

Gert Melville, Markus Schürer (Hg.)

Das Eigene und das Ganze

Zum Individuellen
im mittelalterlichen Religiosentum

Münster 2002

LIT

INHALT

Vorwort	IX
GERT MELVILLE	
Einleitende Aspekte zur Aporie von Eigenem und Ganzem im mittelalterlichen Religiosentum	XI
GRUNDLAGENREFLEXIONEN	
ALOIS HAHN / CORNELIA BOHN	
Partizipative Identität, Selbstexklusion und Mönchtum	3
ANNETTE KEHNEI	
Gnadenlehre oder Reproduktionserfolg. Alte und neue, historische und biowissenschaftliche Geschichten zum Thema Individualität	27
SUSAN R. KRAMER / CAROLINE W. BYNUM	
Revisiting the Twelfth-Century Individual. The Inner Self and the Christian Community	57
DER EINZELNE UND GOTT	
FRANZ NEISKE	
“Bei deinem Namen habe ich dich gerufen”. Individuum und Seelenheil in der frühmittelalterlichen Klostergemein- schaft	89
PIROSKA NAGY	
Individualité et larmes monastiques. Une expérience de soi ou de Dieu?	107
JENNIFER A. HARRIS	
Peter Damian and the Architecture of the Self	131

STEPHAN MÜLLER

- Der tufel sach sin jamer an.* Die schmerzliche Selbsterkenntnis eines Teufels in der Episode ‘Aurons Pfennig’ im mittelhochdeutschen ‘Wartburgkrieg’ 159

PERSÖNLICHKEIT, MODELL, TYP

CRISTINA ANDENNA

- Dall’esempio alla santità. Stefano di Thiers e Stefano di Obazine: modelli di vita o fondatori di ordini? 177

ACHIM WESJOHANN

- Individualitätsbewußtsein in frühen franziskanischen Quellen? Eine Suche nach Indizien 225

MARIA PIA ALBERZONI

- Unus novellus pazzus in mundo.* Individualità e affermazione del carisma 269

RAMONA SICKERT

- Difficile tamen est iudicare alieni cordis occulta ...* Persönlichkeit oder Typus? – Elias von Cortona im Urteil seiner Zeitgenossen 303

MARKUS SCHÜRER

- Die Findung des Heiligen. Dominikus von Guzmán und Petrus Martyr als Figuren zwischen Topik und Singularität 339

SELBST, IDENTITÄT, GEMEINSCHAFT

JEAN-PIERRE MAHÉ

- Monachisme et personnalité dans l’Arménie médiévale (V^e-XIII^e siècles) 381

GUIDO CARIBONI

- Liber discede.* La libertà di lasciare il noviziato: un aspetto della fortuna della *Regula Benedicti* 393

BRUCE BRASINGTON

- Avoiding the ‘Tyranny of a Construct’. Structural Considerations Concerning Twelfth Century Canon Law 419

BRIAN PATRICK MCGUIRE	
<i>Aelred's Attachments. Individual Growth in Community Life</i>	439
ANNE MÜLLER	
<i>Singuläre Rollenspiele am Rande der Welt. Anmerkungen zur Mission des Franziskaners Johannes von Montecorvino in China</i>	467
JÖRG OBERSTE	
<i>Gesellschaft und Individuum in der Seelsorge der Mendi- kanten. Die Predigten Humberts de Romanis († 1277) an städtische Oberschichten</i>	497
DAS INDIVIDUELLE UND DAS INSTITUTIONELLE	
SÉBASTIEN BARRET	
<i>L'individu en action. Quelques réflexions autour des coutumes et statuts clunisiens (XI^e-XIII^e siècles)</i>	531
PETER VON MOOS	
<i>Abaelard, Heloise und ihr Paraklet: ein Kloster nach Maß. Zugleich eine Streitschrift gegen die ewige Wiederkehr hermeneutischer Naivität</i>	563
HELMUT FELD	
<i>Mittelalterliche Klosterfrauen im Spannungsfeld von Kommunität und religiöser Individualität</i>	621
REINHARDT BUTZ	
<i>Gemeinschaftliche Individualität versus institutionelle Einbindung. Die Auseinandersetzungen der Nonnen im Heilig-Kreuz-Kloster bei Meißen mit dem zuständigen Diözesan, dem Papsttum und dem Zisterzienserkloster Altzelle bei Nossen</i>	651
Personenregister	669

“BEI DEINEM NAMEN HABE ICH DICH GERUFEN”

Individuum und Seelenheil in der frühmittelalterlichen Klostergemeinschaft

FRANZ NEISKE

Die Vorstellungen über den persönlichen Tod sind offenbar durch die Zeiten hindurch so gleichartig, daß zwischen der Spätantike und der Moderne kaum Unterschiede bestehen: [...] *non timeo mori, sed uellem in lectulo meo mori, circumdatus filiis, nepotibus, lacrymis uxoris.*¹ Was der Kirchenvater Augustinus hier für den einfachen Laien beschreibt, entwickelte sich bis zum Ende des Mittelalters zur *Ars moriendi* und läßt sich über viele in der Forschung bekannte Stationen verfolgen². Besonders in der monastischen Welt des Mittelalters fand das Sterben eine reiche rituelle Ausprägung. Das dokumentieren in verschwenderischer Fülle die Texte der *consuetudines*. Kein anderes unvorhersehbares Ereignis wird in den Mönchsgewohnheiten in ähnlicher Ausführlichkeit mit Vorschriften und Sonderregeln bedacht. Das Sterben als Mönch *in cinere et cilicio* war eingebunden in eine umfangreiche Gebetsliturgie und ein präzises Zeremoniell.³ Es wurde von Königen und Päpsten

¹ Augustinus Hipponensis, sermo 264, in: Patrologia Latina 38, Sp. 1212-1218, hier Sp. 1214.

² F. S. PAXTON, Christianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe, Ithaca 1990; A. E. IMHOF, *Ars moriendi. Die Kunst des Sterbens* einst und heute, Wien 1991; A. BORST (Hg.), *Tod im Mittelalter* (Konstanzer Bibliothek 20), Konstanz 1993; P. BINSKI, Medieval Death. Ritual and Representation, Ithaca 1996; M. LAUWERS, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge* (diocèse de Liège, XI-XIII^e siècles) (Théologie historique 103), Paris 1997; M. WENNINGER (Hg.), *Du guoter töt. Sterben im Mittelalter – Ideal und Realität. Akten der Akademie Friesach ‘Stadt und Kultur im Mittelalter’*, Friesach (Kärnten), 19.-23. September 1994 (Schriftenreihe der Akademie Friesach 3), Klagenfurt 1998; E. E. DU BRUCK (Hg.), *Death and Dying in the Middle Ages* (Studies in the humanities 45), New York 1999; C. W. BYNUM / P. H. FREEDMAN (Hgg.), *Last Things. Death and the Apocalypse in the Middle Ages* (The Middle Ages series), Philadelphia 2000.

³ L. GOGAUD, *Anciennes coutumes claustrales. La mort du moine*, in: *Revue Mabillon* 19 (1929), S. 281-302; J. HEUCLIN (Hg.), *Moines et moniales face à la mort. Actes du colloque de Lille*, 2, 3 et 4 octobre 1992 (Histoire médiévale et archéologie 6), Paris 1993; E. DABROWSKA, *La sépulture monastique dans l’Église latine et ses apports de l’Orient chrétien*, in: J.-L. LEMAÎTRE / M. DMITRIEV / P. GONNEAU (Hgg.), *Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin* (École pratique des Hautes Études, Hautes études médiévales et modernes 76), Genf 1996, S. 347-356.

nachgeahmt, da es Heilsgewiheit zu versprechen schien.⁴ Einem engeren Kreis von Auserwählten blieb die *mors preciosa*⁵ vorbehalten, die direkten Zugang zum Paradies garantierte.⁶ Die besondere Aufmerksamkeit gegenüber dem Sterben erklärt sich aus der christlich-eschatologischen Bestimmung des Menschen, aus der Überzeugung des *contemptus mundi*, nach der das Diesseits nur als Durchgangsstation zu einem besseren, endgültigen Aufenthalt verstanden wird.⁷ Die Benediktsregel verstärkt die Bedeutung der Todeserwartung, wenn dem Mönch im vierten Kapitel mahnend empfohlen wird, *mortem cottidie ante oculos suspectum habere*.⁸

Kann man an dem so im Mittelpunkt vieler Anstrengungen stehenden Übergang zwischen dem begrenzten irdischen Leben und dem erhofften Heil im Jenseits persönliche Gestaltung und individuelle Entscheidungen ablesen? Bleibt der Verstorbene bei aller rituellen Gleichförmigkeit des christlichen 'guten' Sterbens eine Person und ein Individuum über den Tod hinaus? Schon Karl SCHMID hat darauf hingewiesen, "daß die Frage nach der Persönlichkeit im Mittelalter mit der Geschichte der menschlichen Seele in engstem Zusammenhang steht"⁹ – und damit mit der Frage des eigenen Seelenheils¹⁰, könnte man ergänzen. Mag es jedern

⁴ J. WOLLASCH, Die Wahl des Papstes Nikolaus II., in: J. FLECKENSTEIN / K. SCHMID (Hgg.), *Adel und Kirche. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern*, Freiburg/Basel/Wien 1968, S. 205-220 (auch in: *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica [1049-1122]. Atti della quarta Settimana internazionale di studio*, Mendola, 23-29 agosto 1968 [Miscellanea del Centro di Studi Medioevali 6], Mailand 1971, S. 54-73).

