

Der dritte Ort

Gelehrte Eremiten zwischen den Kulturen der Frömmigkeit und der Rationalität (11.–13. Jahrhundert)

Abstract The so-called ‘new hermitism’ of the long 12th century exerted a great attraction on some visitors to the early scholastic schools. Distance from human settlements and radical asceticism were seen as a way of combining the new kind of rationality with practices of heightened religiosity. Forest and wasteland were seen as an attractive ‘third place’ apart from school and monastic life.

Keywords Hermits; Monasticisms; Scholars; Scholastic Movement; Third Place

„Kloster“ und „Kultur“ gehören in unseren Vorstellungen von der europäischen Vergangenheit untrennbar zusammen.¹ Ausstellungen, die der monastischen Welt des Mittelalters gewidmet sind, locken Tausende von Menschen nach Paderborn und Essen, nach Bonn, Mannheim oder ins Kloster Dalheim, vor Schaukästen, in denen man die

-
- 1 Vortrag, gehalten anlässlich der 40-Jahresfeier des Mediävistenverbandes am 1. Dezember 2023 im Rathaus Marburg. Für ihr Mitdenken und ihre Lektüre danke ich den Mitarbeiter:innen und Hilfskräften am Göttinger ‚Eremiten‘-Forschungsprojekt: Luisa Deppe, Adrian Kammerer, Marie Kemper und Gitta Windt. Vgl. DFG-Projekt ‚Eremitismus und die Kultur der Einsamkeit im mittelalterlichen Reich, 900–1300‘. <https://www.uni-goettingen.de/de/dfg-proj.+%22einsamkeit%22/667183.html> (Zugriff: 04.03.2024). Zu danken habe ich auch denjenigen Mitgliedern des Mediävistenverbandes, mit denen ich in Marburg diskutieren durfte.

Kontakt

Prof. Dr. Frank Rexroth,
Georg-August-Universität Göttingen,
Seminar für Mittlere und Neuere
Geschichte, Heinrich-Düker-Weg 14,
D-37073 Göttingen,
frank.rexroth@uni-goettingen.de

Schönheit von Schätzen aus Stein, Gold, Glas und Pergament bewundern kann, von Schmiedearbeiten, Malereien und kleinen, feinen Tafeln, die einmal ein Künster aus Elfenbein geschnitzt hat. Für die Kultur der Schrift gilt dies nicht minder: Wie könnte man die Kombination von handwerklichem Können und Schönheitssinn auch nicht bewundern, die uns aus den pergamentenen Handschriften in den sorgsam ausgeleuchteten Vitrinen anspricht, noch dazu, wenn sie illuminiert sind?

Verbreitet wird über diese Ausstellungen ebenso das Wissen, dass selbst vorchristliche Texte, also nicht die Paulusbriefe oder Väterschriften, sondern Ovid und Vergil in den Klöstern abgeschrieben und gelesen wurden.² Darunter befinden sich auch solche Werke, die man im Umkreis vorbildlich lebender Christen eher nicht vermuten würde. Cicero, Horaz oder Sallust schön und gut, das war eben Schullektüre, die Mönche haben sie schon früh in ihrem Grammatikunterricht kennengelernt. Doch bei ihnen blieb es nicht. Und nicht nur die Überlieferung, sondern auch die bloße Kenntnis der antik-paganen Literatur ist den Klöstern geschuldet, eben weil diese Werke in monastischen Konventen des Mittelalters nicht nur kopiert, sondern auch gelesen und memoriert wurden.

Dieses Verdienst wurde dem lateinischen Mönchtum auch dort durchaus zugebilligt, wo man Mönchen und Klöstern ansonsten nichts Gutes zutraute, etwa in den antiklerikalen Milieus der europäischen Aufklärung. Selbst in diesen erleuchteten Kreisen aus der Ära, in denen man das Gemäuer von Klöstern abtrug, um seine Steine für den Straßenbau zu verwenden, räumte man ein, dass das Mönchtum immerhin als eine Art welthistorischer Zwischenspeicher für antikes Kulturgut fungierte, als Bewahrer von Texten und Dingen, um die sich in den Weiten der nachantiken Jahrhunderte ansonsten niemand gekümmert hätte.³ Die Universitäten, die seit 1200 entstanden, so sagte man dann, brachten für das antike Bildungsgut die Rettung – langfristig waren Klöster aus dieser Sicht

2 Vgl. Reynolds u. Wilson 1974, z. B. mit einer Bilanz zur Kenntnis der antiken lateinischen Autoren am Ausgang des 9. Jhs. auf S. 89f.; Munk Olsen 1987–1989; Hunger 1975.

3 Art. Universität, Sp. 1780f.: *Denn nachdem [die Artes liberales, F.R.] aus ihren alten Sitzen vertrieben, so fiengen sie allmaehlig an, in denen damahlen entstehenden Kloestern sich neue zu suchen. Anfaenglich gerieth es auch ziemlich gut, indem die darinnen lebenden Moenche sich deren Beybehaltung bestens beflissen. Und um diese Zeiten, wie auch aus dergleichen Grunde begunte Teutschland ebenfals aus seinem rauhen Leben sich allmaehlich herauszuwickeln, indem die angenommene Christliche Religion, und die hin und wieder erbaueten vielen Kloster, Stiffte, u. dergl. die Leute von ihrer alten ungezogenen Art abbrachten, und sie zu einer neuern und bessern angewoehnten; da denn die Moenche nicht unterliessen, sie in allerley guten Wissenschaftten zu unterrichten. Dahero waren in selbigen Zeiten die Kloster auch rechte Werkstaette der Weißheit, welche Weise, wenn sie so unverletzt waere beybehalten worden, endlich nicht wuerde zu verwerffen gewesen seyn. Als aber die Geistlichkeit von ihrer ersten Reinigkeit abzuweichen begunte, sich auf die faule Seite legten, und nach weltlicher Herrschaft strebte, da lernte sie auch die Studia gar aergerlich mißbrauchen und zu einem Nutzen zu machen, mit welchen sie die Layen, wie sie diejenigen, die ausser ihrem Stand lebten, zu nennen pflegte, meisterlich bezwingen, und sich ihnen unterwerfen koennte.*

eben doch nur Orte für frömmelnde Obskurantisten gewesen. Immerhin: Für die Jahrhunderte zwischen dem Niedergang der römischen Kultur im Westen und der neuen Intellektualität, die sich in den Milieus der frühen Scholastik und dann an den Universitäten in Europa ausbreitete, hatte man die Mönche als die Bewahrer der gehobenen Schriftkultur zu würdigen.

* * *

Damit ist aber nur eine von zwei möglichen Lesarten benannt, denen man das Verhältnis von ‚Kloster‘ und ‚Bildung‘, ‚Text‘ und ‚Lektüre‘ unterzogen hat, und dies schon während des Mittelalters selbst. In den mittelalterlichen Lebensbeschreibungen von Mönchen tauchen die ‚Schule‘, der weiterführende Unterricht und das Studium der weltlichen Literatur in einem verwandten, aber doch ganz anderen Zusammenhang auf, nämlich im Sinn einer Alternative zum Klosterleben, einer biographischen Option, die dem jungen Menschen eine schwierige Entscheidung aufbürdet, eine Entscheidung, die derjenigen des Herkules am Scheideweg nicht unähnlich ist. Es geht in dieser Erzählung um das Spannungsfeld zwischen Wissen und Glauben, um theoretische Reflexion und gelebte religiöse Praxis. Eine frühe Verwendung dieses Topos finden wir in Gregors des Großen Dialogen, und zwar in der berühmten Lebensbeschreibung des heiligen Benedikt. ‚Auf der Schwelle zur Welt‘ könnte man den Topos nennen, denn es heißt dort von Benedikt:

Er stammte aus angesehenem Geschlecht in der Gegend von Nursia. Zu Ausbildung und Studium wurde er nach Rom geschickt. Dabei sah er viele in die Abgründe des Lasters fallen. Deshalb zog er den Fuß, den er gleichsam auf die Schwelle zur Welt gesetzt hatte, wieder zurück, damit nicht auch er von ihrer Lebensart angesteckt werde und so schließlich ganz in bodenlose Tiefe stürze. Er wandte sich also vom Studium der Wissenschaften ab und verließ das Haus und die Güter seines Vaters. Gott allein wollte er gefallen, deshalb begehrte er das Gewand gottgeweihten Lebens. So ging er fort: unwissend, doch erfahren; ungelehrt, aber weise.⁴

⁴ Gregor der Große: Dialoge II, prol., S. 71f.: *Qui liberiori genere ex provincia Nursia exortus, Romae liberalibus litterarum studiis traditus fuerat. Sed dum in eis multos ire per abrupta vitiorum cernerit, eum, quem quasi in ingressum mundi posuerat, retraxit pedem, ne si quid de scientia eius adtingeret, ipse quoque postmodum in inmane praecipitium totus iret. Despectis itaque litterarum studiis, relicta domo rebusque patris, soli Deo placere desiderans, sanctae conversionis habitum quaesivit. Recessit igitur scienter nescius et sapienter indoctus.* Die Übersetzung im Haupttext nach Gregor der Große: Das II. Buch der Dialoge, Einleitung.

