (2006), S. 224–287.
- Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer*, 2 Bde., (Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie 22), Löwen 1946.
- Miscellanea mediaevalia in memoriam Jan Frederik Niermeyer*, hg. von Dirk Peter Blok, Groningen 1967.
- Misonne, Daniel, Gérard de Brogne. Moine et réformateur († 959), in: *Revue bénédictine* 111 (2001), S. 25–49.
- Misonne, David, Gérard de Brogne et son oeuvre réformatrice. Études publiées à l'occasion du millénaire de sa mort (959–1959), in: *Revue bénédictine* 70 (1960).
- Misonne, David, La restauration monastique de Gérard de Brogne, in: *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux*, S. 117–123.
- Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven, hg. von Gert Melville und Anne Müller, (*Vita regularis. Abhandlungen* 34), Berlin 2007.
- Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung, hg. von Hans-Werner Goetz, Hamburg 1999.
- Moeglin, Jean-Marie, Land, Territorium und Dynastie als Bezugsrahmen regionalen Bewußtseins am Beispiel Flanderns, in: *Spätmittelalterliches Landesbewusstsein in Deutschland*, S. 17–52.
- Mohr, Walter, Die Entwicklung des flämischen Eigenständigkeitsgefühls bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts, Saarbrücken 1977.
- Mohr, Walter, Richilde vom Hennegau und Robert der Friese. Thesen zu einer Neubewertung der Quellen, in: *Revue belge de philologie et d'histoire* 58 (1980), S. 777–796.
- Mohr, Walter, Richilde vom Hennegau und Robert der Friese. Thesen zu einer Neubewertung der Quellen, in: *Revue belge de philologie et d'histoire* 59 (1981), S. 265–291.
- Mohr, Walter, Studien zur Klosterreform des Grafen Arnulf I. von Flandern. Tradition und Wirklichkeit in der Geschichte der Amandus-Klöster, (*Mediaevalia Lovaniensia. Studia* 22), Löwen 1992.
- Moines et moniales face à la mort. Actes du colloque de Lille 2, 3 et 4 octobre 1992, (*Histoire médiévale et archéologie* 6), Villetaneuse 1993.
- Mollat, Michel, Les moines et les pauvres XI^e–XII^e siècles, in: *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049–1122)*, S. 193–227.
- Monachorum tempora seu gesta exquirere: studi di storia monastica (secoli VI–XIII)*, hg. von Giorgio Picasso und Giancarlo Andenna, (*Vita regularis. Abhandlungen* 30), Münster 2006.
- Monasticon belge*, Bd. 1, Provinces de Namur et de Hainaut, hg. von Ursmer Berlière, Maredsous 1890–1897.
- Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert, hg. von Raymund Kottje und Helmut Maurer, (*Vorträge und Forschungen* 38), Sigmaringen 1989.
- Mönchtum, Episkopat, Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau, hg. von Arno Borst, (*Vorträge und Forschungen* 20), Sigmaringen 1974.
- Morard, Martin, Quand l'habit faisait le moine. Démographie et vêtements à l'abbaye cistercienne de Mortemer en Normandie, d'après deux fragments des listes du vestiaire (v. 1234–1237), in: *Revue Mabillon NS* 15 (2004), S. 131–173.
- Moreau, Édouard de, *Histoire de l'Eglise en Belgique*, Bd. 2, La formation de l'Eglise médiévale, Brüssel 1940.
- Moreau, Édouard de, La légende de la mort tragique de Radbod II. Evêque de Noyon-Tournai, in: *Annales de la fédération archéologique et historique de Belgique. Congrès de Namur de 1938*, Namur 1939, S. 3–7.
- Moreau-Néret, André, Le comte de Vermandois Raoul IV de Crépy et Pétronelle d'Aquitaine, sœur de la reine Aliénor, in: *Mémoires de la Fédération des Sociétés d'histoire et d'archéologie de l'Aisne* 18 (1972), S. 82–116.
- Morelle, Laurent, Archives épiscopales et formulaire de chancellerie au XII^e siècle. Remarques sur les privilèges épiscopaux connus par le Codex de Lambert de Guînes, évêque d'Arras (1093/94–115), in: *Die Diplomatie der Bischofsurkunde vor 1250*, S. 255–267.
- Morelle, Laurent, Artikel »Vauclair«, in: *LexMa* 8, Sp. 1434.
- Morelle, Laurent, Diplomatic Culture and History Writing: The Chronicle-Cartulary of St.-Bertin by Folcuin (961/962), in: *Representing History: Art, Music, History*, S. 53–66.
- Morelle, Laurent, Écrit diplomatique et archives monastiques (France septentrionale, VIII^e–XII^e siècles): Autour de Folcuin de Saint-Bertin, Diss.: Paris I 2001.
- Morelle, Laurent, La pratique épistolaire de Lambert, évêque d'Arras (1093–1115), in: *Regards sur la correspondance*, S. 37–57.
- Morelle, Laurent, Par delà le vrai et le faux. Trois études critiques sur les premiers privilèges pontificaux reçus par l'abbaye de Saint-Bertin (1057–1107), in: *L'acte pontifical et sa critique*, S. 51–86.
- Morelle, Laurent, *The Metamorphosis of Three Monastic Charter Collections in the Eleventh-Century (Saint-Amand, Saint-Riquier, Montier-*

- en-Der), in: *Charters and the Use of the Written Word in Medieval Society*, S. 171–204.
- Morelle, Laurent, Nouveaux regards sur le privilège d'Omer, évêque de Thérouanne, en faveur de Sithiu 662, in: *Le diocèse de Thérouanne au Moyen Âge*, S. 11–30.
- Morris, Colin, *The Discovery of the Individual: 1050–1200*, (Church History Outlines 5), London 1972.
- Morson, John, Who was Gueric of Igny?, in: *Downside Review* 84 (1966), S. 57–75.
- Mühling, Markus, Artikel »Traduzianismus«, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 8, Tübingen 2005, Sp. 530.
- Mulder-Bakker, Anneke B., Anchorites in the Low Countries, in: *Anchoritic Traditions of Medieval Europe*, S. 22–42.
- Müller, Margit, Am Schnittpunkt von Stadt und Land. Die Benediktinerabtei St. Arnulf zu Metz im hohen und späten Mittelalter, (Trierer historische Forschungen 21), Trier 1993.
- Mus, Octaaf, L'évolution de la ville d'Ypres depuis l'origine jusqu'à 1400, in: *Ypres and the Medieval Cloth Industry in Flanders*, S. 43–53.
- Naedenoen, Paul, Odon de Cambrai: *Traité sur le canon de la Messe*, Diss.: Löwen 1969.
- Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux. Actes du premier colloque international du C.E.R.C.O.M.; Saint-Etienne, 16–18 septembre 1985, (C.E.R.C.O.R. Travaux et recherches 1), Saint-Etienne 1991.
- Nationaal Biografisch Woordenboek, 20 Bde., Brüssel 1964–2011.
- Naz, Raoul, *L'avouerie de l'abbaye de Marchiennes 1038–1262*, Paris 1924.
- Nazet, Jacques, Artikel »Tournai«, in: *LexMa* 8, Sp. 917–919.
- Nebbiai-Dalla Guardia, Donatella, Les listes médiévales de lectures monastiques. Contribution à la connaissance des anciennes bibliothèques bénédictines, in: *Revue bénédictine* 96 (1986), S. 271–326.
- Neiske, Franz, Artikel »Pitanz«, in: *LexMa* 6, Sp. 2188.
- Neiske, Franz, Hillebrandt, Maria, Die Reformen von Cluny und Hirsau, in: *Benedikt und die Welt der frühen Klöster*, S. 121–132.
- Neiske, Franz, *Ratio et Ritus* dans les coutumes monastiques, in: *From Dead of Night to End of Day*, S. 251–269.
- Nelson, Lynn, *The Restoration of the Monastery of Saint-Martin of Tournai*, (Medieval Texts in Translation), Washington 1996.
- Newman, William M., Les seigneurs de Nesle en Picardie (XII^e–XIII^e siècle). Leurs chartes et leur histoire, 2 Bde., Études sur la noblesse régionale ecclésiastique et laïque, (Bibliothèque de la société d'histoire du droit des pays flamands, picards et wallons 27), Paris 1971.
- Nicholas, David M., Of Poverty and Primacy: Demand, Liquidity, and the Flemish Economic Miracle, 1050–1200, in: *Trade, Urbanisation and the Family*, S. V: 17–41.
- Nicholas, David M., *Trade, Urbanisation and the Family. Studies in the History of Medieval Flanders*, (Variorum Collected Studies Series 531), Aldershot 1996.
- Nicholas, David, *Medieval Flanders*, London 1996².
- Niemeyer, Gertrud, Die Miracula S. Mariae Laudunensis des Abtes Hermann von Tournai. Verfasser und Entstehungszeit, in: *Deutsches Archiv* 27 (1971), S. 135–174.
- Nieus, Jean-François, Du donjon au tribunal. Les deux âges de la pairie châtelaine en France du Nord, Flandre et Lotharingie (fin XI^e–XIII^e siècle), in: *Le Moyen Âge* 112 (2006), S. 9–42, 307–336.
- Nieus, Jean-François, L'abbaye cistercienne de Clairmarais et les comtes de Saint-Pol au XII^e siècle, in: *Revue Mabillon* NS 10 (1999), S. 205–229.
- Nieus, Jean-François, Un pouvoir comtal entre Flandre et France. Saint-Pol, 1000–1300, (Bibliothèques du Moyen Âge 23), Brüssel 2005.
- Nightingale, John B. W., *Monasteries and Patrons in the Gorze Reform. Lotharingia, c. 850–1000*, (Oxford Historical Monographs), Oxford 2001.
- Nip, Renée I. A., Arnulfus van Oudenburg, Bisschop van Soissons (dode in 1087). Mens en model, Groningen 2004.
- Nip, Renée I. A., Life and Afterlife: Arnulf of Oudenburg, Bishop of Soissons, and Godelive of Gistel. Their Functions as Intercessors in Medieval Flanders, in: *The Invention of Saintliness*, S. 58–76.
- Noblesse-Rocher, Annie, *L'expérience de Dieu dans les sermons de Gueric, abbé d'Igny (XII^e siècle)*, (Patrimoine christianisme), Paris 2005.
- Norbert von Xanten und der Orden der Prämonstratenser. Sammelband zur historischen Vortragsreihe im Nobertjahr 2009/2010 in Magdeburg, hg. von Clemens Dölken, Magdeburg 2010.
- Norbert von Xanten und der Orden der Prämonstratenser: Sammelband zur historischen Vortragsreihe im Norbertjahr 2009/2010 in Magdeburg, hg. von Clemens Dölken, Magdeburg 2010.
- Norbert von Xanten, Adliger, Ordensstifter, Kirchenfürst, hg. von Kaspar Elm, Köln 1984.
- Norm und Realität. Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter, hg. von Franz J. Felten und Werner Rösener, (Vita regularis. Abhandlungen 42), Berlin 2009.

- Oberste, Jörg, Die Dokumente der klösterlichen Visitation, (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 80), Turnhout 1999.
- Oberste, Jörg, Visitation und Ordensorganisation. Formen sozialer Normierung, Kontrolle und Kommunikation bei Cisterziensern, Prämonstratensern und Cluniazensern (12. – frühes 14. Jahrhundert), (Vita regularis. Abhandlungen 2), Münster 1996.
- Oberweis, Michael, Grenzverschiebung und Häresievorwurf. Überlegungen zu Tanchelm von Antwerpen und Eon von Stella, zwei Wanderpredigern des 12. Jahrhunderts, in: »Grenzen« ohne Fächergrenzen, S. 303–314.
- Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum, hg. von Sébastien Barret und Gert Melville, (Vita regularis. Abhandlungen 27), Münster 2005.
- Oexle, Otto Gerhard, Die Gegenwart der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria, in: Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet, S. 74–107.
- Ogris, Werner, Die Konventualpfründe im mittelalterlichen Kloster, in: Werner Ogris. Elemente europäischer Rechtskultur, S. 457–498.
- Ohse, Traugott, Eine große Freundschaft: Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von Saint-Thierry, in: Cistercienser Chronik 119 (2012), S. 7–17.
- Oral and Written Transmission in Chant, hg. von Thomas F. Kelly, (Music in Medieval Europe), Aldershot 2009.
- Oudin, Casimir, Supplementum de scriptoribus vel scriptis ecclesiasticis a Bellarmino omissis ad annum 1460 vel ad artem typographicam inventam, Paris 1686.
- Oury, Guy-Marie, Gérald de Corbie avant son arrivée à la Sauve-Majeure, in: Revue bénédictine 90 (1980), S. 306–314.
- Oxford Dictionary of National Biography, 60 Bde., Oxford 2004.
- Pacaut, Marcel, La visite, institution fondamentale du régime cistercien, in: Vita religiosa im Mittelalter, S. 183–191.
- Pacaut, Marcel, Louis VII et les élections épiscopales dans le royaume de France, (Bibliothèque de la Société d'histoire ecclésiastique de la France), Paris 1957.
- Pagani, Ileana, Ionas-ionatus: a proposito della biografia di Giona di Bobbio, in: Studi Medievali 29 (1988), S. 45–85.
- Panfili, Didier, Aristocraties méridionales. Toulousain-Quercy, XI^e–XII^e siècles, (Collection Histoire), Rennes 2010.
- Papauté, monachisme et théories politiques. Études d'histoire médiévale offertes à Marcel Pacaut, 2 Bde., hg. von Pierre Guichard, Marie-Thérès Lorcin, u.a., (Collection d'histoire et d'archéologie médiévales 1, 2), Lyon 1994.
- Parisse, Michel, Morimond au XII^e siècle, in: L'abbaye de Morimond, histoire et rayonnement, S. 15–28.
- Parva pro magis munera. Etudes de littérature tardo-antique et médiévale offertes à François Dolbeau par ses élèves, hg. von Monique Gouillet, (Instrumenta patristica et mediaevalia 51), Turnhout 2009.
- Patze, Hans, Klostergründung und Klosterchronik, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 113 (1977), S. 89–121.
- Patzold, Steffen, Die monastischen Reformen in Süddeutschland am Beispiel Hirsaus, Schaffhausens und St. Blasians, in: Canossa 1077, Bd. 1, S. 199–208.
- Patzold, Steffen, Konflikte im Kloster Fulda zur Zeit der Karolinger, in: Fuldaer Geschichtsblätter 76 (2000), S. 69–162.
- Patzold, Steffen, Konflikte im Kloster. Studien zu Auseinandersetzungen in monastischen Gemeinschaften des ottonisch-salischen Reichs, (Historische Studien 463), Husum 2000.
- Patzold, Steffen, Monastische Konflikte als geregelte Spiele?: Umbruch und Erneuerung in den Klöstern des Reiches im 11. und frühen 12. Jahrhundert, in: Vom Umbruch zur Erneuerung?, S. 275–291.
- Paxton, Frederick S., A Medieval Latin Death Ritual. The Monastic Customaries of Bernhard and Ulrich of Cluny, (The Chalice of Repose Project 1), Missoula 1993.
- Paxton, Frederick S., Death by Customary at Eleventh-Century Cluny, in: From Dead of Night to End of Day, S. 297–318.
- Peasants and Townsmen in Medieval Europe: Studia in honorem Adriaan Verhulst, hg. von Jean-Marie Duvoisquel und Erik Thoen, Gent 1995.
- Penco, Gregorio, L'eremitismo irregolare in Italia nei secoli XI-XII, in: Benedictina 32 (1985), S. 201–221.
- Peter Abaelard. Leben – Werk – Wirkung, hg. von Ursula Niggli, (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 4), Freiburg 2003.
- Petri, Franz, Territorienbildung und Territorialstaat des 14. Jahrhunderts im Nordwesten, in: Der deutsche Territorialstaat im 14. Jahrhundert, Bd. 1, S. 383–483.
- Petrus Venerabilis, 1156–1956. Studies and Texts Commemorating the Eighth Centenary of his Death, hg. von Giles Constable und Hames Kritzeck, (Studia Anselmiana 40), Rom 1956.
- Pfaffen und Laien. Ein mittelalterlicher Antagonismus? Freiburger Colloquium 1996, hg. von Ernst