⁵ Ps 116, 15.

⁶ H. PLATELLE, *La mort précieuse. La mort des moines d'après quelques sources des Pays-Bas du Sud*, in: *Revue Mabillon* 60 (1981-1984), S. 151-174; P. HENRIET, *Mort sainte et temps sacré d'après l'hagiographie monastique des XI^e-XII^e siècles*, in: *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Âge et Temps modernes. Actes du Premier Colloque International du L.A.R.H.C.O.R* Wrocław/Ksiaz, 30 novembre – 4 décembre 1994, Wrocław 1995, S. 557-571; F. NEISKE, *Transitus sancti Maioli. La mémoire de saint Mayeul dans les nécrologes et les martyrologes du Moyen Âge*, in: *Saint Mayeul et son temps. Millénaire de la mort de Saint-Mayeul, 4^e abbé de Cluny, 994-1994. Actes du Congrès International*, Valensole 12-14 Mai 1994, Digne-les-Bains 1997, S. 259-271.

⁷ A. HARRISON, *Community among the Saintly Dead. Bernard of Clairvaux's 'Sermons for the Feast of All Saints'*, in: C. W. BYNUM / P. H. FREEDMAN (wie Anm. 2), S. 191-204.

⁸ *Regula Benedicti*, ed. R. HANSLIK (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 75), Wien 21977, c. 4, S. 32.

⁹ K. SCHMID, Über das Verhältnis von Person und Gemeinschaft im früheren Mittelalter, in: DERS., *Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter. Ausgewählte Beiträge. Festgabe zu seinem 60. Geburtstag*, Sigmaringen 1983, S. 363-387, hier S. 378; zuerst erschienen in: *Frühmittelalterliche Studien* 1, 1967, S. 225-249.

¹⁰ Erst im Spätmittelalter wird die Berechtigung des eigenen 'privaten' Gewissens für die richtige Entscheidung diskutiert, vgl. P. VON MOOS, 'Public' et 'privé' à la fin du Moyen Âge. Le 'bien commun' et la 'loi de la conscience', in: *Studi medievali* 41 (2000), S. 505-548, S. 543.

einleuchten, daß für den *Exodus illustrium virorum*¹¹ oder den "Tod des Mächtigen"¹² besondere Formen entwickelt wurden, so bleibt die Frage, ob auch ein einfacher Mönch die Möglichkeit haben konnte, im Sterben und über seinen Tod hinaus besondere Individualität zeigen oder erwarten zu können.

Einen ausführlichen Augenzeugenbericht eines individuellen Todes hat der karolingische Dichter Walahfrid Strabo über seinen im Jahr 824 im Kloster Reichenau verstorbenen Lehrer Wetti verfaßt. Der Mönch Wetti bittet auf dem Sterbebett eindringlich um das Gebet seiner Brüder: "Betet mit ganzer Kraft, ihr Männer, und betet inständig, flehet zu Gott, daß er mir Verzeihung gewähre; unaufhörlich rufet ihn an! Ist doch groß sein Erbarmen"¹³. Als er sein Ende nahen fühlt, läßt Wetti durch Walahfrid zehn gleichlautende Briefe an vertraute Freunde schreiben, in denen er um Gebetshilfe für sein Seelenheil bittet, konkret um je hundert Messen und hundert Psalter, wodurch er sich des himmlischen Lohnes sicher weiß¹⁴. Ebenfalls in das 9. Jahrhundert gehören die Bemühungen des Evangeliedichters Otfried von Weißenburg um die Sicherung seines eigenen Seelenheils. Dazu nutzte Otfried offensichtlich seine weitreichenden Kontakte zu anderen Klöstern im ostfränkischen und westfränkischen Reich¹⁵, aber er wandte sich auch an die Leser seines althochdeutschen Evangelienbuches mit der Bitte um ein Gedenken zum Seelenheil: "Unterlaßt nicht das Gedenken, daß ihr Gnade für

¹¹ A. RONCINI, "Exodus illustrium virorum", in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 6, Stuttgart 1966, Sp. 1258-1268.

¹² D. L. D'AVRAY, Death and the Prince. Memorial Preaching before 1350, Oxford 1994; La mort des grands. Hommage à Jean Devisse (Médiévaux 31), Saint-Denis 1996; L. KOLMER (Hg.), Der Tod des Mächtigen. Kult und Kultur des Todes spätmittelalterlicher Herrscher, Paderborn 1997.

¹³ Walahfrid Strabo, *Visio Wettini*. Die Vision Wettis, ed. H. KNITTEL, Sigmaringen 1986, S. 57, v. 274ff. H. J. KAMPHAUSEN, Traum und Vision in der lateinischen Literatur der Karolingerzeit (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters 4), Bern/Frankfurt 1975, S. 132ff.

¹⁴ Walahfrid Strabo, *Visio Wettini*, S. 89, v. 920ff.: "Was das jenseitige Leben betrifft, so erweist mir die Gunst, meiner Schwachheit zur Hilfe zu kommen, damit ich, wenn ich die Last unserer Vergänglichkeit abgelegt habe, auch dort durch die Schwere meiner Sündenstrafen nicht bedrängt werde. Wenn euer Gebet die Zahl von hundert Messen und hundert Psalmgesängen erreicht hat, wird mir die Gnade gewiß sein." Vgl. dazu K. SCHMID, Bemerkungen zur Anlage des Reichenauer Verbrüderungsbuches. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis der *Visio Wettini*, in: K. ELM / E. GÖNNER / E. HILLENBRAND (Hgg.), Landesgeschichte und Geistesgeschichte. FS Otto Herding zum 65. Geburtstag (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B, Forschungen 92), Stuttgart 1977, S. 24-71, hier S. 35f.

¹⁵ W. HAUBRICH, Nekrologische Notizen zu Otfried von Weißenburg. Prosopographische Studien zum sozialen Umfeld und zur Rezeption des Evangelienbuches, in: H. WENZEL (Hg.), Adelsherrschaft und Literatur (Beiträge zur Älteren Deutschen Literaturgeschichte 6), Bern/Frankfurt am Main/Las Vegas 1980, S. 7-113.

mich erbittet mit ganz hingebener Liebe bei dem heiligen Gallus selbst.”¹⁶ Noch im 11. Jahrhundert lassen sich ähnliche Bemühungen bei Otloh von St. Emmeram feststellen.¹⁷

Die individuelle Form des Sterbens war also vorrangig von der Sorge um das Seelenheil bestimmt. Denn die “Konzentration der christlichen Sache auf Schuld und Rechtfertigung lenkt den Blick zwangsläufig auf das Individuum”¹⁸. Auch Buße, Sühne und Erlösung sind deshalb Anliegen jedes Einzelnen. Diese Zielrichtung scheint zu der reichen Vielgestaltigkeit des mittelalterlichen Sterbens als Moment der letzten Möglichkeit zur Entscheidung über die Jenseitsbestimmung geführt zu haben, und hat ebenso zur reichen Ausformung der liturgischen Memoria als tätige, stellvertretende ‘Nachsorge’ und Buße für die Schuld des Verstorbenen beigetragen. Ein Moment mittelalterlicher Individualität kann an dieser Stelle sichtbar werden.

Die Frage des rechten Weges zum persönlichen Heil stellt sich für jeden Mönch als individuelle Entscheidung dar. Das beginnt mit der Konversion zum Mönchtum, die für den Erwachsenen als Entschluß aus religiöser Überzeugung gelten kann, wenngleich der Eintritt in ein Kloster in den Quellen kaum als personaler Entschluß thematisiert wird. Greifbar wird dieser Vorgang aber immer dann, wenn es zu Konflikten um die Freiwilligkeit der Profess oder um den Wechsel von einem Kloster zu einem anderen geht. Hier ist natürlich auf die Übergabe von Kindern an ein Kloster zu verweisen, die Oblation, deren schon seit karolingischer Zeit geforderte ‘Freiwilligkeit’ – bestätigt durch eine im Alter von 14 Jahren vollzogene zweite Profess¹⁹ – offenbar so wenig respektiert wurde, daß Papst Martin V. im Jahre 1430 die Oblation Minderjähriger endgültig verbieten mußte²⁰. Während die Benediktsregel nur mit äußersten Einschränkungen gestatten

¹⁶ Ausführlich dazu: F. OHLY, Bemerkungen eines Philologen zur Memoria, in: K. SCHMID / J. WOLLASCH (Hgg.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter* (Münstersche Mittelalter-Schriften 48), München 1984, S. 9-68, hier S. 16f.

