

Peter von Moos
Die Pest des Schweigens

[A stampa in "Micrologus", *Le silence*, in corso di stampa
© dell'autore – Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"].

Mediante pestifero silentio isto...
Adam von Dryburgh¹

In der mittelalterlichen Moralthologie und Seelsorgeliteratur schlägt das Schweigen als strahlender, «goldener» Gegenpol der verzweigten Zungensünden auffällig mehr zu Buche denn als ein Übel. Dasselbe lässt sich von der mediävistischen Forschungsliteratur sagen, soweit sie sich die Bewertungskriterien von den Quellen selbst vorgeben lässt und deren vorherrschenden Lehrstücke referiert². Auch wo das Schweigen im Mittelalter Kritik erfährt, erweist es sich meist nicht als ein Fehlverhalten *sui generis*, sondern bloß als Unterlassungssünde und damit im eigentlichen Sinne des Wortes als *privatio boni*, als eine Hohlform des jeweils gemeinten Guten. Um Wilhelm Busch abzuwandeln: «Das Böse – dieser Satz steht fest – / ist stets das Gute, was man lässt». Der Beitrag von Carla Casagrande im vorliegenden Band beleuchtet ausgezeichnet die beiden in diesem Textbereich zweifellos am häufigsten thematisierten Negativformen: einerseits die in bestimmten Situationen gebotenen und heilsnützlichen, aber zurückgehaltenen Worte der Predigt, Lehre oder Zurechtweisung, andererseits die im Beichtgeständnis schuldhaft verschwiegenen oder vergessenen Sünden³. Das Schweigen ist dabei nicht als solches von Interesse, sondern einzig aufgrund des unausgesprochenen, geheim gehaltenen Inhalts⁴. Es ist in der Terminologie der scholastischen System-Ethik genau so wie sein Gegenteil, der Sprachgebrauch, nur ein medialer «Umstand» des Guten oder Bösen und insofern moralisch indifferent⁵. Diese *in abstracto* logisch universelle Bestimmung, wäre problemgeschichtlich von

¹ Adamus Scotus, *De ordine, habitu et professione canonicorum ord. Praemonstratensis* (PL 198), 539 D; s. auch unten Anm. 24 und 50 zur Pest-Metapher.

² Auch der vorliegende Band bietet entschieden mehr zum guten als zum bösen Schweigen. – Aus der bereits ins Uferlose tendierenden Bibliographie zum Thema erwähne ich hier nur die mir hilfreichsten Arbeiten: V. Roloff, *Reden und Schweigen, Zur Tradition und Gestaltung eines mittelalterlichen Themas in der französischen Literatur*, München 1973; U. Ruberg, *Beredtes Schweigen in lehrhafter und erzählender deutscher Literatur des Mittelalters*, München 1978; G. Steiner, *Language and Silence*, London 1985; N. Luhmann, P. Fuchs, *Reden und Schweigen*, Frankfurt 1990; D. James-Raoul, *La parole empêchée dans la littérature arthurienne*, Paris 1997; M. Schnyder, *Topographie des Schweigens. Untersuchungen zum deutschen höfischen Roman um 1200*, Göttingen 2003; A. Hahn, «Schweigen als Kommunikation und die Paradoxien der Inkommunikation», in ders. et al., *Norm und Krise der Kommunikation*, Festschr. P. von Moos, Münster u.a. 2006, 93-114 sowie die Artikel «Schweigen» im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* 8 (1992), 1483-95 und im *Historischen Wörterbuch der Rhetorik* 8 (2007), 686-706. – Zum Zeitpunkt der Niederschrift erst angekündigt ist eine neue Arbeit über «Zungensünden»: B. Lindorfer, *Bestraftes Sprechen. Zur historischen Pragmatik des Mittelalters*, München 2008. Aus dem Klappentext geht hervor, dass das Mittelalter offenbar einmal mehr als gesprächsfeindliches Zeitalter charakterisiert werden soll.

³ Ich danke der Autorin für die Zusendung ihres Vortragsmanuskripts, da ich an der Tagung nicht teilnehmen konnte und mich sorgte, ob unsere Beiträge sich nicht überschneiden. (Das mir vorschwebende Thema wurde immerhin in einem Kapitel von C. Casagrande, S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma 1987, 441-54 bereits kurz angeschnitten). Nach der Lektüre des neuen Textes von Carla Casagrande bestand zu dieser Sorge kein Anlass mehr. In meinem Dankeschreiben habe ich meinen eigenen, hier folgenden Aufsatz kurz so angekündigt: «Je vous laisse volontiers toutes les péchés d'omission ou de négligence liés au silence qui ne sont, à vrai dire, que le manque ou le 'degré zéro' de certaines vertus ou qualités. Je ne m'occuperai que d'un silence méchant en lui-même en tant qu'offense, mépris, irrespect, refus du prochain et surtout en tant que renfermement névrosé dans la rancune ou la haine d'autrui. L'expression de ce mal est le mieux palpable dans le verbe français 'bouder'. Quand deux personnes se boudent, ils s'entre-tuent par le silence.»

⁴ Die thematische Verteilung von Schweigen und Geheimnis auf zwei *Micrologus*-Bände (den vorliegenden und den früheren Bd. 14, *Il Segreto, The Secret*, 2006) ist darum nur arbeitstechnisch, kaum aber theoretisch zu rechtfertigen.

⁵ Casagrande rechnet darum das Schweigen selbst noch unter die Zungensünden. Eine systematische Sichtung der Schweigeformen findet sich eher außerhalb der scholastischen Quaestionenliteratur in monastischen Frömmigkeitsanleitungen, wie in Philipp von Harvengts *De silentio* – Buch VI seiner *Institutio clericorum*, PL 203, 943-1205 (s. unten Anm. 69-70) –, das von dem Problem ausgeht, dass offenbar ebenso viele Bibelstellen für wie gegen das Schweigen sprechen (943 D): *Quaeritur, fratres, quod, quibus, quando, quare silentium sit tenendum, et e regione commendabiliter seponendum, cum plerumque in Scripturis inveniatur silentium approbari, plerumque*

geringem Interesse, gäbe es im Kontrast dazu nicht auch noch eine andere Tradition, die das Schweigen als eine eigene Perversion mit bestimmten Lastern und Seelenkrankheiten verbindet. Gewiss wird das Mittel auch hier durch Kategorien des bösen Zwecks definiert, aber gleichzeitig fast unablösbar damit verschränkt und als besondere Gefahr dämonisiert.

Die Grundlagen dieser Schweigekritik finden sich in einem besondern Zweig der patristischen Literatur, die nach modernen Begriffen weniger zur allgemeinen Ethik als zur monastischen Spiritualität und Asketik gehört, und von deren Erforschern – Paul Rabbow, Pierre Hadot und zuletzt Michel Foucault – als Exerzitien – und Seelenführungsliteratur bekannt gemacht wurde⁶. Diese Tradition reicht von den antiken Philosophenschulen über die Wüstenväter und das mittelalterliche Religiosentum bis zum Jesuitenorden der Neuzeit. Im Gegensatz zu einem Großteil der moraltheologischen Traktatliteratur des Mittelalters, die schriftliche Autoritäten weiterreicht, miteinander vergleicht und in systemlogischem Rahmen zum Ausgleich bringt, beschäftigen sich diese Schriften mit konkreten Problemfällen der Selbstbildung oder «Lebenskunst» auf dem Weg zur Vollkommenheit. Sie greifen auf mündliche Erfahrungsberichte und gesprächsweise ausgetauschte Beobachtungen aus der täglichen asketischen Praxis zurück, um daraus normative Anleitungen (*regulae, institutiones, disciplinae*) zu gewinnen⁷. Von diesen Unterweisungen hat Wolfram von den Steinen treffend gesagt⁸, sie verhielten sich «zum göttlich Guten wie die Noten zur klingenden Musik: man muß sie bis zur Geläufigkeit einüben, aber weder Noten noch große Partituren sind um ihrer selbst willen da, sondern als Hilfsmittel vom Geist zum Geiste.»

Die psychologisch feinsinnigsten Analysen heilsgefährlicher Schweigeformen finden sich in diesem Rahmen, insbesondere bei Johannes Cassianus⁹, der als Schüler des ägyptischen Mönchsvaters Evagrius Pontikos um 400 die östliche Anachorese-Ideale dem okzidental Zönobitentum vermacht hat, und zweihundert Jahre später bei Gregor dem Großen¹⁰, der seine *Regula pastoralis* zwar hauptsächlich für in der *vita activa* wirkende Seelsorger verfasst hat, aber wesentlich aus

vero in eisdem nihilominus reprobari. Im Unterschied zur reichhaltigen Textsorte *de vitiis linguae* – vgl. Casagrande, Vecchio, *I peccati della lingua*, 471 s.l. *De lingua* –, ist zweifelhaft, ob Philipps Traktat einer eigenen thematischen Gattung zuzurechnen ist und ob es überhaupt auch *De silentio*-Traktate (nicht nur *De silentio*-Kapitel) gibt. Bekannt sind mir einstweilen noch: Isidor von Sevilla, *Sententiae* III 44 (CC SL 111): *De silentio doctorum*; Defensor von Ligugé, *Liber scintillarum, De silentio* (CC CM 117, 1957); Johannes von Limoges, *De silentio religionis* (*Opera omnia*, Bd. I, ed. C. Horváth, Veszprém 1932, 127-95); abgesehen davon haben die meisten monastischen Regeln und *Consuetudines* ein Kapitel *De silentio*; vgl. auch Peter von Celle, *De disciplina claustrali* (*Sources chrétiennes* 240), cap. XVIII: *De silentio*.

⁶ P. Rabbow, *Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954; P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981; M. Foucault, *Le souci de soi, Histoire de la sexualité*, III, Paris 1984 (*Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit*, Bd. III, Frankfurt a.M. 1986). Vgl. überdies M. L. Colish, *The Stoic Tradition. From Antiquity to the Early Middle Ages*, Bd. 2, Leiden 1990; G. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996, bes. 266-76 und vor allem «The interpretation of Mary and Martha», in ders., *Three Studies in Medieval Religious Thought* (I), Cambridge 1995.

⁷ Zu diesem Aspekt vgl. grundsätzlich S. Frank, «Fiktive Mündlichkeit als Grundstruktur der monastischen Literatur», in C. M. Kasper, K. Schreiner (Hg.), *Viva vox und ratio scripta. Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters* (*Vita regularis* 5), Münster 1997, 51-74.

⁸ *Der Kosmos des Mittelalters*, Bern 1968, 304. In diesem Sinne trifft – trotz der bereits patristischen Literatur über ethische Probleme (etwa *De officiis ministrorum* von Ambrosius) und der gerade in der frühen monastischen Literatur beliebten Ordnungsversuche der Tugenden und Laster – durchaus zu, dass es vor dem 12. Jh. keine eigentliche Ethik als philosophisch-theologisches System geben konnte. Siehe dazu auch P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre, Entretiens*, Paris 2001.

⁹ A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, I: *Le monachisme latin*, Bd. 6, Paris 2002; C. A. Stewart, *Cassian the Monk*, Oxford 1998; G. Summa, *Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassianus*, Würzburg 1992; O. Chadwick, *John Cassian*, 2. A. Cambridge 1968.

¹⁰ de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique* I, Bd. 10, 2006; C. Straw, *Gregory the Great, Perfection in Imperfection*, Berkeley 1988; Cl. Dagens, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, 2. A. Paris 1979; Colish, *The Stoic Tradition*, 252-266; B. Judic, «Confessio chez Grégoire le Grand, Entre l'intériorité et l'extériorité: L'aveu de l'âme et l'aveu du corps», in AAVV, *L'aveu. Antiquité et Moyen Âge* (Collection de l'École française de Rome 88), Roma 1985, 169-90; R. Wasselynck, «La présence des *Moralia* de s. Grégoire le Grand dans les ouvrages de morale du XII^e s.», in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 35 (1968), 197-240; 36 (1969), 31-45; P. Aubin, «Intériorité et extériorité dans les *Moralia* in Job de saint Grégoire le Grand», ebd. 62 (1974), 117-66.

derselben spezifisch monastischen *exercitia*-Tradition schöpfte. Doch je mehr uns bei diesen beiden, hier exemplarisch ins Zentrum gerückten Autoren der Tiefblick in seelische Abgründe beeindruckt, desto schwieriger wird das Problem der mittelalterlichen Rezeption, unter philologischen und vor allem auch denkgeschichtlich-hermeneutischen Gesichtspunkten. Im Bewusstsein möglicher Kenntnislücken, habe ich einstweilen Mühe, eine intensive Fortwirkung gerade der entscheidenden Stellen über das böse Schweigen in der mittelalterlichen Literatur nachzuweisen, es sei denn, man beschränke sich auf spezifisch monastische Anleitungen zur Gebetspraxis¹¹. Dies gibt insofern zu denken, als Cassian und Gregor I. zu den meistgelesenen Kirchenschriftstellern des Mittelalters gehören und die *Regula Benedicti* Cassians *Conlationes* den Mönchen aller Zeiten zur Pflichtlektüre erklärt hat¹². Ich möchte im Folgenden einige Kernpunkte dieser spätantik-frühmittelalterlichen Schweigelehren herausgreifen, die auf eine spezifisch kontemplative Grundeinstellung verweisen. Ein Vergleich mit mittelalterlichen Übernahmen, wörtlichen und sinngemäßen, ebenso wie eine Reflexion über deren Ausbleiben sollen den Wandel der Rahmenbedingungen zu erklären versuchen. Es geht dabei wie schon in früheren kommunikationsgeschichtlichen Arbeiten auch hier im Hintergrund wieder um den makrohistorischen Aspekt der zwei «Epochenschwellen», die nach gewissen «grands récits» das Mittelalter als Zeitalter der «Schweigekultur» von den vorangehenden und nachfolgenden «Dialog- oder Gesprächskulturen» ausgegrenzt haben sollen¹³.

Der Unterschied zwischen allgemeingültigen sittlichen Normen und den spezifisch auf die *vita contemplativa* zugeschnittenen ist keineswegs geringfügig. Sosehr die Erfüllung der ersteren auch für den Mönch eine notwendige, wo nicht hinreichende Bedingung seines *propositum* darstellt, so unvergleichlich wichtiger ist für seine Aufgabe die innere Störungsfreiheit, der Ausschluss von *perturbationes*, also jene seelische «Stille», die bereits in der vorchristlichen Exerzitien-Literatur *apatheia* und in der ostkirchlichen Tradition *hesychia* hieß¹⁴. Cassian beschreibt sie als das Ergebnis eines schwierigen Reinigungsprozesses, als *puritas cordis*. Diese Reinheit erlaubt, das «einzig Notwendige», die Ganzhingabe und Konzentration im «immerwährenden Gebet» so weit wie möglich durchzuhalten.¹⁵ Das Störende aber bezeichnet Cassian beinahe synonymisch als *vitia seu perturbationes*¹⁶. Übersetzt man *vitia* kommentarlos mit «Laster», so wird die entscheidende «kleine Differenz» eingeebnet, die sich am besten darin zeigt, dass die gemeinten Störfaktoren oder Ablenkungen weit mehr in unauffälligen Gedanken – den *logismoi* oder teuflischen Einflüsterungen der östlichen Anachoreten – als in schuldhaften Taten oder manifesten Verbrechen bestehen¹⁷. Gerade weil das durch Einsamkeit begünstigte und darum mit ihr oft

¹¹ Einzelne Hinweise s. unten Anm. 28.

¹² *Regula Benedicti* 42, 2 und 73, 5-6. Auch Cassiodor empfiehlt sie, vgl. unten Anm. 21.

¹³ P.von Moos, *Rhetorik, Kommunikation und Medialität, Gesammelte Studien zum Mittelalter*, Bd. 2, Münster 2006, 3-7; s. auch oben Anm. 2 zu Lindorfer. Ein starker Impuls gegen dieses Klischee dürfte von dem eben erschienenen Sammelband von R. Schnell (Hg.) ausgehen: *Konversationskultur in der Vormoderne, Geschlechter im geselligen Gespräch*, Köln u.a. 2008; vgl. auch unten Anm. 39.

¹⁴ S. Knuutila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford 2006, 137-151. Ob man bereits von einem christlich-lateinischen Hesychasmus sprechen darf, bleibe dahingestellt: vgl. J. Leclercq, *Otia monastica*, Roma 1963 (bes. 1-12: Y eut-il un hésychasme latin?); zur umstrittenen mystischen Bewegung dieses Namens in Byzanz (seit dem 11. Jh.) vgl. R. Lachmann, «Schweigen und Reden in der altrussischen Kultur», in P.von Moos (Hg.), *Zwischen Babel und Pflingsten, Sprachdifferenzen und Gesprächsverständigung in der Vormoderne (9.-16.Jh.)*, Münster u.a. 2008, 591-610. Jedenfalls hat der Hesychasmus eine wesentliche Vorgeschichte in der frühen Ostkirche.

