

Hoc dixit Ieronimus

Monastische Tradition und Normierung im 12. Jahrhundert

Gisela Muschiol

Bildliche Darstellungen des Hieronymus aus dem Mittelalter und der Renaissance zeigen vor allem den Kirchenvater bei der Arbeit: als Exegeten, Übersetzer, Schriftsteller und Theologen, personifiziert als „Hieronymus im Gehäus“.¹ Insbesondere seine „Übersetzung“ der Bibel, die *Vulgata*, verschaffte ihm einen herausragenden Ruf als Bibelgelehrter, der ihm spätestens seit der Karolingerzeit die Rolle einer normierenden Autorität zuwies, indem eben jene *Vulgata* zum Normtext der Bibel wurde.² Im Vergleich zur Darstellung des gelehrten Theologen treten die Bilder des Asketen Hieronymus in den Hintergrund. Einerseits gibt es erheblich weniger Darstellungen dieses Sujets, andererseits sind diese Darstellungen zudem deutlich weniger prominent als die Bilder des idealen Gelehrten.³ Hieronymus als Gelehrter ist als Darstellung wichtiger als der Asket.

Ganz im Gegensatz dazu steht die Verbreitung der „Bilder“ asketischer Existenz, die Hieronymus in seinen Schriften entwirft. Denn zeigt sich „Hieronymus als Asket“ in der bildlichen Darstellung nachgeordnet, so gilt das nicht für die schriftliche Rezeption seiner asketischen Schriften im Mittelalter: Insbesondere die asketischen Briefe, aber auch polemische Schriften zur Askese genießen eine hohe Lehrautorität.⁴ Schon ein Überblick über die im

¹ Vgl. ANSGAR PÖLLMANN, Von der Entwicklung des Hieronymus-Typus in der älteren Kunst, in: *Benediktinische Monatsschrift* 2, 1920, 438-522; OTTO PÄCHT, Zur Entstehung des „Hieronymus im Gehäus“, in: *Pantheon* 21, 1963, 131-141; RENATE JUNGBLUT, Hieronymus. Darstellung und Verehrung eines Kirchenvaters. Diss. phil. Tübingen 1967; MILLARD MEISS, Scholarship and Penitence in the Early Renaissance: The Image of St. Jerome, in: *Pantheon* 32, 1974, 134-140; PETER CONRADS, Hieronymus – Scriptor et Interpres. Zur Ikonographie des Eusebius Hieronymus im frühen und hohen Mittelalter. Diss. phil. Berlin 1990; HUBERT LOCHER, Domenico Ghirlandaio. Hieronymus im Gehäuse. Malerkonkurrenz und Gelehrtenstreit. Frankfurt a.M. 1999.

² Vgl. PIERRE NAUTIN, Art. Hieronymus, in: *TRE*, Bd. 15, Berlin 1986, 304-315, hier 311.

³ Zum neuen ikonographischen Thema des Asketen Hieronymus in der Renaissance vgl. CHRISTIANE WIEBEL, Askese und Endlichkeitsdemut in der italienischen Renaissance. Ikonologische Studien zum Bild des heiligen Hieronymus. Weinheim 1988, 17-64.

⁴ Vgl. KARL SUSO FRANK, Art. Hieronymus, in: *LexMA*, Bd. 5. München/Stuttgart/Weimar 1990/1991, 2-4.

frühen und hohen Mittelalter überlieferten Hieronymushandschriften zeigt diesen Schwerpunkt der Hieronymusrezeption, neben den Chroniken und den Viten, deutlich.⁵ Es verwundert darüber hinaus nicht, dass vor allem die asketisch-normierende Literatur des Mittelalters gern auf jene Texte des Hieronymus zurückgreift, in denen er selbst versucht hat, asketische Lebensentwürfe normierend zu begleiten.⁶ Dennoch ist die Frage nach der Wirkung dieser Literatur im Mittelalter, die Frage von Rezeption und Gebrauch der durch Hieronymus verwendeten bildreichen und lebendig-polemischen Sprache und der damit verbundenen Inhalte im Hinblick auf asketische Lebensformen bisher selten gestellt worden.⁷

1. An der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert: Hieronymus im Streit um die Askese

Die Briefe, die Hieronymus sowohl in Rom als auch in Bethlehem an Freunde, Gönnerinnen, Gegner, Gelehrte oder auch Unbekannte schreibt, sind nicht allein Instrumente zur Pflege persönlicher Beziehungen, sondern grundsätzlich außer an die eigentlichen Adressaten auch an eine interessierte Öffentlichkeit gerichtet. Die Briefkultur der Spätantike lässt ausdrücklich

- ⁵ Vgl. BERNARD LAMBERT, *Bibliotheca Hieronymiana Manuscripta. La tradition manuscrite des œuvres de Saint-Jérôme*. (IP, Bd. 4) 4 Bde. Steenbrugge 1959-1972, Bde. 1A/1B (1969); vgl. auch PAUL ANTIN, *S. Jérôme dans l'hagiographie*, in: DERS. (Hrsg.), *Recueil sur saint Jérôme*. (Collection Latomus, Bd. 95) Brüssel 1968, 401-405; PIERRE LARDET, *Épistolaires médiévaux de S. Jérôme: Jalons pour un classement*, in: *FZPhTh* 28, 1981, 271-289. Zur Rolle des Geschichtsschreibers Hieronymus und seiner Rezeption vgl. ANNA-DOROTHEE VON DEN BRINCKEN, *Hieronymus als Exeget secundam historiam. Von der Chronik zum Ezechielkommentar*, in: *DA* 49, 1993, 453-477.
- ⁶ Vgl. ERNST DASSMANN, *Autobiographie in Hagiographie. Beobachtungen zu den Mönchsviten und einigen Nekrologen des Hieronymus*, in: *Anuario de Historia de la Iglesia* 8, 1999, 109-124; STEFAN REBENICH, *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*. (Historia. Einzelschriften, Bd. 72) Stuttgart 1992; CHRISTA KRUMEICH, *Hieronymus und die christlichen Feminae Clarissimae*. Diss. phil. Bonn 1993; ELIZABETH A. CLARK, *Reading Asceticism: Exegetical Strategies in the Early Christian Rhetoric of Renunciation*, in: *Biblical Interpretation* 5, 1997, 82-105.
- ⁷ Jüngst hat sich mit diesen Wirkungen der hieronymianischen Schriften im Hinblick auf die Entstehung eines ständischen Ordnungssystems beschäftigt BERNHARD JUSSEN, *Der Name der Witwe. Erkundungen zur Semantik der mittelalterlichen Bußkultur*. (VMPIG, Bd. 158) Göttingen 2000.