Ausbildung und Studium findet man im urbanen Ambiente Roms, einem Ort, der viele junge Leute moralisch korrumpiert, denn Stadtleben ist sinnlich und hält alle möglichen Zerstreungen bereit. Dies scheint Benedikt schnell erfasst zu haben, indem er genau hinsah, und so entschied er sich gegen Rom und die *studia litterarum* und machte sich auf die Suche nach einem besseren Leben. Mit seiner Amme, so der Bericht, sei er weitergezogen in die Einsamkeit, letztlich ins Kloster. Dieser ‚Auf-der-Schwelle-zur-Welt‘-Topos begegnet uns fortan in den Lebensbeschreibungen vorbildlicher Mönche, sei es in denen des Caesarius von Arles oder Bernhards von Clairvaux. Bernhard etwa wird von seinen leiblichen Brüdern zum Schulbesuch gedrängt, weil man hofft, dass die Liebe zum Wissen seine Karriere fördern werde. Auch hier kommt es anders, diesmal dank der Mutter.⁵

Aber ist es tatsächlich nur die städtische Situierung von Schulen, die einen jungen Menschen auf Abwege bringt, also die Stadt als der Sündenpfuhl, der Ort der moralischen Anfechtung? Man könnte es meinen, wenden sich doch bald fromme Männer im Ton des Warners und Mahners an Besucher städtischer Schulen und beschwören sie, sich in Sicherheit zu bringen. „Fliehet aus der Mitte Babylons, fliehet und rettet eure Seelen! Eilt zu den Asylstätten“, soll Bernhard von Clairvaux predigend die Pariser Scholaren um 1140 beschworen haben. Seine Andeutungen legen nahe, dass er hier in Paris vornehmlich erotische Gefahren sah.⁶ Auf eine andere Spur bringt uns der Abt eines Konvents Montier-la-Celle bei Troyes namens Peter, der in einem Brief von wahrscheinlich 1164 seinen Freund vor den Tücken der Seinestadt warnen will: „Ach, Paris, wie sehr bist du dazu angetan, die Seelen gefangen zu nehmen und zu täuschen! Du enthältest Netze aus Lastern, Fallstricke des Bösen, in dir durchbohrt der Höllenpfeil die Herzen von Toren!“⁷ Und er führt weiter aus, dass nicht nur die *luxuria* drohe, sondern auch die Verirrung des Intellekts: Um das Buch des Lebens statt ihre Studienbücher sollten sich die Scholaren kümmern; frei machen sollten sie sich vom Buchstabenglauben und stattdessen die tatsächliche Wahrheit erkennen, die *beata scola*, in der Christus der Lehrer ist. Um zu zeigen, dass er weiß, wovon er spricht, lässt er das zeitgenössische scholastische Vokabular einfließen und taucht es in eine dunkle Farbe: Disputation, Sophismus, *quaestio*, *determinatio*, *lectio*, *opponens*. Wer

5 Vgl. Vita des Caesarius (von seinen Schülern verfasst), cap. 9, S. 299 f.; Wilhelm von St. Thierry: Vita prima Sancti Bernardi 1, cap. 9, S. 39.

6 Bernhard von Clairvaux: Ad clericos de conversione, cap. 37, S. 236 f.: *Fugite de medio Babylonis, fugite et salvate animas vestras. Convolve ad urbes refugii* [...]. Die Schelte der Missstände mit Andeutungen der verfehlten Sexualität in ebd., cap. 34, S. 232: *Siquidem post fornicationes, post adulteria, post incestus, ne ipsae quidem apud aliquos ignominiae passiones et turpitudinis opera desunt*. Vgl. dazu Ferruolo 1985, S. 47 f.

7 Peter von Celle: Letters, S. 656, Brief 170 an Johannes von Salisbury: *O Parisius, quam idonea es ad capiendas et decipiendas animas! In te retiacula uitiorum, in te malorum decipula, in te sagitta inferni transfigit insipientium corda*.

sich mit ihnen beschäftigt, hat es für Peter dort mit dem toten Buchstaben zu tun, wo es doch eigentlich um den lebendigen Geist gehen müsste. Es sind nicht nur die Körper junger Männer, die in der Stadt in Versuchung geführt werden – die Schule selbst steht für die Versuchung des Geistes mittels einer Betätigung, die offenbar süchtig macht und spirituell verdirbt.

* * *

Ein Fall derartiger Verführung soll hier vorgestellt werden, und zwar nicht nur, weil er sich in einem klösterlichen Konvent ereignete, sondern weil er die intellektuelle Dynamik von ‚An der Schwelle zur Welt‘ auf eine weniger moralisierende, dafür aber präzisere Art schildert. Im Zentrum steht Johannes aus dem Benediktinerkonvent von Gorze in Lothringen, dessen Leben von einem Namensvetter um 974 aufgeschrieben wurde.⁸ Was die folgende Episode auszeichnet, ist, dass das Moment der Verführung durch Wissenschaft hier breiter ausbuchstabiert wird als anderswo. Denn Johannes ist jemand, der zunächst alles richtig macht, der die richtigen, weil christlichen Texte liest, die Schriften, die aus einem Mann einen guten Mönch machen, und das in der richtigen Reihenfolge und mit der richtigen Einstellung:

[Johannes durcheilte] zuerst die ‚Moralia‘ des seligen Gregor der Reihe nach immer wieder und prägte sich den gedanklichen Inhalt daraus fast vollständig so tief in sein Gedächtnis ein, dass in gemeinschaftlichen Gesprächen und Mahnreden seine Rede gänzlich aus diesen Büchern zu fließen schien. Und nicht weniger intensiv las er Augustinus, Ambrosius, Hieronymus oder wer auch immer von den alten Autoren in seine Hände gelangte, auch weil man zu der Zeit, da die Studien erkaltet waren, fast nicht einmal mehr Bücher fand.

So weit, so gut, aber dann passierte es: Als er sich der Schrift des Augustinus über die Trinität widmete, stolperte er dort über eine Stelle, in der von den „Regeln der Dialektik“ die Rede war, „besonders da, wo er [Augustinus, F.R.] die Kategorie *ad aliquid*, in Bezug auf etwas‘ einführt, um das Verhältnis des Vaters zum Sohn und des Heiligen Geistes zu beiden darzulegen.“⁹ Johannes scheint irritiert gewesen zu sein, er verstand diesen Schluss von einer sprachlogischen Figur auf die Trinität nicht. Deswegen begann ihn die Sache zu reizen: Offenbar musste man sich tiefer in die aristotelische Philosophie einarbeiten, wenn man etwas verstehen wollte. Die

8 Vgl. zum Folgenden Die Geschichte vom Leben des Johannes, cap. 83, S. 338–342; zu der Stelle Donnat 1993, S. 172f.

9 Die Geschichte vom Leben des Johannes, cap. 83, S. 341.

logischen Schriften des Stagiriten waren dazu heranzuziehen, aber die hatten es in sich. Folglich wollte sich Johannes den Zugang mit Hilfe von Einführungswerken bahnen. Also suchte er Belehrung, so berichtet sein Biograph, und zwar mit der ihm eigenen Intensität, „ausgehend von den ‚Isagogen‘, den einführenden Schriften, dass ihm ein Zugang eröffnet werde“. Johannes „stürzte sich in die Mühsal ihrer Lektüre.“ Sein Abt Einold habe schließlich interveniert, denn dieses Verhalten habe ihm aus eigener Erfahrung Sorgen bereitet: Ihm, Einold, sei es früher einmal genauso gegangen wie jetzt dem Mönch Johannes, er „hatte sich nämlich schon vor langer Zeit höchst eifrig um dieselben Dinge bemüht und erfahren, wie viele Anstrengungen sie kosten. Da er nicht wollte, dass Johannes seine Zeit vergeblich darauf verwendete, brachte er ihn mit einem kurzen Verbot davon ab“. Johannes habe gehorcht und seinen ursprünglichen Lektüreplan wieder aufgenommen. Er „verlegte sich wie am Anfang gänzlich auf die göttlichen Schriften.“¹⁰

Einold wusste offenbar, was Johannes bewegte. Wir können es immerhin mutmaßen, denn der Biograph teilt uns ja glücklicherweise mit, welche Lektürepfade der Mönch eingeschlagen hatte: Bei den ‚Isagogen‘ handelte es sich mit hoher Wahrscheinlichkeit vorrangig um das Einführungswerk des Neuplatonikers Porphyrios, in dem dieser die aristotelische Logik für Anfänger erschließbar machen wollte, eine Schrift, die in mehreren lateinischen Übersetzungen greifbar war. Diese Schrift setzt ein mit der Verheißung, die aristotelischen Begriffe fassbar zu erklären und die Verständnishürden zu überwinden, indem er die tieferen Probleme dieser Philosophie ausspart und sich auf das Einfachere verlegt. Doch gleich im nächsten Satz fand sich dann eine hintergründige Ankündigung: Zum Beispiel gehe er nicht ein auf das Problem, ob die Kategorien des Aristoteles, *genus* und *species* etwa, etwas bezeichnen, was in der Welt tatsächlich existiert, oder ob es sich dabei um rein mentale Konzepte handelt.¹¹

Damit aber war die Frage erst recht im Kopf des Lesers implantiert: War das, was man betrieb, wenn man Porphyrios, Boethius und Aristoteles las, eine Wirklichkeitswissenschaft? Rekurierte es auf die Dinge der Welt? Oder handelte es von reinen Begriffen, mit denen sich Menschen einen Reim auf die Welt machen, was ja ebenfalls keine Kleinigkeit wäre? Wer eine Ader für solches Fragen hatte, der fühlte sich wie Johannes gedrängt, der Sache weiter nachzugehen, was hieß: weiterzulesen, sich an das aristotelische Original heranzuwagen. Philosophischer Vokalismus und – in dessen Verlängerung – die Frage nach dem ontologischen Status von Universalien, von Alain de LIBERA auf 500 eng bedruckten Seiten von Platon bis zum Ende des Mittelalters verfolgt, waren in Johannes' Kopf installiert,

10 Ebd., S. 343. Vgl. dazu Wagner 1993, v. a. S. 228 f.

11 Vgl. Porphyrios: Introduction, § 0: Preface, S. 3.

wenn er den Passus gelesen hatte (und das hatte er ganz sicher).¹² Auf der Schwelle zum Philosophieren scheint Einold ihn gerade noch davon abgehalten zu haben, auf diesem geistigen Weg weiterzugehen, ja sich für die Zukunft zu verlieren.