¹⁵ Zu diesem zentralen, unablässig wiederholten Gedanken siehe vor allem *Conlationes*, Praefatio und I 1, ed. M. Petschenig, Wien 1886 (CSEL 13), 4-9; bes. I 4, 9: *finis quidem nostrae professionis ut diximus regnum dei seu regnum caelorum est, destinatio uero, id est scopos, puritas cordis, sine qua ad illum finem impossibile est quempiam peruenire*. Dazu gehörte stets auch das Bewusstsein der Unerreichbarkeit dieser religiösen Maximalforderung; vgl. P. von Moos, «*Attentio est quaedam sollicitudo*. Die religiöse, ethische und politische Dimension der Aufmerksamkeit im Mittelalter» (2001), in ders., *Rhetorik, Kommunikation und Medialität*, 265-306, bes. 271-81.

¹⁶ *De institutione coenobiorum et de octo principalibus vitiorum remediis* XI 3, ed. M. Petschenig, Wien 1888 (CSEL 17), 195.

¹⁷ Zu den *logismoi* vgl. S. Knuutila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, 140f.; S. Rubenson, *The Letters of St. Antony: Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, Lund 1990, 59-88, 139; zur Unauffälligkeit der Fehler vgl. Foucault, *Die Sorge um sich*, 84-88. Dazu steht natürlich nicht im Widerspruch, dass es seit dem versuchten Mordanschlag auf Benedikt von Nursia im Mönchtum immer handfeste Gewaltverbrechen gegeben hat; vgl. G. Melville, «Der Mönch als Rebell gegen gesatzte Ordnung und religiöse Tugend, Beobachtungen zu

identifizierte Schweigen¹⁸ ein äußerer, der Umwelt bekannter, ja als asketische Glanzleistung bewunderter Akt der Kommunikationsverweigerung darstellt, wird er unablässig mit der Forderung nach dem inneren Schweigen, der *tranquillitas animi* konfrontiert, die allein das Wort Gottes zu hören erlaubt. Eine Hauptgefahr des Mönchslebens ist das Auseinanderdriften beider Schweigeformen: der «innere Lärm und Tumult der Gedanken»¹⁹ bei äußerem Vorzeigeschweigen, eine Versuchung der Kenodoxia oder der pharisäischen Selbstgerechtigkeit. Die Gefährdung besteht darin, dass, je mehr der Mönch vor den Menschen schweigt, desto unruhiger – etwa aus Stolz auf seinen Fortschritt in der Demut – er in seinem Innern wird, in den *occulta cordis*, die nur Gott sieht. Ein Bild Michel Serres aufgreifend²⁰, könnte man vom Geräuschparasiten der Scheinheiligkeit im Kanal des Hesychnasmus sprechen. In solcher Gegenüberstellung von Interiorität und Exteriorität des Schweigens, von wahrer und scheinhafter Tugend, die nur die methodische Haupttugend, der «Königsweg» der *discretio* zu klären vermag, liegt zweifellos der entscheidende Impuls zu jener raffinierten psychologischen Analyse verborgener und unbewusster Fehlhaltungen²¹, die ein ganzes Programm von Probehandlungen, Übungsanordnungen, Gewissensprüfungen im Selbst – und Zwiegespräch institutionelle Form annehmen ließ. Dieses Programm steht einerseits im Vorfeld der eigentlichen Kontemplation – es ist nach vorwiegend militärischer Metaphorik *exercitatio*, *praexercitamen*, *praemeditatio*, *praeludium proelii*²² –, andererseits ist es doch ganz wie das Werkzeug auf dieses Ziel hingerichtet und auf nichts Anderes, nicht auf moralische Hochleistungen und höchstens mittelbar auf Schuld und Buße. Thomas von Aquin hat diese Unterscheidung ausdrücklich in der Beantwortung der *Quaestio* vorgenommen²³, «ob die moralischen Tugenden zum kontemplativen Leben gehören oder nicht»: Ja, antwortet er, aber nur *dispositive*, nicht *essentialiter*, d.h. einzig als Vorbereitung, Bereitstellung der «inneren Sinne» für die Schau der göttlichen Wahrheit, doch *essentialiter virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam*. Damit ist eine klare Grenze zwischen Ethik und Mystik gezogen.

Die folgenden Überlegungen betreffen einen Aspekt der ethischen Prädispositionsphase, nicht der «Essenz» des kontemplativen Lebens. Nach einer anderen bewährten Unterscheidung scholastischer Moralthologie lassen sich die mit dem Schweigen zusammenhängenden Störfaktoren der *contemplatio*, je nach dem, ob sie auf Mitmenschen und das *bonum alterius* ausdehnen oder einzig den Handelnden selbst und sein *bonum divinum* betreffen, in sozialetische und individualetische Fehlhaltungen aufteilen²⁴. Danach gehören zur ersten, oft

Quellen des 12. u. 13. Jhs.», in ders. (Hg.): *De ordine vitae. Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen* (Vita regularis 1), Münster u.a. 1996, 153-173. Es geht hier mehr um die Geschichte der Ideale als um die der Wirklichkeit. Dennoch dürfte zu erwägen sein, warum Cassian um 400 in Marseille so viel weniger an Disziplinierungs – und Strafnormen interessiert ist als Benedikt 100 Jahre später in Subiaco und Monte Cassino.

¹⁸ P. Henriot, *La parole et la prière au Moyen Age, Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, Bruxelles 2000, 82f.

¹⁹ Vgl. unten Anm. 52 zu Gregor d.Gr.: *Nam saepe linguam quia immoderatus frenant, in corde grauius multiloquium tolerant*.

²⁰ M. Serre, *Le parasite*, Paris 1980. – Vgl. etwa Cassian, *De inst. Coenob.* XI 1 (CSEL 17) 195 zur *kenodoxia*: *Non solum enim ut cetera uitia in parte carnali, sed etiam in spiritali monachum pulsant, subtiliore se nequitia ingerens menti, ita ut, qui non potuerunt carnalibus uitii decipi, spiritalibus successibus acrius sauciantur, tanto que est perniciosior ad conflictum quanto obscurior ad cauendum*. Gregor d. Gr., *Regula pastoralis* III 19 (CC SL 141), 35ff.: [...] *dum plus quam necesse est per abstinentiam caro atteritur, humilitas foris ostenditur, sed de hac ipsa humilitate grauius interius superbitur*.

²¹ Cassiodor lobt Cassian gewissermaßen als einen Tiefenpsychologen ‘avant la lettre’: *Institutiones* I 29, 2 ed. R. Mynors 1961, 74: *Cassianum [...] sedule legite et libenter audite, [...] hic noxios motus animorum ita competenter insinuat, ut excessus suos hominem paene videre faciat et vitare compellat, quos antea confusione caliginis ignorabat*. Sehr anregend hierzu ist R. Newhauser, «Zur Zweideutigkeit in der Moralthologie. Als Tugenden verkleidete Laster», in P. von Moos (Hg.), *Der Fehltritt. Vergehen und Versehen in der Vormoderne*, Köln u.a. 2001, 377-402; vgl. auch S. Vecchio, «Segreti e bugie. I peccata occulta», in: *Il Segreto, The Secret*, 41-58.

²² Hadot, *Exercices spirituels*, 32-41; Rabbow, *Seelenführung*, 160-179.

²³ *Summa theologica* (= künftig *STh*), II-II Qu. 180, art. 3, Resp.

²⁴ Zu diesem Aufteilungsprinzip vgl. ebd. Qu. 33, art 1, resp.: *Peccatum dupliciter considerari potest [...] in quantum est nocivum ei qui peccat; [...] in quantum vergit in nocumentum aliorum*. Ebd. 35, art. 4, resp.ad 2 zur Definition von *acedia*: [...] *inquantum aspernatur bonum divinum*. Ebd. Qu. 34, art 4, Resp unten Anm. 107 zum Neid. Vgl. auch

als *maligna taciturnitas* bezeichneten Kategorie alle jene, gerade wegen ihrer Verborgenheit das Zusammenleben im Kloster beeinträchtigenden Sünden wie Hass, Neid, Groll, Verachtung und Selbstgefälligkeit; das zweite, individualethische Übel des Schweigens – häufig *amara taciturnitas* genannt – besteht aus verschiedenen Ausprägungen des Überdrusses an der monastischen Existenz als solcher, eine zu den unvergebbaren «Sünden wider den Heiligen Geist» (Verzweiflung und Vermessenheit) tendierende Trauer und/oder *acedia*. In dem hier vorgegebenen knappen Rahmen möchte ich einzig auf die sozialetischen *perturbationes* eingehen, was sich, wie zu zeigen sein wird, schon deshalb empfiehlt, weil verschiedene Formen der Trauer in dieser Literatur wesentlich als Folgeerscheinungen des Zorns erscheinen²⁵. Im Anschluss daran sollen einige bessernde, heilende Maßnahmen gegen den gesellschaftlichen «Umweltschaden» des Schweigens erwogen werden, wobei die bald mehr therapeutische, bald mehr sanktionierende Anwendung auf die vorangestellte Frage nach der mittelalterlichen Kontinuität zu beziehen ist: Wie überlebte eine ganz verinnerlichte, auf spirituelle Vervollkommnung – Max Webers «religiöses Virtuositentum» – ausgerichtete «Seelenmedizin» nach der volksmissionarischen Wende des 4. Laterankonzils von 1215, der zunehmenden Verrechtlichung und kasuistischen Komplexitätssteigerung der Beicht – und Bußpraxis und dem davon bestimmten Mentalitätswandel, den man nach Jean Delumeau mit «la culpabilisation en Occident» auf den Begriff zu bringen pflegt?²⁶ Das Folgende setzt insofern meine frühere Studie über *occulta cordis* in einer anderen Perspektive fort²⁷: Während dort das monastische Modell der «exercices spirituels» nur randständig als frühkirchlicher Kontrast zur mittelalterlichen Entwicklung der sakramentellen Ohrenbeichte und der Inquisition herausgestellt worden ist, stehen hier die frömmigkeitsgeschichtlichen Anfänge im Zentrum. Auf deren wie immer prekäre innermonastische Kontinuität im Mittelalter insbesondere bei Cluniazensern, Zisterziensern und Kartäusern, ja sogar in der späten Laienfrömmigkeit der *devotio moderna* kann ich aus Raumgründen nicht eigens eingehen²⁸.

I.

Adamus Scottus *De ordine, habitu* [...] (PL 198), 539 B-C: *Patet igitur ex his, eos, qui fratres suos, quos indicando corrigere possunt, perire permittunt tacendo, non modicum esse nocentes; quia non uno, sed duobus modis nocentes sunt. [...] quia et in fratres suos, et in seipsos delinquunt. In fratres utique suos, dum eis causam, et occasionem perditionis, mediante pestifero silentio isto, praestare non reformidant; in seipsos vero, quia dum ea non indicant, aliorum peccata, sua efficiunt. Consentire quippe, et approbare aliquo modo videtur, qui quod nequiter actum est, cognoscit; sed indicare, ut corrigatur, omittit;* zu Adam von Dryburgh s. auch unten Anm. 61.

²⁵ S. unten S. ff. und Anm. 31. Abgesehen davon sind Trauer und *acedia* im Vorfeld des neuzeitlichen Melancholie-Begriffs auch wesentlich besser erforscht als die *maligna taciturnitas*. Vgl. S. Wenzel, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill, N.C. 1960; M. Theunissen, *Vorentwürfe der Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters*, Berlin 1996; F. Ohly, «Desperatio und Praesumptio. Zur theologischen Verzweiflung und Vermessenheit», in ders. *Ausgewählte und neue Schriften*, Stuttgart-Leipzig 1995, 177-216; L. Giordano, «*Morbus acediae*, Da Giovanni Cassiano e Gregorio Magno alla elaborazione medievale», in *Vetera Christianorum* 26 (1989), 221-45; S. Isetta, «Lo sprito della tristezza e dell'accidia in Giovanni Cassiano: una sintesi filosofica, teologica e scientifica», in *Civiltà Classica e Cristiana* 6 (1985), 331-347; E. Loos, «Die Hauptsünde der *acedia* in Dantes *Commedia* und in Petrarcas *Secretum*. Zum Problem der italienischen Renaissance», in F. Schalk (Hg.), *Petrarca 1307-1374, Beiträge zu Werk und Wirkung*, Frankfurt a.M. 1975, 156-83 und neuerdings insbesondere N. Nabert (Hg.), *Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne*, Paris 2005 (s. auch unten Anm. 63).

²⁶ J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident* (XIII^e-XVIII^e s.), Paris 1983.

²⁷ P. von Moos, «Herzengheimnisse (*occulta cordis*), Selbstbewahrung und Selbstentblöbung im Mittelalter», in A. und J. Assmann (Hg.), *Schleier und Schwelle*, Bd. I, München 1997, 89-109, auch in P.v.M., *Öffentliches und Privates, Gemeinsames und Eigenes. Gesammelte Studien zum Mittelalter*, Bd. 3, Münster 2007, 5-28; zu einer verwandten Fragestellung vgl. jetzt auch die weiterführende Arbeit von J. Chiffolleau: «*Ecclesia de occultis non iudicat* ? L'Eglise, le Secret, l'occulte du XII^e au XV^e siècle», in *Il Segreto, The Secret*, 359-482.

²⁸ Vgl. Nabert, *Tristesse, acédie et médecine des âmes*; Henriët, *La parole et la prière*; B. Faes de Mottoni, *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali* (Micrologus Library 18), Firenze 2007; vereinzelt Hinweise auf die mittelalterliche Kontinuität s. unten in Anm. 42, 63-64, 67-69, 85, 94-98, 102.

Die sozialetischen Aspekte des bösen Schweigens hat Cassian am eingehendsten in der 16. *Conlatio* behandelt²⁹. Dieses der «Freundschaft» gewidmete Kapitel hat, obwohl es in einem gewissen Sinn die früheste christliche *Laelius*-Umformung vor dem 12. Jahrhundert darstellt³⁰, weniger mit dem ciceronischen Freundschaftsideal einer Zweierbeziehung zu tun als mit einer Anleitung zur innerklösterlichen *fraternitas*. Ciceros Willenseinheit *unum velle unum nolle* wird dabei zur *mortificatio voluntatum*, zur vollkommenen asketischen Beschneidung des eigenen Willens mit dem Ziel des friedlichen Zusammenlebens der Mönche nach Psalm 132.1: *quam bonum et quam iocundum fratres habitare in unum*. Während für Cicero die Schmeichelei die Freundschaft am meisten beeinträchtigt, ist es für Cassian eine besondere Art des «Zorns», die mehr mit Gekränktheit, obstinater Trauer und Herzenshärte (*tristitia alterius, obstinatio, duritia*) als mit dem Wutausbruch zu tun hat³¹. Ein von diesem Laster befallener Mönch ist eifrig bemüht, seine Verbitterung hinter frommen Gesten zu verbergen (*ad dissimulandam mentis suae tristitiam*). Anstatt einen verstimmten Mitbruder durch milde Worten demütig zu besänftigen, täuscht er schweigend oder Psalmen singend Friedfertigkeit vor und steigert derart erst recht das Feuer der Zwietracht, das ein freundliches Gespräch schnell hätte löschen können³². In diesem Zusammenhang betont Cassian die zeitliche Differenz zwischen einem baldigen, ja sogar sofortigem (*statim*) Wort der Konzilianz und dem auf Dauer angelegten bitteren Schweigen. Darauf bezieht er mehrfach zwei biblische Hauptstellen, Eph. 4, 26: «Die Sonne soll nicht untergehen über eurem Zorn», sowie Matth. 5, 23f.: «Wenn du deine Gabe zum Altare bringst und dich dort erinnerst, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, dann lass deine Gabe dort vor dem Altar und geh erst hin und versöhne dich mit deinem Bruder. Dann komm und bringe deine Gabe dar.»

Cassians Scharfblick gilt vor allem dem Schweigen als einer abgründigen Tugendperversion³³: «Wir glauben, Geduld zu üben, wenn wir auf Verletzungen nicht antworten; doch mit bitterem Schweigen (*amara taciturnitate*), einer Gebärde oder Miene machen wir uns über die erregten Brüder lustig und reizen sie mit unempfindlichem Gesichtsausdruck mehr zum Zorn, als wir es mit

²⁹ Vgl. K. A. Neuhausen, «Zu Cassians Traktat *De amicitia* (Coll. 16)», in C. Gnllka (Hg.), *Festschrift Wolfgang Schmid*, Bonn 1975, 181-218.