- Tremp und Eckart C. Lutz, (Scrinum Friburgense 10), Freiburg i.Ü. 1999.
- Picasso, Giorgio, San Bernardo e il ‚transitus‘ dei monachi, in: *Monachorum tempora seu gesta exquirere*, S. 133–154.
- Pierre Abélard – Pierre le Vénéral. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en occident au milieu du XII^e siècle, Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972, hg. von René Louis, Jean Jolivet, Jean Châtillon, (Actes et mémoires des colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique 546), Paris 1975.
- Piétresson de Saint-Aubin, Pierre N. E., Une bulle fausse du pape Calixte II pour l'abbaye de Marchiennes, in: *Mémoires de la Société des Sciences (Lille)* (1937), S. 19–34.
- Pirenne, Henri, A propos de la lettre d'Alexis Comnène à Robert le Frison, comte de Flandre, in: *Revue de l'instruction publique en Belgique* 50 (1907), S. 217–227.
- Platelle, Henri, Artikel »Hamage (S.-Pierre)«, in: *DHGE* 23 (1990), Sp. 199–200.
- Platelle, Henri, Artikel »Hasnon«, in: *DHGE* 23 (1990), Sp. 480–485.
- Platelle, Henri, Clauzel, Denis, *Histoire des provinces françaises du Nord. Des principautés à l'empire de Charles Quint (900–1519)*, Arras 2008².
- Platelle, Henri, *Crime et châtement à Marchiennes. Etude sur la conception et le fonctionnement de la justice d'après les Miracles de Sainte-Rictrude (XII^e siècle)*, in: *Sacris erudiri* 24 (1980), S. 155–202.
- Platelle, Henri, *La mort précieuse des moines d'après quelques sources des Pays Bas du sud*, in: *Revue Mabillon* 60 (1982), S. 151–174.
- Platelle, Henri, *La vie d'Hugues de Marchiennes († 1158). Les différentes facettes d'un document hagiographique*, in: *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques* 3 (1992), S. 73–97.
- Platelle, Henri, *La violence et ses remèdes en Flandre au XI^e siècle*, in: *Sacris erudiri* 20 (1971), S. 101–173.
- Platelle, Henri, *Le temporel de l'abbaye de Saint-Amand des origines à 1340*, (Bibliothèque elzévirienne. NS. Etudes et documents), Paris 1962.
- Platelle, Henri, *Un homme angoissé et la mort: L'abbé Hugues de Marchiennes († 1158)*, in: *Moines et moniales face à la mort*, S. 107–112.
- Poeck, Dietrich W., *Abbild oder Verband: Cluny und seine Klöster*, in: *Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*, S. 93–120.
- Poeck, Dietrich W., *Cluniacensis ecclesia. Der cluniacensische Klosterverband (10.–12. Jahrhundert)*, (Münstersche Mittelalter-Schriften 71), München 1998.
- Pohl, Walter, *Spuren, Texte, Identitäten: Methodische Überlegungen zur interdisziplinären Erforschung frühmittelalterlicher Identitätsbildung*, in: *Zwischen Spätantike und Frühmittelalter*, S. 13–26.
- Pohl, Walter, *Werkstätte der Erinnerung. Montecassino und die Gestaltung der langobardischen Vergangenheit*, (MIÖG. Ergänzungsband 39), Wien 2001.
- Political Assemblies in the Earlier Middle Ages*, hg. von Paul S. Barnwell, (Studies in the Early Middle Ages 7), Turnhout 2003.
- Pontal, Odette, *Les conciles de la France capétienne jusqu'en 1215*, Paris 1995.
- Pothast, August, *Bibliotheca historica mediæ aevi. Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters bis 1500*, 2 Bde., Berlin 1954².
- Prache, Anne, *Les relations de saint Remi de Reims avec les églises du nord de la France (XI^e–XII^e siècles)*, in: *Archéologie militaire, les pays du Nord*, S. 203–213.
- Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen*, hg. von Hagen Keller, Klaus Grubmüller, Nikolaus Staubach, (Münstersche Mittelalter-Schriften 65), München 1992.
- Prévost, Arthur, Artikel »Arnoul de Pamèle«, in: *DHGE* 4 (1930), Sp. 617–618.
- Problèmes liégeois d'histoire médiévale*, hg. von Jean Lejeune und Jacques Stiennon, (Anciens pays et assemblées d'états 8), Löwen 1955.
- Problemi di storia della Chiesa. Il Medioevo dei secoli XII–XV*, (Cultura e storia 16), Mailand 1976.
- Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law. Munich, 13–18 July 1992*, hg. von Peter Landau und Jörg Müller, (Monumenta iuris canonici. Series C. Subsidia 10), Vatikanstadt 1997.
- Proceedings of the Sixth International Congress of Medieval Canon Law. Berkeley, California, 28 July – 2 August 1980*, hg. von Stephan Kuttner und Kenneth Pennington, (Monumenta iuris canonici. Series C. Subsidia 7), Vatikanstadt 1985.
- Proposito paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden*, hg. von Gert Melville und Annette Kehnel, Münster 2001.
- Prosopographie als Sozialgeschichte? Methoden personengeschichtlicher Erforschung des Mittelalters*. [Sektionsbeiträge zum 32. Deutschen Historikertag Hamburg 1978 mit einem Bericht über das kommentierte Quellenwerk zur Erforschung

- der Personen und Personengruppen des Mittelalters Societas et fraternitas], München 1978.
- Puzicha, Michaela, »damit wir uns von unseren Fehlern bessern« (RB Prol 36). Zur *correctio fraterna* in der Benediktusregel, in: Erbe und Auftrag. Benediktinische Monatsschrift 86 (2010), S. 127–139.
- Puzicha, Michaela, Kommentar zur Benediktusregel. Mit einer Einführung von Christian Schütz. Im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, St. Ottilien 2002.
- Pycke, Jacques, Artikel »Geoffroy de Chalons-sur-Marne«, in: DHGE 20 (1984), Sp. 538–540.
- Pycke, Jacques, Artikel »Hérیمان de Tournai«, in: DHGE 23 (1990), Sp. 1453–1458.
- Pycke, Jacques, Chanoines et prêtres séculiers dans le cadre de la paroisse primitive de Tournai à l'époque médiévale: une harmonie difficile, in: Révue d'histoire de l'Eglise de France 93 (2007), S. 91–105.
- Pycke, Jacques, Le chapitre cathédral de Tournai de la fin du XI^e à la fin du XIII^e siècle. Son organisation, sa vie, ses membres, (Recueil de travaux d'histoire et de philologie 30), Louvain-la-Neuve 1986.
- Pycke, Jacques, Le declin de l'école capitulaire de Tournai au XII^e siècle et le rouleau mortuaire de l'abbé Hugues I^{er} de Saint-Amand, in: Le Moyen Âge 85 (1979), S. 433–443.
- Pycke, Jacques, Répertoire biographique des chanoines de Notre-Dame de Tournai, 1080–1300, (Recueil de travaux d'histoire et de philologie 35), Brüssel 1988.
- Quinn, Patricia A., Better Than the Sons of Kings. Boys and Monks in the Early Middle Ages, (Studies in History and Culture 2), New York 1989.
- Recht, Religion, Gesellschaft und Kultur im Wandel der Geschichte: ferculū de cibis spiritualibus. Festschrift für Dieter Scheler, hg. von Iris Kwiatkowski, (Studien zur Geschichtsforschung des Mittelalters 23), Hamburg 2008.
- Regards sur la correspondance (de Cicéron à Armand Barbès), hg. von Daniel-Odon Hurel, (Publications de l'Université de Rouen 221, Cahiers du GRHS 5), Rouen 1996.
- Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo, hg. von Cristina Andenna und Gert Melville, (Atti del I e II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi [Bari/Noci/Lecce, 26–27 ottobre 2002 / Castiglione delle Stiviere, 23–24 maggio 2003]) (Vita regularis. Abhandlungen 25), Münster 2005.
- Rehberg, Karl-Siegbert, Institutionen als symbolische Ordnungen. Leitfragen zur Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen, in: Die Eigenart der Institutionen, S. 47–84.
- Reilly, Diane, The Art of Reform in Eleventh-Century Flanders. Gerard of Cambrai, Richard of Saint-Vanne and the Saint-Vaast Bible, (Studies in the History of Christian Traditions 128), Leiden 2006.
- Religion et culture autour de l'an Mil. Royaume capétien et Lotharingie. Actes du colloque Hugues Capet 987–1987. La France de l'an Mil, Auxerre, 26 et 27 juin 1987 – Metz, 11 et 12 septembre 1987, hg. von Dominique Iogna-Prat und Jean-Charles Picard, Paris 1990.
- Religion, Culture, and Mentalities in the Medieval Low Countries: Selected Essays, hg. von Ludo Milis und Jeroen Deploige, Turnhout 2005.
- Religiöse Ordnungsvorstellungen und Frömmigkeitspraxis im Hoch- und Spätmittelalter, hg. von Jörg Rogge, (Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters 2), Korb 2008.
- Remensnyder, Amy, Remembering Kings Past. Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France, Ithaca 1995.
- Renaissance and Renewal in the Twelfth Century, hg. von Robert L. Benson, Giles Constable und Carol D. Lanham, Oxford 1982.
- Renard, Etienne, Lectures et relectures d'un polyptique carolingien (Saint-Bertin, 844–859), in: Revue d'histoire ecclésiastique 94 (1999), S. 373–435.
- Renard, Etienne, Que décrit le polyptique de Saint-Bertin? A propos de la notion de mense à l'époque carolingienne, in: Revue Mabillon NS 15 (2004), S. 51–80.
- Representing History: Art, Music, History, 1000–1300, hg. von Robert A. Maxwell, University Park 2010.
- Resnick, Irven M., Anselm's »School« and Herman of Tournai's treatise on the Incarnation, in: Revue bénédictine 115 (2005), S. 411–429.
- Resnick, Irven M., Odo of Tournai and the Dehumanization of Medieval Jews: a Reexamination, in: The Jewish Quarterly Review 98 (2008), S. 471–484.
- Resnick, Irven, Odo of Cambrai and the Investiture Crisis in the Early Twelfth Century, in: Viator 28 (1997), S. 83–98.
- Resnick, Irven, Odo of Tournai and Peter Damiani. Poverty and Crisis in the Eleventh Century, in: Revue bénédictine 98 (1988), S. 114–140.
- Reynolds, Susan, Fiefs and Vassals after Twelve Years, in: Feudalism. New Landscapes of Debate, S. 15–26.
- Reynolds, Susan, Fiefs and Vassals. The Medieval Evidence Reinterpreted, Oxford 1994.