¹⁷ E. FREISE, Kalendarische und annalistische Grundformen der Memoria, in: K. SCHMID / J. WOLLASCH (wie Anm. 16), S. 441-577, hier S. 471f.

¹⁸ K.-H. OHLIG, Christentum – Individuum – Kirche, in: R. VAN DÜLMEN (Hg.), *Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Köln/Weimar/Wien 2001, S. 11-40, hier S. 15.

¹⁹ H. LUTTERBACH, *Monachus factus est. Die Mönchwerdung im frühen Mittelalter*. Zugleich ein Beitrag zur Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte, Münster, 1995, S. 307f.; F. NEISKE, *Les enfants dans les monastères du Moyen Âge*, in: *Mémoires de la Société pour l’Histoire du Droit et des Institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands* 58 (2001), S. 229-244, hier S. 238.

²⁰ R. METZ, *L’entrée des mineurs dans la vie religieuse et l’autorité des parents d’après le droit classique. La réaction contre l’ancien rigorisme en faveur des enfants*, in: S. KUTTNER (Hg.), *Mélanges Gérard Fransen* (Studia Gratiana 20), 2 Bde., Vatikanstadt 1976, S. 187-200, hier S. 200 (Nachdruck

wollte, daß ein Mönch unter bestimmten, sehr eng gefaßten Bedingungen das Kloster wechseln konnte, um im neuen Konvent besser seine bei der Profess eingegangenen Verpflichtungen erfüllen zu können und so verantwortlich für sein Seelenheil zu entscheiden²¹, überließ es die sogenannte Reformlizenz Papst Johannes XI. für Cluny aus dem Jahre 931 weitgehend der persönlichen Entscheidung des einzelnen Mönches 'zur Besserung des Lebens'²², d. h., um seinen Aufenthalt im Kloster nach Bedingungen führen zu können, die ihm ein gottgefälliges Leben ermöglichen konnten, in einen anderen Konvent zu wechseln. Eine Begründung, der auch Bernhard von Clairvaux sich nicht verschließen wollte²³.

Die Bestätigung der richtigen Entscheidung konnte der mittelalterliche Mönch an zahlreichen, sehr konkret und eindrücklich geschilderten Visionen von Jenseits-erfahrungen ablesen. Dort wurde ihm in einer zum Teil sehr drastischen Inszenierung vor Augen geführt, wie nach dem Tod Lohn und Strafe zugeteilt wurden, und wie die Lebenden für ihre verstorbenen Freunde und Verwandten in stellvertretender Leistung durch Gebet, Almosen und Fasten für Vergehen des Toten Buße tun konnten²⁴. So finden sich in den Visionen des Mittelalters – bis hin zu Dantes literarischer Verwendung überkommener Bilder²⁵ – immer wieder ausführliche Schilderungen persönlicher Schicksale im Jenseits. Ihre bekannte Funktion als politische Propaganda²⁶ oder paränetische Drohung²⁷ konnte vor allem deshalb so

in: DERS, *La femme et l'enfant dans le droit canonique médiéval* [Collected Studies Series 222], Bd. 2, London 1985); J. WEITZEL, *Oblatio puerorum*. Der Konflikt zwischen väterlicher Gewalt und Selbstbestimmung im Lichte eines Instituts des mittelalterlichen Kirchenrechts, in: N. BRIESKORN u. a. (Hgg.), *Vom mittelalterlichen Recht zur neuzeitlichen Rechtswissenschaft: Bedingungen, Wege und Probleme der europäischen Rechtsgeschichte (Rechts- und Sozialwissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft*, N. F. 72), Paderborn 1994, S. 59–74, hier S. 74.

²¹ Regula Benedicti (wie Anm. 8), c. 64, S. 163f.; vgl. J. WOLLASCH, Das Mönchsgelübde als Opfer, in: *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984), S. 529–545, hier S. 537f., DERS., Traditionen in der *Vita Benedictina*, die nicht in der Regel gründen, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 109 (1998), S. 7–26, hier S. 14f.

²² Papsturkunden 896–1046, bearb. von H. ZIMMERMANN (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften 174 / Veröffentlichungen der historischen Kommission 3), Wien 1984, Nr. 64, S. 108: [...] concedimus ut, si quis monachus ex quolibet monasterio ad vestram conversationem solo dumtaxat meliorande vitae studio transmigrare voluerit [...] suspicere vobis liceat.

²³ Bernardus Claraeullensis, *Liber de praecepto et dispensatione*, in: ders., *Opera*, Bd. 3, ed. J. LECLERCQ / H. M. ROCHAIS, Rom 1963, S. 241–294, hier cap. 45, S. 284: *Sane de religiosis ac bene ordinatis monasteriis nullus professorum, meo consilio, ne arctioris quidem vitae desiderio, sine licentia sui senioris egreditur.*

²⁴ F. NEISKE, Vision und Totengedenken, in: *Frühmittelalterliche Studien* 20 (1986), S. 137–185.

²⁵ Beispiele zur Gebetsbitte in Dantes Werk bei F. OHLY (wie Anm. 16), S. 27f.

²⁶ W. LEVISON, Die Politik in den Jenseitsvisionen des frühen Mittelalters, in: *Festgabe Friedrich von Bezold*, Bonn 1921, S. 81–100 (Nachdruck in: DERS., *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit*, Düsseldorf 1948, S. 229–246); E. DÜNNINGER, Politische und geschichtliche Elemente in mittelalter-

wirkmächtig sein, weil die Berichte vorgaben, sich auf konkrete Einzelpersonen zu beziehen. Es ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß dabei in vielen Fällen diese Personen nur als charakteristische Vertreter ihres Amtes oder als typische Mitglieder ihrer sozialen Gruppe zu sehen sind²⁸, doch werden wir sehen, daß für die in diesem Beitrag diskutierten Zeugnisse der Suche nach dem eigenen Seelenheil – wenn nicht Individualität im modernen Sinne – so doch eine jeweils individuelle und auf je einzelne Menschen bezogene Form des Gebetsgedenkens in Anspruch genommen werden kann.

Diese Überlegung soll im folgenden am Beispiel der Namennennung vertieft werden. Können aber Namen bereits als Zeugnisse eines Selbstverständnisses angesehen werden? Die aktuelle Diskussion um ‘Selbstzeugnisse’ und ‘Ego-Dokumente’ hat sich in ihrer einseitigen Konzentration auf eine wie auch immer geartete ‘literarische’ Schriftlichkeit auf Definitionen festgelegt, die von spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bedingungen geprägt sind.²⁹ Aber selbst die für das Mittelalter üblicherweise herangezogenen Autoren wie Otloh von St. Emmeram und Guibert von Nogent beschreiben “nicht die unverwechselbare Persönlichkeit in ihrer Entwicklung, sondern exemplifizieren am Beispiel biographischer

lichen Jenseitsvisionen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, Würzburg 1962 (Diss.); P. DINZELBACHER, Vision und Visionsliteratur im Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 23), Stuttgart 1981; P. GEARY, Germanic Tradition and Royal Ideology in the ninth Century: The *Visio Karoli Magni*, in: Frühmittelalterliche Studien 21 (1987), S. 274-294.

²⁷ M. AUBRUN, Caractères et portées religieuse et sociale des *Visiones* en Occident du VI^e au XI^e siècle, in: Cahiers de civilisation médiévale 23 (1980), S. 109-130; W. HAUG / B. WACHINGER (Hgg.), Exempel und Exempelsammlungen (Fortuna Vitrea 2), Tübingen 1991; M.-A. POLO DE BEAULIEU, Recueils d’exempla méridionaux et culte des âmes du Purgatoire, in: M.-H. VICAIRE (Hg.), La papauté d’Avignon et le Languedoc (1316-1342) (Cahiers de Fanjeaux 26), Toulouse 1991, S. 257-278; J. BERLIOZ / M.-A. POLO DE BEAULIEU, Les *Exempla* médiévaux. Introduction à la recherche, suivie des tables critiques de l’ “Index exemplorum” de Frederic C. Tubach (Classiques et la littérature orale), Carcassonne 1992; J. BERLIOZ, Les *Exempla* médiévaux. Nouvelles perspectives (Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge 47), Paris 1998.

²⁸ C. W. BYNUM, Did the Twelfth Century Discover the Individual?, in: DIES., Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages, Berkeley/Los Angeles 1982, S. 82-109, hier S. 96 (zuerst erschienen in: Journal of Ecclesiastical History 31 (1980), S. 1-17).

²⁹ W. SCHULZE, Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung ‘Ego-Dokumente’, in: W. SCHULZE (Hg.), Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte (Selbstzeugnisse der Neuzeit 2), Berlin 1996, S. 11-30; K. ARNOLD / S. SCHMOLINSKY / U. M. ZAHND (Hgg.), Das dargestellte Ich. Studien zu Selbstzeugnissen des späteren Mittelalters und der frühen Neuzeit, Bochum 1999, darin bes.: S. SCHMOLINSKY, Selbstzeugnisse im Mittelalter, S. 19-28, bes. S. 25.