eine solche doppelte Ausrichtung zu.⁸ Insofern sind die Briefe des Hieronymus auch mehr als beiläufig entstandene Gelegenheitschriften. Mögen sie tatsächlich zu bestimmten Gelegenheiten, wie z. B. beim Tod einer nahestehenden Person, entstanden sein, so weisen sie durchweg eine absichtsvolle Komposition auf, enthalten eine Vielzahl biblischer Zitate, die von Hieronymus zu kurzen Exegesen genutzt werden, und haben eine über den Privatbrief hinausreichende Funktion.⁹

Von den Zeitgenossen besonders angegriffen und von Hieronymus bewusst mit polemischen Aussagen versehen sind jene Briefe, die asketische Lebensformen schildern oder fordern, sowie die 393 entstandene Schrift *Adversus Jovinianum*, die selbst die Freunde des Hieronymus als überzogen formuliert verstehen und deren Kopien daher Pammachius zu unterdrücken sucht.¹⁰ Bernhard Jussen hat gezeigt, wie diese Schriften des Hieronymus trotz ihrer umstrittenen Position in der Kirche am Ende des 4. Jahrhunderts entscheidenden Anteil daran hatten, eine neue soziale Ordnung in der christlichen Gesellschaft der Spätantike zu installieren, deren Wirksamkeit in der Gesellschaft des Mittelalters offensichtlich war.¹¹ Neben den Briefen an den Priester Nepotian (ep. 52), die Witwe Furia (ep. 54), den Mönch Rusticus (ep. 125), die Jungfrau Demetrias (ep. 130) und dem Brief an Laeta über die Erziehung ihrer Tochter Paula (ep. 107) steht insbesondere ep. 22 an Eustochium im Mittelpunkt der Rezeption. Hieronymus schrieb diesen Brief im Jahre 384 in Rom, weniger als persönlichen Brief an Eustochium, die ihm vermutlich häufig begegnete und quasi in der Nachbarschaft wohnte, jedenfalls eines schriftlichen Austausches der Gedanken nicht bedurfte, sondern die Absicht des Hieronymus zielt eher auf einen grundsätzlichen Traktat über die Bewahrung der Jungfräulichkeit.¹² Brief 22 und die oben genannten Episteln bilden gemeinsam einen Gesamtentwurf des Hieronymus zum ent-

⁸ Vgl. dazu BARBARA FEICHTINGER, *Apostolae apostolorum. Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus*. (Studien zur klassischen Philologie, Bd. 94) Frankfurt a.M. 1995, 24-31.

⁹ Vgl. dazu BARBARA FEICHTINGER, *Konsolationstopik und „Sitz im Leben“*. Hieronymus ep. 39 ad Paulam de obitu Blesillae im Spannungsfeld zwischen christlicher Genusadaption und Lesermanipulation, in: *JbAC* 38, 1995, 75-90.

¹⁰ Vgl. JOHN N. D. KELLY, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*. London 1975, 180-194; STEVEN D. DRIVER, *The Development of Jerome's Views on the Ascetic Life*, in: *RThAM* 62, 1995, 44-70.

¹¹ Vgl. JUSSEN, *Witwe* (wie Anm. 7) 46-53, 61-80.

¹² Vgl. EUSEBIUS HIERONYMUS, *Ausgewählte Briefe*, übersetzt von LUDWIG SCHADE. (BKV, 2. Reihe, Bd. 16) München 1936, 58-61; vgl. auch PATRICIA COX MILLER, *The Blazing Body. Ascetic Desire in Jerome's Letter to Eustochium*, in: *Journal of Early Christian Studies* 1, 1993, 21-45.

haltsamen christlichen Leben in den verschiedensten Ständen, ob als Mönch oder Priester, als Jungfrau oder Witwe. Selbstverständlich sind diese Briefe nicht die einzigen Texte, in denen Hieronymus sich zum christlichen Umgang mit Sexualität äußert, insbesondere die bereits genannte Schrift *Adversus Jovinianum* greift in unmissverständlicher und heftigster Weise Sexualität als solche sowie die Ehe als Lebensform für Christen an.¹³ Dennoch haben gerade in asketischen Lebenszusammenhängen besonders die Briefe normierende Autorität entfaltet.

2. Zwischen Spätantike und Karolingerzeit: Hieronymusbrieife als Quelle normierter Askese

Zu den ersten Autoren¹⁴, die sich angesichts asketischer Lebensformen auf die Briefe des Hieronymus und besonders auf ep. 22 berufen, gehört Caesarius von Arles († 542) in seinem Brief *Vereor*¹⁵ an die Äbtissin Caesaria und ihre Gemeinschaft in Arles, geschrieben vermutlich um 512, kurz vor oder nach der offiziellen Gründung des Frauenklosters und vor der Entstehung der beiden Regeln des Caesarius.¹⁶ Ausdrücklich verweist Caesarius zu Beginn seines Briefes darauf, dass er den Schwestern neben seinen Ermahnungen auch Zitate aus den Väterschriften übersendet, die der Bewahrung ihrer Unversehrtheit dienen sollen.¹⁷ Finden sich schon in dieser Begründung des Briefes gedankliche Anklänge an ep. 22, so gibt es darüber hinaus zahlrei-

¹³ Vgl. dazu DETLEF ROTH, Mittelalterliche Misogynie – ein Mythos? Die antiken *molestiae nuptiarum* im *Adversus Iovinianum* und ihre Rezeption in der lateinischen Literatur des 12. Jahrhunderts, in: AKuG 80, 1998, 39-66. Roth fordert Unterscheidungskriterien zur Bewertung misogyner Literatur, reflektiert selbst aber weder die Unterschiede der Begrifflichkeiten des 4. und des 12. Jahrhunderts noch lebensgeschichtliche oder semantische Kontexte der rezipierten Literatur.

¹⁴ Einen Überblick über die Verbreitung hieronymianischer Schriften im frühen Mittelalter insgesamt gibt MAX L. W. LAISTNER, The Study of St. Jerome in the Early Middle Ages, in: FRANCIS X. MURPHY (Hrsg.), A Monument to Saint Jerome. Essays on Some Aspects of His Life, Works and Influence. New York 1952, 233-256.

¹⁵ Zur Authentizität und zum Hintergrund dieses und der weiteren, wohl nicht echten Briefe des Caesarius vgl. ADALBERT DE VOGÜÉ/JOËL COURREAU (Hrsg.), Césaire d'Arles. Œuvres Monastiques, Bd. 1: Œuvres pour les moniales. (SC, Bd. 345) Paris 1988, 274-291.

¹⁶ Vgl. DE VOGÜÉ/CORREAU, Œuvres monastiques (wie Anm. 15) 283.

¹⁷ CAESARIUS, Vereor I.3,7-9 (wie Anm. 15) 294-296.

che wörtliche und sinngemäße Bezüge auf die einschlägigen Briefe des Hieronymus.¹⁸ Auf zwei gedankliche Übernahmen wird im weiteren noch einzugehen sein: Vereor V,8-10 greift ep. 22,23 auf, die Rede von der Jungfrau als Gefäß; Vereor VIII,19 zitiert ep. 22,5, die Warnung des Hieronymus vor dem unwiederbringlichen Verlust der (körperlichen) Jungfräulichkeit.