³⁰

³¹ Thomas von Aquin hat später diese offenbar nicht mehr selbstverständliche Semantik zu erklären für nötig erachtet: *STh* I-II qu. 48 div.; art. 4, arg. 1-2; Resp: [...] *Sed ira est semper cum tristitia, quia, ut dicitur in vii ethic., omnis qui facit aliquid per iram, facit tristatus. [...] Videtur quod ira non causet taciturnitatem [...] Sed contra est quod Gregorius dicit, in V Moral. (30), quod ira per silentium clausa, intra mentem vehementius aestuat. Respondeo dicendum quod [...] ira maxime impedit iudicium rationis, ut dictum est. Ergo facit maxime profluere in verba inordinata [...] et impedit rationem. Et ex utraque parte, potest taciturnitatem causare. Ex parte quidem rationis, quando iudicium rationis intantum viget quod [...] cohibet linguam ab inordinata locutione. Ex parte vero impediendi rationis [...] Potest ergo esse tanta perturbatio irae, quod omnino impediatur lingua ab usu loquendi. Et tunc sequitur taciturnitas.* Nicht zufällig finden sich in den meisten romanischen Sprachen Ableitungen von *ira* innerhalb der Trauersemantik; vgl. R. Friedlein, *Der Dialog bei Ramon Llull*, Tübingen 2004, Kap. IV 3. 3-4 und P. von Moos, *Consolatio, Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, 4 Bde., München 1971-72, Bd. 3, § 978-80. Man wundert sich, dass ein eigens dem Zorn im Mittelalter gewidmeter Sammelband diesen Aspekt nirgends behandelt: B. H. Rosenwein, *Angers Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Ithaca, London 1998.

³² *Conlatio* XVI 15 (CSEL 13), 450: *E contra nouimus (quod utinam nesciremus!) nonnullos fratrum tantae esse obstinationis atque duritiae, ut cum uel suos aduersus fratrem uel fratris aduersum se senserint animos excitatos, ad dissimulandam mentis suae tristitiam, quae ex indignatione alterutrae conmotionis exorta est, secedentes ab eis, quos humili satisfactione atque conloquio lenire debuerant, aliquos psalmodum incipient decantare uersiculo. qui dum conceptam corde amaritudinem delenire se putant, insultando augent quod statim extinguere potuerunt, si magis anxii atque humiles esse uoluissent, ut oportuna conpunctio et ipsorum cordibus mederetur et fratrum animos deleniret.*

³³ Ebd. XVI 18, 451f.: *nos patientes esse credimus, quia respondere contemnimus lacessiti, sed ita conmotos fratres amara taciturnitate uel motu gestu que inrisorio subsannamus, ut eos magis ad iracundiam uultu tacito prouocemus quam tumida potuissent incitare conuicia, in eo nos aestimantes minime apud deum reos, quia nihil ore protulimus quod nos notare hominum iudicio aut condemnare potuisset? quasi uero apud deum uerba tantummodo et non praecipue uoluntas uocetur in culpam, et opus solum peccati et non etiam uotum ac propositum habeatur in crimine, aut hoc tantum quid unusquisque fecerit et non quid etiam facere disposuerit in iudicio sit quaerendum.* Ebd. 454: *saepe autem ficta patientia etiam acrius ad iracundiam quam sermo succendit et atrocissimas uerborum transcendit iniurias maligna taciturnitas, leuius que tolerantur inimicorum uulnera quam inridendum subdola blandimenta.* Vgl. auch unten Anm. 100 zu Thomas von Aquin.

wütenden Vorwürfen hätten tun können. ...Wir halten uns für unschuldig, wenn uns menschliches Urteil nichts vorwerfen kann, als ob vor Gott nur die Worte zählen, und nicht vor allem die Gesinnung schuldig macht. ...Solches Schweigen ist immer doppelt schädlich, da es im Herzen des anderen den Ärger vermehrt und ihn im eigenen nicht auslöscht.... Oft ruft gespielte Geduld (*ficta patientia*) heftigere Wut hervor, und boshafte Schweigen (*maligna taciturnitas*) übertrifft die schroffsten Beleidigungen.» Es folgen weisheitliche Bibelstellen, die üblicherweise auf schmeichlerische Freunde, hier aber auf eine spezifische Ausprägung monastischer Scheinheiligkeit, die geheuchelte Friedfertigkeit bezogen werden und schließlich in dem Vergleich mit dem Judaskuss gipfeln. Eine weitere Steigerung erfährt dieses Thema mit Bezug auf Matth. 5, 39³⁴: «Wer dich auf die rechte Wange schlägt, dem halte auch die andere hin». Gegen den Einwand des Schülers, man dürfe an diesem Gebot nichts tadeln, folgt eine Auslegung, die den Literalsinn, nicht durch allegorische Überhöhung, sondern durch eine Verankerung im «geistigen», d.h. hier intentionsethischen Sinn überwindet. Es gebe nichts Verwerflicheres als die bloß äußerliche Erfüllung gerade dieses Gebots. Mit einer Pointe, die von einem späteren «Moralisten» stammen könnte, spitzt Cassian seinen Gedanken satirisch zu: «So meint man die evangelische Geduld durch das Laster des Zorns zu erfüllen». Der wahre Sinn des Gebots aber weise nicht auf die Provokation des Angreifers durch schweigende Demonstration «geschminkter Geduld», sondern meine die Wahrung innerer Ruhe (*interiore cordis tranquillitate*) in der Absicht, den Nächsten wirksam zu besänftigen und den Konflikt zu beenden.

In den letzten Büchern der *Institutiones coenobiorum* greift Cassian die Analyse des bösen Schweigens ähnlich wieder auf, verbindet sie hier aber noch deutlicher mit spezifisch monastischen Ordnungsvorstellungen. So beschreibt Buch VIII über das Laster des Zorns ausführlich die interiorisierten Formen des *rancor* als *ira in cogitatione*: Groll, Rachsucht, Ressentiment, Neid, Unnachsichtigkeit, Unversöhnlichkeit u.a.m., die sich hinter einem Schweigen der Unberührtheit verbergen. Über das bisher Gesagte hinaus geht hier die Diagnose einer Art Verdrängung: Mönche, die hinter Wortlosigkeit oder Wortkargheit ihren Zorn verbergen und derart das Gespräch in «gewohnter Umgänglichkeit» (*affabilitas*) meiden, glauben sich keiner Rachegefühle schuldig zu machen, in Wirklichkeit sind sie aber nur durch Furcht oder Umstände an der Ausführung ihrer Rache gehindert; aus Ohnmacht kehren sie das Gift ihrer Wut gegen sich selbst und verwandeln so in ihrem Herzen die Rachsucht in dauerhafte, sich selbst verzehrende Gram (*amaritudo tristitia*)³⁵. Die Gemütsbewegungen werden beherrscht, aber nicht durch Versöhnlichkeit, sondern mangels Rachemöglichkeit. So schaden sie sich selbst und den andern: sich selbst, weil sie in sich das Licht des Heiligen Geistes verdunkeln und das «Beten ohne Unterlass» vereiteln; den andern, weil sie ihnen die geschuldete *affabilitas* entziehen³⁶.

Affabilitas – Umgänglichkeit, Freundlichkeit, Liebenswürdigkeit, Leutseligkeit (wörtlich «Ansprechbarkeit») – ist bereits bei Cassian im 4. Jahrhundert ein wichtiger Gegenbegriff zu Zorn

³⁴ Ebd. XVI 20-22, 455-57.: *Non ignoramus etiam aliud dementiae genus, quod sub colore fucatae patientiae in nonnullis fratribus inuenitur, [...] quasi per hoc perfectionem mandati illius inpleturi quo dicitur, «si quis te percusserit in dextera maxilla tua, praebe illi et alteram», scripturae uim ac propositum penitus ignorantes. euangelicam namque patientiam per iracundiae uitium exercere se putant. [...] non solum res ipsa quae geritur, sed etiam qualitas mentis et propositum facientis est intuendum. [...] uidetis ergo longe eos ab euangelica perfectione distare, quae patientiam docet non uerbis, sed interiore cordis tranquillitate seruandam eam que a nobis, cum quid aduersi euenerit, ita praecipit custodiri, ut non solum nosmet ipsos alienos ab iracundiae perturbatione seruemus, sed etiam illos qui suo commoti sunt uitio succumbentes iniuriis eorum ad placiditatem expleta caedis satietate cogamus, furorem eorum nostra lenitate uincentes.*

³⁵ *De inst. coenob.* VIII 11(Anm.), 158f: *Quid uero dicendum de his [...], quorum inplacabilitati ne hic quidem sol occidens terminum ponit (Ephes.4, 26), sed per dies eam plurimos protelantes atque aduersus eos, in quos commoti fuerint, rancorem animi reseruantes negant quidem se uerbis irasci, sed re ipsa et opere indignari grauissime conprobantur?nam neque eos congruo sermone compellant nec affabilitate eis solita conloquuntur, et in eo se minime delinquere putant, quod uindictam suae commotionis non expetant: quam tamen quia proferre palam et exercere aut non audent aut certe non possunt, in suam perniciem uirus iracundiae retorquentes concoquunt eam in corde taciti ac silentes in semet ipsis consumunt, amaritudinem tristitiae non uirtute animi protinus expellentes, sed digerentes processu dierum et utcumque pro tempore mitigantes.*

³⁶ Ebd.VIII 12-13, 159: *[...] quod hi quoque facere noscuntur, qui motus suos non adpetitu placiditatis, sed inopia cohibent ultionis: nihil enim inferre amplius his quibus irati sunt possunt, nisi ut cum eis affabilitate solita minime conloquantur.*

und Zwietracht, insbesondere aber zu *rancor* oder *implacabilitas*. Auch wenn daraus noch nicht wie im 13. Jahrhundert (unter aristotelischem Einfluss) ein eigentlicher Tugendbegriff geworden ist³⁷, so ist damit doch mehr als bloß gutes Benehmen gemeint: Cassian hebt eine ideale Voraussetzung für das klösterliche Zusammenleben (*conversatio*) ausgesprochen intentionsethisch hervor. Nur wenn Interiorität und Exteriorität, Gesinnung und Kommunikationsverhalten in jedem einzelnen Mönch übereinstimmen, gelingt auch die gemeinschaftliche Harmonie. Noch ganz belanglos ist hier die spätere logische Differenzierung der Gedankensünden nach dem Kriterium der Sichtbarkeit in solche, die generell alle Formen der Intentionalität (Zustimmung zur *suggestio* des Bösen) umfassen, und solche, die spezifisch nicht ausgeführte, der Umwelt unbekannt gebliebene Absichten, Wünsche, Begierden in den *occulta cordis* bezeichnen³⁸; denn im Herzen gehegte, verschwiegene *malitia* verrät sich dennoch mehr oder weniger deutlich auch in Haltungen, Körperregungen, Blicken. Sie verpestet die Luft der *vita communis* gerade, weil sie geheim gehalten wird. Nicht zufällig stammen im Mittelalter feinsinnigste Analysen des vielgestaltig-paradoxen Phänomens der Hypokrisie sowie taktvollste proxemische Anleitungen zu rücksichtsvollem Umgang mit anderen wohl eher aus dem Mönchtum als aus dem Milieu der Höfe (gleichviel ob weltlicher oder bischöflicher)³⁹. Bedeutsam ist ebenfalls, dass für Cassian und andere frühe Mönchsväter, aber auch für den Kirchenvater Gregor den Großen grundsätzlich, wie es ihrem Ideal der *perfectio* entspricht, die Regungen des «inneren Menschen», den nur Gott durchschaut, wichtiger sind als die von Menschen gesehenen Taten und Worte. Nach Matth. 3, 10 «müssen wir eher die Wurzeln als die Früchte der Laster ausreißen»⁴⁰. Dies läuft im übrigen diametral der sich seit dem späten 12. Jahrhundert allgemeinkirchlich durchsetzenden buß – und strafrechtlichen Wertung entgegen, nach der die Schwere der Sünden vom Öffentlichkeitsgrad, d.h. von der Zahl und sozialen Bedeutung der Geschädigten und Mitbetroffenen abhängt, am schwersten darum skandalträchtige Vergehen wie Häresie und Majestätsverbrechen wiegen⁴¹. Selbst im Hoch – und Spätmittelalter, als beide Wertungen – nennen wir sie *cum grano salis* die scholastisch-mendikantische und die alt-monastische! – nebeneinander herliefen, sollten wir die Antithese Innen-Außen vorsichtig interpretieren⁴²: Der

³⁷ Aristoteles, *Eth. Nikom.* IV 12, 1126b-1127 unter «Freundschafts-Ähnlichkeit»; bei Thomas von Aquin, unter *affabilitas*, *STh.* I-II qu. 60, art. 5; II-II qu. 114-116; Qu. 168, art. 4; *In III Sent.*, dist 33, qu 3, art. 4 2, resp ad 2. Vgl. auch Casagrande im vorliegenden Band S.

³⁸ Vgl. S. Vecchio, «*Peccatum cordis*», in *Il cuore / The Heart, Micrologus* 11 (2003), 325-42, bes. 325ff.

³⁹ S. C. Jaegers einseitige These vom Ursprung höfischer Verhaltensideale des Mittelalters an Bischofshöfen der ottonischen Reichkirche (The origins of courtliness, Philadelphia 1985) hat R. Schnell kürzlich in einer fundierten, interdisziplinär breit angelegten Studie (Die höfische Kultur des Mittelalters zwischen Ekel und Ästhetik, in Frühmittelalterliche Studien 39 [2005], 1-100) einer überzeugenden Kritik unterzogen, die vor allem die Interferenzen und Interdependenzen in den vornehmen Verhaltenscodes verschiedener klerikaler und laikaler Eliten seit der Spätantike – auch den sich kulturwissenschaftlich expandierenden Germanisten – nochmals nachdrücklich in Erinnerung ruft. Auch das Mönchtum hat in dieser soziologisch und prosopographisch durchlässigen Elitekultur einen keineswegs sekundären Platz. Vgl. auch M. Heizelmann, *Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jh.*, München 1976; K. F. Werner, *Naissance de la noblesse*, Paris 1998, bes. 253-408; ders., «Adel – 'Mehrzweck-Elite' vor der Moderne?», in ders., *Einheit der Geschichte*, Sigmaringen 1999, 120-35. – Cassian selbst war als klassisch gebildeter und überdies perfekt zweisprachiger Römer nicht nur bei Wüstenvätern in die Schule gegangen, sondern übernahm zeitweilig auch wichtige administrative und diplomatische Funktionen als Begleiter des Bischofs Johannes Chrysostomus in Konstantinopel und bei Innozenz I. in Rom. Vgl. auch unten Anm. 47 sein Lob auf einen fein gebildeten Wüstenvater und Stewart, *Cassian the Monk*, 3ff.

⁴⁰ Cassian, *Inst. coenob.* VIII 20, 2 (CSEL 17) 163; Gregor, *Regula pastoralis* III 14 (CC SL 141), 3ff. (unten Anm. 52).

⁴¹ P.von Moos, «Das Öffentliche und das Private im Mittelalter», in ders., *Öffentliches und Privates, Gemeinsames und Eigenes*, 121-202, bes. 159ff.

⁴² C. W. Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, Los Angeles, London 1982, 40-44 vergleicht eine Aussage Hugos von St-Victor, der das von anderen gesehene Verhalten wichtiger findet als das nur von Gott gesehene, mit der Ansicht Bernhards von Clairvaux, dass jede Rücksicht auf den Eindruck des eigenen Verhaltens auf andere bereits eine Täuschung sei, und zieht daraus Schüsse auf eine gegensätzliche Bewertung des Schweigens bei Regularkanonikern und Reform-Mönchen. Die ausgewählten Belegstellen hierzu sind bewusste Zuspitzungen, die jedoch den beiden Autoren zweifellos gemeinsamen Kern einer Übereinstimmung des Inneren mit dem Äußern im *ordo charitatis* nicht tangieren. In diesem Sinne vgl. neuerdings auch S. R. Kramer, C.W. Bynum, «Revisiting the Twelfth-Century Individual», in G. Melville, M. Schürer (Hg.), *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum* (Vita regularis 16), Münster u.a. 2002, 57-63; S. R. Kramer, «"We speak to God with our thoughts:" Abelard and the implications of private communication with God», in *Church*

Vorrang der Intentionsethik kann durchaus religiös maßgeblich und heilsrelevant bleiben, selbst wenn dabei gleichzeitig das manifeste Verhalten sozialetisch den Ausschlag gibt. Dies trifft etwa für große Autoren der Schule von St-Victor zu, die gleichermaßen für die Mystik (Richard) und Sozialetik einschließlich der Anstandslehre (Hugo) wegweisende Werke geschrieben haben⁴³. Im Grunde kann es keinen Widerspruch zwischen äußerem Erscheinungsbild und innerer Substanz, zwischen Reden und Schweigen geben, wenn beides sich intentional vom höchsten Liebes-Charisma (I Kor 13) leiten lässt⁴⁴.