Erfahrungen ihrer Verfasser das Verhältnis des Menschen zu Gott"³⁰. Angesichts der ausführlichen, kontroversen Diskussion um die 'Entdeckung des Individuums' im 11., 12. oder 15. Jahrhundert – oder früher³¹ – und der Übermacht zeitgenössischer Vorstellungen und Begriffe aus Soziologie, Psychologie oder Philosophie zur Frage von Persönlichkeit und Individualität als 'Ideologie der Moderne'³² oder der Einsicht: "Das Individuum ist unfaßbar"³³ kann es hier nur darum gehen, vor dem Hintergrund typisch mittelalterlicher Bedingungen diese Fragen zu verfolgen, denn "daß es im Mittelalter keine Individualität im Sinne der Moderne gab, ist eine Banalität"³⁴.

Suchen wir deshalb nach dem besonderen Charakter der mittelalterlichen Namennennung, um sie als Beitrag zur Diskussion um die Erscheinungsformen von vormoderner Personalität nutzbar machen können. Dazu sollen Texte untersucht werden, die in der theologischen Diskussion, besonders in der Bibellexegese, Namen und Namennennung thematisieren. Die sich daraus ergebende Vorstellung

³⁰ C. DARTMANN, Zwischen literarischer Stilisierung und authentischer Selbstaussage. Die Genese und Struktur von Aelreds von Rievaux 'De spiritali amicitia', in: Frühmittelalterliche Studien 35 (2001), S. 347-366, hier S. 348, Anm. 4.

³¹ C. MORRIS, *The Discovery of the Individual. 1050-1200*, London 1972; J. A. AERTSEN, Die Entdeckung des Individuums, in: DERS. / A. SPEER (Hgg.), *Individuum und Individualität im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 24), Berlin/New York 1996, S. IX-XVII; R. VAN DÜLMEN, *Entdeckung des Individuums 1500-1800*, Frankfurt am Main 1997.

³² Vgl. dazu L. DUMONT, *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*, Frankfurt am Main 1991, und neuerdings die Beiträge in: R. VAN DÜLMEN (Hg.), *Entdeckung des Ich* (wie Anm. 18).

³³ A. J. GURJEWITSCH, *Das Individuum ist unfaßbar*, in: DERS., *Das Individuum im europäischen Mittelalter*, München 1994, S. 9-31.

³⁴ O. G. OEXLE, *Soziale Gruppen in der Ständesellschaft: Lebensformen des Mittelalters und ihre historische Wirkung*, in: DERS. / A. VON HÜLSEN-ESCH (Hgg.), *Die Repräsentation der Gruppen. Texte – Bilder – Objekte* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 141), Göttingen 1998, S. 9-44, hier S. 43; Sehr anschaulich wird dieses Problem ausgedrückt mit den Worten des Psychologen M. SONNTAG, *Das Verborgene des Herzens. Zur Geschichte der Individualität*, Reinpke bei Hamburg 1999, S. 16: "Im Mittelalter existieren a n d e r e Formen von Individualität als heute. Sie darauf zu untersuchen, 'wieviel' von den heutigen Formen sie schon enthalten, wäre das gleiche, wie die Werke des Hippokrates daraufhin zu befragen, wieviel sie schon zur Aids-Bekämpfung beitragen." Vgl. auch O. G. OEXLE, *Individuen und Gruppen in der lothringischen Gesellschaft des 10. Jahrhunderts*, in: M. PARISSE / O. G. OEXLE (Hgg.), *L'Abbaye de Gorze au X^e siècle*, Nancy 1993, S. 105-138, P. VON MOOS, *Krise und Kritik der Institutionalität. Die mittelalterliche Kirche als 'Anstalt' und 'Himmelreich auf Erden'*, in: G. MELVILLE (Hg.), *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, Köln 2001, S. 293-340, hier S. 321f., und zuletzt O. G. OEXLE, *Konsens – Vertrag – Individuum. Über Formen des Vertragshandelns im Mittelalter*, in: O. G. OEXLE / Y. L. BESSMERTNY (Hgg.), *Das Individuum und die Seinen. Individualität in der okzidentalen und in der russischen Kultur in Mittelalter und früher Neuzeit* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 163), Göttingen 2001, S. 15-37.

von Namengebrauch und Identität soll sodann mit Beispielen aus der Praxis des liturgischen Totengedenkens verglichen werden. Die dort anzutreffende überreiche und vielgestaltige Namenüberlieferung kann aus mentalitätsgeschichtlicher Sicht nur dann sachgerecht betrachtet werden, wenn nicht die von der aufgeklärten Forschung gewünschte Identifizierung der Namen im Vordergrund steht, sondern wenn nach der mittelalterlichen Bewertung identitätsstiftender Merkmale gefragt wird. In Abwandlung eines Wortes des Mediävisten Friedrich OHLY soll es also darum gehen, nicht das „mit Bedacht Verborgene“, sondern das unbewußt aus einer – allen Zeitgenossen geläufigen – Vorstellung heraus vermittelte „an den Tag zu bringen“³⁵.

Schon im Jahre 616 verfügt Bischof Bertchram von Le Mans, daß zu seinem immerwährenden Totengedenken in den Kirchen von Le Mans, Paris und Metz sein Name in das ‚Buch des Lebens‘ eingetragen und an seinem Gedenktag verlesen werden solle³⁶. Daß wir es hier nicht mit einem Einzelfall zu tun haben, der aus dem ungeheuren Reichtum Bertchrams und der politischen Bedeutung seiner Familie³⁷ resultiert, zeigt ein anderer früher Hinweis auf die liturgische Namennennung. Erzbischof Theodor von Canterbury († 690) schreibt nämlich in seinen *Canones* neben der Totenmesse für die Mönche auch die Verlesung des Namens vor³⁸. Zahlreich sind dann bereits die Beispiele für namentliches Totengedenken in den Briefen des Bonifatius in der Mitte des 8. Jahrhunderts, in denen bereits erste *rotuli* mit den Namen Verstorbener erwähnt werden³⁹. Die Nennung des Namens ebenso wie seine Niederschrift können also zum Heil verhelfen. Nach den ersten kalendariischen Toteneinträgen in Form von Nachträgen in Kalendarien

³⁵ F. OHLY (wie Anm. 16), S. 15: „Wie auch anders oft, liest eine historische Wissenschaft ihre Quellen gegen den Strich des von ihnen ursprünglich Intendierten, hier um das von ihnen mit Bedacht Verborgene – weil vor Gott Offene – für die Personenforschung an den Tag zu bringen.“

³⁶ M. BORGOLTE, *Felix est homo ille, qui amicos bonos relinquit*. Zur sozialen Gestaltungskraft letztwilliger Verfügungen am Beispiel Bischof Bertrams von Le Mans (616), in: H. MAURER / H. PATZE (Hgg.), FS für Berent Schwincköper. Zu seinem siebzigsten Geburtstag, Sigmaringen 1982, S. 5-18, hier S. 14.

³⁷ U. NONN, Eine fränkische Adelssippe um 600. Zur Familie des Bischofs Bertchram von Le Mans, in: Frühmittelalterliche Studien 9 (1975), S. 186-201.

³⁸ P. W. FINSTERWALDER, Die *Canones Theodori Cantuarensis* und ihre Überlieferungsformen, Weimar 1929, S. 318 (cap. V, 4); T. CHARLES-EDWARDS, The Penitential of Theodore and the *Judicia Theodori*, in: M. LAPIDGE (Hg.), Archbishop Theodore. Commemorative studies on his life and influence (Cambridge studies in Anglo-Saxon England 11), Cambridge 1995, S. 141-174.

³⁹ Vgl. A. ANGENENDT, Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria, in: K. SCHMID / J. WOLLASCH (wie Anm. 16), S. 79-199, S. 160f.; J. WOLLASCH, Die mittelalterliche Lebensform der Verbrüderung, in: K. SCHMID / DERS. (wie Anm. 16), S. 215-232, hier S. 218; E. FREISE (wie Anm. 17) S. 513.

und Martyrologien⁴⁰ entwickelte sich daraus – mit besonderen Höhepunkten von der Karolingerzeit bis in das 12. Jahrhundert – eine eigene Form der Schriftlichkeit, die sogenannte Memorialüberlieferung⁴¹. Knüpfte die Aufzeichnung der Namen materiell an die Notwendigkeit der täglichen Gebetsliturgie, der Nennung des Namens zur Vergegenwärtigung der Verstorbenen⁴², an, so konnte man sich theologisch auf ein viel höheres, ideales Vorbild berufen, nämlich auf die schon alttestamentliche Vorstellung vom 'Buch des Lebens', in dem die Namen der Geretteten eingetragen waren⁴³.