Benedikt von Nursia benutzt in seiner Regel zahlreiche Hieronymusbriefe; ep. 22 ist mit insgesamt zehn Zitaten der am häufigsten genannte Brief. Auffälligerweise jedoch übernimmt Benedikt eher die allgemeine Ermahnung zu gegenseitigem Dienst, Rücksichtnahme und Bruderliebe, nicht jedoch jene spezifischen Bilder aus ep. 22, in denen Status und Gefährdungen jungfräulich lebender Menschen erörtert werden.¹⁹

Die beiden 816 in Aachen beschlossenen Regeln für Kanoniker und Kanonikerinnen machen einen höchst unterschiedlichen Gebrauch hieronymianischer Briefe. Während die *Institutio Canoniorum* im Verlauf ihres umfangreichen ersten Teils verschiedene asketische Briefe an Mönche und Priester zitiert²⁰, haben sämtliche in der *Institutio Sanctimonialium* zitierten Hieronymusbriefe Frauen als Adressaten, darüber hinaus sind insbesondere die langen Zitate aus den Briefen an Eustochium, Demetrias und Furia geradezu programmatisch an den Anfang der Bestimmungen für die kanonisch lebenden Sanctimonialen gestellt.²¹ Wie bewusst in beiden Regeln die Aus-

¹⁸ Vgl. CAESARIUS, Vereor III,4.7.10-13.21; IV,1; V,8-10; VI,3.13-14; VIII,7.10-13.16-18.19; X,10 (wie Anm. 15) 302-306, 310, 314, 316, 318, 324, 326, 328, 334.

¹⁹ Vgl. Regula Benedicti. Die Benediktsregel lateinisch/deutsch, hrsg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz. Beuron 1992, 298 (Register).

²⁰ Vgl. Institutio Canoniorum Aquisgranensis a. 816, ed. ALBERT WERMINGHOFF. (MGH Conc., Bd. 2,1) 307-421. Die Kanonikerregel zitiert den Kommentar zum Titusbrief über das Bischofsamt (c. 10, 326-328), ep. 69 an Oceanus zur Gültigkeit einer Bischofsweihe (c. 11, 328-330), ep. 52 an den Priester Nepotian (c. 94, 370-373), ep. 58,6 an den Priester Paulinus von Nola (c. 95, 374), ep. 125 an den Mönch Rusticus (c. 96, 374), ep. 14,7.8 an den Mönch Heliodor (c. 97, 375) sowie einen Brief des sogenannten Pseudohieronymus (c. 98, 375-377), schließlich ein kurzer Abschnitt aus ep. 22,28 (c. 124, 404). Insgesamt zur Aachener Regel und ihrer Edition ALBERT WERMINGHOFF, Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816, in: NA 27, 1902, 605-645.

²¹ Vgl. Institutio Sanctimonialium Aquisgranensis a. 816, ed. ALBERT WERMINGHOFF. (MGH Conc., Bd. 2,1) 421-456. Die Regel für Kanonikerinnen zitiert äußerst umfangreich ep. 22 an die Jungfrau Eustochium (c. 1, 423-428), ep. 130 an die Jungfrau Demetrias (c. 2, 429-430), ep. 54 an die Witwe Furia (c. 3, 431-432). Darüber hinaus folgen im Verlauf der Institutio noch kürzere Zitate aus ep. 54 (c. 10, 445f.; c. 20, 452) und aus ep. 107 an Laeta (c. 22, 452-454).

wahl der Zitate vorgenommen wurde, zeigt ein knapper thematischer Vergleich. Die Hieronymuszitate in der *Institutio Canonicorum* diskutieren die angemessene Lebensform asketisch lebender Männer, selbst in dem kurzen Abschnitt aus dem Brief an Eustochium; es geht um Anweisungen für Mönche, die gleichzeitig Priester sind und seelsorgerisch tätig werden, d. h., für die konkrete Lebensform der Kanoniker werden Vorbilder und Beispiele aus der Spätantike herangezogen. Die Hieronymuszitate in der *Institutio Sanctimonialium* haben vor allem die strikte Bewahrung der Jungfräulichkeit oder das Verbleiben im Witwenstand zum Thema, sie wenden sich damit unmittelbar an die beiden Gruppen von Frauen, deren Anwesenheit in den fraglichen Stiften tatsächlich vorauszusetzen ist, an Jungfrauen und Witwen.²²

Mit den kanonischen Regeln der Karolingerzeit, im Verbund mit der Benediktsregel, bleiben die Normen monastischer Existenz für die nächsten Jahrhunderte festgelegt. Neue Normierungsversuche, als Rückgriff auf die Tradition verstanden, entwickeln sich erst an der Wende des 11. zum 12. Jahrhundert.

3. Rückgriff auf die Tradition: Eine Renaissance der Hieronymusbriefe im 12. Jahrhundert

Constant Mews hat in einer Untersuchung zu Petrus Abaelard die Feststellung getroffen, dass die Schriften des Hieronymus am Ende des 11. und zu Beginn des 12. Jahrhunderts sowohl von bestimmten Schriftstellern als auch in bestimmten Kommunitäten auf ein neues Interesse stoßen.²³ Angesichts

Zur Regel für die Sanctimonialen vgl. THOMAS SCHILP, Norm und Wirklichkeit religiöser Frauengemeinschaften im Frühmittelalter. Die *Institutio sanctimonialium Aquisgranensis* des Jahres 816 und die Problematik der Verfassung von Frauenkommunitäten. (VMPIG, Bd. 137; StGS, Bd. 21) Göttingen 1998, der allerdings die programmatischen Zitate aus den Schriften der Kirchenväter in den ersten sechs Kapiteln der Regel nicht behandelt.

²² Die exakte Auswahl der Zitate, die Absicht der Auslassungen und nicht zuletzt die Frage der generellen Legitimation durch Väterschriften wären für beide Regeln noch grundlegend zu untersuchen. Das kann in der vorliegenden Darstellung nicht geschehen.