Cassian hat mit seinem Ideal einer intentional doppelt – auf die kontemplative Stille und den sozialen Frieden im Kloster – ausgerichteten Störungsfreiheit oder *tranquillitas animi* auch auf zeitgenössische Tendenzen der Jahrhundertwende von 400 geantwortet. Einerseits enthält seine stilistisch und intellektuell anspruchsvolle Unterweisung eine Apologie gegen jene heidnisch gebliebenen, konservativen Kreise aus dem Senatorenadel, die das Christentum gerade in seiner asketisch-monastischen Ausprägung als barbarische Gefahr für römische Geselligkeit, *humanitas* und *urbanitas* verwarfen. So gut wie gleichzeitig mit Cassians *Institutiones* veröffentlichte Rutilius Namatianus 416 sein Gedicht *De reditu suo*, mit einem fulminanten Pamphlet auf die struppigen Mönche der Isel Capraria⁴⁵, jene «lichtscheuen Männer», die sich griechisch *monachi* nennen, weil sie sich in der Einsamkeit allen Augenzeugen entziehen wollen. Sie verschmähen Fortunas Gaben und beten das Unglück an; aus Angst vor dem Elend wählen sie gleich freiwillig das Elend und verachten, an schwarzer Galle erkrankt, das ganze Menschengeschlecht. Diese Verse lassen sich durchaus mit Cassians Lehrschriften vergleichen, die das bestehende Mönchtum mit dem idealen konfrontieren und nach den verborgensten Verstößen – sogar solchen gegen die *affabilitas* – kritisch ausleuchten. Wie Namatianus, aber philosophischer, entlarvt auch Cassian den Wunsch nach Einsamkeit aus Menschenflucht als eine Illusion: Wer aus Kleinmut in die Wüste flieht, nur weil er die andern nicht erträgt, nimmt seine Ungeduld mit in die Wüste, wo alle seine Laster innerlich erst recht anschwellen⁴⁶.

history, 69, 1 (2000), 18-40 und dies., «The Priest in the House of conscience: Sins of thought and the Twelfth-Century Schoolmen», in *Viator* 37 (2006), 149-66. So sehr das 12. Jahrhundert immer wieder als Zeitalter der Verinnerlichung und der Entdeckung des Gewissens gefeiert wird, ist nicht zu übersehen, dass es insofern primär eine *renovatio* patristischer Spiritualität und Psychologie (Cassian, Augustin, Gregor d.Gr.) darstellt, wie R. Newhauser, «Zur Zweideutigkeit in der Moraltheologie», 379 dies mit Recht zu der immer wieder wie ein Fieber neu ausbrechende Debatte über «the discovery of the individual» hervorhebt. Alles Nötige hierzu findet sich in Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*.

⁴³ In diesem Sinn rückt C. Huber in einem feinsinnigen Beitrag («Geistliche Psychagogie, Zur Theorie der Affekte im Benjamin Minor des Richard von St. Victor», in C. S. Jaeger, I. Kasten [Hg.], *Codierungen von Emotionen im Mittelalter*, Berlin 2003, 16-30, bes. 28) die beiden Victoriner spirituell zusammen gegen C. S. Jaegers isolierte Betrachtung der Anstandslehre im Novizenspiegel Hugos: «Humanism and Ethics at the School of St. Victor in the Early Twelfth Century», in *Mediaeval Studies* 55 (1993), 51-79. Vgl. auch das beiden Victorinern und deren Differenz zu den Zisterziensern gewidmete Kapitel in P. Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge, Un instrument spirituel en quête d'institution (Ve-XIIIe siècle)*, Paris 2000, 336-360.

⁴⁴ Vgl. etwa Cassian, *Conl.* XVI 27 (CSEL 13): *non sint corda uestra impatientiae ac pusillanimitatis angustiis coartata, [...] sed dilatamini in cordibus uestris, suscipientes aduersos iracundiae auctus in illis extentis sinibus caritatis, quae «omnia suffert, omnia sustinet» (I Kor 13.7). Ebd. XVI 13, 448: Denique in tantum uirtus caritatis extollitur, ut eam beatus Iohannes [...] deum esse pronuntiet dicens (I Joh 4, 16): deus caritas est: qui manet in caritate, in deo manet et deus in ipso. [...] caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui habitat in nobis (Rom 5, 5).*

⁴⁵ *De reditu suo* I v. 439-53, ed. E. Baehrens, Bibliotheca Teubneriana 1883, 20:

*Processu pelagi iam se Capraria tollit / Sqalet lucifugis insula plena uiris / Ipsi se monachos Graio cognomine dicunt, / Quod soli nullo uiuere teste uolunt. / Munera fortunae metuunt, dum damna uerentur: / Quisquam sponte miser, ne miser esse queat? / [...] / Tristia seu nigro uiscera felle tument. / [...] / Dicitur humanum displicuisse genus. Vgl. dazu F. Prinz, «Zur geistigen Kultur des Mönchtums im spätantiken Gallien und im Merowingerreich», in ders., *Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter* (Wege der Forschung 312), Darmstadt 1976, 265-353, bes. 276f.*

⁴⁶ *Inst. coenob.* VIII 18f., 1-2 (CSEL 17) 161f.: *quaecumque enim uitia incurata in heremum detulerimus, operta in nobis, non abolita sentientur. Solitudo namque sicut nouit emendatis moribus contemplationem purissimam reserare [...], ita eorum qui minus emendati sunt uitia non solum seruare, uerum etiam exaggerare consuevit: tamdiu que sibi patiens quis uidetur et humilis, donec nullius hominum commisceatur consortio, ad naturam pristinam mox reuersurus, cum interpellauerit cuiuslibet commotionis occasio. [...] magis enim exercitio usu que humano cessante efferantur in nobis uitia, nisi fuerint ante purgata, ipsam que umbram patientiae, quam possidere imaginarie permixti fratribus saltem pro eorum reuerentia et nota publica uidebamur, desidia securitatis amittimus.*

Andererseits enthält Cassians besonderes Interesse an Problemen des monastischen Zusammenlebens wohl auch eine hintergründige Rechtfertigung der zönobitischen Lebensform gegenüber der anachoretischen. Die Überlegenheit des Eremitendaseins wird zwar nicht bestritten, aber als ein für gewöhnliche Sterbliche unerreichbarer Vervollkommnungsgrad dargestellt. Nur bereits Vollkommene und ausschließlich im Streben nach einer noch reineren *divina contemplatio* dürfen sich in die Wüste wagen; für allen anderen wäre diese Absonderung, wie gesagt, gefährlich, ja schädlich. Derart gilt das gemeinsame Leben im Kloster als unentbehrliche Voraussetzung und Vorstufe letzter Perfektion. Da jeder sich vollkommen glaubt, solange er mit niemandem zusammenleben muss, ist die klösterliche Gemeinschaftsform auch eine Erprobung, ein eigenes Exercitium moralischer Ertüchtigung und Reinigung auf dem Weg zur Einsamkeit der Wüsten-Heiligen⁴⁷.

II.

Eine andere Welt als die der innermonastischen Hierarchie von *perfecti* und *imperfecti* erscheint trotz gleicher Ausrichtung auf das Vollkommenheitsideal in Gregors des Großen *Regula pastoralis*. Dieses Handbuch – oder besser Reflexionsbuch – der Seelsorge erschöpft sich nicht in einer Standesethik für den Klerus, sondern kann zugleich, da es die Vielfalt individuell zu behandelnder Fälle in einer breit gefächerten Typologie gegensätzlicher moralisch-psychologischer Kategorien ordnet, auch als Spiegel der gesamten christlichen Gesellschaft gelten. Wie Cassian nimmt Gregor sich vornehmlich der schlimmsten, im Herzen verborgenen Laster (der späteren «Gedankensünden») an, doch beschränkt er sich nicht auf deren Entlarvung, sondern sucht «diagnostisch» nach tieferen Motiven des Selbstbetrugs, an denen die Gegenmaßnahmen anzusetzen sind. Von Cassians Inszenierung der Lehrautorität durch hohe Leitfiguren der Mönchsaskese unterscheidet sich Gregors Methode egalitärer Empathie nach dem Prinzip: «alle Menschen sind gleich, ungleich nur in der Sünde»⁴⁸. Danach soll die eigene Selbstprüfung des Seelsorgers andere zur Selbstprüfung motivieren und umgekehrt kann der Seelenführer an den Sünden anderer seine eigenen besser erkennen. Konsequenter wird die dialektische Kippfigur angewandt, die jeder Tugend jeweils deren eigenen Exzess als besonders perverse Sünde zuordnet⁴⁹: «Die Laster geben sich meist als Tugenden aus». Sie greift hier tiefer als die bloße Heucheleikritik aufgrund des einfachen Gegensatzes von Schein und Sein. Damit wird die *discretio* und kritische Wachsamkeit gegenüber allen nur denkbaren Versuchungen in bestimmten Situationen und Augenblicken, nicht nur empfohlen, sondern an konkreten Übungsbeispielen vordemonstriert. Sie sollen das Verständnis für die Komplexität der menschlichen Psyche verfeinern.

Gerade die hier zentralen Gegensatzpaare der «Schweigsamen und Geschwätzigten» sowie der «Geduldigen und Ungeduldigen» zeigen diese vertiefte Analyse: Cassians Thema eines nur äußerlichen Schweigens in Gefasstheit bei innerlich schwelender Gehässigkeit greift Gregor so wieder auf⁵⁰: «Die Geduldigen sind zu ermahnen, dass sie über das äußerlich Ertragene nicht

⁴⁷ Es ist auch von symbolischer Bedeutung, dass Cassian die eben berührte Freundschafts- oder Umgänglichkeitslehre der 16. *Conlatio* (1, 439) dem Münchsvater Joseph in den Mund legt, den er als polyglotten «Mann von Welt» vorstellt: *Beatus Ioseph, cuius nunc instituta ac praecepta pandenda sunt, [...], clarae admodum familiae ac primarius civitatis suae intra Aegyptum fuit, quae appellatur Thmuis, et ita non solum Aegyptia, sed etiam Graeca facundia diligenter edoctus, ut uel nobis uel his qui Aegyptiam linguam penitus ignorabant non ut ceteri per interpretem, sed per semet ipsum elegantissime disputaret.* Vgl. oben Anm. 39 zur Bedeutung des *affabilitas*-Begriffs.

⁴⁸ *Regula pastoralis* II 6 (CC SL 141), 8ff.: *Nam [...] liquet quod omnes homines natura aequales genuit, sed uariante meritorum ordine alios aliis culpa postponit. Ipsa autem diuersitas quae accessit ex uitio, diuino iudicio dispensatur, ut quia omnis homo aequae stare non ualet, alter regatur ab altero.*

⁴⁹ Ebd. II 9, 1ff.: *Scire etiam rector debet quod plerumque uitia uirtutes se esse mentiuntur.* Vgl. dazu den wichtigen Aufsatz von Newhauser, «Zur Zweideutigkeit in der Moraltheologie».

⁵⁰ Ebd. III 9, 74 ff.: *At contra admonendi sunt patientes, ne in eo quod exterius portant, interius doleant, ne tantae uirtutis sacrificium quod integrum foras immolant, intus malitiae peste corrumpant [...]* Ebd. 112 ff.: *Euenire etiam plerumque patientibus solet ut eo quidem tempore quo uel aduersa patiuntur, uel contumelias audiunt, nullo dolore pulsantur, et sic patientiam exhibeant, ut custodire etiam cordis innocentiam non omittant; sed cum post paululum haec ipsa quae pertulerint, ad memoriam reuocant, igne se doloris inflammant, argumenta ultionis inquirunt, et mansuetudinem quam tolerant habuerunt, retractantes in malitiam uertunt. Quibus citius a praedicante*

innerlich unwillig werden, damit das öffentlich dargebrachte Tugendopfer nicht im Innern durch die Pest der Bosheit (*malitiae peste*) verdorben werde. ... Es geschieht häufig, dass Geduldige in dem Augenblick, wo sie ein Unglück oder eine Beleidigung hinnehmen müssen, keinen Schmerz empfinden und ihren Herzensfrieden bewahren können; ist jedoch eine gewisse Zeit verstrichen, rufen sie sich das Vorgefallene wieder ins Gedächtnis zurück. Dann entfachen sie erst ihren Ärger, suchen nach Mitteln der Rache und verwandeln derart nachträglich ihre erste Sanftmut in Bosheit (*malitia*). Hier kann der Seelsorger schnell helfen, wenn er ihnen die Ursache dieses Wandels erklärt...». Der Teufel nämlich führt einen Zweifrontenkrieg, bei dem es ihm leichter fällt, jemanden zur offenen Beleidigung zu reizen, als den Beleidigten zur Vergeltung zu verführen. Diesen geduldigen Mann sucht er darum bei günstiger Gelegenheit durch stille Einflüsterung so zu umgarnen, dass er sich seines Gleichmuts zu schämen beginnt und darauf sinnt, die verpasste Rache ein andres Mal mit Schlimmerem nachzuholen. Der böse Feind, im offenen Kampf besiegt, sucht sich in die Mauern der Seele zu schleichen, um hinterher dank gelungener Täuschung erst recht zu triumphieren⁵¹.

Ganz Ähnliches gilt vom Schweigen⁵²: Auch die Schweigsamen verstricken sich, indem sie einen offenkundigen Fehler zu meiden suchen, in einen schlimmeren seelischen. «Während sie ihre Zunge maßlos zügeln, dulden sie im Herzen ein großes Gerede, weil die Gedanken umso heftiger werden, je gewaltsamer sie ungehöriges Stillschweigen einschließt.» Die Verschlimmerung besteht einerseits darin, dass die Schweigenden in ihren Gedanken pharisäischen Hochmut gegenüber unvorsichtig Redenden empfinden und dabei vergessen, dass das Gericht Gottes über Gedanken mehr zu fürchten ist als der Tadel der Menschen über unzulängliche Rede; andererseits aber verstärkt sich jedes verschlossene Übel⁵³: «Oft fallen Schweigsame, wenn sie Unrecht erleiden, in umso heftigeren Kummer, als sie ihn nicht äußern können. Verschlossene Wunde schmerzt mehr, und zur Heilung muss vorerst der Eiter ausgestoßen werden.» Die medizinische Metaphorik weist auf die dominant therapeutische Ausrichtung, die in diesem Zusammenhang auf ein Lob des Gesprächs hinausläuft⁵⁴: «Nächstenliebe heißt nicht, alles schweigend einstecken, worüber man

succurritur, si quae sit huius permutationis causa pandatur. [...] Admonendi sunt igitur patientes, ut cor post uictoriam muniant, ut hostem publico bello superatum insidiari moeniis mentis intendant, ut languorem plus reserpentem timeant, ne hostis callidus eo in deceptione postmodum maiori exsultatione gaudeat, quo illa dudum contra se rigida colla uictorum calcat. Das Beispiel widerspricht im Übrigen der späteren scholastischen Abfolge – Gedankensünden im Vorfeld der Wort – und Tatsünden –, die allmählich zur Entwertung der ersteren geführt hat. So nach Vecchio, *Peccatum cordis*, 338-41. Hier entscheidet noch allein die Intention über die Sündhaftigkeit, und sie kann auch eine vorangegangene gute Tat rückwirkend beflecken.

⁵¹ Ebd. III 9, 130ff.: *Admonendi sunt igitur patientes, ut cor post uictoriam muniant, ut hostem publico bello superatum insidiari moeniis mentis intendant, ut languorem plus reserpentem timeant, ne hostis callidus eo in deceptione postmodum maiori exsultatione gaudeat, quo illa dudum contra se rigida colla uictorum calcat.* Das an das Trojanische Pferd erinnernde Bild zeigt klar, dass für Gregor geheime Sünden (wie der Groll) schlimmer sind als die offenkundigen, «öffentlichen» (wie der Wutausbruch).

⁵² Ebd., III 14 (CC SL 141), 3ff.: *Insinuari namque nimis tacitis debet, quia dum quaedam uitia incaute fugiunt, occulte deterioribus implicantur. Nam saepe linguam quia immoderatus frenant, in corde grauius multiloquium tolerant; ut eo plus cogitationes in mente ferueant, quo illas uiolenta custodia indiscreti silentii angustat. Quae plerumque tanto latius defluunt, quanto se esse securius aestimant, quia foris a reprehensoribus non uidentur. Vnde nonnumquam mens in superbiam tollitur, et quos loquentes audit, quasi infirmos despicit. [...] Admonendi sunt igitur nimis taciti, ut scire sollicitate studeant, non solum quales foras ostendere, sed etiam quales se debeant intus exhibere, ut plus ex cogitationibus occultum iudicium quam ex sermonibus reprehensionem metuant proximorum.*

⁵³ Ebd. 28ff.: *Plerumque autem nimis taciti cum nonnulla iniusta patiuntur, eo in acriorem dolorem prodeunt, quo ea quae sustinent non loquuntur. Nam si illatas molestias tranquille lingua diceret, a conscientia dolor emanaret. Vulnere enim clausa plus cruciant. Nam cum putredo quae interius feruet eicitur, ad salutem dolor aperitur. [...] Admonendi enim sunt ut si proximos sicut se diligunt, minime illis taceant unde eos iuste reprehendunt. Vocis enim medicamine utrorumque saluti concurratur, dum et ab illo qui infert actio praua compescitur, et ab hoc qui sustinet doloris feruor uulnere aperto temperatur.:*

⁵⁴ Ebd., 36ff.: *Admonendi enim sunt ut si proximos sicut se diligunt, minime illis taceant unde eos iuste reprehendunt. Vocis enim medicamine utrorumque saluti concurratur, dum et ab illo qui infert actio praua compescitur, et ab hoc qui sustinet doloris feruor uulnere aperto temperatur. Qui enim proximorum mala respiciunt, et tamen in silentio linguam premunt, quasi conspectis uulneribus usum medicaminis subtrahunt, et eo mortis auctores fiunt, quo uirus quod poterant curare noluerunt.* Zu den in diesem Zusammenhang im Mittelalter obligaten Klassikerstellen Vergil, *Aen. IV 87: tacitumque vivit sub pectore vulnus*, und Ovid, *Met. IV 64: tectus magis aestuat ignis*, vgl. von Moos, *Consolatio*, Bd. 3, § 239.

sich zu Recht beklagen kann. Durch das Heilmittel der Stimme werden zwei Menschen geheilt: Es hält den Beleidiger von böser Tat ab und lindert den Schmerz des Beleidigten, indem es dafür einen Ausgang verschafft.» An dieser Stelle wiederholt Gregor das Kairos-Leitmotiv seiner ganzen Pastoralregel: für alles gibt es einen richtigen und einen falschen Zeitpunkt. Reden und Schweigen sind keine absoluten Werte. Der Weise schweigt bis zur geeigneten Zeit. «Das Tor der Lippen», um das der Psalmist den Herrn bittet (Ps. 140, 3), heißt deshalb Türe und nicht Mauer, weil man es von Fall zu Fall – d.h. mit *discretio* – auf – und zumachen kann⁵⁵.