* * *

Seit den 1070er Jahren wurde aus den einzelnen *scholae*, die sich mit Texten wie den ‚Isagogen‘ auseinandersetzten, eine intellektuelle Bewegung, ein Milieu. Seine Angehörigen befassten sich immer intensiver mit der Logik und entwickelten dabei Denkweisen und Prinzipien, die es heute nahelegen, von der Emergenz wissenschaftlichen Denkens zu sprechen.¹³ Diese Bewegung, die ein ‚langes‘ 12. Jahrhundert etwa von 1070 bis 1215 prägen sollte, wurde dabei von Anfang an angefeindet, und zwar so intensiv, dass man in der historischen Forschung von einer Bewegung von ‚Antidialektikern‘ gesprochen hat.¹⁴ Das ist nicht völlig falsch, doch führt diese Bezeichnung in die Irre; denn wer seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts gegen diesen Dialektikhype polemisierte, ließ in seinen Schriften meist durchblicken, dass er selbst von dieser Disziplin eine Menge verstand, zeigte den Ehrgeiz, die Vertreter dieser neuen Wissenschaft mit ihren eigenen Waffen zu schlagen – dies zumal diese Wissenschaft bald beanspruchte, auch die Beschäftigung mit der Bibel und den Väterschriften, mit Synodalbeschlüssen und prinzipiell allem Geschriebenen zu revolutionieren.¹⁵

Was aber der eigentliche Kern der Kritik war, wird in den Schriften der sogenannten Antidialektiker (denken wir an Petrus Damiani oder einen Kanoniker namens Manegold) deutlich: Es ist die Lebensweise und der Habitus, die an den Schulen kultiviert wurden, ihre Überschätzung der menschlichen Ratio und ihr Herumziehen von Schule zu Schule, ohne die Bindung an eine bestimmte Kirche oder ein Kloster. Dem Umgang mit den Schriften der Dialektik unterstellte man, dass er insbesondere in jugendlichen Geistern einen derartigen Hunger nach Mehr entfachte, dass ihre ganze Art zu denken von ihm überformt werde, und dies selbst dann, wenn es um Fragen des Glaubens ging. Wer diesem Hunger nachgebe, stehe in Gefahr, die Macht des eigenen Verstandes zu überschätzen und hochmütig zu werden.¹⁶

* * *

¹² Vgl. Libera 2005; Marenbon 2000.

¹³ Vgl. Rexroth 2019, v. a. S. 119–151.

¹⁴ Vgl. Endres 1902; Endres 1906; Endres 1910.

¹⁵ Vgl. Caiazzo 2011, S. 321; Hartmann 1997; Holopainen 1996, S. 156–159; Tweedale 1988, S. 205–210; Petrus Damiani: *Lettre sur la toute-puissance divine*, S. 187–264.

¹⁶ Vgl. Rexroth 2019, S. 92.

„Wissen bläht auf“, heißt es bei Paulus im 1. Korintherbrief (8, 1). Das Bibelwort hat man so oder so verstanden: Entweder war es tatsächlich das weltliche Wissen, das den Körper anschwellen ließ, denn Wissen vermehrte sich, wie man dann sagte, wie ein Tumor, der sich unter der Haut abzeichnete.¹⁷ Oder man dachte an den gelehrten Angeber, den man daran zu erkennen glaubte, dass er beim Aussprechen seiner schwierigen und fremden Wörter die Backen aufblies wie ein Frosch.¹⁸ Wissen wurde aber für sich genommen als weder verdienstvoll noch schlecht gesehen, ja nicht einmal die Neugierde war pauschal zu verdammen. Offenbar kam es darauf an, welche Antriebe hinter dem Willen zum Wissen standen. „Wissen um seiner selbst willen ist Neugier; Wissen, um es vorzuzeigen, Eitelkeit; um den Bruder zu erbauen, Liebe; um Gott zu lieben und das Leben danach auszurichten, Weisheit.“¹⁹ Bernhard von Clairvaux, der dies sagte, urteilte danach, welche Verbindungen zu anderen Menschen mit einem bestimmten Wissen geknüpft werden sollten. Andere sahen die Gefahr eher in einer durch und durch asozialen Eigenschaft des Wissen-Wollens, dem selbstbezogenen Höhenflug des *l'art pour l'art*. Wer viel weiß, predigte der Zisterzienser Isaak von Stella, fliegt hoch und fängt an, sich selbst zu bewundern. Er schaut nach unten, ihm wird schwindlig und er stürzt kopfüber zu Boden.²⁰

Gelehrte aller Art, da war man sich einig, gehörten einer Spezies an, die ganz besonders gefährdet war, von Neugier und Wissenssucht heimgesucht zu werden und damit der Todsünde der Eitelkeit anheimzufallen. Denn Eitelkeit galt als die Hauptschwäche der Gebildeten. Die vom Körper diktierten Todsünden, die Wollust und die Völlerei, hätten den Scholaren und Magistern durchaus zu schaffen machen können. Aber sie waren nicht charakteristisch für sie – eigentlich gehörte es sich gerade für den Weisen, sich weder aus Frauen noch aus gutem Essen etwas zu machen. Die Habgier befiel Wissenschaftler ebenso nur in Maßen und allenfalls in den Fällen, in denen sie sich außerhalb der gelehrten Milieus einen Nebenerwerb zulegte. Auch mittelalterliche Magister besaßen normalerweise keine Villen im Tessin, und die *Panama papers* hätten sie ruhig schlafen lassen. Da gab es außerhalb der Schulen günstigere Gelegenheiten zum Geldscheffeln. Der Jähzorn wurde ebenfalls nicht als akademische Berufskrankheit gesehen; diese Todsünde machte den Cholerikern unter den Mächtigen mehr zu schaffen, Männern wie

17 Vgl. Philipp von Harvengt: *De institutione clericorum tractatus sex, tract. III, cap. 33, Sp. 707D*.

18 Vgl. Augustinus: *Confessiones* 4, XVI. 28, S. 188 f.: Die aristotelischen ‚*Categoriae*‘ werden „nur mit vor Dünkel aufgeblasenen Backen“ zitiert.

19 *Scientia propter se: curiositas; ut ostentetur: vanitas; ut frater aedificetur: caritas; ut Deus ametur et vita formetur: sapientia*. Bernhard von Clairvaux: *Sententiae* III, Nr. 57, S. 450 f. Von der *sapientia* wird dann allerdings gesagt, dass sie aus Herz und Gewissen stammt, nicht aus Schrift und Gedächtnis. *Curiosi* heißen bei den frühen Grammontensern die Inhaber eines Amtes, das Kontakt mit der Außenwelt mit sich bringt; vgl. Hutchison 1989, S. 72, 79.

20 Isaak von Stella: *Sermo* 5, 11, S. 209.

König Heinrich II. von England etwa. Die Faulheit verbot sich von vorneherein; einen faulen Gelehrten von Rang gab es nicht und wird es nach menschlichem Ermessen auch niemals geben. Neid plagte den Professor durchaus, vor allem dann, wenn die Scholaren wegblieben, um den Vortrag des Konkurrenten anzusteuern. Zu jenen verbrecherischen Ausmaßen, die der Neid in anderen Sparten annimmt, reichte dies aber auch hier nicht.

Blieb die Eitelkeit, die ewige Berufskrankheit der Wissenschaft. Die Kritiker der Schulen meinten sie, wenn sie über die Dialektiker herzogen. Wollten sie sich über sie lustig machen (insbesondere über die Religiösen, die sich von der scholastischen Bewegung anstecken ließen), dann konnten sie sich seit ca. 1180 die Geschichte vom alten Esel Brunellus aus Nigel Wirekers ‚Dummenspiegel‘ (*Speculum stultorum*) erzählen. Der zog nach Paris, weil er einen längeren Schwanz haben wollte, was hieß, dass er Magister werden wollte, um anschließend zu Hause auf dem Bauernhof großen Respekt zu ernten. Doch auch nach sieben Jahren Unterricht brachte er nur ein asinöses *Hy-Ha* heraus.²¹

Aber kehren wir die Blickrichtung um und schauen durch die Augen der Schulenbesucher und ihrer Magister draußen in der Welt auf die Mönche. Wir begegnen dann den gegenläufigen Stereotypen: Aus der Sicht der Scholastiker betrachtet, erschienen Mönche oft als Halbgebildete. Peter Abaelard etwa machte diese Erfahrung gleich mehrfach in seinem Leben: Mönche läsen unkritisch, sie seien im Sinn der neuen Wissenschaft nicht diszipliniert genug, gingen Begriffen nicht genügend auf den Grund und sagten dann Dinge, die einer kritischen Analyse nicht standhielten.²² Wie etwa der Vielschreiber Rupert von Deutz mochten sie ganze Bibliotheken leergelesen haben; aber man machte sich trotzdem lustig über sie (und gerade über sie), denn sie standen nicht im Diskurs, sie durchdrangen das Angelesene auf eine andere Weise als die, die man als Scholastiker mit profunder dialektischer Schulung antrainiert bekam.²³

* * *

Dies bedeutete jedoch nicht, dass die Angehörigen der scholastischen Gruppen die Warnungen vor der spirituellen Gefahr souverän ausgeschlagen hätten. Mahnungen wie die Bernhards (‚Wenn euch euer Seelenheil lieb ist, dann meidet den Schulbetrieb!‘) verfielen bei ihnen durchaus. Ein Italiener namens Anselm etwa, seit 1059 Meisterschüler des Klosters Bec in der Normandie, spürte das

21 Nigellus de Longo Campo: *Speculum stultorum*, V. 1563, S. 65: *A puero didicit Burnellus hy ha; nihil ultra | Quam quod natura dat retinere potest*. Zu den wechselseitigen Wahrnehmungen von Scholastikern und Mönchen vgl. Rexroth 2014.