Der enge Zusammenhang zwischen der 'Buchführung' des liturgischen Gedenkens auf Erden und dem 'Buch des Lebens' im Himmel wird deutlich faßbar in dem Kolophon⁴⁴, mit dem die Schreiberin eines cluniacensischen Necrologs sich selbst namentlich in Erinnerung bringt: *Quorum uel quarum nomina hic scripsi meritis peto in celis adscribi. elsendis.*⁴⁵ Die Nonne Elsendis bringt sich also mit ihrer Leistung in Erinnerung, dem Aufschreiben von Namen, und spielt mit der Bitte, selbst 'aufgeschrieben' zu sein, deutlich auf die Vorstellung vom 'Buch des Lebens' im Himmel an, an dessen Erweiterung sie durch ihr irdisches Tun gewissermaßen mitgewirkt hat. Weshalb aber spricht sie nicht von Personen oder von Verstorbenen? Der Hinweis auf den Namen als *pars pro toto* der Person scheint hier eine

⁴⁰ K. SCHMID, Mönchtum und Verbrüderung, in: R. KOTTJE / H. MAURER (Hgg.), Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert (Vorträge und Forschungen 38), Sigmaringen 1989, S. 117-146, hier S. 122ff.; zuletzt O. G. OEXLE, Memoria in der Gesellschaft und in der Kultur des Mittelalters, in: J. HEINZLE (Hg.), Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche, Frankfurt am Main/Leipzig 1994, S. 297-323, hier S. 306ff.

⁴¹ K. SCHMID / J. WOLLASCH, *Societas et Fraternitas*. Begründung eines kommentierten Quellenwerkes zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters, Berlin/New York 1975 (auch erschienen in: Frühmittelalterliche Studien 9 (1975), S. 1-48); zuletzt F. NEISKE, Funktion und Praxis der Schriftlichkeit im klösterlichen Totengedenken, in: C. M. KASPAR / K. SCHREINER (Hgg.), *Viva vox und ratio scripta*. Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters (Vita regularis 5), Münster 1997, S. 97-118.

⁴² O. G. OEXLE, Die Gegenwart der Toten, in: H. BRAET / W. VERBEKE (Hgg.), Death in the Middle Ages (Mediaevalia Lovaniensia. Series 1, Studia 9), Löwen 1983, S. 19-77, bes. S. 31; DERS., Die Gegenwart der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria, in: K. SCHMID (Hg.), Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet (Schriftenreihe der katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München/Zürich 1985, S. 74-107.

⁴³ L. KOEP, Das himmlische Buch in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache (Theophaneia 8), Bonn 1952.

⁴⁴ L. REYNHOUT, Pour une typologie des colophons de manuscrits occidentaux, in: Gazette du livre médiéval 13 (1988), S. 1-4.

⁴⁵ Paris, BNF nouv. acq. lat. 348, f. 134v. Dazu zuletzt H. HOFFMANN, Anmerkungen zu den *Libri Memoriae*, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 53 (1997), S. 415-459, hier S. 416, und G. ALTHOFF / J. WOLLASCH, Bleiben die *Libri Memoriae* stumm? Eine Erwiderung auf H. Hoffmann, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 56 (2000), S. 33-53, hier S. 41.

besondere Bedeutung zu haben, die sich nicht allein in der juristischen Funktion⁴⁶ der Namennennung zur Bezeichnung einer Person beschränkt. Auch die verloren gegangenen Namen werden mit akribischer Sorgfalt bedacht. Das zeigt die Entschuldigung eines Schreibers im Reichenauer Gedenkbuch, durch dessen Unachtsamkeit eine Namenliste abhanden gekommen war: *Nomina, quæ iniuncta fuerant mihi, ut a me in hoc scribebentur libro, sed ob incautelam inertiae oblivionis meæ dimissa tibi Christe et genetrici tuae omniq[ue] celesti commendo virtuti, ut hic et in aeterna vita eorum beatitudinis celebretur memoria.*⁴⁷ Auch hier stehen die Namen stellvertretend nicht nur für die Personen, derer man gedenken wollte, sondern auch als Synonym für die erbrachte Leistung, in weiterer Verkürzung sogar als Zeichen des Totengedenkens selbst⁴⁸. Gebet und Meßfeier als Hilfe zum Seelenheil konnten auch erbracht werden, wenn der Name nicht mehr bekannt war. Dazu bediente man sich der Formel: *quorum nomina Deus sci*⁴⁹. Warum diese Reduzierung der Person auf den Namen? Ein Grund ist in der schon genannten Vorstellung vom 'Buch des Lebens' zu sehen, dem *Liber vitae* im Himmel, das den namentlich darin Verzeichneten Rettung versprach. Aber ein anderes Motiv ist ebenso in Betracht zu ziehen.

⁴⁶ E. BERGER, Name und Recht. Die Entwicklung der Familiennamen und ihre Einbeziehung in die Rechtsordnung, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung 117 (2000), S. 564-591.

⁴⁷ Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau, ed. J. AUTENRIETH / D. GEUENICH / K. SCHMID (Monumenta Germaniae Historica. Libri memoriales et necrologia, N. S. 1), Hannover 1979, S. 120; vgl. auch K. SCHMID, Nameneinträge im *Codex Foraindienensis*. Bemerkungen zum Fälschungsproblem in der Gedenküberlieferung, in: Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica, München, 16.-19. September 1986, Bd. I (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 33.1), Hannover 1988, S. 551-585, hier S. 557.

⁴⁸ *Dum iam pridem fraterne, societatis inter nos sedis habeamus ac defunctorum vestrorum nomina hactenus in nostro memoriali scripserimus [...],* in: Die Reinhardtsbrunner Briefsammlung (Collectio Reinhardsbrunnensis), ed. F. PECK (Monumenta Germaniae Historica. Epistolae selectae 5), Weimar 1952, Nr. 81, S. 68. Weitere Beispiele bei L. KOEP (wie Anm. 43), S. 114-116.

⁴⁹ Sowohl der *Liber sacramentorum* aus Autun als auch der aus Gellone überliefert diese Formel auch in den Meßgebeten: *Liber sacramentorum Augustodunensis*, ed. O. HEIMING (Corpus Christianorum. Series Latina 159B), Turnhout 1984, Nr. 2017, 2018, S. 256, *pro animabus famulorum famularumque tuarum quorum nomina et numero tu solus dominus cognosis ut sacrificium praesentis oblatio ad refrigerium animarum eorum te miserante perueniat*. *Liber sacramentorum Gellonensis*, ed. A. DUMAS (Corpus Christianorum. Series Latina 159), Turnhout 1981, Nr. 1956, 1957, 1958, S. 256f. Ein Sonderfall dieser Art des Gedenkens für Unbenannte ist ein Eintrag im Necrolog des cluniacensischen Priorats Beaumont-sur-Oise zum 31. Januar: *Officium fiat pro fratribus, quorum breuem non habemus*. in: Synopse der cluniacensischen Necrologien, unter Mitwirkung v. W.-D. HEIM, J. MEHNE, F. NEISKE u. D. POECK hg. v. J. WOLLASCH, 2 Bde. (Münstersche Mittelalter-Schriften 39), München 1982, 1, S. 63, Anm. 15. Hier steht stellvertretend für den Namen das Breve, mit dem die Namen der Verstorbenen mit der Angabe ihres Todestages von Kloster zu Kloster weitergegeben wurden. Vgl. dazu F. NEISKE, Schriftlichkeit (wie Anm. 41) S. 102f.

Woher kam für die Christen die Gewißheit der Heilserwartung? In der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts schreibt Bischof Cyprianus von Karthago († 258) im berühmten Brief an Fortunatus: "Niemand verspricht uns Sicherheit und Schutz, als der, der durch den Propheten spricht: 'Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst; ich habe dich bei deinem Namen gerufen; du bist mein!'"⁵⁰ Cyprianus beruft sich hier auf die Verheißung des Propheten Jesaias im Alten Testament⁵¹. Zeichen der Erlösung ist demnach, bei seinem eigenen Namen gerufen zu werden. Diese Vorstellung läßt sich durch das Mittelalter hindurch bei vielen Autoren finden. Das Jesaia-Zitat wird immer wieder als Heilsgewißheit zitiert⁵². Das 'beim Namen Rufen' und das Aufschreiben des Namens gehören aber zusammen und bedingen einander. Wen Gott ruft, der ist im 'Buch des Lebens' verzeichnet. Ein anonymer Kommentar zum Lukas-Evangelium benutzt die Szene der Namengebung Johannes des Täufers durch seinen Vater Zacharias, um den Zusammenhang von Schrift und Namen mit dem Hinweis auf den *Liber vitae* zu erklären⁵³. Die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft wird im Rückgriff auf das Neue Testament mit dem gleichen Bild ausgedrückt. Nach der Rückkehr der von Jesus ausgesandten 70 Jünger berichten diese, sie hätten im Namen (!) Jesu Macht über Dämonen gehabt. Jesus antwortet: "Freuet euch nicht darüber, daß die Geister euch untertan sind, sondern freut euch, daß eure Namen im Himmel aufgezeichnet sind."⁵⁴ Dieses *nomina vestra scripta sunt in caelis* wird zum festen Erkennungsmerkmal sowohl der Mitglieder der christlichen Kirche allgemein als

⁵⁰ Cyprianus Carthaginensis, Ad Fortunatum de exhortatione martyrii, in: *Sancti Cypriani episcopi opera*, ed. R. WEBER (Corpus Christianorum. Series Latina 3), Turnhout 1972, S. 183-216, cap. 10, S. 199: *Nec alius securitatem nobis et protectionem pollicetur quam qui et per esciam prophetam loquitur dicens: noli timere, quia te redemi et vocavi te nomine tuo: meus es tu.*

⁵¹ Is 43, 1: [...] *noli timere quia redemi te et vocavi nomine tuo meus es tu* [...]. und 45, 3: [...] *scias quia ego Dominus qui voco nomen tuum* [...].