- Riché, Pierre, L'enfant dans la société monastique au XII^e siècle, in: Pierre Abélard – Pierre le Vénéralbe, S. 689–701.
- Riché, Pierre, Les traités pour la formation des novices, XI^e–XII^e siècles, in: Papauté, monachisme et théories politiques, Bd. 1: le pouvoir et l'institution ecclésiastique, S. 371–377.
- Rider, Jeff, Amitié et tragédie chez Gautier de Théroouanne, in: Le diocèse de Théroouanne aus Moyen Âge, S. 99–106.
- Rider, Jeff, God's Scribe: The Historiographical Art of Galbert of Bruges, Washington 2001.
- Rider, Jeff, Ut aiunt: la rumeur comme source dans l'historiographie de Galbert de Bruges et de Gautier de Théroouanne, in: La rumeur au Moyen Âge, S. 35–44.
- Robl, Werner, Drei zeitgenössische Stimmen. 1. Goswin von Anchin, ein Widersacher Peter Abaelards, in: Peter Abaelard. Leben – Werk – Wirkung, S. 267–291.
- Röcklein, Hedwig, Zwischen Mutter und Maria. Die Rolle der Frau in Guiberts de Nogent's Autobiographie, in: Maria, Abbild oder Vorbild?, S. 91–109.
- Rolland, Paul, Histoire de Tournai, Tournai 1956.
- Rolland, Paul, L'origine des châtelains de Flandre, in: Revue belge de philologie et d'histoire 6 (1927), S. 689–724.
- Rolland, Paul, Le Tournais, chatellenie flamande, in: Revue du Nord 12 (1926), S. 113–148.
- Rolland, Paul, Les »Monumenta historiae Tornacensis (s. XII)«. Etude critique, in: Annales de l'Académie royale d'archéologie de Belgique 73 (1925), S. 253–313.
- Rolland, Paul, Les « hommes de Sainte-Marie » à Tournai, in: Revue belge de philologie et d'histoire 3 (1924), S. 233–250.
- Rolland, Paul, Les origines de la commune de Tournai. Histoire interne de la seigneurie épiscopale tournaisienne, Brüssel 1931.
- Rolland, Paul, Les origines légendaires de Tournai. Etude critique, in: Revue belge de philologie et d'histoire 25 (1946/7), S. 555–581.
- Rosé, Isabelle, Construire une société seigneuriale: itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny, fin du IX^e – milieu du X^e siècle, (Collection d'études médiévales de Nice 8), Turnhout 2008.
- Rosé, Isabelle, Les moines et leur vie communautaire du IX^e au XII^e siècle. Tour d'horizon historiographique, in: Ecclesia in medio nationis, S. 11–45.
- Rösener Werner, Die Konversen der Zisterzienser. Ihr Beitrag zum wirtschaftlichen Erfolg am Beispiel von Eberbach und anderen Zisterzienserklöstern, in: Nassauische Annalen 111 (2000), S. 13–28.
- Rösener, Werner, Die Laienbrüder der Zisterzienser. Beruht der ökonomische Erfolg des Ordens auf den Leistungen der Konversen?, in: Rheingau Forum 9 (2000), S. 14–25.
- Rosenwein, Barbara H., Reformmönchtum und der Aufstieg Clunys. Webers Bedeutung für die Forschung heute, in: Max Webers Sicht des okzidentalistischen Christentums, S. 276–311.
- Rosenwein, Barbara H., To Be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property. 909–1049, Ithaca, London 1989.
- Ross, James B., Rise and Fall of a Twelfth-Century Clan. The Erembalds and the Murder of Count Charles of Flanders. 1127–1128, in: Speculum 34 (1959), S. 367–390.
- Rouillard, Philippe, Artikel »Simone di Crépy«, in: Bibliotheca sanctorum 11, Rom 1968, Sp. 1179–1180.
- Rubenstein, Jay C., Guibert of Nogent. Portrait of a Medieval Mind, New York 2002.
- Ruffini-Ronzani, Nicolas, Nieuws, Jean-François, Société seigneuriale, réformes ecclésiastiques: les enjeux documentaires d'une révision historiographique, in: Ecclesia in medio nationis, S. 77–100.
- Ryckaert, Marc, Artikel »Erembalde«, in: LexMa 3, Sp. 2128.
- Ryckaert, Marc, Artikel »Karl der Gute, Graf von Flandern«, in: LexMa 5, Sp. 991–992.
- Sabbe, Etienne, La réforme clunisienne dans le comté de Flandre au début du XII^e siècle, in: Revue belge de philologie et d'histoire 9 (1930), S. 121–138.
- Sabbe, Etienne, Notes sur la réforme de Richard de Saint-Vanne dans les Pays-Bas, in: Revue belge de philologie et d'histoire 7 (1928), S. 551–570.
- Sackur, Ernst, Die Cluniazenser in ihrer kirchlichen und allgemeineschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts, 2 Bde., Halle 1892, 1894.
- Saint-Bernard et son temps, 2 Bde., Dijon 1928, 1929.
- Saint-Denis, Alain, Apogée d'une cité. Laon et son pays aux XII^e et XIII^e siècles, (Histoire et archéologie médiévale), Nancy 1994.
- Saint-Denis, Alain, Hermannus Monachus. Qui était vraiment l'auteur du livre des Miracles de Notre-Dame de Laon?, in: Académie des inscriptions et belles lettres. Comptes-rendus des séances 3 (2006), S. 1611–1647.
- Saint-Médard. Trésors d'une abbaye royale, hg. von Denis Defente, Paris 1997.
- Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History, hg. von Stephen Wilson, Cambridge 1983.

- Saint-Thierry, une abbaye du VI^e au XX^e siècle. Actes du Colloque international d'histoire monastique, Reims-St. Thierry, 11 au 14 octobre 1976, hg. von Michel Bur, Saint-Thierry 1979.
- Saint-Victor de Marseille. Études archéologiques et historiques: actes du colloque: Saint-Victor, Marseille, 18–20 novembre 2004, hg. von Michel Fixot und Jean-Pierre Pelletier, (Bibliothèque de l'Antiquité tardive 13), Turnhout 2009.
- Santinelli, Emmanuelle, Les femmes et la mémoire: le rôle des comtesses dans la Francie occidentale du XI^e siècle, in: *Sauver son âme*, S. 459–484.
- Sauer, Christine, Fundatio und Memoria. Stifter und Klostergründer im Bild 1100–1350, (Veröffentlichungen des Max-Planck Instituts für Geschichte 109), Göttingen 1993.
- Sauver son âme et se perpetuer: Transmission du patrimoine et mémoire au haut moyen âge, hg. von François Bougard, Cristina La Rocca, Régine Le Jan, (Collection de l'École Française de Rome 351), Rom 2005.
- Schaefer, Mary M., Twelfth Century Latin Commentaries on the Mass: the Relationship of the Priest to Christ and to the People, in: *Studia liturgica* 15 (1982, 1983), S. 76–86.
- Schepper, R. de, Vereeniging van het bisdom Doornik met dit van Noyon, in: *Collationes Brugenses* 21 (1921), S. 472–479.
- Schieffer, Rudolf, *Consuetudines monasticae* und Reformforschung, in: *Deutsches Archiv* 44 (1988), S. 161–169.
- Schieffer, Theodor, Cluniazensische oder gorzische Reformbewegung?, in: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 4 (1952), S. 24–44.
- Schieffer, Theodor, Die päpstlichen Legaten in Frankreich vom Vertrag von Meerssen (870) bis zum Schisma von 1130, (*Historische Studien* 263), Berlin 1935.
- Schlageter, Johannes, Artikel »Vita apostolica«, in: *LexMa* 8, Sp. 1755–1756.
- Schmid, Karl, Wollasch, Joachim, *Societas et fraternitas*. Begründung eines kommentierten Quellenwerkes zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters, in: *Frühmittelalterliche Studien* 9 (1975), S. 1–48.
- Schmid, Karl, Wollasch, Joachim, Zum Einsatz der EDV im Quellenwerk *Societas et Fraternitas*, in: *L'histoire médiévale et les ordinateurs*, S. 69–76.
- Schmidt, Albert, Zusätze als Problem des monastischen Stundengebetes im Mittelalter, (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums 36), Münster 1986.
- Schreiner, Klaus, Brot der Mühsal. Körperliche Arbeit im Mönchtum des hohen und späten Mittelalters, in: *Arbeit im Mittelalter*, S. 133–170.
- Schreiner, Klaus, Das Ordenskleid als Gnadengabe. Charismatische Deutungen einer klösterlichen Institution, in: *Institution und Charisma*, S. 401–423.
- Schreiner, Klaus, Dauer, Niedergang und Erneuerung klösterlicher Observanz im hoch- und spätmittelalterlichen Mönchtum. Krisen, Reform- und Institutionalisierungsprobleme in der Sicht und Deutung betroffener Zeitgenossen, in: *Institutionen und Geschichte*, S. 295–341.
- Schreiner, Klaus, Hirsau und Hirsauer Reform. Lebens- und Verfassungsformen einer Reformbewegung, in: *Die Reformverbände und Kongregationen der Benediktiner im deutschen Sprachraum*, S. 89–124.
- Schreiner, Klaus, Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spiritueller Selbstbehauptung und sozialer Anpassung, in: *Historische Zeitschrift* 248 (1989), S. 557–620.
- Schreiner, Klaus, Sozial- und standesgeschichtliche Untersuchungen zu den Benediktinerkonventen im östlichen Schwarzwald, (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg B, 31), Stuttgart 1964.
- Schreiner, Klaus, Verschriftlichung als Faktor monastischer Reform. Funktionen von Schriftlichkeit im Ordenswesen des hohen und späten Mittelalters, in: *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter*, S. 37–75.
- Schröder, Werner, Mönchische Reformbewegung und frühdeutsche Literaturgeschichte, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg* 4 (1955), S. 237–248.
- Schürer, Markus, Das »propositum« in religiös-asketischen Diskursen. Historisch-semantic Erkundungen zu einem zentralen Begriff der mittelalterlichen »vita religiosa«, in: *Oboedientia*. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum, S. 99–128.
- Schürer, Markus, Das Exemplum oder die erzählte Institution: Studien zum Beispielgebrauch bei den Dominikanern und Franziskanern des 13. Jahrhunderts, (*Vita regularis*. Abhandlungen 23), Münster 2005.
- Sdralek, Maximilian, Wolfenbüttler Fragmente. Analekten zur Kirchengeschichte des Mittelalters aus Wolfenbüttler Handschriften, (*Kirchengeschichtliche Studien* 1, 2), Münster 1891.
- Sdralek, Maximilian, Zur Geschichte der Trennung der unierten Bistümer Noyon und Tournay, in: *Kirchengeschichtliche Studien* 1 (1891), S. 66–72, 116–117.

- Séjourné, Paul, Les inédits Bernardins du manuscrit d'Anchin, in: Saint-Bernard et son temps, Bd. 2, S. 248–282.
- Sellner, Harald, La réforme dite-clunisienne de l'abbaye de Saint-Bertin à Sithiu et le rôle des intermédiaires dans les Gesta abbatum Sancti Bertini Sithiensium, in: La part de l'ombre, S. 57–78.
- Sellner, Harald, Les communautés religieuses du Moyen Âge central et la recherche des réformes monastiques en Allemagne, in: Ecclesia in medio nationis, S. 151–165.
- Semmler, Josef, Die Klosterreform von Siegburg (11. und 12. Jahrhundert), in: Die Reformverbände und Kongregationen der Benediktiner im deutschen Sprachraum, S. 141–151.
- Semmler, Josef, Die Klosterreform von Siegburg. Ihre Ausbreitung und ihr Reformprogramm im 11. und 12. Jahrhundert, (Rheinisches Archiv 53), Bonn 1959.
- Sépulture, mort et représentation du pouvoir au Moyen Âge. Tod: Grabmal und Herrschaftsrepräsentation im Mittelalter. Actes des onzièmes Journées Lotharingiennes, 26–29 septembre 2000, hg. von Michel Margue, (Publications de la Section historique de l'Institut Grand-Ducal de Luxembourg 118, Publications du CLUDEM 18), Luxembourg 2006.
- Sera devota in memoriam Guillelmi Lourdaux, pars posterior, cultura mediaevalis, hg. von Werner Verbeke, Löwen 1995.
- Sereno, Cristina, La »Crisi del cenobitismo«: un problema storico?, in: Bulletino dell'Istituto storico italiano per il medio evo 104 (2002), S. 31–83.
- Serta Devota in memoriam Guillelmi Lourdaux. Pars posterior. Cultura Mediaevalis, hg. von Werner Verbeke, (Medievalia Lovanensia. Studia 21), Löwen 1995.
- Sigal, Pierre-André, Comment on concevait et on traitait la paralysie en Occident dans le Haut Moyen Âge (V^e-XII^e siècles), in: Revue d'histoire des sciences et de leurs applications 24 (1971), S. 193–211.
- Signy l'abbaye, site cistercien enfoui, site de mémoire et Guillaume de Saint-Thierry. Actes du Colloque international d'Etudes cisterciennes 9, 10, 11 septembre 1998, Les Vieilles Forges (Ardennes), hg. von Nicole Boucher, Signy l'abbaye 2000.
- Simons, Walter, Jan van Waasten en de Gregorianse hervorming, in: De Franse Nederlanden 11 (1986), S. 191–213.
- Simons, Walter, Jean de Warneton et la réforme grégorienne, in: Mémoire de la Société d'Histoire de Comines, Warneton et de la région 17 (1987), S. 35–54.
- Simpel, Francis de, Jean I^{er}, évêque de Thérouanne (1099–1130), est-il né à Warneton ou à Bas-Warneton? Ou les origines de la paroisse de Bas-Warneton, in: Mémoire de la Société d'Histoire de Comines, Warneton et de la région 22 (1992), S. 25–56.
- Sinderhauf, Monica, Die Reform von St. Blasien, in: Die Reformverbände und Kongregationen der Benediktiner im deutschen Sprachraum, S. 125–140.
- Smet, Jean-Marie de, L'exégète Lambert, écolâtre d'Utrecht, in: Revue d'histoire ecclésiastique 42 (1947), S. 103–110.
- Smet, Jozef-Marie de, Bij de latijnse gedichten over den moord op den Glz. Karel den Goede Graaf van Vlaanderen, in: Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer, Bd. 1, S. 418–432.
- Smet, Jean-Marie de, Quand Robert II confia-t-il Saint-Bertin à Cluny?, in: Revue d'histoire ecclésiastique 46 (1951), S. 160–164.
- Smith, Julia M. H., A Hagiographer at Work: Hucbald and the Library at Saint-Amand, in: Revue bénédictine 106 (1996), S. 151–171.
- Smith, Julia M. H., The Hagiography of Hucbald of Saint-Amand, in: Studi medievali 35 (1994), S. 517–542.
- Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante, 2 Bde., (Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. Collectanea 1), Spoleto 1994.
- Sonntag, Jörg, Das Kloster als symbolische Ordnung – Reflexionen zur Komplexität eines Forschungsfeldes unter besonderer Berücksichtigung Clunys, in: Studia monastica. Beiträge zum klösterlichen Leben im Mittelalter, S. 99–124.
- Sonntag, Jörg, Die Samstagfußwaschung bei Cluniazensern und Zisterziensern. Gehorsam und symbolische Demut zwischen monastischer Konkurrenz, Regel und Gewohnheit, in: Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum, S. 255–280.
- Sonntag, Jörg, Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften: symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit, (Vita regularis. Abhandlungen 35), Berlin 2008.
- Sonntag, Jörg, On the Way to Heaven. Rituals of Caritas in High Medieval Monasteries, in: Aspects of Charity, S. 29–53.
- Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen, hg. von Jürgen Miethke und Klaus Schreiner, Sigmaringen 1994.
- Spannungsfeld von Recht und Ritual. Soziale Kommunikation im Mittelalter und Früher Neuzeit,