22 Vgl. Rexroth 2019, S. 261–263.

23 Vgl. Rexroth 2022, S. 70–72.

starke Bedürfnis, sich als Gelehrter einen Namen zu machen, handelte sich mit diesen Ambitionen aber zunächst einmal Schuldgefühle ein.²⁴ Um diejenigen wie Anselm, deren Gewissen von den Mahnern erreicht wurden und die ihr Schwanken zwischen Glaubensgehorsam und Intellekt als ein Dilemma empfanden, für die also ihre Rationalität zu einer Frage des Seelenheils wurde, soll es im Folgenden gehen. Wer gelehrt und fromm zugleich sein wollte, wer von den intellektuellen Herausforderungen der philosophischen Schriften angefasst worden war, sich aber nicht freimachen wollte von den Vorbehalten gegenüber dem profanen Denken, befand sich in der Tat in einem Dilemma. Ebendies ist der Hintergrund einer Beobachtung, die hier zu erörtern ist: dass eine nicht geringe Zahl von Gelehrten seit etwa den 1070er Jahren die Option eines dritten Ortes jenseits von Mönchskonvent und *schola* wählte und für eine bestimmende Phase ihres Lebens zu Eremiten wurde – dies nicht in totaler Isolation, sondern jeweils in kleinen Gruppen von Anhängern und Schülern.²⁵

So unbequem er auch sein mochte, und so sehr man in ihm die Härte des Lebens im Wald und im Gebirge auch spürte: Das Eremitendasein in der Gruppe war ein solcher dritter Ort, wenngleich meist nur für eine gewisse Zeit. Der Hunger treibt bekanntlich den Wolf aus dem Wald, und er trieb die Eremiten auch nach Jahren der Askese und des Schlafentzugs in erträglichere Gefilde, häufig zu einem Kloster oder einer Kirche für Regularkleriker, vielleicht auch zurück an die Schulen, aber davon erfahren wir leider so gut wie nichts. Von den meisten dieser biographischen Stationen wissen wir überhaupt nur deshalb, weil die Betroffenen im Anschluss an ihr Eremitendasein einem Konvent beitraten oder sogar einen gründeten. Derartige Erzählungen hatten eine höhere Überlieferungschance. Das Leben solcher Menschen hielt man für würdiger, aufgeschrieben zu werden. Gut möglich ist, dass wir uns für jede dieser Abtsgestalten mit eremitischer Vergangenheit eine größere Zahl von Menschen vorstellen müssen, denen es nicht vergönnt war, einen Kirchenbau zu schultern. Was mag aus ihnen geworden sein? Starben sie irgendwann in ihrer einsamen Klausur oder kehrten sie in eine andere Art von Leben zurück? Wir haben keine Ahnung, wir kennen ja kaum einen Namen.

Das Eremitentum nahm seit der Mitte des 11. Jahrhunderts allgemein einen beträchtlichen Aufschwung, so dass man in der Forschung mit Henrietta LEYSER von einem ‚New Hermitism‘ gesprochen hat, einer Bewegung, die für England, Frankreich und Italien gut erforscht ist und deren Geschichte auf dem Boden des Reichs an der Universität Göttingen gerade von einer Forscher:innengruppe

²⁴ Vgl. Southern 1991, S. 30.

²⁵ Vgl. Rexroth 2021a; Rexroth 2021b. Vgl. die Beobachtungen zur Nähe der Scholaren zum zeitgenössischen Wanderpredigertum: Ziolkowski 2012, v. a. S. 236–238. Was die Gruppenformen ähnlich erscheinen lässt (hier: Schüler-Lehrer-Gruppen und *itinerant evangelicism*), ist der deutliche Rückbezug auf die Apostel. Vgl. Angelis 1997, S. 127.

rekonstruiert wird.²⁶ Das Leben in Kleingruppen unter extrem asketischen Bedingungen in der Einöde war für gebildete junge Männer ein maßgeblicher dritter Ort jenseits von Konvent und Schule. Er prägte die Geschichte der Wissenschaften im lateinischen Europa nicht unerheblich, indem er es den Akteuren für einige Zeit erlaubte, den Verdacht der Gottesferne und des sündigen Rationalismus zu widerlegen.

Man hat vermutet, dass die Wissenschaft schon immer und wie zu Benedikts Zeiten mit der Kultur der Städte zu assoziieren ist. Forscher wie Jacques LE GOFF oder Kurt FLASCH haben die Urbanität als eine Grundbedingung für die neue scholastische Wissenschaft bezeichnet.²⁷ Diese Sicht ist aber mindestens zu differenzieren, wenn nicht zu korrigieren: Als die Wissenschaft an Orten wie Paris fest in den Städten installiert war, als ihre Akteure die urbanen Wohnungs- und Lebensmittelmärkte schätzen lernten, brachten Gelehrte habituelle Eigenschaften in die Städte mit, die zuvor in der Einsamkeit eingeübt worden waren. Um diesen Prozess geht es nun.²⁸

* * *

Um das Jahr 1100 begegnet uns ein gewisser Gottfried Balbo (oder Babio) als Lehrer am Domkapitel von Angers und als hochangesehener Verfasser von Predigten und einem Kommentar zum Matthäusevangelium, die ihm einen hervorragenden Ruf eintrugen. In der Tat waren die Werke so gut, dass man sie für lange Zeit prominenten Zeitgenossen zugeschlagen hat; die Predigten werden noch heute in einer Ausgabe benutzt, die sie Hildebert von Lavardin zuwies, sein Matthäus-Kommentar galt lange Zeit als eine Arbeit Anselms von Laon.²⁹ Seit Gottfried als Autor feststeht, gilt er als „un des plus grands prédicateurs du XII^e siècle“ – das ist nicht wenig für einen Mann mit einem Sprachfehler.³⁰ Das ist aber nicht alles, dieser Mann betrieb offenbar die Exegese von Statius’ ‚Thebais‘, und man hat in ihm einen frühen Ideengeber für den jungen Peter Abaelard und sein Umfeld zu sehen.³¹ Noch Jahrzehnte später lobte ihn Abaelard: Oft sei ein Stotterer ein

26 Leyser 1984. Vgl. Licence 2011; Vauchez 2003; Milis 1979.

27 Vgl. Le Goff 1986, S. 15 u. ö.; Flasch 1986, S. 194.

28 Diese Beobachtung habe ich schon vorgetragen in Rexroth 2021a.

29 Foulon 1993, dort S. 48, Anm. 13 zu den Gottfried zugewiesenen Predigten. Vgl. auch die Literaturangaben in Romig 2004, S. XXXVIIIf.; zum Bibelkommentar Lottin 1959, S. 153–169.

30 Bonnes 1945.

31 Vgl. Angelis 1997, v. a. S. 91, 132. Diese Zuschreibung steht nicht zweifelsfrei fest. Vgl. Foulon 2009, S. 71, Anm. 2.

besserer Lehrer als ein verwirrter Philosoph ohne Sprechhinderung, das sehe man an Magister Balbo, also unserem Gottfried.³²

Aus unbekanntem Grund verlieren sich Gottfrieds Spuren für zwei Jahrzehnte fast völlig. So viel ist aber doch bekannt, dass er sich von der eremitischen Bewegung seiner Tage anstecken ließ und ein Leben in strenger Armut und Abgeschiedenheit führte.³³ Gottfried wird in den Urkunden, die diese Vorhaben absichern, weiterhin *magister* genannt, was nicht untypisch für die Anführer von Eremitengruppen war.³⁴ Ein Kritiker wirft ihm vor, als Eremit zu enge Beziehungen zu einem lokalen Grafen zu unterhalten – und zu Frauen. Diesem letzteren Motiv werden wir noch häufiger begegnen.³⁵

Dass Leute wie Gottfried in ihrer eremitischen Phase schwer aufzufinden sind, liegt in der Natur der Sache, immerhin wollten sie ja gar nicht behelligt werden. Von einem gewissen Gaucher von Aureil und seinem Begleiter Germund erfahren wir, dass sie auf den Weg zu den Grammatikschulen Aquitaniens für drei Jahre im Wald verschwanden, um dort unerkannt von den Menschen ein Eremitenleben zu führen. Gaucher hatte den Plan von vornherein hierauf angelegt.³⁶ Was so aufschlussreich ist an seinem Werdegang, ist die Tatsache, dass hier die anfängliche Bildungsbeflissenheit als die Sache von Teenagern beschrieben wird. Der Erzähler charakterisiert den Wandel vom hochbegabten Grammatikschüler zum Einsiedler als Konsequenz aus einem spezifisch pubertären Dilemma, einer Zuspitzung zur Zeit der erwachenden Männlichkeit: Mit der Fähigkeit zur Sünde sieht sich Gaucher an der Y-förmigen Weggabelung seines Lebens angekommen, dem ‚pythagoraesischen Buchstaben‘, wie man sagte.³⁷ Er muss sich entscheiden zwischen dem linken Weg in die Freuden der Welt (von dem ausdrücklich gesagt wird, dass er der alterstypische gewesen wäre) und dem rechten, entsagungsreichen Weg. Wie eine kluge Biene habe er beim Studieren das Gute eingesammelt, um es dann aber auf dem entsagungsreichen Weg zu nutzen. Er war bereits einmal zuvor mit einem Gefährten namens Rainer auf Wanderschaft gewesen, doch habe sich Gaucher, bevor er ein altersbedingtes Verbrechen begehen konnte, zum

32 Vgl. *Commentarius Cantabrigiensis*: ad 2 Cor. 11, 6 „imperitus sermone“, S. 322: *Balbutiens enim sepe melius balbutientem docet quam perplexus philosophus, cui est sermo expeditissimus. Unde magister Babio, cum esset balbutiens, melius tamen docere sciebat quam multi qui hodie sunt expeditiores.*

33 Vgl. Foulon 2009, S. 78–80.

34 Vgl. ebd., S. 81 mit Anm. 35; Milis 1979.

35 Vgl. Hering 2016, S. 101 f.; Bonnes 1945, S. 193 f.

36 Vgl. *La vie de saint Gaucher*, cap. 6, S. III/48: *Ibique cum socio per triennium commorans, heremiticam uitam duxit, quanquam hominibus parum notus, Deo tamen non ignotus.* Vgl. die Überlegungen Anselms von Bec, als er mit seinem Lehrer Lanfranc durch den Wald nach Rouen zieht; Eadmer: *The Life of St Anselm*, cap. 6, S. 11.