Ebenso zentral wie dieses kasuistische Prinzip der «Unterscheidungskunst» ist der Gedanke einer psychagogischen Enthüllung der labyrinthisch vielgestaltigen Formen der Unaufrichtigkeit, mit denen der Seelsorger immer wieder in die Irre geführt wird. Hierfür steht das Bild aus Is. 34, 15 vom Igel in seiner Höhle⁵⁶: «Will man ihn greifen, sieht man Kopf und Füße; kaum hat man ihn ergriffen, rollt er sich zusammen, ... und nichts ist mehr zu sehen... So zieht sich auch die verschlagene Seele in sich selbst zusammen und verbirgt sich im Dunkel der Verteidigung», wobei sie sich auf die Schlaueit, mit der sie ihre Sünden hinwegdeutet, sogar noch etwas einbildet. Das Schweigen ist eine dieser Formen der Lebenslüge und Scheinheiligkeit, und dies gibt ihm einen ungleich perverseren Charakter, als ihn jedes Schweigen als bloße Rede-Unterlassung aufweisen könnte. Der dafür am häufigsten verwendete Begriff *malitia* ist die Herzens – oder Gedankensünde *par excellence*, gerade auch als Wurzel von Taten und Worten. Gregor nennt sie «Mutter aller Laster»⁵⁷.

III.

Damit gelangen wir zu den Gegenmaßnahmen, mit denen diese frühe Unterweisungsliteratur die unheilige Allianz von *malitia* und *taciturnitas* zu bekämpfen empfiehlt. Bei einem gemeinsamen argumentativen Grundbestand setzt Cassian den Akzent mehr auf die disziplinierenden, Gregor, wie eben gezeigt, mehr auf die therapeutischen Mittel. Aufgrund der von Pierre Hadot herausgearbeiteten Traditionslinie zwischen den philosophischen und den spirituellen *exercitia* könnte man die eine Methode mehr mit dem stoischen, die andere mehr mit dem epikureischen Hintergrund verbinden, obwohl beides gegenüber der zentralen Logik der Gottes – und Nächstenliebe inkommensurabel ist. So wendet Cassian ein grundlegendes Trostargument der Stoa – «Was nicht in unserer Macht liegt, kann uns nichts anhaben» – auf das geduldige Unrechterleiden im Kloster an⁵⁸: «Lasst uns unseren Fortschritt in der Gemütsruhe nicht vom Willen anderer abhängen, der niemals in unserer Hand liegt. Unser Fortschritt hängt vielmehr allein von uns selbst ab. Nicht das moralische Fortkommen anderer, sondern unsere eigene

⁵⁵ *Regula pastoralis* III 14 (CC SL 141), 51ff. (aufgrund von Ps. 140, 3: *pone, domine, custodiam ori meo, et ostium circumstantiae labiis meis*): *Non enim poni ori suo parietem, sed ostium petit, quod videlicet aperitur et clauditur. Unde et nobis caute descendendum est, quatenus os discretum et congruo tempore vox aperiat, et rursus congruo taciturnitas claudat.* Gleichlautend auch in *Moralia in Iob* VII 37 (CC SL 143), 105 ff.

⁵⁶ *Regula pastoralis* III 11, 34ff.: *Nam plerumque in culpa deprehensi, dum quales sint cognoscere fugiunt, sese sub fallaciae uelamen abscondunt, et hoc quod peccant, quod que iam aperte cernitur, excusare moluntur; ita ut saepe is qui eorum culpas corrumpere studet, aspersae falsitatis nebulis seductus, paene amisisse se uideat, quod de eis iam certum tenebat. Vnde recte [...] dicitur: 'ibi habuit foueam ericius'. Et quasi sphaera in manu tenentis remanet, quia is qui corripit, cuncta quae iam cognouerat subito amittens, inuolutum intra conscientiam peccatorem tenet; et qui totum iam deprehendendo uiderat, tergiuersatione prauae defensionis illusus totum pariter ignorat. Foueam ergo ericius habet in reprobis, quia malitiosae mentis duplicitas sese intra se colligens abscondit in tenebris defensionis.* Der Vergleich mit Freuds «Abwehrmechanismen» dürfte hier nicht zu weit hergeholt sein.

⁵⁷ Ebd.. III 9, 85ff.: *Vnde idem doctor egregius cum patientiam discipulis suaderet, dicens: 'omnis amaritudo, et ira, et indignatio, et clamor, et blasphemia tollatur a uobis' (I Cor 13. 4) quasi cunctis exterius iam bene compositis ad interiora conuertitur, dum subiungit: 'cum omni malitia'; quia nimirum frustra indignatio, clamor et blasphemia ab exterioribus tollitur, si in interioribus uitiorum mater malitia dominatur; et incassum foras nequitia ex ramis inciditur, si surrectura multiplicius intus in radice seruat.*

⁵⁸ Zum stoischen Grundprinzip und zu Cassians «combination of *apatheia* and *eupatheia*» s. Colish, *The Stoic Tradition*, 118-121; vgl. auch Hadot, *Exercices spirituels*, 22-25; Rabbow, *Seelenführung*, 195f.; Cassian, *De inst. Coenobiorum* VIII 17 (CSEL 17), 161: *Summa igitur emendationis ac tranquillitatis nostrae non est in alterius arbitrio conlocanda, quod nequaquam nostrae subiacet potestati, sed in nostra potius dicione consistat. Itaque ut non irascamur, non debet ex alterius perfectione, sed ex nostra uirtute descendere, quae non aliena patientia, sed propria longanimitate conquiratur.*

Tugend entscheidet darüber, ob wir uns ärgern lassen....». Dies wird so auf das «Beten ohne Unterlass, allerorts ohne Zorn und Zank» (I Thess. 5. 17; I Tim 2. 8) bezogen⁵⁹: «Der Arzt der Seelen und Kenner der Herzensgeheimnisse will alle Anlässe zum Zorn restlos aus unserer Seele reißen und befiehlt darum, nicht nur das uns zugefügte Unrecht...zu vergeben, sondern, gleichviel ob die Brüder zu Recht oder Unrecht etwas gegen uns haben, ... das Gebet zu unterbrechen,... bis wir sie befriedigt haben.» (nach Matth. 5, 23f., s. oben)⁶⁰. Die Gleichgültigkeit gegenüber den fremdseelischen Motiven gehört wesentlich zum Programm stoischer Leidenschaftslosigkeit. Doch werden wir sehen, dass bei beiden Kirchenvätern, aber am stärksten bei Gregor, eine andre Therapie gerade in der Steigerung der Affekte besteht.

Gregor hat, wie bereits erwähnt, empfohlen, innen aufgestauten Groll durch Aussprechen vor einem Vertrauten zu entsorgen. Dies ist eine der wichtigsten Funktionen der sog. «brüderlichen Zurechtweisung» oder *correctio fraterna*, wie sie aufgrund von Matth. 18, 15 von Anfang an im Mönchtum gepflegt worden ist⁶¹. Es geht dabei um eine Hilfe, ein spirituelles «Almosen» der auf dem Heilsweg Begünstigten an Bedürftige. Bei diesem Bild und demjenigen der Medizin ist oft unklar, ob es sich nur um die gewöhnliche Metapher für Sünde handelt oder, ob nicht auch tatsächlich ein psychischer oder physischer Defekt gemeint ist. Jedenfalls – dies wird Thomas von Aquin später in aller Klarheit zeigen – ist nach dieser Quasi-Metaphorik die «brüderliche Zurechtweisung» im privaten Gespräch (*secreta admonitio*) ein Akt der Nächstenliebe und Seelenheilung, nicht der strafenden Gerechtigkeit, also eher ein Rat erteilendes, therapeutisches Gespräch als ein Beichtgespräch⁶². Gerade das Aussprechen verborgenen Gedankensünden kann

⁵⁹ Ebd. VIII 14, 160: [...] *animarum medicus et occultorum conscius, occasiones iracundiae uolens radicibus a cordibus nostris euellere, non solum si laesi fuerimus iubet nos remittere et reconciliari fratribus nostris [...], sed etiam si illos aduersum nos seu iuste siue iniuste habere aliquid nouerimus, similiter praecepit, ut munus nostrum relinquentes, id est conpescentes orationes nostras, ad eorum prius satisfactionem tendere festinemus [...].*

⁶⁰ Cassian vertritt hier im Übrigen ein in der *Exercitia*-Literatur traditionelles Aufstieggsschema der Vervollkommnung: Von der untersten Stufe des Verzichts auf aggressive Taten führt der Weg zum Vergeben solcher *offensa* und danach zur völligen Gleichgültigkeit gegen Motive fremder Kränkung. Dies wird gelegentlich der Hierarchie der *vita activa* und der höheren *vita contemplativa* so zugeordnet, dass Friedfertigkeit und Vergebung als aktive Anfangstugenden gelten, während das über das Vergeben hinausgehende (supererogatorische) «Ignorieren» von Anfeindungen als kontemplative *perfectio* erscheint. Vgl. Julianus Pomerius, *De vita contemplativa* I 12 (PL 59), 428A (Übersetzung unten S.): *Haec [vita activa] facit hominem sanctum, illa [vita contemplativa] perfectum. Hujus vitae est nulli prorsus injurias irrogare; illius, irrogatas aequanimiter sustinere. Imo, ut proprius dicam, exsecutor activae studet in se peccanti dimittere; contemplativae sectator offensas quibus pulsatur, nec omnino concutitur, ignorare magis paratus est quam donare.* Hierzu vgl. F. Schalk, «Zur Vitenlehre und monastischen Literatur (Cassian und Julian Pomerius)», in H. Fromm et al. (Hg.), *Verbum et signum, Festschrift F. Ohly*, Bd. 2, München 1975, 71-78.

⁶¹ Vgl. N. Holze, *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum*, Göttingen 1992, 219ff., 241ff.; A. Clerici, *La correzione fraterna in S. Agostino*, Palermo 1989; F. Palleschi, L'acédie dans l'oeuvre d'un prémontré devenu chartreux au XIIe siècle: Adam Scot et le *Liber de Quadripertito exercitio cellae*, in Nabert, *Tristesse, acédie et médecine des âmes*, 61-84 zu einer Kritik der Routinisierung der *correctio* im sog. Schuldkapitel der Prämonstratenser; Chiffolleau, «*Ecclesia de occultis non iudicat?*», 369 zu Lanfrancs Entgegensetzung der Beichte vor dem Priester und der *correctio fraterna* im «espace familial et quasi privé» des Klosters (PL 150, 629). In der *Regula Benedicti* ist die Sache, wenn auch nicht der Begriff grundlegend (Kap. 23, 27.2, 46.5, 48.18ff.), gerade auch hinsichtlich der Ambivalenz der ärztlichen und richterlichen Metaphorik, da diese *secreta et privata correctio* stets nur als eine Phase im Ablauf eines Sanktionsprozesses erscheint, der im schlimmsten Fall zum Ausschluss aus dem Kloster führt; vgl. dazu einerseits E. Molland, «*Ut sapiens medicus*. Medical vocabulary in St. Benedict's *Regula Monachorum*», in *Studia Monastica* 6 (1964), 273-98, andererseits U. Jacobs, *Die Regula Benedicti als Rechtsbuch*, Köln 1987, 112ff. Die allmähliche Verrechtlichung des Begriffs geht am besten aus dessen verhängnisvollen Rolle innerhalb der Entwicklung des Inquisitionsverfahrens im 13. Jh. hervor; vgl. W. Trusen, «Der Inquisitionsprozess. Seine historischen Grundlagen und frühen Formen», in *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte*, kanonist. Abt. 105 (1988), 168-230, bes. 168 und 197 zur sog. *denuntiatio evangelica*.

⁶² Thomas *STh* II-II, Qu. 32, art 3 zur Überlegenheit der *elemosynae spirituales* über die *elemosynae corporales*; ebd., Qu. 33 art 1. Resp. über die *correctio fraterna* als *actus caritatis*. Abgesehen von den «medizinischen» Aspekten der Sündenbehandlung, ist hervorzuheben, dass die *fraterna correctio* ganz in der Tradition der antiken Seelenführung schon in den frühesten Mönchsregeln des Pachomius und Basilius auch einfach eine Gelegenheit zur Selbsterforschung und Gewissensprüfung mit vertrauten Brüdern darstellte, die dem Mönch den jeweiligen Stand auf dem Weg zur *perfectio* festzustellen erlaubte, sodass nicht nur Rückfälle, sondern auch Fortschritte zur Sprache kamen. Vgl. Knuutila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, 146-149 zu Cassian und allgemein Hadot, *Exercices spirituels*, 47ff. – Zu ähnlicher Metaphorik und doch ganz anderer Bedeutung in der späteren

in einem eigentlich psychosomatischen Sinn Erleichterung verschaffen, wie dies mit Reminiszenzen aus der galenische Humoralmedizin auch immer wieder angedeutet wird. Besonders beliebt ist dabei das Gegensatzpaar *contractio – dilatatio*, Verkrampfung und lösende Erweiterung des Herzens⁶³. Dem Bedeutungsreichtum von *dolor*, der vom körperlichen Schmerz über Trauer um Verstorbene zu ganz anderen Formen der *tristitia* wie Reue, Lebensüberdruß, Gram, Kummer, Groll, Verbitterung reicht, entspricht eine ebenso weitgespannte Semantik der *consolatio*⁶⁴. Nach deren erstem Prinzip: *contraria contrariis sananda* gibt es kein Leiden, das nicht durch sein Gegenteil geheilt würde, so auch die sprachlos machende Trauer⁶⁵ vornehmlich durch das Gespräch, aber auch jede beliebige Form der Freude und Lust, bis hin zur Musik und zum Baden, zwei Annehmlichkeiten, die nach Augustins Selbstdarstellung hierfür eine traditionelle *pars pro toto* bilden⁶⁶. Verschiedene sonst asketisch verworfene Lustfaktoren werden in dieser therapeutischen Funktion (gleichviel ob allegorisch oder buchstäblich) situationell rehabilitiert. Umgekehrt ist auch jeder dem emotionalen Impuls folgende Ausdruck wie Weinen, Klagen und/oder Singen – *plangendo cantare* – ebenfalls Trost. Das Ideal der Verwandlung destruktiver in heilende Trauer, der kathartischen *conversio doloris* durch «Trostränen» (*consolabiles lacrimae*), bildet nach dem Modell Augustins und Gregors des Großen ein das ganze Mittelalter durchziehendes paradoxes Leitmotiv, das in der Zisterzienser-Spiritualität zweifellos am intensivsten ausgestaltet worden ist⁶⁷. Die Paradoxie wird noch komplexer, wenn die zwei Arten von Trauer – die «bittere» und die «lösende» – sich mit den zwei Formen des Schweigens – dem äußeren und dem inneren – derart verschränken, dass das Schweigen selbst als spirituelle Stimme «vernehmbar» wird. Die aus ohnmächtigem Zorn oder anderen Leidmotiven stammende Verhärtung der Trauer und das entsprechende äußere Schweigen boshafter Kälte verwandeln sich im «Überfließen des Herzens» zum ekstatischen Schweigen des *clamor* oder des *iubilus*. Der *conversio doloris* folgt also eine Art *conversio silentii* hin zum «beredten Schweigen» des Gebets. Ein weiteres Paradox dieser Umwandlung liegt darin, dass die zum Ziel der *contemplatio* unternommene asketisch-moralische «Reinigung» von *perturbationes* und Lastern – insbesondere der *maligna taciturnitas* – erst dann gelingt, wenn die mystische *visio* oder *auditio*

Beichttheologie vgl. N. Bériou, «La confession dans les écrits théologiques det pastoraux du XIII^e siècle: Médication de l'âme ou démarche judiciaire?», in AAVV, *L'aveu. Antiquité et Moyen Âge*, 261-282.