²³ CONSTANT MEWS, Un lecteur de Jérôme au XII^e siècle: Pierre Abélard, in: YVES-MARIE DUVAL (Hrsg.), Jérôme entre l'occident et l'orient. XVI^e centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du Colloque de Chantilly (septembre 1986). Paris 1988, 429-444, 430f.: „A la fin du douzième siècle et au début du douzième, des écrivains – ceux surtout qui appartiennent aux communautés réformatrices – s'intéressent à Jérôme avec un

der Fülle theologischer und monastischer Schriften dieses Zeitraums soll im folgenden eine Auswahl jener Schriftsteller und ihrer Texte vorgestellt werden, für die die Hieronymusbriefe (und auch andere seiner Werke) offensichtlich nicht nur eine interessante Lektüre darstellten, sondern darüber hinaus zur normierenden Autorität in Fragen der monastischen Lebensformen wurden. Dass die Akzeptanz seiner Briefe auch durch die drastisch-polemische und bildreiche Sprache des Hieronymus bedingt war, wird zu zeigen sein. Exemplarisch legen der Briefwechsel zwischen Heloisa und Abaelard sowie die Schrift des Prüfeningener Mönchs Idung *Argumentum super quatuor questionibus* dar, wie die Briefe des Hieronymus gelesen wurden, wie sie im Rahmen eigener Argumentation verwendet werden konnten und, vor allem, welche Ideen und Ziele mit dieser Hieronymusrezeption in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts verbunden waren.²⁴

nouveau regard critique. Sa position intransigeante quant au rôle et à l'importance de la vie monastique aident beaucoup ceux qui veulent restaurer la vie religieuse en la fondant sur des principes plus sûrs. [...] Qui plus est, des centaines de copistes se mettent à transcrire les oeuvres de Jérôme avec un enthousiasme qui se ne retrouve pas avant le XV^e siècle.“

- ²⁴ Außer den genannten Schriften könnte eine Vielzahl monastischer Texte aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts Gegenstand der Untersuchung sein, so die Werke Gerhochs von Reichersberg, Hildegards von Bingen, des Honorius Augustodunensis, des Rupert von Deutz, dazu das *Speculum virginum* und die Schriften aus dem Kloster Admont, so z. B. die Bibelkommentare des Irimbert von Admont oder die durchaus theologischen Briefwechsel der Admonter Nonnen, diverse Hohelied-Auslegungen des 12. Jahrhunderts und nicht zuletzt die Schriften Bernhards von Clairvaux und der frühen Zisterzienser. Die Untersuchung dieser Texte sei späteren Arbeiten vorbehalten. Vgl. insgesamt dazu PETER CLASSEN, Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie. Mit einem Anhang über die Quellen, ihre handschriftliche Überlieferung und ihre Chronologie. Wiesbaden 1960; JOHANN WILHELM BRAUN, Irimbert von Admont, in: FMSt 7, 1973, 266-323; URBAN KÜSTERS, Der verschlossene Garten. Volkssprachliche Hohelied-Auslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert. (Studia humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance, Bd. 2) Düsseldorf 1985; JEAN-BAPTISTE AUBERGER, Importance de saint Jérôme dans les choix des premiers Pères de Cîteaux, in: CCist 60, 1998, 295-322.

3.1 Heloisa und Petrus Abaelardus

Die *Historia Calamitatum*, jene Schilderung der Beziehungen zwischen Heloisa und Abaelard, die Abaelard selbst im Genus eines Trostbriefs an einen Freund beschreibt, ist sowohl ereignis- als auch überlieferungsgeschichtlich eng mit dem sich anschließenden Briefwechsel zwischen Heloisa und Abaelard verbunden.²⁵ Insgesamt sieben Briefe kommen zum Trostbrief hinzu, von denen Brief 7 eine Geschichte weiblicher Asketen bietet, der Brief 8 eine lediglich in Briefform gekleidete und von Heloisa erbetene Lebensregel für die Nonnen ihres Klosters Paraklet enthält. Der Briefwechsel insgesamt hat für die Konzeption monastischer Lebensentwürfe des 12. Jahrhunderts Bedeutung²⁶, auch wenn vermutlich nicht einmal im Paraklet die von Abaelard entworfene Regel eingehalten worden ist, sondern Heloisa eigene Statuten verfasst hat.²⁷

Bereits in der *Historia Calamitatum* zitiert Abaelard, neben zwei anderen Texten des Hieronymus, vor allem verschiedene Briefe. Bezeichnenderweise entstammt das erste Zitat ep. 147, dem Brief des Hieronymus an den Diakon Sabinianus, der zur Buße ermahnt wird, weil er sich des Ehebruchs und der Verführung von Jungfrauen schuldig gemacht hat.²⁸ Abaelard nutzt das Zitat, um seine und Heloisas Situation im Hause des Kanonikers Fulbert zu schildern. Sowohl die Empörung des Hieronymus über die Taten Sabinians

²⁵ Zur Authentizitätsdebatte vgl. vor allem PETER VON MOOS, *Post festum. Was kommt nach der Authentizitätsdebatte über die Briefe Abaelards und Heloises?* in: RUDOLF THOMAS (Hrsg.), *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung.* (TThSt, Bd. 38) Trier 1980, 75-100; DAVID LUSCOMBE, *From Paris to the Paraclete. The Correspondence of Abelard and Heloise*, in: PBA 74, 1988, 247-283, sowie zuletzt, die neuere Diskussion zusammenfassend, BARBARA NEWMAN, *Authority, Authenticity, and the Repression of Heloise*, in: JMRS 22, 1992, 121-157, und MICHAEL T. CLANCHY, *Abaelard. Ein mittelalterliches Leben.* Darmstadt 2000, 26-35, 206-208.

²⁶ Vgl. DAVID LUSCOMBE, *Monasticism in the Lives and Writings of Heloise and Abelard*, in: JUDITH LOADES (Hrsg.), *Monastic Studies II. The Continuity of Tradition.* Bangor 1991, 1-11.

²⁷ Vgl. CHRYSOGONUS WADDELL, *The Paraclete Statutes „Institutiones Nostrae“.* Introduction, Edition, Commentary. (Cistercian Liturgy Series, Bd. 20) Gethsemani Abbey/Kalamazoo 1987.

²⁸ PETRUS ABAELARDUS, *Historia calamitatum*, ed. JOSEPH T. MUCKLE, in: MS 12, 1950, 163-213, 184: „*Solemus mala domus nostrae scire novissimi, ac liberorum ac coniugium vitia vicinis canentibus ignorare.*“ Vgl. EUSEBII HIERONYMI *Epistulae*, ep. 147,10, ed. ISIDOR HILBERG. (CSEL, Bde. 54-56) 2. Aufl. Wien 1996, Bd. 56, 327.