37 Vgl. Schlothuber 2005; Harms 1970.

Zweck der Selbstkasteiung ein *cilicium* angelegt, ein härenes Unterkleid. Und damit nichts schiefig, trug auch Rainer, sein Begleiter, auf dem Fleisch einen Harnisch.³⁸ Anlass für die mögliche Anfechtung: die gemeinsame Wanderung zweier noch nicht 18-jähriger Schüler, die von Bildungshunger und religiösem Gewissen zugleich getrieben wurden.

Es ist dies die Grundkonstellation, aus der heraus der Entschluss zur Askese des Eremiten offenbar häufiger geboren wurde: Die Schule war ein Gemeinschaftserlebnis mit erotischem Potential, und zwar in zweifacher Hinsicht. Einmal führte schon der elementare Grammatikunterricht in Texte ein, die vom Eros handelten, und sei es in pädagogischer Absicht. Schon die ganz Kleinen, die man mit den sogenannten ‚Disticha Catonis‘ ins Lateinische einführte, mochten sich ihre Kindergedanken machen über Maximen wie *Coniugem ama* und *Meretricem fuge*.³⁹ Wie schon in der Erfahrungswelt Augustins, war Sexualität auch für die Schüler des Mittelalters zunächst ein Phantasma aus dem Grammatikunterricht, das mit dem anspruchsvoller werdenden Lektürekanon allmählich an Kontur gewann. Die Schulsituation führte zugleich etwas später, während der Pubertät, zu emotionalen Bindungen zwischen adoleszenten Männern, die bestimmt waren von Zuneigung und Konkurrenz, Eifersucht und wohl auch der Beobachtung, was mit der eigenen Physis von Adoleszenten geschieht.⁴⁰

Doch mit der Pubertät meldet sich nicht nur die Männlichkeit, sondern auch das Gewissen, und so wurde die Schule mit der Anfechtung und zugleich mit der Rettung vor dieser assoziiert: als Ort der totalen Fokussierung auf den Bildungsstoff nämlich und auf seine Herausforderungen, die sich schützend vor die Heimsuchung gestellt habe. Damit er nicht von der Krankheit seines Alters vom rechten Weg abgebracht werde, heißt es dann, habe er sich mit aller Hingabe (*cum omni studio*) auf die Wissenschaften konzentriert.⁴¹

Doch an den Schulen außerhalb der Klöster drohte die Zerstreung – des einen Freud, des anderen Leid. Asketisches Virtuositentum bot sich daher manchen als eine Lösung an. Gaucher sollte sich als erster Prior des Konvents von Aureil östlich von Limoges einen Namen machen, einem jener zeittypischen Orte, an

38 Vgl. La vie de saint Gaucher, cap. 4, S. III/47: *Nam Gaucherius antequam posset per etatem crimen committere, assueuerat cilicium induere. Sed incipiens gressum, duplex induit cilicium. Ille uero homo Dei Raenerius ad carnem thoracam erat pro Deo portare solitus.*

39 Vgl. Köhn 1986, S. 228. Der Gemeinplatz von Bischofsviten, dass sich der künftige Dignitär schon als Kind von den Späßen und Obszönitäten seiner Mitschüler ferngehalten habe, ist wohl vor diesem Erfahrungshintergrund zu lesen.

40 Vgl. Rexroth 2019, v. a. S. 74–77, zu Intimität und der Selektion von Bindungen an Schulen. Zu den konfligierenden Männlichkeitsvorstellungen von Klerikern und Scholaren vgl. Skoda 2013, S. 126 f.; Karras 2003, S. 67–108, 181–194; Karras 2008.

41 *Annales Rodenses*, S. 70. Vgl. Anselm von Canterbury bei Eadmer: *The Life of St Anselm*, cap. 8, S. 14 f. mit Anm. 1 auf S. 15.

denen seit 1080 Männer und Frauen in nächster Nachbarschaft zueinander lebten, absichtlich nur einen Steinwurf voneinander entfernt.⁴² Wer sich durch dieses Szenario an Gauchers Zeitgenossen Robert von Abrisel erinnert sieht, täuscht sich nicht: Auch bei ihm liest man von Gewissensbissen, der Sinnsuche in Studium und der harten Askese, die nach einer Phase des Ausprobierens im eremitischen Leben im Doppelkonvent von Fontevraud ihre Heimstatt fand. Von diesem erzählen sich die Zeitgenossen dann, dass sich dort die Männer nachts zwischen die Frauen legen, weil der innere Kampf mit der eigenen Geschlechtlichkeit als eine wirksame Askeseform betrachtet wird.⁴³

Robert war nicht nur selbst ein Klerikersohn gewesen, sondern ein „Priester, hervorgegangen aus einer Reihe von Priestern“ (*sacerdos ex sacerdotibus progenitus*), wie sein Biograph Balderich von Bourgeuil schreibt.⁴⁴ Aus Andeutungen in den Texten über ihn kann man schließen, dass er es genauso wie seine Vorfahren hielt und zunächst heiratete. Selbst der Biograph Balderich, der ihm sehr zugewandt war, machte Anspielungen, flocht ein, der junge Robert habe so keusch gelebt, wie es ihm eben möglich war (*prout poterat*). Wenig wahrscheinlich ist dagegen die Behauptung, bereits als Knabe habe er die Sünde seines Vaters büßen wollen, deren Resultat er selbst ja war.

Keuschheit wurde für Robert zu einem Thema, als er auf der Suche nach literarischer Bildung von zu Hause aufbrach. Wie ein Exilierter und Flüchtling verließ er das Land seiner Väter und ging dorthin, wo es sich am besten studierte: nach Frankreich, und dort wiederum nach Paris. Wenn ein verheirateter bretonischer Kleriker in den Jahren Papst Gregors VII. nach Paris kam, fand er sich aber wahrscheinlich in einem Umfeld wieder, in dem die Priesterehe, für ihn die normalste Sache der Welt, als Sünde galt, einem Ambiente, in dem jedenfalls diskutiert wurde über sogenannte Nikolaiten und ihre Verfehlung.⁴⁵

Robert habe so intensiv wie möglich studiert, wobei er stets darauf bedacht geblieben sei, einen akzeptablen Lebenswandel beizubehalten, jedenfalls so, dass er „unter den Mitstudenten eine gewisse Hoheit maßvoller Strenge“ (*inter conscholares quandam modificatae severitatis majestatem*) zeigte.⁴⁶ Das Studium in Paris bot nach dieser Beschreibung den Anlass für eine andere Art der Askese, die wir im Gedächtnis behalten müssen, weil sie die Erbschaft der gelehrten Eremiten für die

42 Vgl. La vie de saint Gaucher, cap. 12, S. III/52: [...] *quare ex utroque pariete, uirorum scilicet ac mulierum, celeste nitens edificare lehrusalem, quantum iactus est lapidis a cella sua habitaculum feminarum construxerat, tam uiris quam mulieribus paupertatem suam distribuens* [...].

43 Vgl. Dalarun 1987, S. 71.

44 Balderich von Bourgeuil: *Historia magistri Roberti*, cap. 7, 1, S. 142.

45 Vgl. Dalarun 1987, S. 27–29.

46 Balderich von Bourgeuil: *Historia magistri Roberti*, cap. 7, 4, S. 144.

städtische Wissenschaft war: die Kunst des ‚Sich-sogar-in-Paris-nicht-Ablenken-Lassens‘, des unbeirrten Sichkonzentrierens aufs Geistige im urbanen Dickicht. Geradezu biblisch klingt der Satz seines Biographen Balderich: „Er gab den Scholastikern, was den Scholastikern gehörte, und er war deswegen nicht weniger geeignet für den Dienst an Gott“.47

Leicht fiel ihm das offenbar nicht. Die strenge Trennung und Konzentration forderten Opfer, wie sein einfühlsamer Biograph schildert. Ihn hielt es daher nicht in der Stadt, er wollte seinen Verzicht auf die Welt viel weiter treiben. Im Wald suchte er die Gemeinschaft wilder Tiere anstelle von Menschen auf. Wie ein Irrer wütete er gegen sich selbst, er quälte und schwächte sich, und dies über das hinaus, was man äußerlich wahrnehmen konnte: Er trug ein Hemd aus Schweineborsten, rasierte sich ohne Wasser, schlief auf der blanken Erde statt einem Bett, verzichtete völlig auf Wein und jegliches bessere Essen, schlief so wenig wie nur möglich.