⁵² Hieronymus, *Commentariorum in Isaiam libri XII-XVIII*, in: ders., *Opera*, ed. M. ADRIAEN (Corpus Christianorum. Series Latina 73A), Turnhout 1963, lib. 12, cap. 45, S. 504: [...] *et vocavi te nomine tuo*. Beda Uenerabilis, *In Ezram et Neemiam libri III*, in: ders., *Opera*, ed. D. HURST (Corpus Christianorum. Series Latina 119A), Turnhout 1969, S. 237-392, lib. 1, S. 244; Rupertus Tuitiensis, *De gloria et honore filii hominis super Mattheum*, ed. R. HAACKE (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis 29), Turnhout 1979, lib. 3, S. 91, *Noli timere quia redemi te et vocavi te nomine tuo, seruus meus es tu*. Ders., *De sancta trinitate et operibus eius*, ed. R. HAACKE (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis 23), Turnhout 1972, *In Danielem*, lib. 32, cap. 4, S. 1742: *Ac deinceps: et vocavi te nomine tuo: assimilavi te et non cognovisi me*. lib. 32, cap. 7, S. 1746: *Ipse namque et in alto propheta dicit martyrum suorum unicae caritati: noli timere quia redemi te et vocavi te nomine tuo meus es tu*.

⁵³ Anonymus, in *Lucam*, in: *Scriptores hiberniae maiores*, ed. J. F. KELLY (Corpus Christianorum. Series Latina 108C), Turnhout 1974, S. 3-101, cap. 1, S. 10: *Cur per scripturam filii nomen indicavit? quia dignus memoriae erat filius et in libro vitae scriptum est nomen eius.*

⁵⁴ Lc 10, 17-20.

auch etwa der Mönche eines Konventes⁵⁵. Augustinus spricht sogar von einem gegenseitigen Aufschreiben des Namens als Zeichen des Bundes zwischen Gott und Mensch.⁵⁶

Neben der alttestamentlichen Tradition greift das frühe Christentum hier aber auch die Vorstellungen der heidnischen Umwelt auf. Cassiodor beklagt in seiner Psalmen-Exegese, daß die Heiden durch besondere Grabmäler und durch die Nennung der Namen der Verstorbenen diesen ein fortdauerndes Gedächtnis zu sichern suchten⁵⁷. An anderer Stelle im gleichen Werk begründet er dagegen die christliche Heilsgewißheit, die wie üblich aus den schon zitierten Jesus-Worten an die 70 Jünger abgeleitet werden⁵⁸. Noch in karolingischer Zeit bemüht Paschasius Radbertus das Bild des 'eingeschriebenen' Soldaten der römischen Kaiserzeit, der nach seiner Ausbildung auf seine Eignung hin geprüft, für gut befunden und dann *in bibliothecis publicis* mit seinem Namen eingetragen wurde, um fortan im Heer nur noch mit seinem Namen gezählt zu werden. Bei den Christen würden dagegen, so Paschasius Radbertus, *nomina non cartis sed caelo [...] adscripta*, d. h. sie blieben

⁵⁵ Ambrosius Autpertus († 784) definiert so die Mönchsgemeinschaft: Ambrosius Autpertus, *Uita sanctorum patrum Paldonis, Tatonis et Tasonis*, in: ders. *Opera*, Bd. 3, ed. R. WEBER (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis 27B), Turnhout 1979, S. 895-905, cap. 14, S. 901. Die in der Mitte des 12. Jahrhunderts entstandene Vita des Stephan von Muret, des Gründers der Grammontenser, bedient sich ebenfalls dieses Bildes: *Uita venerabili viri Stephani Muretensis a Stephano de Liciaco seu alio coaevo redacta*, in: *Scriptores ordinis Grandimontensis*, ed. J. BECQUET (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis 8), Turnhout 1968, S. 103-137, cap. 45, S. 133, und noch Raimundus Lullus sieht als Zeichen für die Christen: *Nam nomina eorum in diuina memoria erunt scripta et in sua iustitia, et etiam potestate*, Raimundus Lullus, *De fine*, in: ders., *Opera latina*, ed. A. MADRE (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis 35), Turnhout 1981, S. 250-291, dist. 2, S. 273. Ausführlich beschreibt Iohannes Cassianus († 430/435) den Vorgang des Einschreibens und Tülgens der Namen im Buch des Himmels: Iohannes Cassianus, *Collationes XXIII*, in: ders., *Opera*, ed. M. PETSCHENIG (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 13), Wien 1886, collatio 17, cap. 25, S. 496.

⁵⁶ Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. DEKKERS / J. FRAIPONT, in: ders., *Opera*, Bd. 10.1 (Corpus Christianorum. Series Latina 38), Turnhout 1956, Psalm 43, cap. 3, S. 483, [...] *egone speravi, et dereliquisti me, et sine causa credidi in te, et sine causa nomen meum scriptum est apud te, et nomen tuum scriptum est in me?*

⁵⁷ Cassiodorus, *Expositio psalmorum*, ed. M. ADRIAEN, in: ders., *Opera*, Bd. 2.1 (Corpus Christianorum. Series Latina 97), Turnhout 1958, Psalm 48, cap. 12, S. 435: *Et sepultra eorum domus eorum in aeternum; tabernacula eorum in generatione et progenie, insuocabunt nomina eorum in terris ipsorum*, und ebd. S. 436: *Subiungit etiam ritum quem gentilitas in parentalibus agere consuevit, quando satua superstitione in terris eorum, id est in sepulcris insuocant nomina mortuorum; et credunt hoc illis prodesse, quod eorum uidentur exhibere memoriae.*

⁵⁸ Ebd., Psalm 68, cap. 29, S. 619: *Idem ipse locutionis est modus, ut scribere dicat deum, quod est in illa iudicacione facturus, sicut in euangelio dicit: sed potius in hoc gaudete, quia nomina nostra scripta sunt in caelis.* und Psalm 50, cap. 3, S. 455: *Prudentissime autem delictis nullum uolebat remanere uestigium, quoniam ille solus in libro uitiae conscribitur, cuius omnia peccata delentur.*

unauslöschlich im 'Buch des Lebens' verzeichnet⁵⁹. Es gibt also eine sehr dichte Tradition sowohl biblischer⁶⁰ als auch aus dem Alltagsleben herührender Konnotationen von Name und Memoria. Die formelhafte Verwendung von *nomen* oder *nomina* in den Texten der Heilsversicherung gibt dem 'Namen' als konkret gemeinter Kollektivbezeichnung, wenn auch für unbekannte Individuen, eine besondere Wirkkraft, gibt dem 'A-nonymen' gewissermaßen eine neue Identität. Jeder Name bezeichnet oder bezeichnete eine Person, und wir werden sehen, daß die Sorgfalt, mit der die Namen bewahrt und überliefert wurden, ein Gradmesser für die Beachtung des einstmals mit diesem Namen bezeichneten Individuums ist, und daß außerdem die Art der Namennennung Rückschlüsse auf den Umgang mit Individualität im Mittelalter zuläßt.

Namen stehen nicht nur für Personen – Namen sind Personen! Im modernen Verständnis gehören Name und Identität zusammen⁶¹. Das ist auch für den mit den Texten des Alten und Neuen Testamentes vertrauten mittelalterlichen Mönch, wie wir gesehen haben, nicht ungewöhnlich, denn allein etwa bei den ja immer wieder rezitierten Psalmen ist zu beobachten, daß der Gebrauch des Begriffes

⁵⁹ Paschasius Radbertus, *Expositio in Mathaeo libri XII*, ed. B. PAULUS (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis 56), Turnhout 1984, lib. 3, S. 235: *Mos itaque antiquissimus non dico Romanorum verum etiam ceterarum gentium fuit ut si quis ad militiam post longa tirocinii sui exercitia idoneus iam transiret, nomen suum ad transcribendum in bibliothecis publicis proprio ex uoto donaret. Ac deinceps in exercitu regis proprio recitatis ex nomine connumerabatur. [...] Quorum itaque nomina non cartis sed caelo tenentur aucta scripta ut si quippiam in proelio digne gesserint coronentur sin autem subcubuerint mortis signo notati tamquam qui caelo digni non fuerint de libro uitae penitus debentur.*

⁶⁰ Zu den bildlichen Darstellungen vgl. D. DE CHAPEAUROUGE, Die Rettung der Seele. Biblische Exempla und mittelalterliche Adaption, in: H. REINITZER (Hg.), *Litteratura Laicorum*. Beiträge zur christlichen Kunst (Vestigia Bibliae 2), Hamburg 1980, S. 35-88, bes. S. 68, und D. DE CHAPEAUROUGE, Die Rettung der Seele. Genesis eines mittelalterlichen Bildthemas, in: Wallraf-Richartz-Jahrbuch 35 (1973), S. 9-54.