- hg. von Heinz Duchhardt und Gert Melville, (Norm und Struktur 7), Köln 1997.
- Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften (1952–1973), Bd. 2, hg. von Eugen Ewig und Hartmut Atsma, (Beihefte der Francia 3), München 1973
- Späth, Markus, Neue Impulse für die Consuetudines-Forschung? Der Münsteraner Sonderforschungsbereich zur pragmatischen Schriftlichkeit, in: *Moderne Mediävistik*, S. 344–349.
- Spätmittelalterliches Landesbewusstsein in Deutschland, hg. von Matthias Werner, (Vorträge und Forschungen 61), Ostfildern 2005.
- Spieesschaert, Timon, De prior en de leek. Een studie van het liber traditionum van de priorij van Saint-Georges d'Hesdin en de lekenmaatschappij op het platteland in de vroege twaalfde eeuw, Gent 2011.
- Sproemberg, Heinrich, Clementia, Gräfin von Flandern, in: Ders., *Mittelalter und demokratische Geschichtsschreibung*, S. 192–220.
- Sproemberg, Heinrich, Das Erwachen des Staatsgefühls in den Niederlanden: Galbert von Brügge, in: *L'organisation corporative du Moyen Âge à la fin de l'Ancien Régime*, Bd. 3, S. 31–89.
- Sproemberg, Heinrich, *Mittelalter und demokratische Geschichtsschreibung*. Ausgewählte Abhandlungen, hg. von Manfred Unger, (Forschungen zur Mittelalterlichen Geschichte 18), Berlin 1971.
- Sproemberg, Heinrich, Beiträge zur französisch-deutschen Geschichte, Bd. 1, Alvisus, Abt von Anchin (1111–1131), Berlin 1931.
- Staats, Sarah, A Partial Reconstruction of Saint-Bertin's Late-Eleventh-Century Legendary: St. Omer 715, Vol. I and its Membra Disciecta, in: *Scriptorium* 52 (1998), S. 349–364.
- Städtelandschaft – Stättenetz – zentralörtliches Gefüge, hg. von Monika Escher, (Trierer historische Forschungen 43), Mainz 2000.
- Stein, Robert M., Death From a Trivial Cause: Events and Their Meanings in Galberts of Bruges's Chronicle, in: *Galbert of Bruges and the Historiography of Medieval Flanders*, S. 200–214.
- Stiennon, Jacques, Cluny et Saint-Trond au XII^e siècle, in: *Problèmes liégeois d'histoire médiévale*, S. 55–86.
- Storia dell'Italia religiosa 1. L'Antichità e il medioevo, hg. von André Vauchez, (Storia et società), Rom 1993.
- Stracke, Desideer A., Deken Herman uit den Reynard, in: *Tijdschrift voor taal en letteren* 12 (1924), S. 251–267, 13 (1925), S. 18–32.
- Stracke, Desideer A., Over de Lamentatio de morte Karoli comitis Flandrie, in: *Ons geestelijk erf* 16 (1942), S. 276–288.
- Studia monastica. Beiträge zum klösterlichen Leben im Mittelalter, Gert Melville zum 60. Geburtstag, hg. von Reinhard Butz und Jörg Oberste, (Vita regularis. Abhandlungen 22), Münster 2004.
- Studia storici in honore di Ottorino Bertolini, 2 Bde., Pisa 1972.
- Studien zum Kanonissenstift, hg. von Irene Crusius, (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 167, Studien zur Germania Sacra 24), Göttingen 2001.
- Studien zum Prämonstratenserorden, hg. von Irene Crusius und Helmut Flachenecker, (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 185, Studien zur Germania Sacra 25), Göttingen 2003.
- Studieren an mittelalterlichen Universitäten. Chancen und Risike. Gesammelte Aufsätze von Jürgen Miethke, (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 19), Leiden 2004.
- Supplement to the 'Dictionary of the Middle Ages', hg. von Wiliam Ch. Jordan, New York 2003.
- Talbot, Charles H., Odo of Saint-Remy. A Friend of Peter the Venerable, in: *Petrus Venerabilis 1156–1956*, S. 21–37.
- Tanner, Heather J., Families, Friends and Allies: Boulogne and Politics in Northern France and England, c. 879–1160, (The Northern World 6), Leiden 2004.
- Tellenbach, Gerd, Der Sturz des Abtes Pontius von Cluny und seine geschichtliche Bedeutung, in: *Quellen und Forschungen aus italiensischen Archiven und Bibliotheken* 42/43 (1963), S. 13–55.
- Tellenbach, Gerd, Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert, (Die Kirche in ihrer Geschichte 2), Göttingen 1988.
- Tellenbach, Gerd, La chute de l'abbé Pons de Cluny et sa signification historique, in: *Annales du midi* 76 (1964), S. 355–362.
- Tellenbach, Gerd, Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser, Freiburg 1959.
- Teske, Gunnar, Cluny, la France et la papauté. La collection épistolaire de Pierre le Vénérable, in: *L'acte pontifical et sa critique*, S. 111–138.
- The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th–13th century). Proceedings of the International Conference Lovain May 13–16, 1973, hg. von Willem Lourdaux, Daniel Verhelst, (Mediaevalia Lovaniensia 4) Löwen 1976.
- The Crusades and Other Historical Essays Presented to Dana C. Munro by his former students, hg. von Louis J. Paetow, New York 1928.
- The Crusades. Other Experiences, Alternative Perspectives; Selected Proceedings from the 32nd Annual CEMERS Conference, hg. von Kahlil I. Semaan, Bringhamton 2003.

- The Experience of Power in Medieval Europe 950–1350, hg. von Robert F. Berkhofer, Alan Cooper, Adam J. Kostó, Aldershot 2005.
- The Hands of the Tongue: Essays on Deviant Speech, hg. von Edwin D. Craun, (Studies in Medieval culture 47), Kalamazoo 2007.
- The Invention of Saintliness, hg. von Anneke B. Mulder-Bakker, (Routledge Studies in Medieval Religion and Culture 2), London 2002.
- The Peace of God. Social Violence and Religious Response in France Around the Year 1000, hg. von Thomas F. Head und Richard A. Landes, Ithaca 1992.
- The Practice of the Bible in the Middle Ages: Production, Reception, and Performance in Western Christianity, hg. von Susan Boynton, New York 2011.
- The Propagation of Power in the Medieval West. Selected Proceedings of the International Conference, Groningen 20–23 Nov. 1996, hg. von Martin Gosman, Arie J. Vanderjagt, Jan R. Veenstra, (Mediaevalia Groningana 23), Groningen 1997.
- Tock, Benoît-Michel, Jean de Warneton, évêque de Thérouanne (1099–1130), un grégorien?, in: Le diocèse de Thérouanne au Moyen Âge, S. 107–118.
- Tock, Benoît-Michel, Les listes des témoins dans les chartes des évêques d'Arras (1093–1203), in: Archiv für Diplomatik 37 (1991), S. 85–118.
- Toepfer, Michael, Die Konversen der Zisterzienser. Untersuchungen über ihren Beitrag zur mittelalterlichen Blüte des Ordens, (Berliner historische Studien 10, Ordensstudien 4), Berlin 1983.
- Träger, Felder, Formen pragmatischer Schriftlichkeit im Mittelalter. Der neue Sonderforschungsbe- reich 231 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, in: Frühmittelalterliche Studien 22 (1988), S. 388–409.
- Traver, Andrew G., The Identification of the Vita Apostolica with a Life of Itinerant Preaching and Mendicancy: its Origins, Adherents, and Critics ca. 1050–1266, Toronto 1996.
- Trawkowski, Stanislaw, Entre l'orthodoxie et l'hérésie: Vita apostolica et le problème de la désobéissance, in: The Concept of Heresy in the Middle Ages, S. 157–166.
- Treclat, Emile, Histoire de l'abbaye de Crespín, Ordre de Saint-Benoît, 2 Bde., Paris 1923.
- Tremp, Ernst, Laien im Kloster. Das hochmittelalterliche Reformmönchtum unter dem Ansturm der Adelskonversionen, in: Pfaffen und Laien, S. 33–56.
- Tribout de Morembert, Henri, Les origines de l'abbaye de Clairmarais. 1140–1150, in: Cîteaux 20 (1969), S. 197–200.
- Tutsch, Burkhardt, Die Consuetudines Bernhards und Ulrichs von Cluny im Spiegel ihrer handschriftlichen Überlieferung, in: Frühmittelalterliche Studien 30 (1996), S. 248–293.
- Tutsch, Burkhardt, Studien zur Rezeptionsgeschichte der Consuetudines Ulrichs von Cluny, (Vita regularis. Abhandlungen 6), Münster 1998.
- Tutsch, Burkhardt, Texttradition und Praxis von *consuetudines* und *statuta* in der ‚Cluniacensis ecclesia‘ (10.–12. Jahrhundert), in: Vom Kloster zum Klosterverband, S. 173–205.
- Ugé, Karine, Creating a Useable Past in the Tenth Century: Folcuin's Gesta and the Crisis at Saint-Bertin, in: Studi medievali 37 (1996), S. 887–903.
- Ugé, Karine, Creating the Monastic Past in Medieval Flanders, York 2005.
- Ugé, Karine, The Legend of Saint-Rictrude: Formation and Transformation (Tenth–Twelfth-Century), in: Anglo-Norman Studies 23 (2001), S. 281–297.
- Understanding Monastic Practices of Oral Communication. Western Europe, Tenth–Thirteenth Centuries (International Conference at Ghent University [Belgium] on 23 and 24 May 2008) hg. von Steven Vanderputten, (Utrecht Studies in Medieval Literacy 21), Turnhout 2011.
- Universitas scholarium: mélanges offerts à Jacques Verger, hg. von Cédric Giraud, (École pratique des hautes études, IV^e section, Sciences historiques et philologiques 5, Hautes études médiévales et modernes 10), Genf 2011.
- Untersuchungen zu Kloster und Stift, hg. vom Max-Planck-Institut für Geschichte (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 68, Studien zur Germania Sacra 14), Göttingen 1980.
- Vanderputten, Steven, A Compromised Inheritance: Monastic Discourse and the Politics of Property Exchange in Early Twelfth-Century Flanders, in: Journal of Ecclesiastical History 61 (2010), S. 229–251.
- Vanderputten, Steven, A Time of Great Confusion. Second-Generation Cluniac Reformers and the Resistance to Monastic Centralization in the County of Flanders (c. 1125–1145), in: Revue d'histoire ecclésiastique 102 (2007), S. 47–75.
- Vanderputten, Steven, Abbatial Obedience, Liturgical Reform and the Threat of Monastic Autonomy at the Turn of the Twelfth Century, in: Catholic Historical Review 98 (2012), S. 241–270.
- Vanderputten, Steven, Canterbury and Flanders in the Late Tenth Century, in: Anglo-Saxon England 35 (2006), S. 219–244.
- Vanderputten, Steven, Charles de Flandre et saint Jonat: les moines de Marchiennes entre pouvoir comtal et sainteté foncière (début du XII^e siècle),