All das konnte man sehen, aber wie sah es in diesem Mann aus? Balderich schildert das folgendermaßen:

In ihm gab es eine Art innere Auseinandersetzung, ein Wüten des Geistes, ein gewisses Schluchzen des Leibs, die man als unmenschlich und gottfern bezeichnen könnte; kein Heilmittel gab es dafür, und viele raunten sich zu, dass es hier um etwas Außergewöhnliches ginge, weit entfernt von unserer elenden Schwäche.48

Man könnte die Beispiele assoziativ weitertreiben. Roberts Parisaufenthalt erinnert an den ihm bekannten Peter Abaelard, dessen autobiographischen Brief und sein emphatisches: „Endlich kam ich nach Paris!“, seinen Eintritt um das Jahr 1100 (also nicht sehr lange nach Robert) in die damals gar nicht so ansehnliche Stadt, die sich aber schon einen Ruf für ihre Schulen und ihre Vergnügungsangebote erworben hatte.49 Vor dem Hintergrund von Roberts Schilderung, dass es beim Studieren darauf ankommt, sich nicht ablenken zu lassen, schon gar nicht erotisch, liest man die Heloise-Affäre des Lehrers mit seiner Schülerin noch einmal anders. Die Verfehlung der beiden und die *recreantise* des Lehrers, sein ‚Sichverliegen‘, wie man das wenige Jahre später genannt hätte, wird in einen spezifischeren normativen Zusammenhang eingeordnet.50 Und man wird sich ebenfalls daran erinnern, dass sich Abaelard bald nach dem Ende der Affäre und der Katastrophe seiner Kastration mit seinen Schülern in eine Hüttensiedlung am Fluss Ardusson

47 Ebd., cap. 7, 6, S. 144: *Reddebat etenim scholasticis quod scholasticorum erat, nec propterea se Dei servitio minus aptabat.*

48 Ebd., cap. 11, 2, S. 152; Übersetzung: Dalarun 1987, S. 29.

49 Vgl. Peter Abaelard: *Historia calamitatum*, cap. 3, S. 4.

50 Vgl. Gilson 1964, S. 22f.

zurückzog, eine Art Philosophencamp, errichtet aus Zelten statt Häusern, mit grobem Brot und Kräutern als Nahrung, Betten aus Heu und Stroh, angehäufter Erde anstelle von Tischen. Der Magister und seine Schüler kamen sich vor wie die Philosophen der Antike, heißt es in Abaelards Bericht davon.⁵¹

Hier wird die Schilderung der Eremitage ins Positive, ja Romantische gewendet. Wir sollen uns offenbar eine kommunistische Urgemeinde von Scholastikern unter freiem Himmel vorstellen. Es gibt gute Gründe anzunehmen, dass Abaelard hier, am Ufer des Ardusson, die Umarbeitung seiner kurz zuvor verurteilten und verbrannten theologischen Hauptschrift vorgenommen hat. Hier arbeitete er an einer Zweitfassung, der ‚Theologia christiana‘, die über ihre Vorgängerin hinausging und gründliche Reflexionen über das Leben der antiken Philosophen und ihre Bedürfnislosigkeit enthielt.⁵² Das Vorbild der asketischen griechischen Weisen fing hier an, Wirkung zu zeigen, und es begann der Prozess, den Ernst KANTOROWICZ als die „Wiederkehr der gelehrten Anachorese“ bezeichnet hat.⁵³ Die Lebenspraxis und das sich hier entwickelnde Wertesystem der Wissenschaft im ‚langen‘ 12. Jahrhundert trug zugleich wesentlich dazu bei, dass das Wissen um den Lebenswandel der griechischen Philosophen verstetigt und schließlich zum Vorbild gemacht wurde. Die Memoria der Antike wurde in diesem Prozess derart formatiert, dass sie zu einem die Wirklichkeit überformenden Faktor der scholastischen Kultur werden konnte. ‚Antike‘ und ‚Mittelalter‘ erzeugten sich in diesem Prozess gegenseitig, sie schufen einander nach einem „Prinzip wechselseitiger Konstitution, Konstruktion oder Modellierung (Allelopoiese)“.⁵⁴

* * *

Schauen wir zurück auf die drei Orte, die in unser Blickfeld geraten sind, das Kloster, die Schule und die Eremitage. Was sie unter unseren bisherigen Aspekten verbindet, ist ihre Bedeutung in einer biographischen Situation, in der sich nicht nur der Eros Geltung verschafft, sondern zugleich mit diesem auch die Ratio und das Gewissen. Diese Koinzidenz mochte die Jahre der Pubertät prägen, sie konnte aber auch später ausgelöst werden, durch veritable Lebenskrisen etwa, also aufgrund von unerwarteten Einbrüchen in das Gleichmaß einer Biographie.

51 Vgl. Peter Abaelard: *Historia calamitatum*, cap. 52f., S. 80–84. Vgl. dazu Rexroth 2021a, S. 630.

52 Vgl. Clanchy 1997, S. 241; Mews 1985, S. 154: Datierung auf 1122–1126, „the period in which Abelard was teaching at the Paraclete“, womit auch die Frühform des Konvents bezeichnet ist, *in prato quodam ubi legere solitus fuerat*, wie es bei William Godell heißt, einem fast zeitgenössischen Chronisten. Zitiert nach Peter Abaelard: *Historia calamitatum*, S. 81, Anm. 158. Zur selben Zeit ‚entdeckt‘ auch Hugo von St. Viktor: *Didascalicon* 3, 14, S. 258–263, die Lebensführung der antiken Philosophen als Vorbild.

53 Kantorowicz 1965.

54 Bergemann, Dönike, Schirrmeister u. a. 2011, S. 40.

Diese Trias – Eros, Ratio und Gewissen – machte den Menschen auch im Kloster zu schaffen. Wo Kenner des monastischen Lebens ein wenig ausführlicher berichteten, wie das zum Beispiel bei Eadmer der Fall war, dem Biographen Anselms von Canterbury, sprachen sie diese Bedeutung auch durchaus an. Anselm, so Eadmer, habe sich in diesem Alter gefragt, was wohl einmal aus ihm werden soll: ein Mönch, ein Eremit oder ein karitativ tätiger Laie.⁵⁵ Er habe so hart studiert, dass er schließlich meinte, bei dieser entbehreungsreichen Art der Lebensführung könne er genauso gut Mönch werden. Doch dann hätten sich Bedenken eingestellt: Je nach Wahl des Konventes würde man auf sein Wissen keinen Wert legen, und sein ganzes Studium wäre umsonst gewesen!⁵⁶ Zeitweise verlor er die Lust am Bildungsstoff und widmete sich ‚jugendlichen Spielen‘. Dann kippten seine Neigungen unter dem Einfluss seines Lehrers wieder derart ins andere Extrem, dass er tags wie nachts nichts anderes mehr machte als zu lesen. Er vernachlässigte seinen Körper, quälte ihn mit Kälte und Hunger.⁵⁷ Wer aber so leidenschaftlich studierte, der war beim Stundengebet und Gottesdienst nicht auf dem Posten – also war dies auch keine tragfähige Lösung.⁵⁸

Viel Gespür entwickelte Anselm für die Sondersituation von Menschen in dieser Lebenssituation. Das Kloster war ein Ort der starken interpersonalen Gefühle, unter denen nicht alle in gleichem Maß litten. Der Biograph setzt hier deutliche Akzente: Es geht um Hass, selektive Intimität, Bevorzugung, Protektion durch Dritte, Rangkonkurrenz und Neid.⁵⁹ Schon sein verehrter Lehrer Lanfranc hatte es nach drei Jahren im Konvent kaum noch ausgehalten. Die Unbildung der Mitmönche war nur schwer zu ertragen, und er hatte sich gefragt, ob er in der Einsamkeit nicht besser aufgehoben wäre. Das Gebot unbedingten Gehorsams etwa empfanden die Gebildeten drückender als ihre Mitmönche: Als Lanfranc bei der Tischlesung im Kloster das Wort *docere* rezitierte, musste er sich die Rechthaberei

55 Vgl. Eadmer: *The Life of St Anselm*, cap. 6, S. 10.

56 Vgl. ebd., cap. 5, S. 8f.

57 Vgl. ebd., cap. 4, S. 6.

58 Vgl. ebd., cap. 19, S. 29f.

59 Drastisch geschildert von Anselm in Brief 37: Es kann soweit kommen, dass Mönche das Leben hassen, das auf ihrer Profess beruht. Ständig sinnen sie auf Veränderung; wenn die nicht gelingt, hadern sie mit der Entscheidung, die sie einmal getroffen haben ([...] *dum incessanter laboriosis cogitationibus de mutando, aut, si mutari non valet, saltem de improbando initio meditantur* [...]). Anselm von Canterbury: *Epistola* 37, S. 144–148. Vgl. auch Eadmer: *The Life of St Anselm*, cap. 9, S. 15; cap. 15, S. 24. Zur Rangkonkurrenz: Ist Anselms Lieblingsschüler Osbern gestorben, wetteifern die Mönche um die freigewordene Position. Zur Protektion vgl. den Brief Papst Nikolaus' II. mit dem Befehl an Lanfranc von Bec, zwei Kapläne als Schüler aufzunehmen; ediert in Southern 1991, S. 32f.

seines Priors gefallen lassen – es heiße korrekt *dócere*. Lanfranc, der es besser wusste, sprach das Wort von da an falsch aus.⁶⁰

Doch das Leben in Einsamkeit barg ebenfalls seine Gefahren. Für den Intellekt waren die Bedingungen in der Eremitage, jenem dritten Ort zwischen Kloster und Schule, gleichfalls problematisch, hatte man doch Menschen, die sich ohne Sinn für ihre Mitmenschen nur noch mit sich selbst beschäftigen, verwahrlosen sehen.⁶¹ Auch muss das Leben unter den Bedingungen virtuoser Askese sehr hart gewesen sein. Offenbar gaben selbst eifrige Eremiten diesen Lebensentwurf irgendwann auf und siedelten über in richtige Häuser mit erwartungssicheren Einkünfte und einem durch die gemeinsame Befolgung einer Regel strukturierten Lebenswandel. Sogar zu Orden schlossen sich ihre Konventikel dann zusammen. Die Kartuser etwa, die auf eine bedeutenden Reimser Lehrer zurückgingen, verstanden sich auch danach eher als Eremiten denn als Mönche. Sie stehen uns vor Augen als Inbegriff der Weltflucht, aber es sollte uns zu denken geben, dass Brun, der Gründer selbst, in seiner Einsiedelei in Kalabrien Wert darauflegte, von frommen und „einigen gut gebildeten Brüdern“ umgeben zu sein. Die Memoria des Kartuserordens machte aus ihm später einen berühmten Professor der Pariser Universität – diese Askesevirtuosen führten sich auf das Tun eines Intellektuellen zurück!⁶²