⁶¹ R. HÄRTEL, Personennamen und Identität. Eine Einführung, in: DERS. (Hg.), Personennamen und Identität. Namengebung und Namengebrauch als Anzeiger individueller Bestimmung und gruppenbezogener Zuordnung. Akten der Akademie Friesach 'Stadt und Kultur im Mittelalter', Friesach (Kärnten), 25.-29. Sept. 1995 (Grazer grundwissenschaftliche Forschungen 3 / Schriftenreihe der Akademie Friesach 2), Graz 1997, S. 3-16, bes. S. 10, "Zum Zusammenhang von Namenlosigkeit einerseits und Bedeutungslosigkeit andererseits", und S. 9 mit dem Zitat von Peter Rosegger: "Ich brauch' keinen Namen, ich bin ja niemand." Vgl. zuletzt F. DEBUS, Ein Lexikon der in literarischen Texten des deutschen Mittelalters enthaltenen Namen, in: D. GEUENICH / W. HAUBRICH / J. JARNUT (Hgg.), Person und Name. Methodische Probleme bei der Erstellung eines Personennamenbuches des Frühmittelalters, Beiträge des Kolloquiums 'Person und Name' in der Tagungsstätte der Werner-Reimers-Stiftung zu Bad Homburg, 10.-13. Dezember 1997 (Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Ergänzungsband 32), Berlin 2002, S. 177-194, bes. S. 177f., mit weiterer Literatur.

‘Name’ als Synonym für Gott⁶² oder Menschen so allgegenwärtig ist, daß er nicht nur mit dieser Vorstellung vertraut machen, sondern gewissermaßen sogar mentalitätsbildend sein konnte. Deshalb war mit den in der Memorialüberlieferung immer wieder zu findenden Formeln *quorum nomina Deus scit* keine magisch apotropäische Rückversicherung beabsichtigt, sondern es war eine konkret verstandene, wenn auch als unbe‘nannt’ benannte Personengruppe gemeint. Nur manchmal wird diese Konkretisierung greifbar:⁶³ Sie kann in einem entsprechenden identifizierenden Zusatz stecken, mit dem die Personen einem Konvent zugeordnet werden, oder ihre wahre Identität erschließt sich aus der Nennung des verantwortlichen Abtes, wie es bei zwei Einträgen im Verbrüderungsteil des Necrologs von San Savino in Piacenza⁶⁴ der Fall ist: *Odilo abbas cum omnibus sibi commissis quorum nomina deus scit*, bezogen wahrscheinlich auf Odilo von Cluny und seinen Konvent⁶⁵, und *Uuilielmus abbas cum omnibus sibi commissis quorum nomina deus scit*, was vielleicht auf Abt Wilhelm von Dijon verweist⁶⁶.

Noch mehr aber kann sich dort, wo Namen nicht nur als Abstractum erwähnt, sondern im Einzelnen aufgeführt werden, die sorgfältige Beachtung des hinter dem Namen stehenden Individuums entfalten. In einem privaten Gebetbuch des 9. Jahrhunderts wird in litaneiartiger Wiederholung für die Erlösung eines Verstorbenen gebetet mit der Formel: *Libera, domine, animam serui tui N., sicut liberasti [...]*.⁶⁷ Der Name der zu kommemorierenden Person sollte also bei den einzelnen Anru-

⁶² Dahinter steht natürlich das Bemühen, das Tetragramm zu umschreiben und zu vermeiden. Vgl. zur theologischen und magischen Bedeutung des Namens Gottes: W. KASPER, Name und Wesen Gottes. Problem und Möglichkeit des theologischen Sprechens von Gott, in: H. VON STIETENCRON (Hg.), Der Name Gottes, Düsseldorf 1975, S. 176-190. C. LINK, Die Spur des Namens. Zur Funktion und Bedeutung des biblischen Gottesnamens, in: DERS., Die Spur des Namens. Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung. Theologische Studien, Neukirchen-Vluyn 1997, S. 37-66, bes. S. 38-41, mit weiterer Literatur.

⁶³ Ältere Gedenkbücher kennen auch noch die Gruppenbezeichnung ohne den Verweis auf Namen: [...] abbas, et congregatio ipsius, vgl. K. SCHMID, Mönchtum und Verbrüderung (wie Anm. 40) S. 131.

⁶⁴ F. NEISKE, Das ältere Necrolog des Klosters S. Savino in Piacenza. Edition und Untersuchung der Anlage (Münstersche Mittelalter-Schriften 36), München 1979.

⁶⁵ K. SCHMID, Heinrich III. und Gregor VI. im Gebetsgedächtnis von Piacenza des Jahres 1046. Bericht über einen Quellenfund, in: in: H. FROMM / W. HARMS / U. RUBERG (Hgg.), *Verbum et signum*. FS Friedrich Ohly zum 60. Geburtstag, 2 Bde., München 1975, 2, S. 79-97, hier S. 86.

⁶⁶ T. FRANK, Studien zu italienischen Memorialzeugnissen des XI. und XII. Jahrhunderts (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 21), Berlin 1991 (Bestandteil des Quellenwerkes ‘Societas et Fraternitas’), S. 200 und S. 43.

⁶⁷ S. WALDHOFER, Memoria im privaten Beten des Mittelalters, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 38/39 (1996/1997), S. 173-250, hier S. 242f. und S. 212f. Die gleiche Litanei findet sich bereits im Sakramentar von Gellone: *Liber sacramentorum Gellonensis* (wie Anm. 49) S. 461, Nr. 2893.

fungen ständig wiederholt werden, denn es handelt sich um ein Gebet für nur einen Verstorbenen⁶⁸. Die *Libera-domine*-Bitten wurden offenbar als Folge von Einzelgebeten angesehen und mußten deshalb jeweils mit der Nennung des individuellen Namens (auch mit dessen ständiger Wiederholung!) ausgeführt werden.

Die Sorgfalt, die man der einzelnen Person über die Nennung ihres Namens angedeihen ließ, wird in umfangreichem Maße in der Memorialüberlieferung sichtbar. So wird selbst bei wiederholtem Kopieren von Namenlisten eines Konvents streng auf die Reihenfolge der Namen geachtet, die das Eintrittsalter im Konvent und meist auch die Rangfolge in der Gemeinschaft widerspiegelt.⁶⁹ Hinter jedem Namen steht ein Individuum, für dessen Seelenheil man bei der liturgischen Memoria verantwortlich war. So erklärt es sich, daß in Konventslisten mehrere gleichnamige Mönche auftauchen, daß in einem Necrolog zum gleichen Tag mehrfach Einträge von Verstorbenen mit gleichem, häufigen Namen verzeichnet, wiederholt in neue Necrologabschriften kopiert⁷⁰ und auch individuell kommemoriert wurden. Gott kannte nicht nur alle Namen, er kannte auch alle Personen!

Das bisher gesagte gilt für die Niederschrift einfacher Namen – ohne jegliche besondere Hervorhebung, die auf eine qualitative Unterscheidung etwa der Gebetsleistung verweisen könnte. Gerade auf diesem Gebiet hat die Praxis der Memorialüberlieferung eine ideenreiche Vielfalt an graphischen Merkmalen und Kennzeichen entwickelt, die auf eine besondere Meßfeier für den Verstorbenen hinweisen konnten, die den betenden Mönchen eine besondere Mahlzeit versprachen, oder die für die interne Klosterverwaltung die Finanzierung des Gedenkens aus bestimmten Ressourcen benannten⁷¹.

Diese Entwicklung von einer pauschalen Nennung der *nomina* als ernst gemeinte Sammelbezeichnung für eine bestimmte Gruppe von Einzelpersonen zu einer immer stärker ausgeprägten Differenzierung entsprach dem allgemeinen Wunsch nach konkreter Individualität im Totengedenken. Die extremen Auswüch-

⁶⁸ Titel des Gebetes: *Oratio pro uno defuncto*.

⁶⁹ E. FREISE (wie Anm. 17) S. 510 und passim.

⁷⁰ Vgl. dazu die ausführlichen Beispiele in: F. NEISKE, Schriftlichkeit (wie Anm. 41) S. 106-112.