- in: *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, S. 277–294.
- Vanderputten, Steven, Crises of Cenobitism: Abbatial Leadership and Monastic Competition in Late Eleventh-Century Flanders, in: *English Historical Review* 127 (2012), S. 259–284.
- Vanderputten, Steven, Diplôme princier, matrice de faux, acte modèle. Le règlement d'avouerie du comte Baudouin V pour Saint-Bertin (1042) et ses réappropriations sous l'abbatiate réformateur de Lambert (1095–1123), in: *The Medieval Low Countries. An Annual Review* 1 (2014), S. 1–39.
- Vanderputten, Steven, Fulcard's Pigsty: Cluniac Reformers, Dispute Settlement and the Lower Aristocracy in Early Twelfth-Century Flanders, in: *Viator* 38 (2007), S. 91–115.
- Vanderputten, Steven, Identité collective et mémoire des réformes « Lotharingiennes » dans l'historiographie bénédictine en Basse Lotharingie et au Nord-Est de la France (XI^e–XII^e siècle), in: *Le Moyen Âge* 117 (2011), S. 259–289.
- Vanderputten, Steven, Imaging Religious Leadership in the Middle Ages: Richard of Saint-Vanne and the Politics of Reform, Ithaca 2015.
- Vanderputten, Steven, Individual Experience, Collective Remembrance and the Politics of Monastic Reform in High Medieval Flanders, in: *Early Medieval Europe* 20 (2011), S. 70–89.
- Vanderputten, Steven, Meijns, Brigitte, Gérard de Brogne en Flandre. État de question sur les réformes monastiques du X^e siècle, in: *Revue du Nord* 92 (2010), S. 271–297.
- Vanderputten, Steven, Meijns, Brigitte, Realities of Reformist Leadership in Early Eleventh-Century Flanders: The Case of Leduin, Abbot of Saint-Vaast, in: *Traditio* 65 (2010), S. 47–74.
- Vanderputten, Steven, Monachos hujus ecclesie ad se venire fecit: Attitudes laïques comme reflets des stratégies monastiques orales et rituelles dans les transferts patrimoniaux, in: *Understanding Monastic Practices of Oral Communication*, S. 49–64.
- Vanderputten, Steven, Monastic Literate Practices in Eleventh- and Twelfth Century Northern France, in: *Journal of Medieval History* 32 (2006), S. 101–126.
- Vanderputten, Steven, Monastic Recruitment in an Age of Reform: New Evidence for the Flemish Abbey of Saint-Bertin (10th–12th Centuries), in: *Revue Bénédictine* 122 (2012), S. 232–251.
- Vanderputten, Steven, Monastic Reform, Abbatial Leadership and the Instrumentation of Cluniac Discipline in the Twelfth-Century Low Countries, in: *Revue Mabillon* NS 23 (2012), S. 41–65.
- Vanderputten, Steven, Monks, Knights, and the Enactment of Competing Social Realities in Eleventh- and Early-Twelfth-Century Flanders, in: *Speculum* 84 (2009), S. 582–612.
- Vanderputten, Steven, Penitential Discourse and Conflict Management in the Late-Eleventh and Early-Twelfth-Century Southern Low Countries, in: *Revue belge de philologie et d'histoire* 90 (2012), S. 471–492.
- Vanderputten, Steven, Réforme, gestion de l'écrit et écrits de gestion en milieu monastique au début du XII^e siècle, in: *Décrire, inventorier, enregistrer entre Seine et Rhin au Moyen Âge*, S. 87–103.
- Vanderputten, Steven, Snijder, Tjamke, Stability and Transformation in the Cult of an Early Medieval Saint: the Case of Bishop Folcuin of Thérouanne († 855), in: *Studi Medievali* 44 (2013), S. 131–151.
- Vanderputten, Steven, Snijders, Tjamke, Echoes of Benedictine Reform in an Eleventh Century Booklist from Marchiennes, in: *Scriptorium* 63 (2009), S. 79–88.
- Vanderputten, Steven, Then I Received the Habit of Holy Religion. Memorializing the Monastic Profession at the Turn of the Twelfth Century, in: *Sacris Erudiri* 49 (2010), S. 379–406.
- Vanderputten, Steven, Transformations in Charter Production and Preservation During the »Iron Age« (Tenth- Early Eleventh Centuries): Some Evidence From Northern France and Southern Low Countries, in: *Jaarboek voor middeleeuwse geschiedenis* 7 (2004), S. 7–30.
- Vaucher, André, La spiritualité du Moyen Âge occidental: VIII^e – XIII^e siècle, (Points, Série histoire 184), Paris 1994.
- Vercauteren, Fernand, Étude sur les châtelains comaux de Flandre, du XI^e au début du XIII^e siècle, in: *Études d'histoire dédiées à la mémoire de Henri Pirenne*, S. 425–450.
- Vercauteren-De Smet, Lina, Étude sur les rapports politiques de l'Angleterre et de la Flandre sous le règne du comte Robert II (1093–1111), in: *Études d'histoire dédiées à la mémoire de Henri Pirenne*, S. 413–423.
- Verdeyen, Paul, Guillaume de Saint-Thierry, premier auteur mystique des anciens Pays-Bas, (Témoins de notre histoire), Turnhout 2003.
- Verdier, Philippe de, Le toucher des écrouelles, tradition du pays de Reims, in: *Le sacre des rois*, S. 85–87.
- Verhulst, Adriaan E, Une ville-neuve comtale en Flandre au XII^e siècle. Kluizen au nord de Gand, in: *Villes et campagnes au Moyen Âge*, S. 763–771.
- Verhulst, Adriaan E., Artikel »Flandern, Grafschaft. Von den Anfängen bis zum späten 12. Jahrhundert«, in: *LexMa* 4, Sp. 514–518.
- Verhulst, Adriaan E., De grafelijke burchten in Vlaanderen van de IXde tot de XIIde eeuw, in:

- Nederlandse Kastelenstichting. Jaarboekje (1966, S. 13–38.
- Verhulst, Adriaan E., Die flandrischen Städte im hohen Mittelalter, in: Städtelandschaft – Städte-
netz – zentralörtliches Gefüge, S. 367–382.
- Verhulst, Adriaan E., Die gräfliche Burgenverfas-
sung in Flandern im Hochmittelalter, in: Die
Burgen im deutschen Sprachraum, Bd.1, S. 267–
282.
- Verhulst, Adriaan E., Ieper in de 11e -12e eeuw, in:
De kerk en de Nederlanden, S. 66–84.
- Verhulst, Adriaan E., Initiative comtale et développ-
ment économique en Flandre au XII^e siècle: le
rôle de Thierry et de Philippe d'Alsace (1128–
1191), in: *Miscellanea mediaevalia in memoriam
Jan Frederik Niermeyer*, S. 227–240.
- Verhulst, Adriaan E., Les franchises rurales dans
le comté de Flandre aux XI^e et XII^e siècles, in:
Femmes, mariages-lignages, S. 419–430.
- Verhulst, Adriaan E., Les origines de la ville d'Ypres
(XI^e–XII^e siècles), in: *Revue du Nord* 81 (1999),
S. 7–18.
- Verhulst, Adriaan E., Sheep-Breeding and Wool
Production in Pre-Thirteenth Century Flanders
and Their Contribution to the Rise of Ypres,
Ghent and Bruges as Centres of the Textile In-
dustry, in: *Ypres and the Medieval Cloth Indus-
try in Flanders*, S. 33–40.
- Verhulst, Adriaan E., *The Rise of Cities in North-
West Europe*, (Themes in International Urban
History 4), Cambridge 1999.
- Verhulst, Adriaan E., *The Rise of the Cities in
North-West Europe*, (Themes in International
Urban History 4), Cambridge 1999.
- Verlinden, Charles, Robert I^{er} le Frison comte de
Flandre. Etudes d'histoire politique, (Werken.
Faculteit van de Wijsbegeerte en Letteren, Rijks-
universiteit te Gent 72), Antwerpen 1935.
- Vicaire, Marie-Humbert, Rezension zu Kassius
Hallinger, Gorze-Kluny, Studien zu den mon-
astischen Lebensformen und Gegensätzen im
Hochmittelalter, (*Studia Anselmiana* 22–25),
Rom 1950/51, in: *Schweizer Zeitschrift für Ge-
schichte* 3 (1953), S. 124–127.
- Villes et campagnes au Moyen Âge. Mélanges Geor-
ges Déspy, hg. von Jean-Marie Duvoisquel und
Alain Dierkens, Lüttich 1991.
- Villes et campagnes en Neustrie société, économies,
territoires, christianisation. Actes des XXV^e jour-
nées internationales d'archéologie mérovingienne
de l'AFAM, hg. von Laurent Verslype, (Europe
médiévale 8), Montagnac 2007.
- Vita religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar
Elm zum 70. Geburtstag, hg. von Franz-Josef
Felten und Nikolaus Jaspert, (Berliner histori-
sche Studien 31, Ordensstudien 13), Berlin 1999.
- Viva vox und ratio scripta. Mündliche und schrift-
liche Kommunikationsformen im Mönchtum
des Mittelalters, hg. von Clemens M. Kasper und
Klaus Schreiner, (Vita regularis 5), Münster 1997.
- Volk, Paulus, Der Rezeß eines Provinzialkapitels
von Reims aus dem XII. Jahrhundert, in: *Stu-
dien und Mitteilungen zur Geschichte des Be-
nediktinerordens und seiner Zweige* 46 (1928),
S. 380–384.
- Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug
der Schriftlichkeit. Akten des Internationalen
Kolloquiums des Projekts L 2 im SFB 231 (22.–
23. Februar 1996), hg. von Hagen Keller und
Franz Neiske, (Münstersche Mittelalter-Schriften
74), München 1997.
- Vom Umbruch zur Erneuerung? Das 11. und be-
ginnende 12. Jahrhundert; Positionen der For-
schung; Historischer Begleitband zur Ausstel-
lung »Canossa 1077, Erschütterung der Welt.
Geschichte, Kunst und Kultur am Anfang der
Romanik«, hg. von Nicola Karthaus, Jörg Jar-
nut, Matthias Wemhoff, (Mittelalterstudien des
Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des
Mittelalters und seines Nachwirkens, Paderborn
13), München 2006.
- Vos, Joachim J., L'abbaye de Saint-Médard ou de
Saint-Nicolas-des-Prés près de Tournai, 3 Bde.,
Tournai 1873, 1876, 1879.
- Vos, Joachim J., Les dignités et les fonctions de
l'ancien chapitre de Notre-Dame de Tournai, 2
Bde., Brügge 1898.
- Waha, Michel de, La lettre d'Alexis I Comnène
à Robert I^{er} le Frison, in: *Byzantion* 47 (1977),
S. 113–125.
- Waha, Michel de, Châteaux et paysage dans le Hain-
aut médiéval, in: *Peasants and Townsmen in Me-
dieval Europe*, S. 463–492.
- Waitz, Georg, Hermann von Tournai und die Ge-
schichtsschreibung der Stadt, in: *Forschungen
zur deutschen Geschichte* 21 (1881), S. 429–448.
- Warichez, Joseph, L'abbaye de Lobbes depuis les
origines jusqu'en 1200. Étude générale et spé-
ciale, (Université de Louvain. Recueil de tra-
vaux publiés par les membres des conférences
d'histoire et de philologie 24), Paris 1909.
- Warichez, Joseph, Les origines de l'Eglise de Tour-
nai, (Université de Louvain. Recueil de tra-
vaux publiés par les membres des conférences
d'histoire et de philologie 10), Löwen 1902.
- Warichez, Joseph, Les péripéties de la formation
cléricale au diocèse de Tournai, in: *Collationes di-
ocesis Tornacensis* (1928), S. 289–298, 337–346.
- Warichez, Joseph, Saint Eleuthère, premier évêque
de Tournai (456–531), Wetteren 1931.
- Warlop, Ernest, De vlaamse adel voor 1300, 2 Bde.,
Handzame 1968.

- Warlop, Ernest, *The Flemish Nobility before 1300*, 2 Bde., Kortrijk 1975.
- Warnkönig, Leopold A., *Flandrische Staats- und Rechtsgeschichte*, 3 Bde., Tübingen 1842.
- Wattenbach, Wilhelm, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts*, 2 Bde., Berlin 1886.
- Weigel, Fritz, Rezension zu Kassius Hallinger, *Gorze-Kluny, Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, (*Studia Anselmiana* 22–25), Rom 1950/51, in: *Deutsches Archiv* 9 (1951), S. 584–585.
- Weinfurter, Stefan, *St.-Blasien – Seine Frühzeit und das Aufblühen in der jungcluniazensischen Klosterreform*, in: *Benedikt und die Welt der frühen Klöster*, S. 133–139.
- Werner Ogris, *Elemente europäischer Rechtskultur. Rechtshistorische Aufsätze aus den Jahren 1961–2003*, hg. von Thomas Olechowski, Wien 2003.
- Werner, Ernst, *Bemerkungen zu einer neuen These über die Herkunft der Laienbrüder*, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 6 (1958), S. 353–361.
- Werner, Ernst, *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im 11. Jahrhundert*, Berlin 1953.
- Werner, Ernst, Erbstösser, Martin, *Sozial-religiöse Bewegung im Mittelalter*, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig*, 7 (1957/58), S. 257–282.
- Werner, Karl-Ferdinand, *Andreas von Marchiennes und die Geschichtsschreibung von Anchin und Marchiennes in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts*, in: *Deutsches Archiv* 9 (1952), S. 402–463.
- Werner, Karl-Ferdinand, *Artikel »Alvisus«*, in: *LexMa* 1, Sp. 498–499.
- White, Stephen D., *Custom, Kinship, and Gifts to Saints. The Laudatio Parentum in Western France. 1050–1150*, (*Studies in Legal History*), Chapel Hill, London 1988.
- White, Stephen D., *Feuding and Peace-Making in the Eleventh-Century France*, (*Variorum Collected Studies Series* 817), Aldershot 2004.
- White, Stephen D., *Inheritances and Legal Arguments in Western France*, in: *Ders., Feuding and Peace-Making in the Eleventh-Century France*, S. 55–104.
- White, Stephen D., *Repenser la violence: de 2000 à 1000*, in: *Médiévales* 37 (1999), S. 99–114.
- Wilkin, Alexis, *Communautés bénédictines et environnement économique, IX^e–XII^e siècles. Réflexions sur les tendances historiographiques de l'analyse du temporel monastique*, in: *Ecclesia in medio nationis*, S. 101–150.
- William, Abbot of Saint-Thierry. *Actes du colloque international d'histoire monastique. Reims Saint-Thierry, 11 au 14 octobre 1976. A Colloquium at the Abbey of St. Thierry*, (*Cistercian Studies series* 94), Kalamazoo 1987.
- Williams, Watkin, *The Anchin manuscript* (Douai 372), in: *Speculum* 8 (1933), S. 242–254.
- Winter, Johanna M. van, *Adel, ministerialiteit en ridderschap 11de–14de eeuw*, in: *Algemene geschiedenis der Nederlanden*, Bd. 2, S. 123–147.
- Wisplinghoff, Erich, *Die lothringische Klosterreform in der Erzdiözese Trier*, in: *Landeskundliche Vierteljahresblätter* 10 (1964), S. 145–159.
- Wisplinghoff, Erich, *Untersuchungen zur frühen Geschichte der Abtei St. Maximin bei Trier von den Anfängen bis etwa 1150*, (*Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte* 12), Mainz 1970.
- Wollasch, Joachim, Althoff, Gerd, *Bleiben die Libri Memoriales stumm? Eine Erwiderung auf H. Hoffmann*, in: *Deutsches Archiv* 56 (2000), S. 33–53.
- Wollasch, Joachim, *Cluny. Licht der Welt. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft*, Düsseldorf 2001.
- Wollasch, Joachim, *Das Mönchsgelübde als Opfer*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984), S. 529–545.
- Wollasch, Joachim, *Das Projekt »Societas et Fraternitas«*, in: *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters*, S. 11–31.
- Wollasch, Joachim, *Das Schisma des Abtes Pontius von Cluny*, in: *Frania* 23 (1996), S. 31–52.
- Wollasch, Joachim, *Die Verbrüderung zwischen Cluny und St. Blasien*, in: *Deutsches Archiv* 61 (2005), S. 481–507.
- Wollasch, Joachim, *Gemeinschaftsbewußtsein und soziale Leistung im Mittelalter*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 9 (1975), S. 268–286.
- Wollasch, Joachim, *Hugues I^{er} abbé de Cluny et la mémoire des morts*, in: *Le gouvernement d'Hugues de Semur à Cluny*, S. 75–92.
- Wollasch, Joachim, *Konventsstärke und Armensorge in mittelalterlichen Klöstern. Zeugnisse und Fragen*, in: *Saeculum* 39 (1988), S. 184–199.
- Wollasch, Joachim, *Les moines et la mémoire des morts*, in: *Religion et culture autour de l'an Mil*, S. 47–54.
- Wollasch, Joachim, *Les obituaires, témoins de la vie clunisienne*, in: *Cahiers de civilisation médiévales* 22 (1979), S. 139–171.
- Wollasch, Joachim, *Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt*, (*Münsteraner Mittelalterschriften* 7), München 1973.