Die Schulen selbst etablierten sich dagegen endgültig in den Städten, schon aus ökonomischen und ökologischen Gründen, denn nur die dortigen Märkte konnten den Zulauf absorbieren. Wurden die Gelehrten damit aber tatsächlich zu urbanen Gestalten? Ähnlich wie die Mönche und die Eremiten perfektionierten sie die Fähigkeit, den Geist selbst dann auf Kurs zu halten, wenn man sich unter Menschen bewegte, das Know-how, wie man die eigene Konzentration nicht durch äußere Sinneseindrücke stören lässt. Aufmerksamkeit für das Wesentliche setzt eben die Fähigkeit zum Ausblenden voraus, und das ist in der Stadt besonders schwer. Stadtkultur stellt den Menschen, der sich fokussieren will, vor große Herausforderungen. Was schon den mittelalterlichen Parisern half, war die Nacharbeit, ganz ähnlich wie Anselm im Klosterkonvent von Bec – der Schein des Talglichts verdirbt zwar die Augen, aber er begrenzt auch das Blickfeld, und man ist ganz bei sich und seiner Arbeit. Auch sollte man besser wenig essen, denn Gedanken ans Essen ziehen andere Leidenschaften nach sich. Vollends tödlich für die Konzentration seien: Ehefrauen, Kinder und ihr Geplrr, die Stimme der Amme, der Geruch von Windeln.⁶³

⁶⁰ Vgl. Engelbert 2023, S. 135; Vita Lanfranci, dort S. 671 f.

⁶¹ Vgl. Eadmer: The Life of St Anselm, cap. 12, S. 22.

⁶² Vgl. Lettres des premiers chartreux: Bruno, Brief an Radulphus Viridis, cap. 4, S. 68; Vita antiquior S. Brunonis Carthusianorum institutoris, cap. 1, Sp. 482Df.

⁶³ Vgl. dazu und zum Folgenden Rexroth 2014, S. 331–333; Rexroth 2021a.

Die Schulen der ‚höheren Bildung‘, die sich in den Städten bald zu einer Universität, das heißt zu einem Gelehrten-Kartell, zusammenschließen sollten, boten Möglichkeiten nach beiden Richtungen hin, zur Sozialität und zum Rückzug aus dieser. Wo über sie gesprochen wurde, war von Ablenkung, Vergnügen und waghalsiger Nähe zur Unmoral die Rede, dies vor allem mit Blick auf die akademische Laufkundschaft, die Scholaren.⁶⁴ Aber auch von geistesabwesenden Gelehrten wusste man, von Männern, die in Wirklichkeit gar nicht zerstreut waren, sondern im Gegenteil total fokussiert, mithin nicht-urban. Die vermeintliche Vergesslichkeit der Professoren gründete im Vergessen sozialer, genuin bürgerlicher Verhaltensregeln.⁶⁵ Den Städtern schienen sie bald Leute von einer besonderen Art der Lebensuntüchtigkeit zu sein, Zölibatäre oder im Gegenteil solche, die ohne die Fürsorge einer Frau dem materiellen Leben hilflos ausgeliefert wären. Innerhalb der Stadt nistete sich ein Habitus ein, der denkbar un-städtisch war: Die Gemeinschaft der Menschen wurde gemieden, dem, was das Auge sieht, traute man nicht, denn die Sinne erfassten das Wesen der Dinge nicht, täuschten eine falsche Evidenz vor. Städter und Philosophen begegneten sich auf der Straße, konnten aber wenig miteinander anfangen.

Literaturverzeichnis

Quellen

Annales Rodenses. Kroniek van Klosterade. Tekst en vertaling. Hrsg. v. Louis Augustus. Maastricht 1995. http://www.dbnl.org/tekst/jama004anna01_01/colofon.php (Zugriff: 04.03.2024).

Anselm von Canterbury: Epistolarum liber primus. Hrsg. v. Franciscus Salesius Schmitt (Opera omnia 3). Edinburgh 1946.

Augustinus: Confessiones/Bekenntnisse. Hrsg. v. Kurt Flasch u. Burkhard Mojsisch. Stuttgart 2009.

Balderich von Bourgeuil: Historia Magistri Roberti. In: Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud.

Légendes, écrits et témoignages. Hrsg. v. Jacques Dalarun. Turnhout 2006, S. 125–187.

Bernhard von Clairvaux: Ad clericos de conversione. In: Ders.: Sämtliche Werke. Lateinisch/Deutsch. Bd. 4. Hrsg. v. Gerhard B. Winkler. Innsbruck 1993, S. 127–246.

Bernhard von Clairvaux: Sententiae. In: Ders.: Sämtliche Werke. Lateinisch/Deutsch. Bd. 4. Hrsg. v. Gerhard B. Winkler. Innsbruck 1993, S. 247–791.

Commentarius Cantabrigensis in epistolas Pauli e schola Petri Abelardi. Bd. 2: Epistolas ad Corinthios I et II, ad Galatas

⁶⁴ Flächig untersucht von Ferruolo 1985.

⁶⁵ Vgl. Algazi 2001; Algazi 2003; Algazi 2016, dort S. 16 ein Zitat von Samuel Johnson 1751 zur gelehrten Vergesslichkeit: „[...] he that devotes himself to retired study naturally sinks from omission to forgetfulness of social duties.“

- et ad Ephesios. Hrsg. v. Artur Michael Landgraf. Notre Dame IN 1939.
- Eadmer:** The Life of St Anselm, Archbishop of Canterbury. Hrsg. v. Richard W. Southern. Oxford 1996.
- Die Geschichte vom Leben des Johannes, Abt des Klosters Gorze. Hrsg. v. Peter Christian Jacobsen (*Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Germanicarum* 81). Wiesbaden 2016.
- Gregor der Große:** Das II. Buch der Dialoge, Einleitung. Föderation der bayerischen Benediktinerinnenabteien 2019. <https://www.benediktinerinnen-bayern.de/benedikt/ii-buch-der-dialoge/einleitung/> (Zugriff: 09.01.2024).
- Gregor der Große:** Dialoge. Hrsg. v. Umberto Moricca (*Fonti per la Storia d'Italia* 57). Rom 1924.
- Hugo von St. Viktor:** Didascalicon de studio legendi. Hrsg. v. Thilo Offergeld (*Fontes Christiani* 27). Freiburg 1997.
- Isaak von Stella:** Sermones. Teilbd. 1. Hrsg. u. übers. v. Wolfgang Gottfried Buchmüller u. Bernhard Kohout-Berghammer (*Fontes Christiani* 52, 1). Freiburg i. Br., Basel, Wien 2012.
- Lettres des premiers chartreux. Bd. 1: S. Bruno – Guigues – S. Anthelme (*Sources chrétiennes* 10). Paris 1962.
- Nigellus de Longo Campo (Nigel Wireker):** Speculum stultorum. Hrsg. v. John H. Mozley u. Robert R. Raymo. Berkeley, Los Angeles 1960.
- Peter Abaelard:** Historia calamitatum (Letter 1). In: The Letter Collection of Peter Abaelard and Heloise. Hrsg. v. David E. Luscombe. Übers. v. Betty Radice. Oxford 2013, S. 2–121.
- Peter von Celle:** Letters. Hrsg. v. Julian P. Haseldine. Oxford 2001.
- Petrus Damiani:** Lettre sur la toute-puissance divine. Hrsg. v. André Cantin (*Sources chrétiennes* 191). Paris 1972.
- Philipp von Harvengt:** De institutione clericorum tractatus sex. Hrsg. v. Jacques-Paul Migne (*Patrologia latina* 203). Paris 1855, Sp. 665–1206.
- Porphyrios:** Introduction. Hrsg. v. Jonathan Barnes. Oxford 2003.
- La vie de saint Gaucher, fondateur des chanoines réguliers d'Aureil en Limousin. In: Jean Becquet: *Vie canoniale en France aux X^e–XII^e siècles*. London 1985, S. 25–55.
- Vita antiquior S. Brunonis Carthusianorum institutoris. Hrsg. von Jacques-Paul Migne (*Patrologia latina* 152). Paris 1879, Sp. 481–492.
- Vita des Caesarius. Hrsg. v. Germain Morin (*Caesarius von Arles, Opera omnia* 2). Brügge 1942.
- Vita Lanfranci. Hrsg. v. Margaret Gibson. In: Giulio d'Onofrio (Hg.): *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI nel IX centenario della morte (1089–1989)*. Atti del convegno internazionale di studi (Pavia, Almo collegio Borromeo, 21–24 settembre 1989). Rom 1993, S. 659–715.
- Wilhelm von Saint-Thierry:** Vita prima Sancti Bernardi Claraevallis abbatis. Hrsg. v. Paul Verdeyen (*Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 89B). Turnhout 2011.

Forschungsliteratur

- Algazi, Gadi:** Gelehrte Zerstreuung und gelernte Vergeßlichkeit. In: Peter von Moos (Hg.): *Der Fehltritt. Vergehen und Versehen in der Vormoderne*. Köln, Weimar, Wien 2001, S. 235–250.