⁶³ Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, 87-110, 212-18, 233-40; M. Lemoine, «Perspectives sur l'acédie dans l'oeuvre de Denys le Chartreux», in Nabert, *Tristesse, acédie et médecine des âmes*, 132-41, bes. 138ff.; Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge*, 62-74; vgl. auch von Moos, *Consolatio*, Bd 3, § 999-1002, 1020-1031 und unten Anm. 104 zu Rhazes.

⁶⁴ Die Spezialisierung auf Sonderformen dieser weiten Trauer-Trost-Dialektik ist arbeitstechnisch sinnvoll, verdeckt aber anthropologisch relevante Grundlinien des Umgangs mit Emotionen in den verschiedensten ineinandergreifenden Kontexten. An dieser Verengung leidet ebenso meine einseitig auf Todesfälle beschränkte Arbeit *Consolatio* von 1971-72 wie die neuere thematisch ebenfalls zu exklusive Studie von Piroška Nagy über das *donum lacrimarum* (*Le don des larmes au Moyen Âge*, 2000), in der die modellbildende Bedeutung dieser kathartischen Trauerverwandlung für ganz andere, auch nicht-spirituelle Situationen verkannt wird. Nach diesen und anderen spezialistischen Vorarbeiten dürfte bald einmal eine mediävistische Gesamtschau der Trauer – und Trost – Phänomene möglich und fällig sein, umso mehr als die derzeit um sich greifende, aber noch ziemlich theorielose Emotionsforschung davon profitieren könnte.

⁶⁵ Zu dieser vor allem durch Übersetzungen der griechischen Kirchenväter Nemesius von Emesa und Johannes Damascenus im lateinischen Westen verbreiteten medizinischen Vorstellung s. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, 103-10; I. Sciuto, «Le passioni dell'anima nel pensiero di Tommaso d'Aquino», in C. Casagrande, S. Vecchio (Hg.), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Firenze 1999, 73-94, bes. 84, 90; P. Michaud-Quantin, *La psychologie de l'activité chez Albert le Grand*, Paris 1966, 108ff.; ders., «Die Psychologie bei Radulfus Ardens einem Theologen des ausgehenden 12. Jahrhunderts», in *Münchener Theologische Zeitschrift* 9 (1958), 81-96, bes. 83ff.

⁶⁶ Die ganze Quaestio 38 der *STh* I-II ist den Heilmitteln der Trauer gewidmet (Art. 1: jede beliebige *delectatio* kann heilen, Art. 2: Tränen und jede Form des Ausdrucks lindern die Trauer, Art. 3-5: heilsam sind insbesondere Gespräche mit teilnehmenden Freunden sowie das Schlafen und Baden nach dem Beispiel Augustins, *Conf.* IV 12). Vgl. auch von Moos, *Consolatio*, Bd 3, § 1027 und ebd. Bd. 4, 158 s.l. «Trostmittel».

⁶⁷ Meine Arbeit: *Consolatio* ist zum größten Teil diesem Thema gewidmet. Die wichtigsten Stellen und Querverweise finden sich in Bd. 3, § 282-96 und Bd. 4, 142, s.l. «Paradoxie von Trauer und Trost». Zur zisterziensischen *conversio doloris* ebd. Bd. 1-2, § 729-1013.

sich als Gnadengabe bereits geschenkt hat, der Zweck der spirituellen «Vor-Übung» also zugleich das Hauptmittel zu deren Gelingen darstellt.

Dies berührt ein Grenzgebiet der Sprache, die religiöse Apophatik, die bekanntlich eine unerschöpfliche Quelle von Sprachexperimenten, Metaphern und Oxymora des *alieniloquium* darstellt. Ich wähle ein einziges, besonders eloquentes Beispiel. Der Prämonstratenser Philipp von Harvengt hat dem Schweigen eine ausführliche (im Übrigen ziemlich redundante) Schrift, eine Art Enzyklopädie biblischer Bildrede und Allegorese zu allen denkbaren Aspekten dieses Themas, gewidmet⁶⁸. Darin findet sich eine Beschreibung des Übergangs vom «bitteren» zum «süßen» Schweigen, von einer im «steinernen Herzen»⁶⁹ verschlossenen Trauer zu überschwänglicher und hörbarer Freude in Form eines Ausbruchs oder Dammsbruchs. Ich gebe den die Vorstellung durch Wortreichtum geradezu nachvollziehenden Passus (mehr als eine Migne-Spalte) hier stark verkürzt wieder⁷⁰: «So wie die Boshaftigkeit durch Trauer bestraft wird, so ist das Schweigen ein Werk der Trauer, und so wie das Reden die Freude begleitet, weil sie sich durch Worte nach außen ergießt, so umhüllt die Nacht der Trauer jeden Elenden, der umso elender leidet, je weniger er den erlittenen Schaden ausdrücken kann ...Dies sagt auch der Herr, wenn er Gutes verheißt (Jer. 30, 19): 'Und Dank soll aus ihnen erschallen und die Stimmen froher Menschen'. Wenn die Trauernden das erwünschte Glück wiedererlangen...schmelzen nach langem Winter Schnee und Eis in der Frühlingsluft, die Flussläufe kehren zurück, neue Samen keimen in gelockerter Erde, lachende Wiesen grünen..., nicht länger können die Vögel die wiedergefundene Freude im Innern zurückhalten, suchen nach einer Sprache und brechen darum vor Freude wunderbar in Gesang und Gezwitscher aus. Sie durchziehen Wälder, Gärten und Bäume in schwatzhaftem Flug. Denn sie finden es unangebracht, länger im Schweigen zu verharren, und wollen dem göttlichen Geber lieber redselig Lob zurückerstatten. ...Die Freude ist nämlich geschwätzig und mitteilbar, flieht die Einsamkeit, will sich über Straßen und Plätze weithin bekannt machen und verabscheut das Schweigen.» Solche Anerkennung einer üblicherweise als Inbegriff der Zungensünden geltenden Eigenschaft, der *loquacitas* oder des *multiloquium* ist nur im Kontext einer auf das Schweigen bezogenen spirituellen Paradoxie oder «Umwertung aller Werte» verständlich, deren traditionellen patristischen Grundlagen vor allem auf das ekstatische Konzept der Glossolie zurückzuführen⁷¹. Schon das Bild der Vogelsprache weist auf ein Sprechen ohne Worte, nicht ein

⁶⁸ *De institutione clericorum*, lb. VI, *De silentio clericorum* (PL 203), 943-1205.

⁶⁹ Dieses Bild findet sich ebd. Kap. 107 (1179C) nach Ez. 11,19: *auferam cor lapideum de carne eorum, et dabo eis cor carneum* in einem andern ausführlichen Kapitel über das böse Schweigen der «gefrierenden» *obstinatio* und *duritia*. Vgl. von Moos, *Consolatio*, Bd. 2, § 746a zu Bernhard von Clairvaux; A. Hermann, «Das steinharte Herz», in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 4 (1961), 77-107.

⁷⁰ *De silentio* 92 (PL 203), 1135 A-B: *sicut tristitia est poena malitiae, ita silentium opus tristitiae. Sicut enim gaudium et laetitiam quaedam loquacitas comitatur, dum a loquendo quae sentit, vix quisque hilaris temperatur, quia mens ipsa tunc suo magis gaudio delinitur, cum interna iucunditas verbis forensibus effutitur; sic nimirum cum quemvis miserum tristitiae nox obducit, eidem consequenter grave silentium superducit, ut miser eo inveniatur miserius cruciari, quo vel non licet suavia, vel non libet sensa noxia verbosari. Quod autem suavia quisque libentius verbosetur, et cum laeta suppetunt, grave silentium relegetur, per eundem prophetam innuit Dominus cum post mala, post tristitia quae praemittit, meliora, laetiora civitati miserans repromittit: ' [...] et egredietur de eis laus voxque ludentium vel laudantium.' Videtis quia cum tristibus redditur optata prosperitas, [...] cum post longam hiemem ejus incommoda jam pelluntur, cum verna temperie nix et glacies resolvuntur, cum reddito cursu aquis, libertate solita jam feruntur, cum laxata superficie terrae nova gramina producuntur, cum herbae pullulant, prata ridentia viridescunt, cortex arborum reviviscit, gemmae turgent, ramuli jam frondescunt, cum sol lucidior, aer purior invenitur, cum grata novitate inferior haec universitas insignitur; tunc nimirum aviculae inventum gaudium non ferentes, secretum interius quali possunt eloquio proferentes, miro cantu vel garritu gaudent perstrepere, et per silvas, hortos, arbores loquaci volatu discurrere. [...] Ebd. 1137 B-C: *Est enim laetitia loquax et garrula, sub lingua nesciens contineri, refuga solitudinis, per vicos et plateas celeberrima vult haberi; abhorrens silentium, vago multiloquio vult proferri, quietis impatiens, ad multorum notitiam vult deferri.**

⁷¹ Daneben gibt es auch eine gerade umgekehrte Deutung des Pfingstereignisses, das mit der Glossolie die prophetische und kerygmatische Gabe der Verkündigung über Sprachgrenzen hinweg verbindet. Zur ekstatischen Detuung vgl. G. Dautzenberg, Glossolie, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 11 (1981), S. 225-246; H. Grundmann, «Jubel», in: B. von Wiese et al. (Hg.), *Festschrift Jost Trier*, Meisenheim a.d. Glan 1954, 477-511; M. de Certeau, «Utopies vocales: glossolalies», in B. Gentili, G. Paioni (Hg.), *Oralità. Cultura, letteratura, discorso*, Roma 1985, 611-634; J. T. Schnapp, «Between Babel and Pentecost: Imaginary Languages in the Middle Ages», in B.

kommunikatives, an Menschen adressiertes Sprechen, sondern ein ihnen unverständliches, unartikulierte Hervorsprudeln des Gotteslobs, das jenseits des Gegensatzes von Reden und Schweigen, das Dilemma der Unsagbarkeit des gebührend zu Preisenden im Gesang des Herzens, einem «Lied ohne Worte» überwindet: «Worüber man nicht sprechen kann, darüber kann man singen»⁷².

Dies ist auch die hesychastische Aufhebung⁷³ der Antinomie von Interiorität und Exteriorität im sprachlosen, ja gegensprachlichen und zutiefst musikalischen Zwischenreich des «Jubels» *iubilus*, *iubilatio* in der *ebrietas spiritualis*. Wie Herbert Grundmann und Michel de Certeau in unschätzbaren Beiträgen gezeigt haben⁷⁴, bildete sich aufgrund einiger Gedanken Augustins, die dem Mittelalter hauptsächlich durch Gregor den Großen eingeprägt wurden, eine an vielfältige mystische Vorstellungen anschließbare akroamatische Theorie der Sprachtranszendenz durch die reine Stimme des Affekts heraus. So erklärt Augustinus, Psalm 32, 2 kommentierend, den Jubel⁷⁵: «Suche nicht nach Worten, als ob du ausdrücken könntest, woran Gott sich erfreut. Singe im Jubel...Der Jubel ist ein Klang, der anzeigt, dass das Herz gebären will, was es nicht sagen kann. Und wem gebührt dieser Jubel, wenn nicht dem unsagbaren Gott? ..Wenn du ihn nicht sagen kannst, aber auch nicht schweigen darfst, was bleibt dir dann anderes als das Jubeln, damit das Herz sich wortlos freut und die unermessliche Weite der Freuden nicht durch Silben begrenzt wird?» Gregor übernimmt diesen Gedanken eines sprachlosen Ausdrucks in vielfältigen Schattierungen⁷⁶, dehnt ihn jedoch auch auf andere Emotionen aus, auf die Freude über das *donum lacrimarum*, den Trost der Befreiung von Leiden, Versuchungen und Sünden nach der *compunctio*, auf die Sehnsucht nach der ewigen Heimat und dem «Lachen der Seligen»⁷⁷. Der

Cazelles, C. Méla (Hg.), *Modernité au Moyen Âge: le défi du passé*, Genève 1990, 175-206; C. Panti, «*Verbum cordis e ministerium vocis*. Il canto emozionale di Agostino e le visioni sonore di Ildegarda di Bingen», in M. Cristiani, C. Panti, G. Perillo (Hg.), *'Harmonia mundi'. Musica mondana e musica celeste fra Antichità e Medioevo* (Micrologus Library 19), Firenze 2007, 167-200; von Moos *Zwischen Babel und Pfingsten*, 192f., 553f., 700 und insbesondere 238-251; S. Vecchio, «*Dispertitae linguae*, Le récit de Pentecôte entre exégèse et prédication».

⁷² Diese Abwandlung des Wittgesteinschen Schusssatzes vollzieht in einer originellen Studie M. Dolar, *A voice and nothing more*, Cambridge Mass., London 2006, 30 f. mit Bezug auf Augustins Musikverständnis.

⁷³ Vgl. Lachmann, «Schweigen und Reden in der altrussischen Kultur» und dies., «Der Narr in Christo und seine Verstellungspraxis», in P. von Moos (Hg.), *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*, Köln u.a. 2004, 379-410.

⁷⁴ Oben Anm. 71.

⁷⁵ *Enarrationes in Psalmos* 32, 2, 1 (CCSL 38), 19ff.: *ecce ueluti modum cantandi dat tibi; noli quaerere uerba, quasi explicare possis unde deus delectatur. 'In iubilatione cane'. [...] Iubilum sonus quidam est significans cor parturire quod dicere non potest. Et quem decet ista iubilatio, nisi ineffabilem deum? Ineffabilis enim est, quem fari non potes; et si eum fari non potes, et tacere non debes, quid restat nisi ut iubiles, ut gaudeat cor sine uerbis, et immensa latitudo gaudiorum metas non habeat syllabarum?* Vgl. auch ebd. 99, 4 (CC SL 39), 1ff.: *Qui iubilat, non uerba dicit, sed sonus quidam est laetitiae sine uerbis; uox est enim animi diffusi laetitia, quantum potest, exprimentis affectum, non sensum comprehendentis. Gaudens homo [...] erumpit in uocem quamdam exsultationis sine uerbis; ita ut appareat eum ipsa uoce gaudere quidem, sed quasi repletum nimio gaudio, non posse uerbis explicare quod gaudet.* Vgl. Grundmann, «Jubel», 483f.

⁷⁶ Vgl. etwa *Moralia in Iob* VIII 52 (CC SL 143), 13 ff.: *Cum ergo electi omnes implentur gaudio manifestae contemplationis quasi ad hilaritatem risus exsiliunt in ore mentis. Iubilum uero dicimus cum tantam laetitiam corde concipimus, quam sermonis efficacia non explemus; et tamen mentis exsultatio hoc quod sermone non explicat, uoce sonat [...] Qui quoniam tantum uident quantum dicere non ualent, in risu iubilant, quia non explendo resonant quod amant.* Vgl. Grundmann, «Jubel», 484-86.

⁷⁷ *Moralia* XXIV 6 (CC SL 143), 5ff.: *Aliter enim quisque [...] compungitur, cum gaudia superna conspiciens, spe quadam et securitate roboratur. Illa compunctio [...] laetas lacrimas mouet. Iubilum namque dicitur, quando ineffabile gaudium mente concipitur, quod nec abscondi possit, nec sermonibus aperiri; et tamen quibusdam motibus proditur, quamuis nullis proprietatibus exprimatur. Vnde Dauid propheta [...] ait (Ps 88.16): «beatus populus qui scit iubilationem». Non enim ait: qui loquitur, sed: qui scit, quia sciri quidem iubilatio intellectu potest, sed dicto exprimi non potest. Sentitur per illam quippe, quod ultra sensum est. Et cum uix ad hoc contemplandum sufficiat conscientia sentientis, quomodo ad hoc exprimentum sufficiat lingua dicentis? [...] post temptationum amaritudines, post tribulationum luctus, apte subiungitur: «uidebit faciem eius in iubilo». Zum eschatologischen Lachen s. Anm. 76 und C. Casagrande, «Ridere in Paradiso, Gaudio, giubilo e riso tra angeli e beati», in F. Mosetti Casaretto (Hg.), *Il riso* (Atti delle Giornate Internazionali Interdisciplinari di Studio sul Medioevo), Alessandria 2005, 177-193; T. M. Resnick, «*Risus monasticus*, Laughter and Medieval Monastic Culture», in *Revue Bénédictine* 103 (1987), 90-103.*

Zusammenhang mit der Glossolalie ist hier wohl weniger bestimmend als die ausdrücklich auf den Tröstergeist bezogene Römerbriefstelle (8, 26-27)⁷⁸: «Wir wissen nicht, um was wir bitten sollen, wie es sich gehört. Da tritt der Geist selbst für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern (*gemitibus inennarrabilibus*). Der aber die Herzen erforscht, kennt das Trachten des Geistes ...» Auch dieses Seufzen in dem für Menschen unzugänglichen Herzen ist keine Sprache, sondern sprachtranszendenter, von Gott kommender, nur ihm hörbarer Gebetsausdruck. (In dieser Vorstellung eines gewissermaßen sakral-intimen Hortes der Begnadung findet sich im Übrigen eine der üblichen Beicht – und Sündenlogik der *occulta cordis*, auf die wir abschließend noch kurz zurückkommen werden, radikal entgegengesetzte Wertung⁷⁹.) Wie immer die Bilder der Freude und des Verlangens kontextualisiert werden – mit der Glossolalie oder dem «Seufzen des Geistes» –, stets führen sie in ein Jenseits der Sprache, das zugleich an eine vergessene oder erst verheißene Sprache erinnert: die harmonische Ursprache vor der babylonischen Kakophonie, Adams Sprache vor dem Fall – ja sogar die Sprache des Schöpferworts⁸⁰ –, das vorsprachliche, klangreiche Kindergebrabbel⁸¹, die vorgrammatikalische und regellose Sprache der Gottesnarren, die sinn – und gedankenlosen Interjektions-Laute stammelnder Hesychasten⁸², bis hin zur unbekanntenen Sprache des «Neuen Liedes» der Engel und Seligen im Jenseits⁸³. Diese Nichtsprache oder «Meta – Sprache» ist sowohl Schweigen wie Gesang, sie ist die «Stimme des Schweigens»⁸⁴.