- Wollasch, Joachim, Neue Methoden der Erforschung des Mönchtums im Mittelalter, in: *Historische Zeitschrift* 225 (1977), S. 529–571.
- Wollasch, Joachim, Parenté noble et monachisme réformateur. Observations sur les »conversions« à la vie monastique aux XI^e–XII^e siècles, in: *Révue historique* 264 (1980), S. 3–24.
- Wollasch, Joachim, Prosopographie et informatique. L'exemple des clunisiens et de leur entourage laïque, in: *Informatique et prosopographie*, S. 209–218.
- Wollasch, Joachim, Reform und Adel in Burgund, in: *Investiturstreit und Reichsverfassung*, S. 277–293.
- Wollasch, Joachim, Reformmönchtum und Schriftlichkeit, in: *Frühmittelalterliche Studien* 26 (1992), S. 274–286.
- Wollasch, Joachim, Stabilitas in congregatione. Vom Kloster zum Klosterverband, in: *Die Reformverbände und Kongregationen der Benediktiner im deutschen Sprachraum*, S. 15–31.
- Wollasch, Joachim, Totengedenken im Reformmönchtum, in: *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert*, S. 147–166.
- Wollasch, Joachim, Wer waren die Mönche von Cluny vom 10. bis zum 12. Jahrhundert?, in: *Clio et son regard*, S. 663–678.
- Wollasch, Joachim, Zur frühesten Schicht des cluniazensischen Totengedächtnisses, in: *Geschichtsschreibung und geistliches Leben im Mittelalter*, S. 247–280.
- Wollasch, Joachim, Zur Verschriftlichung klösterlicher Gewohnheiten unter Abt Hugo von Cluny, in: *Frühmittelalterliche Studien* 27 (1993), S. 317–349.
- Wyart, Robert, *Histoire de l'abbaye de Saint-Vincent de Laon, Saint-Quentin* 1858.
- Yamada, Masahiko, Le mouvement des foires en Flandre avant 1200, in: *Villes et campagnes au moyen Âge*, S. 773–789.
- Young Choristers, 650–1700, hg. von Susan Boynton und Eric N. Rice, (*Studies in medieval and Renaissance music* 7), Woodbridge 2008.
- Ypres and the Medieval Cloth Industry in Flanders. Archeological and Historical Contributions/Ieper en de middeleeuwse lakennijverheid in Vlaanderen: Archeologische en historische bijdragen, hg. von Marc Dewilde, Anton Eryvynck, Alexis Wielemans, (*Archeologie in Vlaanderen. Monografie* 2), Zellik 1998.
- Zerbi, Pietro, Ancora intorno a Ponzio e allo »scisma« cluniacense: La »svolta« del 1124–1125, in: *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante*, Bd. 2, S. 1081–1091.
- Zerbi, Pietro, Cluny e Cîteaux: riflessioni e ipotesi sui rapporti tra i due Ordines durante lo scisma di Ponzio, in: *I Cisterciensi e il Lazio*, S. 235–246.
- Zerbi, Pietro, Intorno allo scisma di Ponzio, abate di Cluny (1122–1126), in: *Studia storici in onore di Ottorino Bertolini*, Bd. 2, S. 835–891.
- Zerbi, Pietro, »Vecchio« et »Nuovo« monachesimo alla metà del secolo XII, in: *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in occidente (1123–1215)*, S. 3–24.
- Zimmermann, Gerd, Ordensleben und Lebensstandard. Die Cura Corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters, (*Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens* 32), Münster 1973.
- Zimmermann, Gerd, Patrozinienwahl und Frömmigkeitswandel im Mittelalter: dargestellt an Beispielen aus dem alten Bistum Würzburg, in: *Würzburger Diözesangesichtsblätter* 20, 21 (1958, 1959), S. 24–126, 5–124.
- Zwanzig, Christofer, Gründungsmythen fränkischer Klöster im Früh- und Hochmittelalter, (*Beiträge zur Hagiographie* 9), Stuttgart 2010.
- Zwischen Niederschrift und Wiederschrift: Hagiographie und Historiographie im Spannungsfeld von Kompendienüberlieferung und Editionstechnik, hg. von Richard Corradini, Max Diesenberger, Meta Niederkorn-Bruck, (*Denkschriften. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Klasse* 405, *Forschungen zur Geschichte des Mittelalters* 18), Wien 2010.
- Zwischen Spätantike und Frühmittelalter. Archäologie des 4. bis 7. Jahrhunderts im Westen, hg. von Sebastian Brather, (*Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde* 57), Berlin 2008.

Verzeichnis der Orts- und Personennamen

Im nachfolgenden Register sind Orts- und Personennamen aufgeführt, die im Haupttext des Werks erscheinen. Der Anmerkungsapparat ist dabei nicht berücksichtigt. Bei den Personennamen sind Amt oder Familienzugehörigkeit/Herkunft angeführt, bei Ortsnamen nähere Bestimmungen, um eine eindeutige Zuordnung zu ermöglichen.

Ortsnamen

- Aa 90
Aachen 91, 356
Abbeville 114
Abscon 266, 274
Affligem, Abtei 25, 410, 443–446, 500, 501, 513
Anchin, Abtei 25, 28–30, 34, 35, 68, 74, 114, 150, 151, 219, 227, 235, 237, 239–243, 245–247, 259, 263, 265, 277, 278, 281, 298, 315, 317, 319, 325, 326, 336, 346–348, 351, 352–357, 369–371, 373, 383, 401, 410, 422, 425–428, 430, 431–457, 460–465, 468–481, 483–487, 490, 492, 494, 495, 497, 498, 500, 501–504, 508–518, 522, 526, 530, 533, 535, 537, 542, 543, 546, 548
Aniche 266
Arie 165
Arques 169–171
Arras 81, 115, 138, 139, 150, 151, 160, 183, 184, 189, 195, 226, 232, 246, 251, 262, 265, 266, 269, 297, 298, 315, 359–361, 369, 439–441, 449, 450, 453, 454, 463, 467, 468, 471, 473, 474, 502, 514, 518, 522, 527
Arrouaise, Abtei 25, 26, 334, 366
Auberchicourt 429, 452
Aubigny 225
Auchy-les-Moines, Abtei 28, 92, 94, 96, 112, 150, 151, 178–180, 190, 191, 440
Avesnes 332, 333, 349, 451
Aymeries 351, 432, 436
Baralle 499
Benevent 129
Bergues-Saint-Winnoc, Abtei 24, 28, 94, 150, 179–182, 190, 191, 440
Boiry-Sainte-Rictrude 266
Bouchain 259
Boulogne, Grafschaft 100
Boulogne-sur-Mer 155, 156
Bourges 228
Brabant 25, 185
Breuil-sur-Lys 222
Bourbourg 165–167
Brügge 80, 82
Burgund 78, 101, 113
Calmunth 199
Calonne 334
Cambrai, Bistum 76, 77, 240, 325, 354–356, 358, 359, 435, 427, 429–431, 436, 437, 449, 450, 452, 454, 457, 460, 467, 474, 502, 503, 505–507, 509, 510, 522
Cambrai-Arras, Bistum 76
Canterbury 100
Cappy 361
Cassel 76, 429
Châlons-sur-Marne 490
Champagne 20
Chercq 334
Cîteaux, Abtei 376, 401, 413, 416–418, 474, 475, 485, 516, 544, 548
Clairmarais, Abtei 26, 137

- Clairvaux, Abtei 137, 413, 415–418, 465, 466, 468, 469, 478
 Cluny, Abtei 27–30, 34–38, 41, 42, 44, 45, 48, 49, 52, 62, 67, 70–73, 78, 79, 89, 95, 97–114, 116–129, 133–146, 149–151, 154, 158, 159, 161, 172, 173, 179, 180, 181, 190, 194, 204, 209, 210, 212–216, 220, 231, 242, 244, 245, 353, 371, 374, 375, 387, 388, 410, 411, 413, 420–422, 435, 443–446, 451, 490, 507, 516, 522–536, 535, 539, 541, 543, 544
 Compiègne 397
 Coutance 90
 Crespin, Abtei 334, 461, 462, 502, 508, 509
 Dänemark 75
 De Merk 173
 Denain, Abtei 24
 Douai 224, 242, 253, 428, 431, 446, 448, 472, 475, 487
 Dover 79
 Dünenkloster 26
 Elnone, siehe auch Saint-Amand 20, 337, 352
 England 81, 84, 85, 93, 94, 99, 435
 Farfa, Abtei 45, 48, 49
 Fescau, Abtei 502
 Fesmy, Abtei 376
 Fives 439
 Flandern 21, 23–28, 35, 74–77, 79, 81, 83, 84, 89, 90, 101, 102, 104, 110, 113, 114, 116, 117, 119, 124, 130, 150, 161, 172, 188, 192, 220, 258–260, 264, 269, 325, 331–333, 338, 341, 374, 430, 440, 467, 500, 515, 518, 521, 537, 544, 547, 548
 Foigny 396, 415, 416
 Foyennes 334
 Frankreich 188, 192, 353, 374, 377, 378, 442, 487, 500
 Franzien 113
 Friesland 76
 Gallien 410
 Gascogne 221, 249
 Gent 96, 97, 139, 151, 185, 191, 366, 440, 522
 Gorze, Abtei 36, 37
 Gouy-sous-Bellone 265, 266, 321
 Große Kartause 401
 Haines 222, 266, 268
 Hamage, Priorat 222, 228, 230, 234, 248, 250, 251, 253–255, 257, 259, 261, 265, 273
 Hasnon, Abtei 230, 431, 444, 457
 Hautmont, Abtei 502, 510, 511
 Heiliges Land 79
 Hennegau 76, 231, 259, 331, 332, 350, 430
 Herly 505
 Hesdin 94, 178, 433
 Hirsau, Abtei 38
 Honnecourt, Abtei 502, 509, 510
 Jerusalem 415
 Klosterrath, siehe auch Rolduc 365
 La Bassée 258, 261, 268
 La Chaise-Dieu, Abtei 494
 Lagny, Abtei 20
 Laon 17, 331, 342, 343, 344, 375, 377, 378, 396, 413, 414, 416, 502
 Le Bec, Abtei 333, 444, 445
 Lecluse 323
 Lens 428
 Leuze 332
 Lille 84, 258, 268
 Lobbes, Abtei 18, 19, 128, 135, 245, 246, 366, 369, 411, 504–508, 512, 513, 518, 541, 547
 Lorgies, Abtei 266, 268
 Lothringen 172
 Lüttich 467, 504, 506, 507
 Luxeuil, Abtei 90
 Marchiennes, Abtei 23, 24, 34, 35, 68, 74, 83, 219–227, 229–235, 237–256, 258–261, 265, 268–270, 272, 274–278, 281, 286, 288–290, 295–297, 299–304, 306–309, 312–320, 323–326, 338, 363, 369, 373, 374, 401, 430, 431, 448, 468, 474, 476, 492, 501–503, 508, 511, 512, 518, 521–523, 525–527, 530, 533, 535, 541–543, 545, 548
 Marquain 334
 Mastaing 269
 Mons 436–438, 454
 Montecassino, Abtei 46
 Montreuil, Abtei 418, 419
 Mont-Saint-Elloi, Stift 99, 346, 365
 Mont-Saint-Médard, Stift 365, 366
 Mont-Saint-Quentin, Abtei 502, 509
 Morimond, Abtei 376
 Mortain 333
 Nordfrankreich 28, 30, 84, 260, 337, 515, 547
 Normandie 75, 79, 436, 444, 445
 Noyon 20, 90, 330–333, 348, 349, 366, 381, 384, 386, 393, 395, 397, 410
 Noyon-Tournai, Bistum 160, 330, 332, 335, 339, 345, 359, 360, 443
 Odomez 334
 Oisy 436–438, 452, 454
 Orbais, Abtei 376
 Orcq 334
 Orléans 334
 Ostia 377
 Ostrevent 221, 226, 258, 259, 261, 273, 274
 Pommeroeul 334
 Poperingem 162–165
 Prémontré, Abtei 26, 243, 344, 395, 396, 413–415, 417, 418, 420, 544, 548
 Quatrechin 367
 Reims 17, 30–34, 100, 121, 136, 151, 182, 187, 191, 232, 236, 242, 325, 337, 355, 369, 371, 374, 375, 377, 410–412, 425, 439, 440, 443, 451, 461, 462, 467, 471, 483, 485., 487–491, 494, 503–506, 512, 516, 535, 538, 548