als auch die Mahnung zur Buße schwingen mit, wenn Abaelard als Verführer einer Jungfrau sich auf die gleiche Stufe mit Sabinian stellt. Jeweils zwei Zitate bzw. gedankliche Übernahmen sind den Epp. 54 und 125 entnommen, den Briefen an die Witwe Furia und den Mönch Rusticus.²⁹ Ein weiteres Zitat entstammt ep. 45 an Asella.³⁰ Alle Zitate werden von Abaelard so verwandt, dass sich in ihnen seine eigenen Leiden, seine Selbsteinschätzung und die Rolle seiner Schüler, nicht zuletzt die Vorwürfe, die ihm gemacht werden, widerspiegeln. Abaelard entwirft von sich das Bild eines neuen Hieronymus, die Gegner und Verfolger des Kirchenvaters werden gleichgesetzt mit seinen Gegnern und Verfolgern. Dass auch Hieronymus sich als geistlicher Begleiter einzelner oder gemeinschaftlich lebender Frauen verstand, ist nicht der Hauptpunkt der Identifikation, sondern die Böswilligkeit der Gegner und das Unverständnis gegenüber dem theologischen Genie sind für Abaelard die zentralen Identifikationspunkte mit der Person des Hieronymus.³¹ Die Selbststilisierung reicht so weit, dass Abaelard seine Wahl zum Abt in St. Gildas in der Bretagne als Verbannung empfindet, hervorgerufen durch den Neid der Klostersgemeinschaft von St. Denis – und vergleichbar der Flucht des Hieronymus in den Osten aufgrund der neidischen Römer.³² Nicht zuletzt am Ende seiner *Historia Calamitatum* greift Abaelard die Identifikation mit Hieronymus wiederum auf: Aus den Briefen an Nepotian (ep. 52), Asella (ep. 45) und Heliodor (ep. 14) formuliert er sein hieronymianisches Erbe, von der Welt gehasst und verfolgt zu werden.³³ Abaelard liest Hieronymus damit vor allem im Blick auf seine eigene Lebensgeschichte und wählt für die *Historia Calamitatum* gezielt aus den Briefen des Hieronymus aus, um seine eigene Haltung und die Darstellung seiner Erfahrungen mit unterstützenden Beispielen zu versehen.

Anders dagegen geht Heloisa mit den Briefen des Hieronymus um, weder in ep. II noch in ep. IV zitiert sie aus seinen Texten. In ihrer Erwiderung auf die *Historia Calamitatum* verweist sie allgemein auf das Beispiel der Kirchenväter, die sich um die ihnen anvertrauten heiligen Frauen gesorgt haben.³⁴ Heloisa wirft Abaelard damit vor, dass er sich gerade nicht wie ein

²⁹ *Historia calamitatum* (wie Anm. 28) 186, 187, 194, 200.

³⁰ Ebd., 206.

³¹ Vgl. auch MEWS, *Un lecteur de Jérôme* (wie Anm. 23), 429, 437, 443.

³² *Historia calamitatum* (wie Anm. 28) 203: „*Sicque me francorum invidia ad Occidentem sicut Hieronymum Romanorum expulit ad Orientem.*”

³³ Ebd., 211.

³⁴ HELOISA, ep. II, ed. JOSEPH T. MUCKLE, *The Personal Letters Between Abelard and Heloise*, in: MS 15, 1953, 47-281, 70: „*Quot autem et quantos tractatus in doctrina vel exhortatione seu etiam consolatione sanctorum feminarum sancti*

zweiter Hieronymus verhalten und für die ihm anvertrauten Schwestern des Paraklet und besonders dessen Äbtissin gesorgt habe, er habe sich kein Beispiel an den Kirchenvätern genommen. Durch den nahezu völligen Verzicht auf Zitate seines Vorbilds und die Erinnerung an die „wirkliche“ Haltung der Kirchenväter demaskiert Heloisa das Selbstbild Abaelards, sie kann in ihm keinen zweiten Hieronymus erkennen. Erst in ihrem zweiten Brief (ep. IV) greift sie abschließend zu einem Hieronymuszitat aus der Polemik gegen Vigilantius, um ihre Resignation zu zeigen.³⁵

Insbesondere für die Konzeption monastischer Existenz ist im weiteren von Interesse, welche Briefe mit welcher Absicht in den sogenannten ep. VII und ep. VIII zitiert werden. ep. VII ist eine von Heloisa angeforderte und von Abaelard geschriebene Geschichte des weiblichen Asketentums³⁶, ep. VIII der Versuch des Abaelard, eine Regel für den Paraklet zu entwerfen.³⁷

In ep. VII verwendet Abaelard, neben biblischen Beispielen und einigen Hieronymuszitaten aus biblischen Kommentaren, nur wenige Briefe aus dem klassischen Repertoire asketisch-normierender Briefe des Hieronymus: ep. 22 an Eustochium wird nur einmal zitiert, dazu einmal ep. 130 an Demetrias; hinzu kommt ebenfalls ein Zitat aus dem Brief an den Mönch Rusticus (ep. 125) sowie ein Zitat aus dem Brief an Asella (ep. 45), nicht zuletzt wird noch an den als Hieronymusbrief überlieferten Brief Paulus und Eustochiums an Marcella (ep. 46) erinnert.³⁸ Auch wenn die Zitate auf den ersten Blick wenig Gemeinsamkeiten zu haben scheinen, so wird doch deutlich, dass sie insgesamt dem Lob keuscher Frauen, schon im Hidentum, aber erst recht in der frühen Geschichte der Kirche, dienen. Damit ordnen

patres consummaverint et quanta eos diligentia composuerint, tua melius excellentia quam nostra parvitas novit.”

³⁵ HELOISA, ep. IV (wie Anm. 34) 82: „*Fateor imbecillitatem meam; nolo spe victoriam pugnare ne perdam aliquando victoriam. [...] Quid necesse est certa dimittere, et incerta sectari?*” Vgl. MEWS (wie Anm. 23) 438f., dort auch zum weiteren Gebrauch in ep. V und ep. VI. Zu Heloisas subtilen Formen der Umdeutung traditioneller Bilder vgl. auch CATHERINE BROWN, *Muliebriter. Doing Gender in the Letters of Heloise*, in: JANE CHANCE (Hrsg.), *Gender and Text in the Later Middle Ages*. Gainesville 1996, 25-51.

³⁶ PETRUS ABAELARDUS, ep. VII, ed. JOSEPH T. MUCKLE, *The Letter of Heloise on Religious Life and Abelard's First Reply*, in: MS 17, 1955, 240-281.

³⁷ PETRUS ABAELARDUS, ep. VIII, ed. TERENCE P. MCLAUGHLIN, *Abelard's Rule for Religious Women*, in: MS 18, 1956, 241-292.

