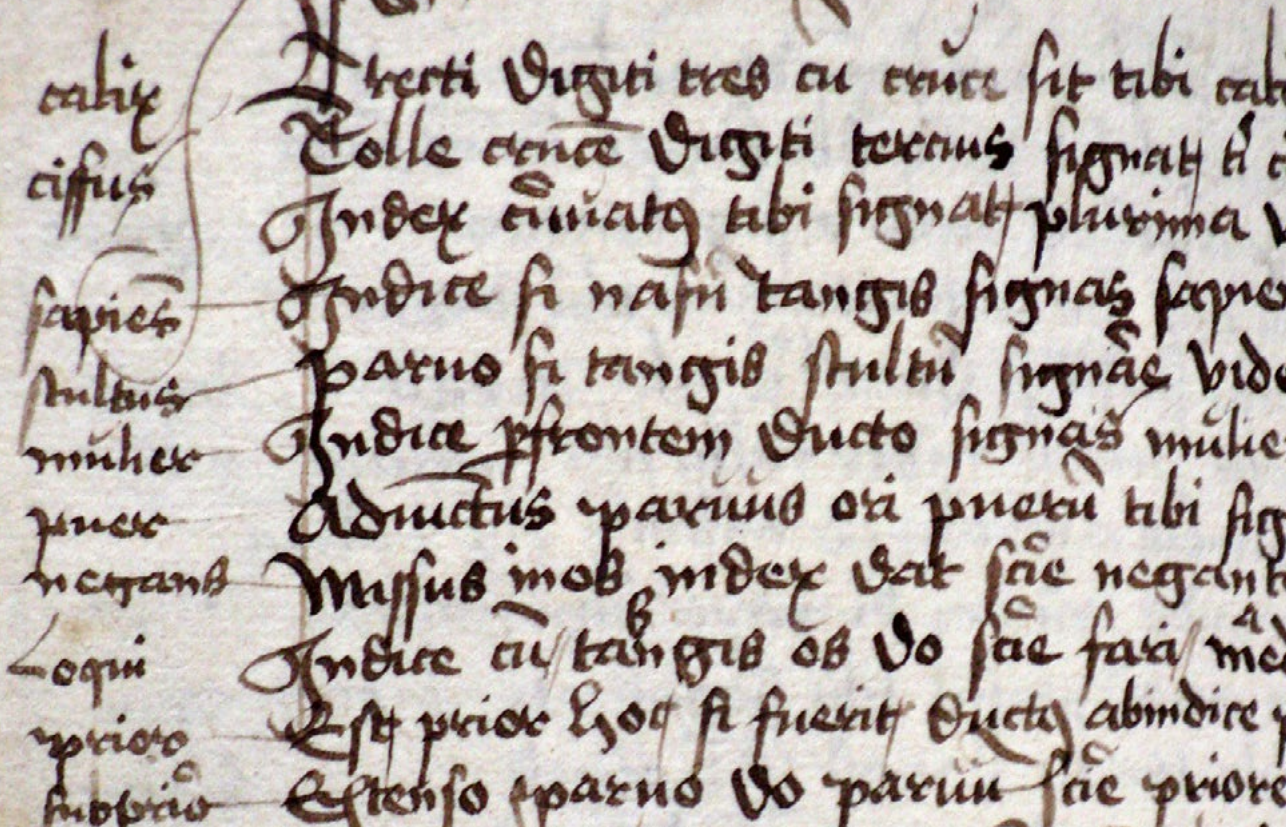




Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa

60

RADKA RANOCHOVÁ

Schweigend sprechen

Zeichensprache in mittelalterlichen Klöstern

Leibniz-Institut für Geschichte und Kultur
des östlichen Europa e.V. (GWZO)

Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa

Herausbergremium: Arnold Bartetzky,
Winfried Eberhard, Frank Hadler, Matthias Hardt,
Christian Lübke, Maren Röger, Stefan Troebst

Gedruckt mit Unterstützung des Leibniz-Instituts für Geschichte und Kultur
des östlichen Europa e.V. in Leipzig.
Diese Maßnahme wird mitfinanziert durch Steuermittel auf der Grundlage
des vom Sächsischen Landtag beschlossenen Haushaltes.