Die Frage, wie weit es sich dabei um Metaphorik oder Erfahrung handelt, ist nicht beantwortbar. Man könnte höchstens versuchen, tatsächlich erklingende Musik vom inneren Singen zu unterscheiden⁸⁵. Dies dürfte eine Beschreibung des monastischen Morgengebets durch Cassian annäherungsweise erlauben. Der frühe Morgen wird hier als Anfangs – und Ursprungs-Symbol –

⁷⁸ *Homiliae in Ev.* II 30 (CC SL 141), 258: *Sed ipse Spiritus postulat, qui ad postulandum eos quos repleuerit inflammat. Consolator autem idem Spiritus uocatur, [...] Moralia* II 35(CC SL 143), 49: *Fecit enim quia fieri docuit; sicut et de eius spiritu dicitur: «ipse spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus.» Neque enim petit qui aequalis est, sed postulare dicitur quia nimirum quos repleuerit, postulantes facit; quamuis hoc et in semetipso redemptor noster ostendit qui patrem etiam dum passioni propinquaret, exorauit.*

⁷⁹ Ich habe selbst in «Herzenseheimnisse (*occulta cordis*)» den Sündenkontext überschätzt. Die Intransparenz des Fremdpsychischen und die unerträgliche „Stimme des Gewissens“ sollten nicht losgelöst von der positiven Möglichkeit, dem Sitz oder „Organ“ religiöser Erfahrung gesehen werden.

⁸⁰ D. Lau, *Wie sprach Gott: «Es werde Licht»? Antike Vorstellungen von der Gottessprache*, Frankfurt-Bern u.a. 2003 und unten Anm. 84.

⁸¹ Certeau, «Utopies vocales: glossolalies», 624f.: «Pour les ‘charismatiques’ d’ailleurs, qui appellent leur glossolalie un ‘chant’, il n’y a qu’une préparation: ‘s’abandonner’, ‘se laisser aller’, ‘s’offrir ‘comme un enfant’ à ce qui parle. Dès l’origine, chez le bébé, c’est la voix en effet qui lui ouvre (et circonscrit) une sphère de communication préparatoire à la parole.» Schon Michel de Certeau weist hier wie kürzlich Daniel Heller-Roazen in seinem tiefsinnigen Essay: *Echolalias: On the Forgetting of Language*, New York 2005 auf R. Jakobsons Entdeckung der unbegrenzten phonetischen Möglichkeiten des Kleinkindes gegenüber der späteren Begrenzung durch die artikulierte Sprache. Die vielfältigen Utopien der Ur-, Engels- und Paradiesessprachen dürften somit vielleicht auch auf der Erinnerung an diese unendliche vorsprachliche Klang-Kombinatorik beruhen. Zu den Utopien vgl. U. Eco, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Bari 2002; zum Kindergebrabbel im Mittelalter vgl. vor allem Nagel, S., S. Vecchio, «Il bambino, la parola, il silenzio», in: *Quaderni storici* 19 (1984), 719-63; R. Hollander, «Babytalk in Dante’s Commedia», in ders., *Studies in Dante*, Ravenna 1980, 115-29

⁸² Lachmann, «Schweigen und Reden...» und dies., «Der Narr in Christo und seine Verstellungspraxis», in P. von Moos (Hg.), *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*, Köln u.a. 2004, 379-410, bes. 395f. zur Glossolalie.

⁸³ Siehe oben Anm. 77.

⁸⁴ Ein Sonderfall der Glossolalie bildet das hagiographische Motiv von den ihrer Zunge beraubten Märtyrern, durch die Gott – auch als Schöpfer-«Wort» – ohne Zunge/Sprache spricht, wobei hier allerdings die kerygmatische Bedeutung die ekstatische zurückdrängt. Vgl. dazu M. Goulet, «Hagiographie et questions linguistiques», in von Moos, *Zwischen Babel und Pfingsten*, 161-180, hier 168 und das Beispiel aus Gregors *Dialogi* III 32 (Sources chrétiennes 260), 7ff.: [...] *raptus in furore, eorum linguas abscidi radicitus fecit. Res mira et multis nota senioribus, quia ita post pro defensione ueritatis etiam sine lingua loquebantur, sicut prius loqui per linguam consueuerant. [...] Scriptum est[... Jo. 1, 1]: ‘in principio erat uerbum, et uerbum erat apud deum, et deus erat uerbum’. De cuius etiam uirtute subiungitur: ‘omnia per ipsum facta sunt’. Quid igitur miramur, si uerba edere sine lingua potuit uerbum quod linguam fecit?*

⁸⁵ Der Aufsatz von Grundmann (oben Anm. 71) führt in der Hauptsache zur musikgeschichtlichen Entwicklung der Sequenzen und «Neumen».

und als tägliche «Auferstehung» vom Tode des Schlafes – zuerst Vorbereitung der Seele durch heilsame Gedanken bezogen (die gewissermaßen auch apotropäisch vor den bösen *logismoi* der *maligna taciturnitas* schützen, von denen wir ausgegangen sind), danach auf die erste stimmliche Äußerung (*primo linguae suae motu*) in der lobenden Anrufung des *nomen dei* als «Opfergabe des Jubels» – die bloße Namensnennung ist wie das Stoßgebet eine Form defekter Sprache, die noch dem Schweigen gleichkommt⁸⁶ – und schließlich auf das liturgische Hymnensingen als Darbringung durch alle Körperglieder, durch das «Entriegeln der Lippen zum Opfer des Mundes», das ehrfurchtsvolle Schreiten, das Ausbreiten der Hände, das Beugen der Knie und das Sichniederwerfen mit ganzem Körper: «Wollen wir derart aus den ersten Feldfrüchten unseres Geistes Gott wohlgefällige Gaben darbringen, müssen wir erhebliche Sorgfalt aufwenden, damit wir ihm alle Sinne unseres Körpers vorzugsweise in den Morgenstunden gleichsam als sakrosankte, unversehrte und unberührte Brandopfer anbieten⁸⁷.»

IV.

Zwei Autoren der spätantik-frühmittelalterlichen Seelenführungsliteratur sind hier ausführlich zu Wort gekommen, weil es galt, eine vor über 10 Jahren mit wenig Worten aufgestellte These im Einzelnen zu erläutern, die nun nochmals als Zusammenfassung angeführt sei⁸⁸: «Cassian und Gregor sind tief durchdrungen von der Aufgabe, die Seele von sich selbst zu befreien und auf das Göttliche einzustimmen. Eine ihrer Hauptsorgen ist das, was einmal Abwehrmechanismen – insbesondere «Verdrängung» – heißen wird, das heimlich weiterglühende Feuer der *maligna taciturnitas* bei Cassian (*Coll.* 16.18) oder der igelhaften *mensintra se colligens* bei Gregor (*Reg.* 3.11), aufgestaute Gefühle ohne Ventil, die das zwischenmenschliche Klima vergiften. Beide kämpfen sie gegen die Äußerlichkeit asketischer Praxis ohne inneren Sinneswandel und empfehlen äußerst subtile Techniken zur Erforschung verborgener Laster, die hinter sichtbaren sog. Tugenden nisten. Hier geht es ohne Zweifel mehr um religiöse Therapie, mehr um Erlösung von inneren Zwängen des Bösen durch selbstanalytische Einsicht als um ein Buß – und Sühneritual.» Der zweite, damals zentrale Teil der These ist hier hingegen nur noch in Bezug auf das Thema des Schweigens abschließend kurz zu illustrieren: der ins Auge fallende Gegensatz dieser wesentlich monastisch inspirierten Literatur zur scholastischen Moraltheologie und mendikantischen Seelsorgepraxis – namentlich in Bezug auf Beichte und Inquisition – nach der kirchengeschichtlichen Wende des IV. Laterankonzils von 1215, einem epochalen Bruch, der mir heute dank einiger inzwischen erschienener Arbeiten⁸⁹ noch radikaler erscheint als damals.

⁸⁶ Lachmann, «Schweigen und Reden...», 596f.; zur *invocatio nominis* vgl. etwa Bernhard von Clairvaux, *Sermones super Cantica Canticatorum* XV 6 (*Opera*, ed. Leclercq et al., Bd. 1), 86: *Sed est et medicina. Tristatur aliquis nostrum? Veniat in cor Iesus, et inde saliat in os: et ecce ad exortum nominis lumen, nubilum omne diffunditur, redit serenum. [...] Nonne, si invocet nomen vitae, confestim respirabit ad vitam?* Allgemein zur psychagogischen Suggestivkraft kurzer Aussprüche («Vorsprüche»), Interjektionen und Namensanrufungen in der Tradition der «geistlichen Übungen» s. Rabbow, *Seelenführung*, 124f., 194f.

⁸⁷ *Conl.* XXI 26 (CSEL 13), 601: *qui que etiam a somno exciti hostiam iubilationis suae deo similiter offerentes primo linguae suae motu ipsum inuocant, ipsius nomen laudes que concelebrant, atque ad canendos ei hymnos prima labiorum claustra reserantes immolant deo sui oris officia: [...] et ita cunctorum motuum suorum primitias protensione manuum, incuruatione genuum et totius corporis prostratione persoluunt. [...] omni nobis cautione curandum est [...], ut ita primos matutinarum cogitationum ortus sollers uigilantia tueatur, ne quid ex eis festina praesumptio liuentis adtaminet inimici nostras que primitias tamquam uiles iam atque communes a domino faciat reprobari. [...] et idcirco si placitas et acceptabiles deo primitias ex fructibus mentis nostrae optamus offerre, non mediocrem sollicitudinem debemus inpendere, ut omnes nostri corporis sensus matutinis praecipue horis tamquam sacrosancta domini holocausta in omnibus inlibata atque intacta seruemus.*

⁸⁸ «Herzenseheimnisse (*occulta cordis*)», 97f. (2007, 14f.). Dieser Tagungsbeitrag wurde schon 1992 *ne varietur* der Redaktion übergeben (s. Anm. 27).

⁸⁹ Vor allem M. Ohst, *Pflichtbeichte, Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter* (Beiträge zur historischen Theologie 89), Tübingen 1995; Chiffolleau, «*Ecclesia de occultis non iudicat?*»; M. C. Mansfield, *The humiliation of sinners, Public Penance in Thirteenth-Century France*, Ithaca, London 1995; A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996; AAVV, *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei Frati Mendicanti* (Atti del XXIII convegno internazionale, Assisi), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1996; P. Biller, A.J. Minnis (Hg.), *Handling Sin. Confession in the Middle Ages*, York 1998; A. Hahn, «Soziologie der Beichte», in ders., *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte*, Frankfurt 2000,

Auch wenn man die eingeschränkten Vergleichsmöglichkeiten zweier funktional so verschiedener Diskurse in Rechnung stellt, – der eine richtet sich an «religiöse Virtuosen» (oder *perfecti*), der andere an das Kirchenvolk insgesamt und dessen Seelsorger –, unterscheiden sich die beiden Literaturen doch wesentlich schon von der primären Zielsetzung her. Zentrale Begriffe, mit denen diese Ziele umschrieben werden – wie «Herzensreinheit» *puritas cordis* – mögen gleich lauten und bedeuten doch nicht dasselbe: Wo es den Mönchen positiv um ihren kontemplativen Lebensinhalt geht, das immerwährenden Gebet, das sie von allen möglichen Stör-Einflüssen – neben Sünden auch psychophysische Schwächen und *Adiaphora* – reinzuhalten suchen⁹⁰, kümmern sich Moralthologen und seelsorgerliche Beichtexperten um Erkenntnis des Bösen und Lösung von Schuld nach dem höchsten Prinzip der Sorge für das Seelenheil eines jeden Einzelnen: *salus animarum suprema lex esse debet*⁹¹. Das Schweigen ist in der monastischen Tradition eine selbstverständliche Bedingung der Seelenruhe, aber nur, solange es nicht dazu dient, böse und störende Gedanken zu verbergen. Dann wird es zur *amara* und *maligna taciturnitas*. In der moralthologischen Literatur zur Buße erscheint das Schweigen dagegen als Verschweigen von Sünden in der Beichte, als höchste Heilsgefahr (*extrema causa perditionis*) und das Sprechen im Beichtgeständnis als höchster Erlösungsgrund (*extrema salvationis causa*). Die aufrichtige Beichte ist damit einzige und ausschlaggebende Heilsursache und die *taciturnitas peccati* die entscheidende Verdammungsursache⁹².

Diesen Unterschied kann man paradigmatisch an der oben als sozialetisch bezeichneten Dialektik von Beleidigung und Vergebung aufzeigen. Die Vaterunser-Bitte (Matth. 6, 12): «vergib uns unsere Schulden (*debita*), wie auch wir unseren Schuldnern vergeben (haben)» kann dabei als Maßstab dienen. Denn ähnlich wie die Paulus-Stellen über die Unverzüglichkeit des Verzeihens⁹³ impliziert die *oratio dominica*, das von Jesus gelehrt Gebet, in der monastischen Lesart die unabdingbare Pflicht des sofortigen Vergebens, da keiner es täglich aufrichtig beten kann, der noch Groll oder Rachsucht gegen den Nächsten im Herzen trägt, und, sofern er es dennoch betet, zusätzliche Schuld auf sich lädt. Die zentrale Bedeutung der Gedankensünden, die notwendig daraus folgt, bildete in der kirchlichen Frühzeit kein Problem. Der Umkehrschluss war klar und rigoros: Wer andern nicht vergibt, dem wird nach seinem eigenen Maß auch nicht vergeben⁹⁴. Dabei richtet sich die Aufmerksamkeit nicht auf den «Schuldner» oder «Täter» – den Angreifenden oder Beleidigenden –, sondern auf das Opfer und seine innere Einstellung, die auf ungeheuchelte Nachsicht und Feindesliebe zu prüfen ist. Auch in der mittelalterlichen monastischen Literatur findet sich diese uneingeschränkt gesinnungsethische Auslegung der Vaterunser-Bitte⁹⁵.

197-236; C. Casagrande, «Guglielmo d'Auvergne e il buon uso delle passioni nella penitenza», in F. Morenzoni, J.-Y. Tilliette (Hg.), *Autour de Guillaume d'Auvergne*, Turnhout 2005, 189-201.

⁹⁰ Oben Anm. 15 (*puritas cordis*) und 61 zur *correctio fraterna*, die mehr ist als bloßes Sündengeständnis.

⁹¹ CIC (1983), c. 1752.

⁹² Hugo Eterianus, *De anima corpore iam exuta* (PL 202), 195D: *Jus procul dubio videtur exigere, ut si taciturnitas extrema causa est perditionis, confessio similiter extrema sit salvationis causa*; Petrus Cantor, *Verbum abbreviatum* I 60 (CC CM), 208: *uicium taciturnitatis uocis uirtutem impugnat*; Petrus Lombardus, *Sententiae*, IV dist. 17, 4, 12 (ed. I. Brady 1981): *Ubi ergo est taciturnitas confessionis, non est speranda uenia criminis*.

⁹³ Oben bei Anm. 32.

⁹⁴ Vgl. etwa die Kombination von Eph. 4, 26 mit Matth. 6, 12 bei Augustinus, *Sermo* 208 (PL 38), 1045.45: [...] *unde apostolus dicit, 'sol non occidat super iracundiam uestram'; [...] primitus itaque agendum est, ut super iram non occidat iste sol; ne deserat ipsam mentem iustitiae sol. [...], nunc inde saltem ira discedat, ut oratio segura procedat: nec offendant, aut palpitent, aut sub conscientiae stimulis obmutescant, cum ad eum locum uenerit, ubi dicendum est, 'dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris'*.