³⁸ Vgl. PETRUS ABAELARDUS, ep. VII (wie Anm. 36) 253, 255, 260, 266f., 270f., 276, 279f.

sich die Zitate in die Gesamtabsicht von ep. VII ein, eine von Heloisa geforderte Geschichte des weiblichen Mönchtums zu schreiben. Auf den zweiten Blick verbindet Abaelard mit den Hieronymuszitaten ein schon vertrautes Ziel, nämlich sich selbst in die Tradition des Hieronymus zu stellen. Nicht aber, wie in der *Historia Calamitatum*, als Verfolgter und Leidender, sondern die Rolle des Hieronymus als geistlichen Mentors weiblicher Asketengruppen rückt nun in den Vordergrund.³⁹ Das Bild, das Abaelard von Hieronymus entwirft, soll gleichzeitig das Selbstbild des Abaelard vermitteln. Insbesondere das Zitat aus ep. 130 an Demetrias, das die Schwierigkeiten schildert, geistliche Lektüre für Jungfrauen zu verfassen, geht über in ein ergreifendes Doppelbild der geistlichen Mentoren Hieronymus und Abaelard: „Es war für den heiligen Mann eine herzerfreuende Aufgabe, mit allen Mitteln der Rhetorik das schwache Geschlecht auf dem steilen Tugendpfad vorwärtszubringen. [...] er betreute die Frauen mit tätiger Liebe. Seine fromme Aufopferung für sie ging soweit, dass ihm üble Nachrede nicht erspart blieb.“⁴⁰ Und in gleicher Funktion wird ep. 45 an Asella zitiert, werden die falschen Freunde und die üblen Verleumder beklagt, die sowohl Hieronymus als auch Abaelard zu erdulden hatten: „Mein Geschlecht ist es allein, das man mir zum Vorwurf macht, und auch das unterbliebe, wenn nicht Paula nach Jerusalem reisen würde.“⁴¹

Die Klosterregel für den Paraklet, die Abaelard nun in ep. VIII entwirft, greift wiederum auf das gängige Repertoire asketischer Briefe des Hieronymus zurück.⁴² Im Unterschied zur Benediktsregel und zum traditionellen monastischen Verständnis sieht Abaelard den Inhalt der Gelübde nicht durch

³⁹ Vgl. auch MEWS, *Un lecteur de Jérôme* (wie Anm. 23) 439.

⁴⁰ PETRUS ABAELARDUS, ep. VII (wie Anm. 36) 280: „*Dulcissimum quippe viro sancto fuerat quacumque arte verborum fragilem naturam ad ardua virtutis studia promovere. [...] tanta huiusmodi feminas excoluit caritate ut immensa eius sanctitas naevum sibi propriae imprimeret famae.*“

⁴¹ Ebd., 280: „*Nihil mihi obicitur nisi sexus meus, et hoc numquam obiceretur nisi cum Hierosolymam Paula profiscitur.*“ Dieses Zitat verwendet Abaelard bereits in der *Historia Calamitatum*, vgl. Anm. 30 in diesem Beitrag. Vgl. EUSEBII HIERONYMI *Epistulae*, ep. 45,1.2 (wie Anm. 28) Bd. 54, 323f.

⁴² PETRUS ABAELARDUS, ep. VIII (wie Anm. 37) 247, 249, 250, 251, 254, 255, 256, 262, 269, 271, 272, 279, 280, 282, 284, 285, 289. Folgende Briefe werden zitiert: ep. 14 an Heliodor, ep. 22 und ep. 31 an Eustochium, ep. 52 an Nepotian, ep. 54 an Furia, ep. 58 an Paulinus v. Nola, ep. 61 an Vigilantius, ep. 84 an Pammachius und Oceanus, ep. 125 an Rusticus, ep. 147 an Sabinian. Die Liste der Briefe, die MEWS, *Un lecteur de Jérôme* (wie Anm. 23) 439, bietet, müsste daher um die ep. 61, 84 und 147 ergänzt werden.

die drei evangelischen Räte Keuschheit, Armut und Gehorsam beschrieben, sondern spricht von Keuschheit, Armut und Schweigsamkeit.⁴³

Im Mittelpunkt aller Zitate stehen Fragen des rechten Maßes, jegliches klösterliche Verhalten betreffend: die Suche nach Einsamkeit, die Notwendigkeit strenger Klausur, Gehorsam und Demut, die rechte Verwaltung des gemeinsamen Besitzes, die Bewahrung der Keuschheit, der Verzicht auf Wein, das Maßhalten im Schmuck der Gebäude, schließlich die Notwendigkeit von Lektüre und Wissenschaft. Immer wird Hieronymus für Abaelard zum Kronzeugen für die Notwendigkeit strikter Askese und deren Überwachung angesichts der weiblichen Schwachheit. Heloisa intendierte eine solche Form monastischer weiblicher Existenz mit ihrer Anfrage gerade nicht, ihr Verzicht auf die intensive Zitation des Hieronymus in ihren Briefen eröffnet hier einen deutlichen Gegensatz zu Abaelard. Dass bei Abaelard gerade im Blick auf die frommen Frauen sein ethisches Prinzip versagt, zwischen Gesinnung und wertfreiem Handeln zu differenzieren, kann an dieser Stelle nicht näher ausgeführt werden.⁴⁴ Dass aber diese ansonsten von Abaelard vertretene Intentionsethik insbesondere im Hinblick auf die Normierung klösterlichen Lebens für Frauen nicht greift, hat eine Hauptursache im erörterten Gebrauch der Hieronymusbriefe: Von einem universalen und überzeitlichen Asketentum und einem gleichzeitig universalen Frauenbild ausgehend, überträgt Abaelard sowohl die von Hieronymus verwendeten Bilder als auch die von ihm gesetzten Normierungen auf die Gegebenheiten des 12. Jahrhunderts. Ein kritischer Umgang mit diesen Normierungen, wie Abaelard sie etwa in seinem Werk *Sic et non* vorführt, findet nicht statt.⁴⁵

3.2 *Idung von Prüfening*

Der Mönch Idung von Prüfening, ursprünglich *Magister Scholarum* in Regensburg, dann Benediktiner der Hirsauer Observanz, schließlich zum Zisterzienserorden übertretend, hat ungefähr um 1144/1145 eine Schrift unter dem Titel *Argumentum super quatuor questionibus* verfasst, die vier Fragen zu klösterlichen Lebenszusammenhängen diskutiert.⁴⁶ Im Hinblick auf die

⁴³ PETRUS ABAELARDUS, ep. VIII (wie Anm. 37) 243: „[...] *in quibus religionis monasticae summam arbitror consistere, ut videlicet continenter et sine proprietate vivatur, silentio maxime studeatur.*“

⁴⁴ Vgl. dazu GISELA MUSCHIOL, Klausurkonzepte. Mönche und Nonnen im 12. Jahrhundert. Habil. theol. Münster 1999, 206-220.

⁴⁵ Vgl. CLANCHY, Abaelard (wie Anm. 25) 138-157, 296-299, passim.

⁴⁶ Vgl. dazu ROBERT B. C. HUYGENS, *Le moine Idung et ses deux ouvrages 'Argumentum super quatuor questionibus' et 'Dialogus duorum monachorum'*.