Der Titel ist als Open-Access-Publikation verfügbar über
www.sandstein-verlag.de, DOI: 10.25621/sv-gwzo/FGKoeM-6o

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-Non
Commercial 4.0 Lizenz (BY-NC). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der
Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbrei-
tung des Materials in jedem Format oder Medium für nicht kommerzielle Zwecke
(Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.de>).

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial.
Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit
Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfor-
dert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2023, Sandstein Verlag, Goetheallee 6, 01309 Dresden
Umschlagabbildung: Signa-Liste Siquis
aus dem Kloster Vyšší Brod, 28 Pp., fol. 188v
Korrektorat: Maria Stuißer
Redaktion: Wilfried Franzen
Gestaltung, Satz: Sandstein Verlag
Druck: FINIDR, s.r.o., Český Těšín
www.sandstein-verlag.de
ISBN 978-3-95498-764-1

60 Schweigend sprechen

Zeichensprache in
mittelalterlichen Klöstern

RADKA RANOCHOVÁ

AUS DEM TSCHECHISCHEN ÜBERSETZT
VON MARTINA LISA

HERAUSGEGEBEN VON CHRISTIAN LÜBKE

SANDSTEIN

Inhalt

7	Danksagung
9	Zur Einführung
12	Zeichensprache als Forschungsgegenstand der Geschichts- und Sprachwissenschaft
22	Schweigen in der monastischen Tradition
26	Die äußere Stille in den Räumlichkeiten des Klosters
31	Schweigen als Schutz vor Sünden und Lastern der Zunge
34	Das innere Schweigen als Weg zu sich selbst und als Sprache Gottes
36	Das Ideal der <i>vita angelica</i>
37	Schweigend reden, redend schweigen
40	Die Geschichte der Zeichensprache
41	Gesten und Zeichen außerhalb der monastischen Welt
44	Vernehmbare Zeichen der ersten Mönche
47	Zeichensprache in Baume-les-Moines und Cluny
51	Verbreitung der Zeichensprache unter den Schwarzen Mönchen im 11. bis 15. Jahrhundert
61	Monastische Zeichensprache bei der Erziehung von Gehörlosen
62	Ein detaillierter Blick in ein zisterziensisches Kloster
77	Diesseitige und jenseitige Strafen für die missbräuchliche Nutzung der Zeichen bei den Zisterziensern
81	Die Birgitten unter dem Einfluss der Zisterzienser
84	Zeichensprache bei den Regularkanonikern
87	Gilbertiner, Grammontenser, Abaelard und das ideale Kloster
89	Die ablehnende Haltung der Kartäuser
90	Vor- und Nachteile der Zeichensprache
94	Langsames Schwinden der Zeichen
95	Ausblick auf die Neuzeit – die Trappisten

100 Die Signa-Listen

- 101 Signa-Listen als Handreichungen für Novizen
- 106 Die Listen der Benediktiner
- 115 Die Listen der Zisterzienser
- 134 Andere Orden und ihre Signa-Listen

140 Was die Signa-Listen über Klöster verraten

- 141 Zeichen für Speisen
- 145 Zeichen für Getränke
- 145 Zeichen für Fleisch vierfüßiger Tiere und Fische
- 149 Zeichen für Hülsenfrüchte, Obst und Gemüse sowie für Milchprodukte, Eier und Kräuter
- 151 Zeichen für Brot
- 152 Liturgische Zeichen
- 156 Zeichen für Personen
- 160 Zeichen für Kleidung, Bettwäsche, Arbeits- und »private« Gegenstände
- 163 Verschiedene Zeichen inklusive Verben
- 167 Weitere Zeichen

172 Wie die Zeichen gebildet werden

- 174 Struktur und Syntax
- 179 Mache einen Kreis mit beiden Daumen und Zeigefingern, weil das Brot rund ist
- 184 Zum Schluss

186 Anhang

- 187 Die Signa-Liste Siquis aus dem Kloster Vyšší Brod rkp. 28 Pp.
- 194 Klöster mit überlieferten Signa-Listen
- 195 Abkürzungen
- 196 Literatur- und Quellenverzeichnis