- Reninge 269, 270
 Ribemont 431
 Ries 367
 Rode 365
 Rolduc, siehe auch Klosterrath 365
 Rom 99, 100, 105, 115, 118, 120, 125–129, 197, 339, 340, 359, 360, 372, 377, 478, 506, 518
 Rombly 114, 115, 435
 Saily-en-Ostrevent 254–256, 265, 266, 273, 274, 323, 545
 Saint-Amand d'Elnone, Abtei, siehe auch Elnone 23, 24, 30, 221, 235, 249, 263, 338, 352, 366, 368, 369, 379, 380, 422, 431, 473, 474
 Saint-Amand, Priorat bei Noyon 386, 393, 395, 397, 398
 Saint-Amée, Stift 224, 253
 Saint-André du Cateau, Abtei 355, 376, 427, 436, 502, 503
 Saint-Bénigne, Abtei in Dijon 38
 Saint-Bertin, Abtei, siehe auch Sithiu 23, 24, 27–29, 35, 68, 74, 79, 89–106, 108–144, 146–152, 154–156, 159, 161, 162, 164–173, 175, 177, 179–181, 185, 186, 189–195, 199, 201, 206, 208, 209, 211, 212, 214–217, 240, 374, 435, 437, 438, 440, 441, 468, 473, 492, 494, 500, 501, 514, 521–527, 533, 535, 537, 541–543, 546, 548
 Saint-Corneille, Abtei in Compiègne 501
 Saint-Crépin, Abtei in Soissons 487–489, 491–495, 501, 516, 517
 Saint-Denis, Abtei 155, 501
 Saint-Denis-en-Broquerie, Abtei 505
 Saint-Eloi, Abtei in Noyon 20
 Sainte-Marie, Domkapitel von Tournai 333, 334, 347, 349, 358, 361, 362, 365, 368, 371, 390, 391
 Saint-Georges, Abtei in Hesdin 351, 432, 486, 498
 Saint-Ghislain, Abtei 505
 Saint-Gilles, Abtei 237, 301
 Saint-Jean, Abtei in Laon 377, 378
 Saint-Martin, Stift in Laon 396
 Saint-Martin, Abtei in Tournai 35, 68, 74, 237, 243, 245, 329, 330, 332, 334–338, 341, 343, 346–349, 351, 352, 355, 356, 358, 359, 362, 363, 366–369, 371, 372, 380, 381, 383–385, 387–394, 398, 400, 403–405, 407, 408, 410–413, 417, 419–423, 432, 439, 443, 446, 459, 460, 468, 492, 500, 501, 508, 522, 526, 531, 533, 535, 543, 544, 548, 549
 Saint-Maur, Abtei 234
 Saint-Médard, Abtei in Soissons 374, 375, 487–496, 501, 512, 516
 Saint-Michel-en-Thiérange, Abtei 376, 433, 463
 Saint-Nicaise, Abtei in Reims 17, 182, 375, 377, 439, 490, 494
 Saint-Nicolas, Abtei in Ribemont 376
 Saint-Nicolas-aux-Bois, Abtei 17, 18, 20, 375, 376
 Saint-Nicolas-des-Prés, Stift bei Tournai 366, 417, 420
 Saint-Omer 85, 90, 103, 105, 115, 117, 121, 130, 137, 148, 207, 468, 473
 Saint-Quentin, Abtei 90
 Saint-Remi, Abtei in Reims 151, 187, 188, 191, 192, 374, 440, 487–489, 491, 492, 494, 501, 512, 516
 Saint-Saulve, Abtei 231
 Saint-Sépulchre, Abtei in Cambrai 376, 467, 474, 503
 Saint-Sylvain, Abtei in Auchy 178
 Saint-Thierry, Abtei in Reims 30, 465, 490, 494, 502
 Saint-Vaast, Abtei in Arras 23, 24, 34, 133, 138, 139, 150, 151, 183, 184, 189, 191, 222, 374, 432, 439–442, 445, 453, 454, 473, 474
 Saint-Vincent, Abtei in Laon 331, 375, 396, 433, 463, 502
 Sankt-Maximin, Abtei in Trier 18
 Sankt-Blasien, Abtei 38, 53
 Sankt-Jakob, Abtei in Lüttich 504
 Sankt-Laurentius, Abtei in Lüttich 504
 Santa Sophia, Abtei in Benevent 129
 Saragossa 339
 Scarpe 258, 428–430, 433, 457, 464, 501, 527
 Schelde 331, 334, 366
 Siegburg, Abtei 38
 Signy, Abtei 33
 Sint-Baafs, Abtei in Gent 23, 151, 366
 Sint-Donaas, Stift in Brügge 80
 Sint-Pieters, Abtei in Gent 23, 24, 96, 139, 151, 185–187, 191, 217, 374, 440, 522
 Sint-Truiden, Abtei 18, 139
 Sithiu, siehe Saint-Bertin 89–92, 94, 97, 100, 103–111, 113, 114, 117, 119, 122–130, 133–137, 139–145, 147–151, 154, 172, 174, 177–182, 185, 187, 189–191, 195, 197, 199, 202–204, 206–211, 214–217, 374, 439, 491, 494, 535, 537, 542, 543, 547
 Soissons 31, 32, 187, 355, 483, 491, 516
 Spanien 113, 339
 Südengland 227, 344, 474
 Summersetshire 227
 Ternois 92
 Thénailles, Abtei 396
 Théroouanne 78, 90, 91, 99, 106, 117, 118, 161, 165, 167, 172, 182, 201, 207, 208, 266–269, 358–360, 441
 Thiérache 396
 Thourotte 395
 Tournai 20, 237, 243, 244, 278, 329–337, 339–341, 345, 347–351, 357, 358, 360, 365, 366, 368, 369, 371, 379, 384, 387, 388, 390, 394, 395, 401, 402, 406, 412, 417, 443, 459, 460, 515
 Tours 499
 Troyes 503
 Utrecht 227
 Vaucelles, Abtei 26, 478

Vauclair, Abtei 416
 Verdun 444
 Vertus, Abtei 376
 Veurne 82
 Vicoigne 334
 Voas 17

Voormezele, Stift 269
 Vred 429
 Warlaing 261
 Warneton 172
 Watten, Stift 334, 346
 Ypern 84, 85, 119

Personennamen

Absalon, Abt von Saint-Amand d'Elnone 20, 462
 Ada, Gattin Gerbodos von Arques 174
 Adalbold, Gatte der heiligen Rictrud 221, 222, 249, 253
 Adalolf, Abt von Saint-Bertin 193
 Adalsinde, Heilige 221
 Adam, Abt von Saint-André du Cateau 376
 Adroald 90
 Aibert von Crespin, Inkluse 334, 461–464, 469, 508, 509, 515, 543
 Ailbert, Scholaster 365
 Aimerich, Abt von Anchin 347, 348, 351, 383, 432, 433, 445, 473
 Alard, Abt von Anchin 431, 432, 444, 445, 457, 458
 Alard II., Abt von Marchiennes 230, 502
 Alberich, Abt von Marchiennes 224
 Alberich, Vogt 320
 Albert, Abt von Saint-Thierry 502, 512
 Albricus, Mönch in Saint-Bertin 169, 170
 Alelm, Abt von Anchin 432, 444, 445
 Alexander, Abt von Anchin 478, 486
 Alexander, Mönch in Anchin 427
 Alexander, Prior von Saint-Corneille 501
 Algot, Abt von Crespin 462, 502, 508, 509
 Alulf, Bibliothekar von Saint-Martin in Tournai 351, 406, 480
 Alvisus, Abt von Anchin, Bischof von Arras 29, 30, 34, 115, 128, 150, 151, 245–247, 265, 357, 369, 438–443, 449–456, 458, 460, 461, 463–471, 473, 487–490, 500, 503, 504, 506, 507, 511, 514, 515, 517, 518, 526
 Amalfridus 251
 Amalrich II., Herr von Landas 230, 320
 Amand von Castello, Abt von Marchiennes 225, 227–229, 235–243, 246, 247, 252, 254–257, 259, 260, 262, 263, 265, 266, 269–272, 274, 280, 301–306, 310, 315, 319, 324–326, 336, 346, 356, 373, 401, 439, 440, 460, 501–503, 526
 Amandus, Heiliger 221, 249, 251, 253, 385, 395
 Amatus, Heiliger 250
 Amolrich, Dekan von Mastaing 269–271
 Anaklet II., Papst 126, 213

Andreas von Marchiennes, Chronist 230, 234, 235, 239, 240, 246, 259, 270, 271, 511
 Anselm, Abt von Saint-Vincent in Laon 331, 375
 Anselm, Sohn Anselms von Ribemonts, Stifter Anchins 429–431
 Anselm von Canterbury, Erzbischof 99, 95, 101, 105, 109, 112, 121, 434, 480
 Anselm, Herr von Ribemont 429
 Arnold, Abt von Saint-Médard in Soissons 489
 Arnulf, Kastellan von Hesdin 433
 Arnulf I., Graf von Flandern 24, 92, 162, 222
 Arnulf III., Graf von Flandern und Hennegau 76, 332
 Aubert, Bischof von Cambrai-Arras 251
 Audomar, Heiliger 90, 91
 Augustinus, Heiliger 345–347, 417, 480
 Avesnes, Familie 332, 333, 363, 355, 382
 Baal 316
 Balderich, Bischof von Noyon-Tournai 359, 360
 Balduin, Abt von Orbais 376
 Balduin, Abt von Saint-Jean in Laon 377
 Balduin, Ritter 314, 318
 Balduin von Sailly 273
 Balduin I., Graf von Flandern 92
 Balduin II., Graf von Flandern 92
 Balduin IV., Graf von Flandern 195
 Balduin Osmund, bischöflicher Vogt von Tournai 332, 333
 Balduin V., Graf von Flandern 76, 169, 224, 258, 268
 Balduin VI., Graf von Flandern 76
 Balduin VII., Graf von Flandern 78–80, 114, 116, 117, 119, 165, 166, 185, 270
 Bartholomäus von Jur, Bischof von Laon 17, 20, 344, 377, 395, 413, 415
 Benedikt, Heiliger 402, 497
 Bernhard, Bruder Gossuins von Anchin 488, 501
 Bernhard, Abt von Clairvaux 26, 32, 33, 60, 128, 134, 135, 137, 330, 366, 369, 417, 418, 465–470, 477, 478, 480, 484, 490, 501, 512, 516
 Bernhard von Cluny 41, 42, 72, 138, 139, 242, 246, 411, 447, 448
 Bernuin, Mönch in Saint-Martin in Tournai 401

- Bertinus, Heiliger 90–93, 138, 182, 186, 193, 197, 199–201
- Bileam 184
- Bodora, Vogt 199, 201
- Bonionus, Medicus in Anchin 315
- Bovo, Abt von Saint-Bertin 93, 94, 169, 170, 197, 198
- Bruno von Köln, der Kartäuser 60
- Burchard, Bischof von Cambrai 450
- Caesarius von Arles 40
- Calixt II., Papst 78, 101, 125, 159, 258, 262, 266, 491
- Chièvres-Audenarde, Familie 231
- Childerich III., König 91
- Chlodwig II., König 251
- Chrodoboldus, Gefährte des heiligen Amandus 251, 253
- Clarembald, Abt von Hautmont 502, 510
- Clarembald von Roseto 372
- Clementia, Gräfin von Flandern 28, 78, 79, 101–105, 108–114, 116, 119, 133, 180, 185, 234, 298, 350, 454
- Clotsendis, Heilige 221, 222
- Cölestin II., Papst 129
- Daniel von Termond 266, 267, 269, 270
- David, König, Altes Testament 474
- Dietrich, Abt von Saint-Eloi in Noyon 20
- Dietrich Osmund, der Münzer 333, 381
- Dietrich Osmund, Sohn Rudolf Osmunds 379, 383, 384
- Dietrich von Angers, Chronist 18
- Dietrich von Elsass, Graf von Flandern 81, 270
- Dietrich von Reninge 269
- Dionysius, Heiliger 414
- Dodo, Vogt 320, 321
- Drogo, Abt von Saint-Jean in Laon 377
- Drogo, Bischof von Thérouanne 174
- Eadmer, Biograph Anselms von Canterbury 99
- Eberhard, Graf von Bréteuil 60
- Eberhard, Kastellan von Tournai 333, 350, 390
- Ebertramus, Heiliger 90
- Eggafried 167, 172
- Eligius, Heiliger 330, 410
- Erembald, Familie 80, 82
- Eremburg, Schwester Odos von Tournai 399, 400, 403
- Erlefried 91
- Ermengard von Mons 436, 437
- Ermengerus, Abt von Bergues-Saint-Winnoc 180
- Eugen III., Papst 129, 330
- Eusebia, Heilige 221–224, 230, 250, 251, 253, 254, 257, 272, 274
- Eustachius, Graf von Boulogne 173
- Ezechiel, Prophet 495
- Fastrad I., bischöflicher Vogt von Tournai 332
- Fastrad II., bischöflicher Vogt von Tournai 333
- Folcuin, Chronist von Saint-Bertin 97, 95, 157, 158, 193
- Folcuin, Heiliger 92
- Fridugis, Abt von Saint-Bertin 91
- Fulbert, Abt von Saint-Sépulchre 467, 502, 503
- Fulbert, Vogt 320, 321
- Fulchard, Abt von Marchiennes 225, 227, 229–237, 259, 260, 264, 267, 290, 295, 297–305, 308, 309, 318, 325, 521, 523
- Fulchard, Mönch in Marchiennes 275–299, 302–305, 308, 310, 536
- Fulcher, Bischof von Noyon-Tournai 332
- Fulco, Abt von Hasnon 376
- Galbert von Brügge, Chronist 76, 80–85
- Galbert von Marchiennes, Chronist 219, 226–230, 232–234, 236–242, 252–254, 256, 259, 263, 270, 272–277, 279–284, 287–292, 294–324, 326, 533, 536, 542
- Gaudry, Bischof von Laon 343
- Gelduin, Abt von Anchin 114, 237, 433–435, 437, 438, 449, 450, 463, 464, 473
- Gerald von Corbie 433
- Gerbert, Gefährte Odos von Tournai 346
- Gerbodo, Vogt von Arques 169–171, 174
- Gerhard, Abt von Fesmy 376
- Gerhard, Abt von Honnecourt 502, 509, 510
- Gerhard, Bischof von Cambrai 201
- Gerhard, Bischof von Thérouanne 99, 160
- Gerhard II., Bischof von Cambrai 427, 449
- Gerhard von Brogne 23, 27, 35, 92
- Gerhard, Herr von Landas 231
- Gerland, Abt von Saint-André du Cateau 502, 503
- Gertrud, Heilige 222, 250, 253
- Gerulf, Mönch in Saint-Martin in Tournai 360
- Gilbert, Abt von Saint-Nicolas-aux-Bois 375
- Godwin, Mönch in Anchin 465–467
- Gordan, Heiliger 428, 457
- Goscelin, Mönch in Saint-Bertin 94
- Gossuin, Abt von Anchin 30, 34, 463, 464, 471–475, 478–480, 483, 484, 486–503, 508–513, 516, 517, 538, 546
- Gossuin I., Herr von Mons 437
- Gossuin, Herr von Avesnes 451, 452
- Gottfried, Bischof von Paris 207
- Gottfried, Mönch in Saint-Martin in Tournai 278, 399, 400
- Gottfried von Courcerf, Abt von Saint-Médard in Soissons 30, 465, 488, 490, 494, 495
- Gregor der Große, Heiliger 406, 474, 480, 490, 495, 535, 539
- Guerric ad Barbam, Herr von Avesnes 332
- Guerric von Igny 366, 368
- Guibert, Abt von Nogent-sous-Coucy 60, 65, 490
- Guido von Vienne, siehe auch Calixt II. 78, 101
- Guifred, Abt von Saint-André du Cateau 502, 503
- Guntard 320