- Algazi, Gadi:** Scholars in Households. Refiguring the Learned Habitus, 1480–1550. In: *Science in Context* 16 (2003), S. 9–42.
- Algazi, Gadi:** Exemplum and Wunder-tier. Three Concepts of the Scholarly Persona. In: *Low Countries Historical Review* 131 (2016), S. 8–32.
- Angelis, Violetta de:** I commenti medievali alla «Tebaide» di Stazio. Anselmo di Laon, Goffredo Babione, Ilario d'Orleans. In: Nicholas Mann (Hg.): *Medieval and Renaissance Scholarship. Proceedings of the Second European Science Foundation Workshop on the Classical Tradition in the Middle Ages and the Renaissance*. Leiden 1997, S. 75–136.
- Art. Universität. In: Johann Heinrich Zedler (Hg.): *Grosses vollständiges Universal-Lexicon*. Bd. 49. Leipzig, Halle 1746, Sp. 1771–1811.
- Bergemann, Lutz, Martin Dönike, Albert Schirrmeister u. a.:** Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels. In: Hartmut Böhme, Lutz Bergemann, Martin Dönike u. a. (Hgg.): *Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels*. München 2011, S. 39–56.
- Bonnes, Jean-Paul:** Un des plus grands prédicateurs du XII^e siècle: Geoffroy du Loroux, dit Geoffroy Babion. In: *Revue bénédictine* 56 (1945), S. 174–215.
- Caiazza, Irène:** Manegold, «modernorum magister magistrorum». In: Irène Rosier-Catach (Hg.): *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e et XII^e siècle. Textes, maîtres, débats*. Turnhout 2011, S. 317–345.
- Clanchy, Michael T.:** *Abelard. A Medieval Life*. Oxford, Cambridge MA 1997.
- Dalarun, Jacques:** *Erotik und Enthaltsamkeit. Das Kloster des Robert von Arbrissel*. Frankfurt a. M. 1987.
- Donnat, Lin:** Vie et coutume monastique dans la «Vita» de Jean de Gorze. In: Otto Gerhard Oexle u. Michel Parisse (Hgg.): *L'abbaye de Gorze au X^e siècle*. Nancy 1993, S. 159–182.
- Endres, Josef A.:** Lanfrank's Verhältnis zur Dialektik. In: *Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben* 25 (1902), S. 215–231.
- Endres, Josef A.:** Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert. In: *Philosophisches Jahrbuch* 19 (1906), S. 20–33.
- Endres, Josef A.:** *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*. Münster 1910.
- Engelbert, Pius:** Anselm († 1109). Mönch und Theologe, Abt von Bec und Erzbischof von Canterbury. In: Andreas Sohn (Hg.): *Benediktiner als Gelehrte*. St. Ottilien 2023, S. 127–146.
- Ferruolo, Stephen C.:** *The Origins of the University. The Schools of Paris and Their Critics, 1100–1215*. Stanford CA 1985.
- Flasch, Kurt:** *Das philosophische Denken im Mittelalter*. Stuttgart 1986.
- Foulon, Jean-Hervé:** Le clerc et son image dans la prédication synodale de Geoffroy Babion, archevêque de Bordeaux (1136–1158). In: *Le clerc séculier au moyen age. XXII^e Congrès de la S.H.M.E.S. (Amiens, juin 1991)*. Paris 1993, S. 45–60.
- Foulon, Jean-Hervé:** Un représentant de la spiritualité canoniale au XII^e siècle? Geoffroy du Loroux († 1158). In: Michel Parisse (Hg.): *Les chanoines réguliers. Émergence et expansion (XI^e–XIII^e siècles)*. Saint-Étienne 2009, S. 71–115.
- Gilson, Étienne:** *Héloïse et Abélard*. Paris 1964.
- Harms, Wolfgang:** *Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges*. München 1970.

- Hartmann, Wilfried:** Rhetorik und Dialektik in der Streitschriftenliteratur des 11./12. Jahrhunderts. In: Johannes Fried (Hg.): *Dialektik und Rhetorik im frühen und hohen Mittelalter. Rezeption, Überlieferung und gesellschaftliche Wirkung antiker Gelehrsamkeit vornehmlich im 9. und 12. Jahrhundert.* München 1997, S. 73–95.
- Hering, Kai:** Heinrich „von Lausanne“. Ein Wanderprediger des 12. Jahrhunderts im Spannungsfeld von Reform, Häresie und Schisma. Teil 2. In: *Cistercienser Chronik* 123 (2016), S. 93–119.
- Holopainen, Toivo J.:** *Dialectic and Theology in the Eleventh Century.* Leiden, New York 1996.
- Hunger, Herbert:** *Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel.* München 1975.
- Hutchison, Carole A.:** *The Hermit Monks of Grandmont.* Kalamazoo 1989.
- Kantorowicz, Ernst H.:** Die Wiederkehr gelehrter Anachorese im Mittelalter. In: Ders.: *Selected Studies.* New York 1965, S. 339–351.
- Karras, Ruth Mazo:** *From Boys to Men. Formations of Masculinity in Late Medieval Europe.* Philadelphia 2003.
- Karras, Ruth Mazo:** Thomas of Aquinas's Chastity Belt. Clerical Masculinity in Medieval Europe. In: Lisa M. Bitel u. Felice Lifshitz (Hgg.): *Gender and Christianity in Medieval Europe. New Perspectives.* Philadelphia 2008, S. 52–67, 114–117.
- Köhn, Rolf:** Schulbildung und Trivium im lateinischen Hochmittelalter und ihr möglicher praktischer Nutzen. In: Johannes Fried (Hg.): *Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters (Vorträge und Forschungen 30).* Sigmaringen 1986, S. 203–284.
- Le Goff, Jacques:** *Die Intellektuellen im Mittelalter.* Stuttgart 1986.
- Leyser, Henrietta:** *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe, 1000–1150.* London 1984.
- Libera, Alain de:** *Der Universalienstreit. Von Platon bis zum Ende des Mittelalters.* München 2005.
- Licence, Tom:** *Hermits and Recluses in English Society, 950–1200.* Oxford 2011.
- Lottin, Odon:** *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles.* Bd. 5: *Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux.* Gembloux 1959.
- Marenbon, John:** *Vocalism, Nominalism and the Commentaries on the 'Categories' from the Earlier Twelfth Century.* In: Ders.: *Aristotelian Logic, Platonism, and the Context of Early Medieval Philosophy in the West.* Aldershot 2000, S. 51–61.
- Mews, Constant J.:** Peter Abelard's *Theologia Christiana* and *Theologia 'Scholarium'* Re-Examined. In: *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 52 (1985), S. 109–158.
- Milis, Ludo:** *Ermîtes et chanoines réguliers au XII^e siècle.* In: *Cahiers de civilisation médiévale* 22 (1979), S. 39–80.
- Munk Olsen, Birger:** *L'Étude des auteurs classiques latins aux XI^e et XII^e siècles.* 3 Bde. Paris 1987–1989.
- Rexroth, Frank:** *Monastischer und scholastischer Habitus. Beobachtungen zum Verhältnis zwischen zwei Lebensformen des 12. Jahrhunderts.* In: Gert Melville, Bernd Schneidmüller u. Stefan Weinfurter (Hgg.): *Innovationen durch Deuten und Gestalten. Klöster im Mittelalter zwischen Jenseits und Welt.* Regensburg 2014, S. 317–333.

- Rexroth, Frank:** Fröhliche Scholastik. Die Wissenschaftsrevolution des Mittelalters. 2. Aufl. München 2019.
- Rexroth, Frank:** Gelehrter Habitus und eremitische Lebensform. Eine Sozialgeschichte der Einsamkeit in der Ära Peter Abaelards. In: *Historische Zeitschrift* 313 (2021a), S. 614–644.
- Rexroth, Frank:** Fromme Aussteiger. Eremitentum und der Streit um die rechte Ordnung in der Welt während des ‚langen‘ 12. Jahrhunderts. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 103 (2021b), S. 307–334.
- Rexroth, Frank:** Vision, Schlaf, Traum. Rupert von Deutz zwischen Selbstentblößung und autobiographischem Schreiben. In: Jens Elberfeld, Kristoffer Klammer, Sandra Maß u. a. (Hgg.): *Erträumte Geschichte(n). Zur Historizität von Träumen, Visionen und Utopien*. Frankfurt a. M. 2022, S. 65–86.
- Reynolds, Leighton Durham u. Nigel Guy Wilson:** *Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*. Oxford 1974.
- Romig, Mary:** *The Present Edition*. In: *Petri Abaelardi Opera theologica V (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 15)*. Turnhout 2004, S. XX–LXXVII.
- Schlotheuber, Eva:** Der Mensch am Scheideweg. Personenkonzeptionen des Mittelalters. In: *Querelles. Jahrbuch für Frauen- und Geschlechterforschung* 10 (2005), S. 71–96.
- Skoda, Hannah:** *Medieval Violence. Physical Brutality in Northern France, 1270–1330*. Oxford 2013.
- Southern, Richard W.:** *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*. Cambridge 1991.
- Tweeddale, Martin M.:** *Logic (i). From the Late Eleventh Century to the Time of Abelard*. In: Peter Dronke (Hg.): *A History of Twelfth Century Western Philosophy*. Cambridge 1988, S. 196–226.
- Vauchez, André (Hg.):** *Ermites de France et d’Italie, XI^e–XV^e siècle*. Rom 2003.
- Wagner, Anne:** *La vie culturelle à Gorze au X^e siècle d’après la «Vita» de Jean de Gorze*. In: Otto Gerhard Oexle u. Michel Parisse (Hgg.): *L’abbaye de Gorze au X^e siècle*. Nancy 1993, S. 213–231.
- Ziolkowski, Jan M.:** *A Dilemma for Twelfth-Century Masters and Disciples. The Revival of the Apostolic Past and the Danger of Charisma*. In: Almut-Barbara Renger (Hg.): *Meister und Schüler in Geschichte und Gegenwart*. Göttingen 2012, S. 231–250.