Rezeption der Briefe des Hieronymus im Kontext monastischer Reformen des 12. Jahrhunderts ist insbesondere die dritte Frage des *Argumentum* von Bedeutung. Idung diskutiert, „ob für Nonnen und Mönche, die beide nach der Benediktinerregel leben, dieselben Klausurvorschriften gelten“.⁴⁷

Idung ist ein zitierfreudiger Mönch. Er hat zahlreiche Werke alter und junger Autoritäten gelesen, noch als *Magister Scholarum* in Regensburg, und er verfügt in Prüfening über eine hervorragend ausgestattete Klosterbibliothek.⁴⁸ Idungs meistgebrauchter Schriftsteller ist Hieronymus, und aus dessen Werk zitiert er vorzugsweise Briefe. Idungs spitze Feder, verpackt in einen gelehrten und eleganten Schreibstil, sieht vermutlich im ebenfalls häufig scharf und gleichzeitig elegant formulierenden Hieronymus ein Vorbild rhetorischer Kunst. Jene dritte Frage des *Argumentum* scheint angeregt zu sein von der konkreten Existenz hirsauischer Doppelklöster und von der Diskussion um monastische Reformen in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Anders als Abaelard verbindet Idung jedoch seine Berufung auf Hieronymus nicht mit einer Selbststilisierung als neuer Hieronymus, sondern er begründet seine intensive Rezeption vor allem der asketischen Briefe pragmatisch: Er zitiere die unzweifelhaft bedeutendste Autorität in weiblich-asketischen Fragen, Hieronymus, deswegen so häufig, weil jener auch Idungs Ziele verfolgt habe. Denn während andere Väter den Ruhm der Jungfräulichkeit gesungen hätten, habe Hieronymus sich mit Schutz und Bewahrung der Jungfräulichkeit befasst. Damit unterstütze er genau Idungs Intention, er zeige, dass Jungfrauen eine striktere Klausur als Mönche brauchten.⁴⁹

Diese Form der pragmatischen Rezeption der Hieronymusbriefe, zur Unterstützung eigener Vorstellungen, ist allerdings nicht so geradlinig, wie Idung es glauben lassen möchte. Zu Idungs Konzept von Jungfräulichkeit gehört beispielsweise eine starke Betonung der körperlichen Unversehrtheit, darüber hinaus der Verweis, dass Jungfräulichkeit in der Tradition sowohl auf Männer als auch auf Frauen bezogen worden ist. Diese Wertschätzung der Jungfräulichkeit beider Geschlechter unterstreicht Idung mit einem Zitat aus Hieronymus' Jonakommentar. Nur wenige Zeilen später jedoch verän-

(Biblioteca degli Studi Medievali, Bd. 11) Spoleto 1980 (erstmalig in: StMed 13, 1972, 291-470). Benutzt wird die Ausgabe von 1980.

⁴⁷ Vgl. IDUNG, *Argumentum* (wie Anm. 46) 57: „*Si sanctimoniales feminae et monachi, cum unam habeant sancti Benedicti Regulam, etiam unam debeant habere clausurae custodiam*“. Zu dieser Diskussion des Idung insgesamt vgl. MUSCHIOL, Klausurkonzepte (wie Anm. 44) 221-289.

⁴⁸ Zur Bibliothek und ihrer Ordnung vgl. HANS-GEORG SCHMITZ, Kloster Prüfung im 12. Jahrhundert. (MBMo, Bd. 49) München 1975.

⁴⁹ Vgl. IDUNG, *Argumentum* (wie Anm. 46) 74.

dert Idung den bei Hieronymus vorhandenen geschlechterübergreifenden Zuschnitt des Begriffs Jungfräulichkeit, indem er ihn auf die weibliche Jungfrau reduziert, gibt aber durch ein weiteres Zitat aus Hieronymus' ep. 65 an Principia vor, in der Tradition des Kirchenvaters zu verbleiben.⁵⁰ Eine vergleichbare „doppelte Struktur“ hat die Erörterung des Verhältnisses körperlicher zu geistiger Jungfräulichkeit.⁵¹ Zeigt sich in den Überlegungen des Hieronymus zur Jungfräulichkeit noch ein zweifacher Ansatz, einerseits der Verweis auf Erziehung und Bildung als Grundlagen einer jungfräulichen Existenz, damit auf Wissensbildung und Einsicht, andererseits die Errichtung eines dichten Rahmens von Regeln, Geboten und Verboten, damit eines Disziplinierungssystems zur Bewahrung der Jungfräulichkeit, so greift Idung in seinem *Argumentum* vor allem jene Hieronymuspassagen auf, die Überwachung und Kontrolle rechtfertigen. Idung zeigt sich als selektiver Leser, der sein Konzept von *virginitas* durch den Rückgriff auf Hieronymus als zeitlos und universal darstellen möchte, präsentiert aber unter identischen Begriffen einen gewandelten Inhalt, ohne diese Wandlungen kenntlich zu machen.

In besonderer Weise lässt sich Idung durch Hieronymus zum Gebrauch von Bildern zur Kennzeichnung weltlicher und geistlicher Frauen inspirieren. Eine Frau ist nicht allein ein gläsernes oder eine Jungfrau ein goldenes Gefäß, sondern geistlich lebende Frauen werden mit Hieronymus zu „Gefäßen des Tempels“ erklärt, die qua Begriff immer im verborgenen zu halten sind, weltliche Personen dürfen das Heiligtum Gottes nicht anschauen.⁵² Ähnliches gibt es für das Bild der „Braut Christi“ zu vermerken: Idung benutzt dieses Bild der „Braut Christi“ oder „Braut Gottes“ für geistlich lebende Frauen durchaus häufig und entspricht damit einer Klassifizierung seiner Zeit. Verändert wird der Bildgebrauch durch die Übernahme des hieronymianischen Bildes von der geistlichen Jungfrau als „Herrin“ oder „Gemahlin Christi“, die wegen ihrer ausschließlichen Zuordnung zu ihrem Ehemann keinesfalls öffentlich auftreten darf.⁵³ In beiden Fällen benutzt Idung das Bild des Hieronymus zur Steigerung seiner eigenen Vorstellungen, auch zur Stei-

⁵⁰ Ebd., 70f.

⁵¹ Vgl. ebd., 73f. sowie EUSEBII HIERONYMI Epistulae, ep. 22,5-6 (wie Anm. 28) Bd. 54, 150; vgl. auch MUSCHIOL, Klausurkonzepte (wie Anm. 44) 250-255.

⁵² Vgl. IDUNG, *Argumentum* (wie Anm. 46) 70, 75; vgl. EUSEBII HIERONYMI Epistulae, ep. 22, 23 (wie Anm. 28) Bd. 54, 175.

⁵³ Vgl. IDUNG, *Argumentum* (wie Anm. 46) besonders 70-75, passim; vgl. EUSEBII HIERONYMI Epistulae, ep. 22,1.16 (wie Anm. 28) Bd. 54, 145, 163.

gerung seiner eigenen Forderung nach strikter Klausur, die sich deutlich von der Klausur geistlicher Männer unterscheidet.⁵⁴

Sowohl im Hinblick auf die selektive Lesart des Konzepts der Jungfräulichkeit als auch im Hinblick auf die Rezeption jener hieronymianischen Bilder gebraucht Idung die Briefe des Hieronymus als Autoritätsargument. Die überzeitliche Autorität legitimiert Idungs Überzeugung, dass sich Frauen, insbesondere geistliche Jungfrauen, über Jahrhunderte hinweg nicht gewandelt haben, dass sie auch im 12. Jahrhundert zutreffend mit Begriffen und Vorstellungen des 4. Jahrhunderts beschrieben werden können, dass die „Ordnung“ des 4. Jahrhunderts eine zutreffende Kategorie auch des 12. Jahrhunderts sei. Nicht zuletzt legitimiert die überzeitliche Autorität des Hieronymus eine Reform weiblich-asketischer Lebensweise, die das universal gültige Ideal der „Anfänge“ zur Norm erhebt.