⁹⁵ In seinem Traktat über das Schweigen verschärft sie Philipp von Harvenge sogar noch durch Röm. 13,7-8: *De silentio* (PL 203), 1042 A-B: «*Reddite, inquit, omnibus debita, cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal; cui timorem, timorem; cui honorem, honorem.*» *Et ne forte quis diceret nihil horum cuiquam se debere, et ideo nulli se debito subjacere, adjunxit Apostolus a quo nullum uoluit relaxare, sed omnes eo uinculo indissolubiliter obligare.* «*Nemini quidquam debeat, nisi ut inuicem diligatis*». M. Breitenstein betont zu dem von ihm herausgegebenen anonymen Novizentraktat (*'De novitiis instruendis'*. *Text und Kontext eines anonymen Traktates vom Ende des 12. Jhs.* [Vita regularis. Editionen 1], Münster u.a. 2004, 85ff.), dass der Beleidigte, nicht der Beleidigende die Hauptaufmerksamkeit des Seelenführers auf sich ziehe, und illustriert dies mit folgendem Passus über das böse Schweigen (ebd. 130): *Proni sunt enim sensus hominum et cogitationes ad malum potius suspicandum* (cf. Gn 8. 21),

Doch in moraltheologischen Schriften zur allgemeinkirchlichen Buße wird seit dem 12. Jahrhundert zusehends die Erfüllbarkeit des Gebots diskutiert. Petrus Cantor nennt das Vergeben der drei Arten von «Schulden» (*debita*) – körperlicher oder seelischer Verletzung, Verleumdung und Eigentumsschädigung – das «empfehlenswerte Beste, das beinahe die Menschennatur übersteigt»⁹⁶. Der Victoriner Petrus von Poitiers erwägt in seiner Beichtsumme die psychologischen Schwierigkeiten des Vergebens in einem Kapitel *De fraterno odio remittendo* und bezieht sich dabei auf den eben erwähnten «Cantor aus Paris»⁹⁷: «So müssen wir einem jeden seinen Groll und Hass verzeihen, die Schulden aber braucht man nicht zu erlassen, sondern darf sie vor dem Richter mit ruhigem Gemüt einfordern. Christus aber sagt im Evangelium, wenn ihr nicht alle aus euren Herzen heraus vergebt, wird auch euer Vater nicht vergeben, wie es im Herrengebet heißt... Wenn nun ein Beichtender gesteht: 'Da ist jemand, mit dem ich nicht spreche; ich wünsche zwar nicht seine Verdammung, habe aber kein klares Herz ihm gegenüber', dann soll man ihn ermahnen, dass er Bitterkeit und Hass gegen den Bruder ganz aufgebe. Sagt er dann aber: 'Ich weiß nicht, was Hass gegen den Bruder ist', und 'mir tut es leid, dass ich meinen Groll nicht ablegen kann', so ist zweifelhaft, ob ein solcher Mensch stets noch in der Todsünde sei, da er doch selber nicht annimmt, dass es eine Todsünde sei.» Man sieht hier deutlich, wie diese Gedankensünden ihre ursprüngliche gesinnungsethische Bedeutung verlieren und gerade in der Laienseelsorge eher als eine Komplikation und Behinderung der Beichtpraxis erscheinen. Mit Hilfe einer exegetischen Subtilität wurde auch die den Einzelnen überfordernde Norm der Vergebung im Herzen abgemildert: der Plural «wir» und «uns» anstelle von «ich» und «mir» bedeute, dass sich das Gebot auf die ganze Kirche beziehe, nicht auf Individuen. Thomas von Aquin sagt lapidar⁹⁸: «Es scheint danach, dass jeder der Groll in sich bewahrt, beim Aussprechen dieses Gebets sündigt. Dazu ist zu sagen, dass er nicht sündigt; denn er betet nicht in seiner Person, sondern in der Person der Kirche; wenn er aber in seiner Person [für sich selbst] betet, dann meint er damit nicht, was er tut, sondern was er zu erlangen wünscht.» Für unseren Zusammenhang ist die Deutung Wilhelm Durantis d. Ä. besonders aufschlussreich, weil er in seinem Liturgiehandbuch die Auslegung des Gebets *dimitte sicut dimittimus* vom Stand in der Kirchenordnung abhängig macht und damit eine monastische Sondermoral von der Normalethik scheidet⁹⁹: Zuerst sei zwischen den *perfecti* und den *imperfecti* zu unterscheiden – die Begriffe *via*

quam ad bonum credendum, presertim ubi disciplina silentii nec te, qui in causa es, excusare permittit, nec illum ullomodo vulnus suspicionis aperire quod patitur, ut curetur. Ita writur ille, et moritur clauso et letali vulnere, intra semetipsum gemens, dum totus in ira et disceptatione positus nil aliud in mente silens versare possit, nisi iniuriam quam accepit.

⁹⁶ *Verbum abbreviatum* II 8 (CC CM 196), II 8, 3ff.: *quod uero iniuriam corporis uel contumeliam oris uel dampnum rei familiaris uel rancorem animi quis remittit optimum est et commendabile, et quasi supra naturam hominis. [...]* 'Debita,' id est peccata, 'sicut dimittimus debitoribus nostris' iniuriam triplicem: corporis scilicet, oris, operis uel rei familiaris. Nota conditionem: dimittimus omne debitum ex corde, scilicet omnem rancorem, omnem iniuriam et contumeliam, rem etiam, si non sit soluendo.

⁹⁷ Petrus Pictaviensis, *Summa de confessione, Compilatio praesens*, XXV (CC CM 51), 2ff.: *Item ut indulgeant rancorem et odium omni homini; debita uero uel querelas non tenentur remittere, sed petere possunt, pacato animo, coram iudice. Si enim, ut ait Christus in euangelio, non dimiseritis unusquisque de cordibus uestris, nec Pater uester dimittet nobis. Ad quam utique cautionem nos astringimus in oratione dominica, cum dicimus: Dimitte nobis debita nostra. Si uero dicat confitens: «Est aliquis cui non loquor, nollem quidem eius damnationem animae, sed non habeo erga eum clarum cor, nec tamen perquirerem eius damnum», inducendus est, quantum fieri potest, ut omnem deponat amaritudinem erga illum et alium, nec teneat fraternum odium. Et si dicat: «Nescio quid sit fraternum odium et doleo quod non possum deponere hunc rancorem», non uidetur tutum iudicare semper omnem talem esse in mortali peccato, cum ipse non credat hoc esse sibi mortale. Et multi sunt in eadem opinione; Cantor Parisiensis ita dixit et scripsit.*

⁹⁸ *In III Sententiarum* dist 30, qu.1, art.5, exp.(ed Prima Americana 1948) 11: *Cum dicitur in oratione: dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Videtur secundum hoc quod quicumque seruat rancorem, peccat dicendo hanc orationem. Et dicendum, quod non peccat: quia non dicit eam in persona sua, sed in persona Ecclesiae: vel si in persona sua, non quantum ad id quod agit, sed quantum ad id ad quod optat pervenire.*

⁹⁹ Guillelmus Duranti senior, dictus Speculator, *Rationale diuinorum officiorum*, IV 48, 10-11 (CC CM 140A): *Sane distinguendum est inter perfectum et imperfectum. Is qui uiam perfectionis arripuit, debet etiam non petenti ueniam, omnimodis indulgere. Qui uero nondum perfectionis uotum assumpsit tenetur quidem rancorem cordis deponere, sed non tenetur satisfactionem debitam condonare, [...]* *Quamquam omnes uniuersaliter teneamur diligere inimicos nostros, benefacere hiis qui oderunt nos et orare pro persequentibus et calumpniantibus nos. [...]* *Quisquis ergo*

bzw. *votum perfectionis* legen nahe, dass mit *perfecti* die Mönche gemeint sind –: Für die Vollkommenen ist restlose Vergebung mit allen Mitteln gefordert, für die noch Unvollkommenen jedoch einzig die Beseitigung des Grolls und die Absicht zur künftigen Vergebung. Auch hier wird offenbar mehr Gewicht auf die vollständige, die tatsächliche Satisfaktion einschließende Tat als auf die Intention gelegt¹⁰⁰.

Wie ganz anders sich dazu die Perfektionsvorstellung des frühen Mönchtums verhält, mag nochmals ein Zitat aus *De vita contemplativa* der Julianus Pomerius bezeugen¹⁰¹: «Das aktive Leben macht den Menschen zum Heiligen, das kontemplative zum Vollkommenen. Zu diesem Leben gehört es, dass man niemandem Unrecht zufügt; zu jenem, dass man Unrecht mit Gleichmut erträgt; doch, um es noch genauer zu sagen, wer am aktiven Leben teilhat, sucht dem sich gegen ihn Vergehenden zu vergeben; der Angehörige des kontemplativen Lebens jedoch ist eher bereit, Vergehen, die ihn berühren, aber keineswegs erschüttern, zu ignorieren als zu vergeben.» Dieses Ideal stoisch-christlicher Humanität und Gelassenheit steht jenseits von Reden und Schweigen: Dem vollkommenen *contemplativus* sind Beleidigungen nicht einmal der Rede wert. Geradezu kleinlich wirken dagegen jene buchhalterischen Berechnungen des Verschuldungsgrades einer Gedankensünde wie des *rancor stomachi*¹⁰² in der scholastischen Bußreflexion. Ohnmacht, nicht Toleranz oder fehlendes Interesse motivierte letztlich das Prinzip *Ecclesia de occultis non iudicat*¹⁰³. Die *maligna taciturnitas* der frustrierten Neidhämmer und Rachsüchtigen war im Unterschied zu sichtbaren Satisfaktionen und Friedensküssen schwer in Taxinomien unterzubringen¹⁰⁴, die in einer merkwürdigen Quadratur des Zirkels gerade auch

laborat odio uel inuidia grauatur magis hac oratione quam iuuetur, nisi forte iam propositum habeat dimittendi. Verumptamen non in sua quisque, sed in totius Ecclesie uidetur persona orare, unde non dicit: dimitte michi debita mea, sicut ego dimitto debitoribus meis, sed dicit: Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.

¹⁰⁰ Thomas von Aquin hat auf die Frage, wie auf eine Schmäherei (*contumelia*) zu reagieren sei (*STh* II-II, qu. 72, art. 3), zwar grundsätzlich das Schweigen empfohlen, da es dem Gebot, auch «die andere Wange hinzuhalten» entspricht, aber eine Reihe von Einschränkungen beigefügt (z. B. habe Jesus selbst sich nicht immer daran gehalten, gelegentlich sei um der Wahrheit willen eine Anschwärtzung richtigzustellen u.a.m). Dem letzten dieser Einwände sind wir hier mehrfach begegnet: «Wer in der Absicht schweigt, den Beleidiger zur Wut zu reizen, handelt aus Rachsucht; wer aber schweigt, um dessen Zorn Raum zu geben, handelt gut» (nach Röm. 12, 19: «Rächet euch nicht selbst, sondern gebt dem Zorne Raum»). Ad 3: *si aliquis hoc animo taceret, ut tacendo contuliantem ad iracundiam provocaret, pertineret hoc ad vindictam; sed si aliquis taceat, volens dare locum irae, hoc est laudabile.* Auch diese Kasuistik interessiert sich nur für den kommunikativen Handlungsablauf, lässt aber den individuellethischen Aspekt, den sich im Schweigenden innerlich festsetzenden und anstauenden *rancor* ganz außer Betracht. In einer sinnvollen Stelle (I-II qu. 47, art.1, ad 4) hebt Thomas den Tatcharakter des provokanten Schweigens ausdrücklich hervor, ohne jedoch auch hier auf den seelischen Groll zurückzukommen: *tunc aliquis tacens ad iram provocat iniuriantem, quando videtur ex contemptu tacere, quasi parvipendat alterius iram; ipsa autem parvipensio quidam actus est.* Vgl. auch oben Anm. 33 zu Cassian.

¹⁰¹ Siehe oben Anm. 77.

¹⁰² Zum geläufigen Bild der Konstipation s. Hieronymus, *Epistula* 102, 1 (CSEL 55), 235; Fructuosus von Bracara, *Regula monastica* = Benedikt von Aniane, *Concordia regularum*, IV 12 (CC CM 168A), 54: *Abbas uero absque usu ullo causandi et eraso rancore stomachi simpliciter in monasterio cum suis monachis uiuat.*

¹⁰³ Chiffolleau, «*Ecclesia de occultis non iudicat?*». Die Modernität dieser Konsequenz der *occulta cordis* zeigt A. Hahn, «Schweigen als Kommunikation», 107ff.

¹⁰⁴ Der Neid hätte hier ein eigenes Kapitel verdient, da er das vielleicht am meisten verinnerlichte aller sozialetische relevanten Laster darstellt, über dem seit je ein gewissermaßen 'politisch korrektes' Tabu hängt. Nach der grundlegenden Arbeit von H. Schoeck, *Der Neid*, 2.A. Freiburg 1972 (bes. 21-40 zur Interiorität), liegt dahinter ein selbstreferentielles Grundbedürfnis, das sich nicht auf die Aneignung fremden Guts oder Ruhms, sondern einzig auf selbstquälerische Missgunst und das Leiden an struktureller Ungleichheit in der Gesellschaft richtet. Dieser selbstzerstörerische (man könnte sagen: sadomasochistische) Aspekt wurde im Mittelalter insbesondere durch die arabische Vermittlung galenischer Medizin bekannt; vgl. R. Brague, *Razi, La médecine spirituelle, Présentation et traduction*, Paris 2003 (besonders eindrücklich Kap. VII, 109-119); D. Jacquart, «Note sur la traduction latine du Kitâb al-Mansûri de Rhazes», in *Revue d'Histoire des Textes* 24 (1994), 359-374; M. Vincent-Cassy, «L'envie au Moyen Age», in *Annales E.S.C.* 35 (1980), 253-71 (allerdings in Unkenntnis der Arbeit von Schoeck, die erst 2006 ins Französische übersetzt wurde). Der Aspekt der Interiorität kommt m.E. gegenüber sozial manifesten Erscheinungsformen auch zu kurz in C. Casagrande, S. Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino 2000, 36-53, da Neid im Mittelalter als ein *M o t i v* für Zungensünden (wie *detractio*) gelegentlich selbst mit einer Zungensünde verwechselt wurde. Man müsste an anderer Stelle auf den paradoxen Status dieses Lasters zwischen einer Schweigesünde und einer Zungensünde zurückkommen. Ein einziges Beispiel: Alan von Lille, *De*

subjektive Einstellungen nach rechtspositiven, objektiven Maßstäben erfassen sollten¹⁰⁵. So entglitt dieses böse Schweigen als «weniger schwere» Sünde der Beichtkontrolle, auch wenn dies die Heilsangst der *scrupulosi* schwerlich beruhigte. Wo sogar unbewusste Sünden das Seelenheil verwirken konnten¹⁰⁶, blieb ein so verbreitetes, bewusstes, wenn auch nur im Innern schwelendes Laster wie der unversöhnliche Hass ein nicht zu unterschätzender Faktor allgemeiner Verunsicherung und Schuldobsession¹⁰⁷.

planctu naturae, ed. N. Häring, in *Studi Medievali* 19 (1978), 797-879, hier 861: *Haec est possessio, pessime possidens suum possessorem, quae dum alios detractionis latratibus vexat, sui possessoris animum intestino morsu perfodiens, inquietat. Haec est invidia, [...]*

¹⁰⁵ Ohst, *Pflichtbeichte*, 221-35 zur inneren Widersprüchlichkeit dieses Versuchs. Vgl. auch O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Bd. III, Gembloux 1949, 667ff. und P. von Moos, «Le bien commun et la loi de la conscience (*lex privata*) à la fin du Moyen Age», in ders., *Entre histoire et littérature*, Firenze 2005, 472-510, bes. 496ff. zum «irrigen Gewissen», das in der Frühscholastik noch einzig von der *ignorantia iuris* gegenüber dem positiven Gesetzes abhängt, hinsichtlich des Naturrechts und der *lex privata* jedoch grundsätzlich undenkbar ist, da das Gewissen als «ins Herz geschriebenes Gesetz» mit dem göttlichen Gesetz zusammenfällt. Zum Rechtspositivismus aus Verlegenheit über die unzugänglichen *occulta cordis* vgl. Chiffolleau, «*Ecclesia de occultis non iudicat?*», 375ff.; A. Boureau, «Droit naturel et abstraction judiciaire, Hypothèses sur la nature du droit médiéval», in *Annales E.S.C.* (2002), 1471-81; ders., «L'individu, sujet de la vérité et suppôt de l'erreur. Connaissance et dissidence dans le monde scolastique (vers 1270-vers 1330)», in B. M. Bedos-Rezak, D. Iogna-Prat (Hg.), *L'individu au Moyen Âge*, Paris 2005, 289-306.

¹⁰⁶ Vgl. Ohst, *Pflichtbeichte*, 231f.; Newhauser, «Zur Zweideutigkeit in der Moraltheologie», 378f.; J. Gründel, *Die Lehre des Radulfus Ardens von den Verstandestugenden auf dem Hintergrund seiner Seelenlehre*, Paderborn 1976, 226f. zur Verunsicherung durch die extreme augustinische Intentionsethik.

¹⁰⁷ Thomas von Aquin wiederholt hierzu (s. oben Anm. 24) die Unterscheidung der Schwere der Sünde nach dem inneren Schaden für den Täter selbst und dem manifesten Schaden für den Nächsten in *STh* II-II 34, art 4, Resp: *Ex deordinatione eius qui peccat [...] odium est maius peccatum quam exteriores actus qui sunt in proximi nocumentum [...] Sed quantum ad nocumentum quod proximo infertur peiora sunt exteriora peccata quam interius odium.*