- Gunter, Propst des Domkapitels von Tournai 361
 Gunther, Mönch in Saint-Martin in Tournai 401
 Gunther Osmund 333
 Haimerich, Kardinalkanzler 467
 Harduin, Bischof von Tournai 174
 Heimfried, Abt von Saint-Bertin 195, 196
 Heinrich, Abt von Saint-Vaast 183, 185
 Heinrich, Kastellan von Bourbourg 166
 Heinrich, Zellerar von Saint-Martin in Tournai 353
 Heinrich I., König von England 79, 81
 Heinrich IV., Kaiser 355
 Heinrich V., Kaiser 77, 355, 356
 Heldemar, Eremit 334
 Herbert, Archidiakon von Thérouanne 358
 Heribert, Abt von Saint-Bertin 94, 95, 131, 132, 174, 198–201
 Herlebald, Archidiakon 504
 Hermann Osmund, Prior des Domkapitels von Tournai 532
 Hermann von Tournai, Chronist, Abt von Saint-Martin in Tournai 17, 18, 20, 75, 76, 142, 154, 238, 329, 333, 335–353, 355, 356, 358–371, 373–423, 432, 443, 444, 460, 490, 491, 494, 500, 513, 526, 530, 535, 538, 541, 542, 544, 548
 Hermes, Abt von Bergues-Saint-Winnoc 150
 Hermes, Abt von Bergues-Saint-Winnoc 180–183
 Hieronymus, Heiliger 480
 Hildebert von Lavardin 480
 Hildebrand, Abt von Saint-Bertin 92
 Hildefons 343
 Hildiard von Mons 437
 Hilduin, Abt von Saint-Bertin 92
 Hiluin 321–324
 Hiob 277
 Honorius II., Papst 126
 Honoratus, Archidiakon 251
 Horaz 480
 Hrabanus Maurus 475
 Hucbald von Saint-Amand, Chronist 221–224, 249
 Hugo, Abt von Marchiennes 230, 338, 363–365, 368–370, 418
 Hugo, Dekan von Cambrai 431
 Hugo, Kanoniker 167
 Hugo Decanus 269
 Hugo I., Herr von Oisy 240, 317, 436, 452
 Hugo II., Herr von Oisy 273, 436, 437
 Hugo, Herr von Aubigny 224
 Hugo von Fosses, Abt von Prémontré 414
 Hugo von Saint-Victor 477, 480
 Hugo von Sémur, Abt von Cluny 28, 62, 101–106, 108, 111, 112, 123, 124, 140, 212, 351, 374, 410
 Ida, Gräfin von Boulogne 173
 Idesbald 167, 168, 171
 Ingebrand Paganus 270
 Ingelbert, Abt von Bergues-Saint-Winnoc 180
 Ingelran, Graf von Hesdin 178
 Innozenz II., Papst 33, 126–129, 377, 467, 468
 Isidor von Sevilla 480
 Jesus 382
 Johannes, Abt von Saint-Michel-en-Thiérache 376
 Johannes, Heiliger 293
 Johannes Cassian 348, 387, 388, 400, 412, 480, 535
 Johannes I., Abt von Saint-Bertin 94, 96–98, 193, 201–206
 Johannes II., Abt von Saint-Bertin 125, 126, 147, 148, 158, 159, 167, 213
 Johannes von Warneton, Bischof von Thérouanne 78, 99, 100, 103, 106, 114, 117–120, 159, 160, 172, 180, 182, 185, 267, 359, 360, 439, 441, 522
 Jonatus, Heiliger 221, 223, 224, 229, 249, 251, 253–256, 273, 274
 Karl der Gute, Graf von Flandern 79, 80, 82, 83, 85, 165, 167, 226, 229, 254, 266, 268, 270, 272–274, 323, 325, 338, 453, 454
 Karl der Kahle, Kaiser 222, 258
 Lambert, Abt von Saint-Bertin 94–107, 111–115, 117–126, 130, 132, 140–142, 144, 146–154, 159–164, 166–168, 171–173, 175, 177, 178, 180–187, 189, 191–195, 197, 203–216, 374, 435, 439, 440, 441, 491, 521, 523
 Lambert, Bischof von Arras 78, 151, 231–236, 239, 266, 300, 358–361, 434, 436, 437, 439–441, 523
 Lambert, Bischof von Tournai 172
 Lambert, Klausuralprior von Crespin 508
 Lambert, Scholaster 227
 Lambert von Reningelst 161–164, 171, 266–268
 Lamfried, Gefährte Odos von Tournai 346
 Landas, Familie 225, 230, 231, 236, 260, 261, 264
 Lanfranc, Erzbischof von Canterbury 42
 Ledbert, Kanoniker in Tournai 368
 Leduin, Abt von Saint-Vaast 222, 224
 Leonius, Abt von Lobbes, Saint-Bertin 125, 128–130, 134–137, 159, 468, 501, 506–508, 511, 547
 Lietald von Biez 268
 Lietard, Bischof von Cambrai 509
 Lietbert, Abt von Marchiennes 246, 369, 502, 510, 511
 Liethard, Bischof von Cambrai 461
 Liezo, Elekt von Lobbes 505, 506
 Lothar, König von Frankreich 222
 Ludwig der Fromme, Kaiser 91
 Ludwig VI., König von Frankreich 75, 374
 Mainsendis, Gattin Rudolf Osmunds 337, 379–383, 399, 400, 403, 404, 419
 Maldegarus 251
 Manasses, Bischof von Soissons 355
 Manasses, Erzbischof von Reims 355
 Maria, Heilige 343, 391, 489, 492
 Martha, Heilige 489, 492
 Martin, Heiliger 91, 293, 345, 383, 410
 Mathilde, Gemahlin Sichers 428
 Mathilde von Flandern 75

- Matthäus von Albano, Kardinallegat 33, 136, 400, 411, 463, 482, 505, 538
- Maurontus, Heiliger 221–224, 250, 253
- Medardus, Heiliger 365
- Milo, Bischof von Thérouanne 127
- Milo von Saint-Amand, Chronist 221
- Mummolinus, Heiliger 90
- Nikolaus, Bischof von Cambrai 510
- Nikolaus, Heiliger 366
- Norbert, Abt von Auchy-les-Moines 178, 179
- Norbert von Xanten, Gründer von Prémontré 20, 329, 395, 396, 410, 413–415, 417, 418, 420, 544
- Oda Osmund 385
- Odbert, Abt von Saint-Bertin 93
- Odilo, Abt von Cluny 140
- Odo, Abt von Auchy 112, 122, 150, 178, 179
- Odo, Abt von Saint-Crépin, Saint-Remi 187, 188, 489, 491–493
- Odo von Reningelst 162, 163, 164
- Odo, Abt von Saint-Martin, Bischof von Cambrai 237, 330, 334–337, 345–359, 365, 368, 374, 381–383, 387–389, 394–396, 398–405, 407, 410–413, 416, 419, 420, 437, 443, 459–461, 464, 469, 515, 535, 542
- Oger, Abt von Sankt Maximin in Trier 18
- Oger, Propst von Saint-Médard in Tournai 365, 366
- Oliverus Pictor; Illustrator 475
- Osmund, Familie 332, 333, 349, 363, 382, 384, 385
- Otfried, Eremit 334
- Parvinus, Abt von Saint-Sépulchre 376, 462
- Paschalis II., Papst 117, 118, 123, 125, 133, 146, 159, 161, 355, 359, 360
- Peter, Mönch in Saint-Amand bei Noyon 385, 386, 397
- Peter Abaelard 491
- Petrus, Heiliger 90
- Petrus Venerabilis, Abt von Cluny 30, 60, 127, 128, 480, 490
- Phamredus, Vogt 320, 321
- Philipp I., König von Frankreich 75
- Pontius von Melgueil, Abt von Cluny 62, 97, 112–124, 143, 144, 148, 150, 211, 212, 214, 215, 435
- Radbod II., Bischof von Noyon-Tournai 330, 332, 333, 335, 345, 347–350, 352, 381, 387, 389, 443, 459
- Radulf, Abt von Lagny 20
- Radulf, Abt von Saint-Bertin 92
- Radulf, Abt von Saint-Médard in Soissons 489
- Radulf, Mönch in Saint-Amand bei Noyon 386, 395, 397
- Rainer, Handwerker 313–315, 318, 319
- Rainer, Kleriker in Tournai 381
- Rainer, Ritter 452
- Rainoldus Scriptor, Schreiber 475
- Remigius, Heiliger 187
- Richard, Abt von Marchiennes 226, 322
- Richard von Albano, Kardinallegat 232
- Richard von Saint-Vanne 24, 27, 35, 93, 222
- Richard von Saint-Victor 480
- Richild, Gräfin von Hennegau 76, 430
- Rictrud, Heilige 221, 223, 224, 229, 249–253, 259–261, 266, 272, 274, 275, 279, 296, 302, 306, 307, 309–319, 321, 324, 542
- Rigobert 91
- Robert, Abt von Anchin 436–438, 445, 454
- Robert, Abt von Vertus 376
- Robert, Archidiakon von Arras 463
- Robert, Bischof von Arras 173, 228, 236, 265, 301
- Robert, Maier 321
- Robert, Mönch in Marchiennes 295, 297
- Robert Curthouse 79
- Robert I., König von Frankreich 157
- Robert I. der Friese, Graf von Flandern 75–79, 81, 95, 259, 332
- Robert II., Graf von Flandern 77–79, 101, 104, 105, 109–112, 116, 119, 165, 183, 350
- Rodericus, Abt von Saint-Bertin 93, 94, 170, 179, 193, 195–197
- Rodulf, Gefährte Odos von Tournai 346
- Rodulfus 443, 500
- Roger, Abt von Mont-Saint-Quentin 502, 509
- Roger, Eremit 25
- Roger, Kastellan von Lille 268
- Rudolf Osmund, Prior von Saint-Martin in Tournai 333, 337, 345, 346, 348, 349, 353, 363, 379–383, 385, 389, 393, 402–404, 419, 524
- Rudolf, Prior und Chronist von Sint-Truiden 18, 19
- Salaberga, Heilige 377
- Salomon 392
- Saswalo, Kanoniker 226, 229
- Sebastian, Heiliger 490
- Segard, Abt von Saint-Martin in Tournai 335, 338, 356, 358, 360–363, 367, 390, 398, 399
- Seifred, Abt von Saint-Vincent 502
- Seneca 480
- Sicher, Gründer von Anchin 427, 428, 456, 457
- Sigebert III., König 251
- Sigebert von Gembloux, Chronist 427, 455
- Siger, Kanoniker in Tournai 351
- Siger Osmund, Kantor in Tournai 332
- Siger, Mönch in Anchin 240, 241, 278, 278, 279, 281
- Siger, Schreiber in Anchin 477
- Silvanus, Heiliger 92, 178
- Simon, Abt von Saint-Nicolas-aux-Bois 17, 375, 377, 440
- Simon, Chronist, Abt von Saint-Bertin 89, 96–98, 100, 103–107, 111–118, 120–122, 124–130, 132, 133, 136–138, 140–161, 168–171, 175, 177–179, 181–217, 435, 491, 494, 507, 524, 530, 537, 542, 543, 546, 547
- Simon I., Abt von Anchin 472, 475, 478

- Simon, Graf von Crépy 60
 Simon von Vermandois, Bischof von Tournai 330, 366, 367
 Stephan Harding, Abt von Cîteaux 417, 474
 Stephan von Muret 64
 Stephan von Obazine 64
 Stephan von Saily 273
 Suger, Abt von Saint-Denis 155, 438
 Tanchelm, Häretiker 25
 Teinard, Kastellan von Bourbourg 165–167
 Tetbert Osmund, Prior des Kapitels in Tournai 333
 Theobald, Graf von Blois 79
 Theobald, Graf von der Champagne 20, 25
 Thietfried, Abt von Sint-Truiden 18
 Thomas, Abt von Bergues-Saint-Winnoc 182
 Thomas, Mönch in Saint-Bertin 468
 Thomas von Saint-Omer, Mönch in Saint-Bertin 136
 Timbold, Abt von Fescau 502
 Titubaldus 443, 500
 Ulrich von Cluny 41, 42, 447
 Urban II., Papst 102, 103, 105, 111, 117, 118, 159–161
 Vedastus, Heiliger 138
 Victor II., Papst 117, 118, 159, 197, 206
 Vindicianus 251
 Walcher, Bischof von Cambrai 355
 Walter, Abt von Lobbes 504, 505
 Walter, Abt von Saint-Martin in Tournai 338, 368–372
 Walter, Gründer von Anchin 427, 428, 456, 457
 Walter, Mönch in Saint-Amand 379
 Walter, Mönch in Saint-Martin in Tournai 353, 401
 Walter Osmund 385
 Wedericus 25
 Wilhelm, Abt von Morimond 376
 Wilhelm, Abt von Saint-Nicolas in Ribemont 376
 Wilhelm, Abt von Saint-Thierry 31–33, 480, 509
 Wilhelm, Gefährte Odos von Tournai 346
 Wilhelm, Mönch in Marchiennes 310–313, 318
 Wilhelm Clito, Graf von Flandern 80, 81, 85, 273
 Wilhelm der Eroberer, König von England 75
 Wilhelm der Franzose, Mönch aus Saint-Bertin 129
 Wilhelm, Abt von Hirsau 42
 Wilhelm von Ypern, Chronist 79, 80, 323, 324
 Winnoc, Heiliger 92