Dass bei Zeitgenossen Idungs, wie beispielsweise Bernhard von Clairvaux, durchaus Veränderungen dieser Ordnungsschemata stattfinden, dass hieronymianische Kategorien des 4. Jahrhunderts nicht mehr ungefragt im 12. Jahrhundert übernommen werden, hat Bernhard Jussen für die Redefigur der „Jungfrauen-Witwen-Verheirateten“ und die mit dieser Redefigur verbundene moralische Hierarchie gezeigt.⁵⁵

Idung allerdings steht in seinem „Korsett der Tradition“⁵⁶ vermutlich nicht allein: Nicht nur das *Speculum virginum*, sondern zahlreiche weitere Schriften des 12. Jahrhunderts wären daraufhin zu untersuchen, in welcher Form sie die Rezeption des Hieronymus mit monastischer Normierung verbinden.

4. Hieronymus und die anderen: Ein Kirchenvater und seine Kollegen

Die Frage nach der Bedeutung des Hieronymus für monastische Normierungen des 12. Jahrhunderts führt unweigerlich zu einer weiteren Frage: In welchem Verhältnis steht die Hieronymusrezeption zur Wiederaufnahme der Texte anderer Kirchenväter in monastischen Reformkreisen? Stefan Weinfurter hat darauf hingewiesen, dass selbst im Reformkreis der Salzburger

⁵⁴ Ausführlich zu diesem Bildgebrauch vgl. MUSCHIOL, Klausurkonzepte (wie Anm. 44) 267-276.

⁵⁵ Vgl. JUSSEN, Witwe (wie Anm. 7) 85-95.

⁵⁶ Ebd., 95. Immerhin ist bemerkenswert, dass Idung jene an Mt 13,23 anschließende Klassifikation im *Argumentum* nicht benutzt, doch können aus diesem Verzicht noch keine weiterreichenden Schlüsse gezogen werden.

Kanoniker, die sich vor allem auf Augustinus und seine Regel stützten, zur Legitimation der Reformen des kanonisch-asketischen Lebens auf die Hieronymusbriefe hingewiesen wird.⁵⁷ Abaelard zitiert im Briefwechsel mit Heloisa mehrfach Gregor den Großen, während Augustinus und Ambrosius weniger genannt werden, aber auch Johannes Chrysostomus ist präsent. Idung zitiert, wie schon erwähnt, zumeist Hieronymus, auch Gregor der Große und Augustinus haben eine Stimme, während Ambrosius offenbar höchst selten zu Wort kommt, dafür aber Isidor von Sevilla zu den Kirchenvätern zu zählen scheint. Welchen Stellenwert genießen also die Kirchenväter generell in den monastischen Reformbemühungen, und inwiefern wirken sie normierend auf das 12. Jahrhundert ein?

Die Rezeption der Kirchenväter in der Theologie des Mittelalters ist breit untersucht⁵⁸, doch nur ein einziger Aufsatz in einem jüngeren, zweibändigen Sammelwerk fragt nach der Bedeutung der Kirchenväter für monastische Lebensentwürfe, und selbst in diesem Aufsatz steht mehr die Theologie denn die Normierung der Praxis im Vordergrund.⁵⁹ Die Bedeutung der Augustinusregel für die Kanonikerreform des 12. Jahrhunderts ist unbestritten⁶⁰, dennoch findet sich unter dem Stichwort „Augustinusregel“ im Lexikon des Mittelalters kein einziger Satz zur Rezeption dieser Regel im Mittelalter.⁶¹ Auch der ebenfalls dort erschienene Artikel zum Fortwirken des Augustinus im Mittelalter geht mit keinem Wort auf die monastische Norm der Augustinustradition ein, sondern beschränkt sich auf theologische Fragen.⁶² Die Bedeutung der Schriften des Ambrosius für das Mittelalter wird allenfalls im Hinblick auf die Hymnendichtung zugestanden, die Frage des Einflusses seiner Schrift *De virginitate* auf die weibliche Askese nicht ein-

⁵⁷ Vgl. STEFAN WEINFURTER, *Vita canonica und Eschatologie. Eine neue Quelle zum Selbstverständnis der Reformkanoniker des 12. Jahrhunderts aus dem Salzburger Reformkreis* (mit Textedition), in: GERT MELVILLE (Hrsg.), *Secundum regulam vivere*. FS P. Norbert Backmund O.Praem. Windberg 1978, 139-167, hier 163f.

⁵⁸ Vgl. IRENE BACKUS (Hrsg.), *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*. 2 Bde. Leiden/New York/Köln 1997.

⁵⁹ Vgl. NIKOLAUS STAUBACH, *Memoires pristinae perfectionis. The Importance of the Church Fathers for Devotio moderna*, in: BACKUS (wie Anm. 58) 405-469.

⁶⁰ Vgl. JAKOB MOIS, *Das Stift Rottenbuch in der Kirchenreform des elften bis zwölften Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Ordensgeschichte der Augustiner-Chorherren*. (BABKG, Bd. 19) München 1953.

⁶¹ Vgl. LUC VERHEIJEN, *Art. Augustinusregel*, in: *LexMA*, Bd. 1. München/Stuttgart/Weimar 1980, 1231.

⁶² Vgl. MICHAEL SCHMAUS, *Art. Augustinus III. Fortwirken im Mittelalter*, in: *LexMA*, Bd. 1. München/Stuttgart/Weimar 1980, 1227-1229.

mal genannt.⁶³ Lediglich Gregor der Große hat im fraglichen Lexikon einen Eintrag zur Wirkungsgeschichte erhalten, der auch die Bedeutung seiner Schriften für die monastische Praxis resümiert.⁶⁴ Angesichts dieses Befundes bleibt die vergleichende Untersuchung der Kirchenväterrezeption im Hinblick auf monastische Reform- und Normierungsversuche des 12. Jahrhunderts (und auch darüber hinaus) ein Desiderat, zu dem an dieser Stelle nur ein kleiner Beitrag geleistet werden sollte.

⁶³ Vgl. HEINRICH KRAFT, Art. Ambrosius, Bischof von Mailand, in: LexMA, Bd. 1. München/Stuttgart/Weimar 1980, 524f.

⁶⁴ Vgl. MANFRED GERWING, Art. Gregor I. der Große II. Schriften und Wirkungsgeschichte im Mittelalter, in: LexMA, Bd. 4. München/Stuttgart/Weimar 1989, 1664-1666.