⁷¹ J. MEHNE, Eine Totenliste aus Saint-Martin-des-Champs, in: Frühmittelalterliche Studien 10 (1976), S. 212-247; D. POECK, *Officium frat*. Zum Recht auf feierliches Gedächtnis im cluniacensischen Priorat S. Martin-des-Champs, in: K. HAUCK / K. KROESCHELL / ST. SONDEREGGER / D. HÜPPER / G. VON OLBERG (Hgg.), Sprache und Recht. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters, FS für Ruth Schmidt-Wiegand zum 60. Geburtstag, Berlin/New York 1986, Bd. 2, S. 646-658; A. MÜSSIGBROD, Zur Necrologüberlieferung aus cluniacensischen Klöstern, in: Revue Bénédicte 98 (1988), S. 62-113.

se dieser Entwicklung sind im späteren Mittelalter zu beobachten, wenn Seelgerätstiftungen präzise Vorschriften enthalten, an welchen Tagen an welchen Altären welche Meßformulare gelesen werden sollten⁷², oder wenn es für besondere 'Individuen' wie Ludwig IX. von Frankreich möglich wird, den gesamten Dominikanerorden für die eigene Memoria zu verpflichten, um so auf eine Gesamtsumme von 30 000 Messen für das Seelenheil zu kommen⁷³.

Die genannten Beispiele zeigen deshalb eine so besondere Varianz und überraschende Entwicklung der persönlichen Memoria, weil hier – so möchte man einwenden – einfache Mönche und große Laien in unzulässiger Weise vermischt wurden. Unterziehen wir deshalb allein die Veränderungen im Rahmen der monastischen Gemeinschaften einer genaueren Analyse. Schon im 8. Jahrhundert wurde in den Klöstern – wenn auch zumeist pauschal – für die Mönche des eigenen und anderer Konvente gebetet⁷⁴. Dabei konnte man sich auf die in ein Verbrüderungsbuch eingeschriebenen *nomina* beziehen oder auch zu einem bestimmten wiederkehrenden Datum im Jahr ein Memento für eine andere Klostergemeinschaft feiern⁷⁵. Stärker auf das Individuum ausgerichtet war dann der Gebrauch eines Totenkalenders, wie er für die Heiligen als Martyrolog schon eingeführt war. Zum Namen trat damit der die Person näher identifizierende Todestag. Es ist bezeichnend, wenn in der Karolingerzeit parallel zu dieser ersten Ansätze einer Personalität vermittelnden Entwicklung gleichzeitig die Kommentare zur Benediktsregel bemüht sind, für die Benennung der Mitbrüder den gemeinsamen Titel *frater* hervorzuheben, und dies mit einer langen Liste theologischer Argumente (Taufe, Heilserwartung, Gemeinschaft der Heiligen) begründen⁷⁶. Trotz des wachsenden Wunsches nach Individualisierung sollte das Ideal der brüderlichen Gemeinschaft erhalten bleiben. Der nächste Schritt war die Differenzierung der Necrologeinträge durch die schon genannten unterschiedlichen Zeichen, damit

⁷² F. NEISKE, Rechtssicherung und Praxis spätmittelalterlicher Gedenkstiftungen. Ein Beispiel des 14. Jahrhunderts, in: K. HAUCK / K. KROESCHELL / S. SONDEREGGER / D. HÜPPER / G. VON OLBERG (wie Anm. 71), S. 516-531.

⁷³ F. NEISKE, Frömmigkeit als Leistung? Überlegungen zu großen Zahlen im mittelalterlichen Totengedenken, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 80 (1990), S. 35-48, bes. S. 40-43.

⁷⁴ K. SCHMID / J. WOLLASCH, Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters, in: Frühmittelalterliche Studien 1 (1967), S. 365-405, hier S. 370f.

⁷⁵ O. G. OEXLE, Memorialüberlieferung und Gebetsgedächtnis in Fulda vom 8. bis zum 11. Jahrhundert, in: K. SCHMID (Hg.), Die Klostergemeinschaft von Fulda im früheren Mittelalter 1, (Münstersche Mittelalter-Schriften 8.1) München 1978, S. 136-177, S. 140ff. E. FREISE (wie Anm. 17), S. 525.

⁷⁶ J. TOMASCHEK, Wandlungen in der Benennung von Ordensangehörigen österreichischer Benediktinerklöster im Mittelalter, in: R. HÄRTEL (wie Anm. 61), S. 183-212, bes. S. 188.

aufgrund der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Konvent oder einer rechtlich festgelegten Verbrüderung eine konkrete Gedenkleistung erwartet werden konnte. Deren Umfang und Realisierung waren offenbar Streitpunkte zwischen Mönchen und Klöstern, die durch Bestimmungen in den *consuetudines* ausgeräumt werden mußten⁷⁷. Weitergehende Entwicklungen lassen sich besonders an Memorialtraditionen ablesen, die bis ins Spätmittelalter reichen. Dann werden die Einträge der Mönche noch genauer spezifiziert, so daß sie durch personalisierende Zusätze von den Einträgen der Laien nicht mehr zu unterscheiden sind.⁷⁸

Als die Zisterzienser versuchten, die Memoria auf eine einfachere Form zu reduzieren, die nur pauschal aller, *quorum nomina Deus sit*, gedachte,⁷⁹ ließ sich das nicht ohne große Widerstände realisieren⁸⁰. Auch im zisterziensischen Mönchtum war der allgemein in den Klöstern verbreitete Wunsch nach individueller Wahrnehmung zu Beginn des *Ordo monasticus* demnach verbreitet; erst mit dem Übergang zur neuen Idee des *Ordo Cisterciensis* versuchte man diese Gewohnheit zurückzudrängen⁸¹.

Trotz der individualisierenden Einträge in der Gedenküberlieferung bleibt jedoch festzuhalten, daß der einfache Mönch nicht kraft eigenen Verdienstes in den Genuß dieser persönlichen Memoria kam, sondern nur, weil er Mitglied einer bestimmten Klostergemeinschaft war. Nur so konnte er Anteil haben an den 'guten Werken' des Konventes, die die Mönche gemeinsam durch Gebete, Messen und Almosen bei Gott erwarben. Nur in der Gruppe, für die er sich durch die Profess

⁷⁷ Für den cluniacensischen Klosterverband war dies offenbar ein Problem, da es in einzelnen Prioraten unterschiedliche Leistungen für das Gedenken eines Mönches gab: *Tamen rara sunt loca illa, in quibus prebenda non detur pro eo: nam & in quibusdam datur VII. diebus, in quibusdam etiam XXX. & semper in anniversario ejus: hoc totum dispositum est & ordinatum per Dominum Abbatem, secundum quod ipse cognovit possibilitatem & facultatem cuiusque loci.* in: *Consuetudines Cluniacensis monasterii collectore Udalrico monacho benedictino*, ed. L. D'ACHÉRY, in: *Spicilegium sive Collectio veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis delituerant*, Bd. 1, Paris 1723 (Nachdruck Farnborough 1967), S. 639-703, Bd. III, 31, S. 702.

⁷⁸ F. NEISKE, *La mémoire des morts à Montier-en-Der. Les sources et leur fonction dans l'histoire du monastère*, in: P. Corbet (Hg.), *Les moines du Der. 673-1790*, Actes du colloque international d'histoire (Joinville – Montier-en-Der, 1^{er}-3 oct. 1998), Langres 2000, S. 341-358.

⁷⁹ J. WOLLASCH, *Neue Quellen zur Geschichte der Cistercienser*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 84 (1973), S. 188-232; J. M. BERGER, *Gastfreundschaft und Gastrecht in hochmittelalterlichen Orden*, in: H. KELLER / F. NEISKE (Hgg.), *Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit*, (Münstersche Mittelalter-Schriften 74) München 1997, S. 364-405, hier S. 392f.

⁸⁰ F. NEISKE, *Cisterziensische Generalkapitel und individuelle Memoria*, in: G. MELVILLE (Hg.), *De Ordine vitae. Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen (Vita regularis 1)*, Münster 1996, S. 261-283.

⁸¹ C. H. BERMAN, *The Cistercian Evolution. The Invention of a Religious Order in Twelfth-Century Europe*, Philadelphia 2000, S. 68f.

entschieden hatte, konnte er seinem individuellen Heil näher kommen. Wir haben es hier mit einer dem modernen Denken widerstrebenden Dialektik von Personalität und Gemeinschaft zu tun. „Die ‘Gebundenheit’, nicht die ‘Autonomie’ erweist sich [...] als Kennzeichen der mittelalterlichen Erscheinung von Individualität.“⁸² Person und Gemeinschaft konstituierten sich wechselseitig, und ein Medium dazu war der Name. Die mittelalterliche Vorstellung von Individualität zeigt sich deshalb in den religiösen Gruppen und Gruppierungen in einer nach unserem Verständnis eingeschränkten Ausprägung. Jeder war der Gemeinschaft unterworfen, war aber darauf bedacht, für sein Seelenheil eine individuelle Position zu entwickeln und zu verteidigen. So konnte er zwar innerhalb der ihn tragenden Gemeinschaft keine Individualität zeigen; im Verhältnis zu Gott aber konnte der mittelalterliche Mensch sehr wohl ‘Individualist’ sein.⁸³

⁸² K. SCHMID, *Verhältnis* (wie Anm. 9) S. 378f.

⁸³ G. CONSTABLE, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996, S. 294.