Danksagung

Für die Entstehung dieser Publikation gebührt der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karls-Universität Prag Dank. Doch auch bei einzelnen Personen möchte ich mich namentlich bedanken, dabei in erster Linie bei Frau Prof. Kateřina Charvátová, die mich an das Thema herangeführt hat; ich bedanke mich für die vielen intensiven Gespräche nicht nur über die Zisterzienser. Ich danke Frau Bohumila Havlíková für die Kontaktvermittlung zu den Trappistinnen im Kloster Fille-Dieu und für all das, was sie für die heutigen Zisterzienserinnen und Trappistinnen tut. Der Priorin Marie-Jeanne danke ich für die freundliche Aufnahme, ihre aufopfernde Bereitschaft, mit der sie mir die Zeichensprache erklärte. Den Zisterziensern von Vyšší Brod (Hohenfurth) danke ich für ihre freundliche Unterstützung bei meinem Studium der Archivmaterialien. Ich danke allen Kolleginnen und Kollegen für ihre Anmerkungen, Anregungen, Diskussionen, Unterstützung bei Übersetzungen und vieles mehr – dieser Dank gilt insbesondere Herrn Prof. Petr Sommer vom Zentrum für mediävistische Studien der Karls-Universität und der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik. Dem Leibniz-Institut für Geschichte und Kultur des östlichen Europa (GWZO) in Leipzig danke ich für die Veröffentlichung der hier vorliegenden deutschen Übersetzung meines Buches in seiner Reihe *Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa* und seinem einstigen Direktor Prof. Christian Lübke für die Durchsicht des Manuskripts. Ich danke meiner Familie und allen meinen Lieben für ihre Unterstützung. Und nicht zuletzt danke ich den Mönchen und Nonnen, dass sie sich immer noch »mit Glauben und Treue im Guten gürten und unter der Führung des Evangeliums ihre Wege gehen«. Viele auch mithilfe der Zeichensprache, die es ermöglicht, die Zunge still zu halten.

Prag, im Frühjahr 2023
Radka Ranochová

Zur Einführung

Das Schweigegebot unter den Mönchen führte zur Entstehung der Zeichensprache, die seit dem 10. Jahrhundert in vielen Klöstern Anwendung fand. Die Ordensbrüder führten die Zeichen nicht ein, um die gesprochene Sprache zu ersetzen, sondern um die notwendige Kommunikation auch an Orten zu ermöglichen, wo absolute Stille herrschen sollte. Um eine einfache Botschaft zu übermitteln, brauchte man nur ein paar Zeichen aneinanderzureihen. Dabei wurden die Ordensbrüder stets ermahnt, nur die absolut notwendigsten Botschaften auszutauschen: solche, die in diesem Moment für die praktischen sowie spirituellen Abläufe im Kloster unabdingbar waren. Nur dafür waren die Zeichen da.

Die Zeichen sind aus dem Bedürfnis der Stille entstanden. Das Silentium als eines der wichtigsten Gebote gehörte von Beginn an zur Geschichte des Mönchtums, es ist eine wesentliche Komponente der Religion und wird uns durch das ganze erste Kapitel begleiten. Um den Mönchen das innere Schweigen zu erleichtern, haben die Wüstenväter schon in den allerersten Regularien aus dem 4. Jahrhundert Anweisungen zur Bewahrung der äußeren Stille formuliert, also Zeiten und Orte mit dem Schweigegebot belegt. Das innere Schweigen bedeutet allerdings nicht nur, den Mund geschlossen zu halten – genauso wichtig ist es, auch den Geist und die Gedanken ruhig zu halten, alles beiseite zu lassen, um Geist und Herz für Gott zu öffnen. Auf der Suche nach dem Sinn der Stille kommen zwei zeitgenössische Koryphäen der monastischen Spiritualität zu Wort, denn diese hat nach wie vor nichts an Aktualität eingebüßt.

Das Leben in einer Gemeinschaft stellt die Mönche vor die Herausforderung, das eigene Leben mit dem der anderen in Einklang zu bringen, sprich: die individuellen Bedürfnisse und Interessen den kollektiven unterzuordnen. Der ganze Tag muss so gestaltet werden, dass alles in gebührender Würde abläuft, alle und alles dort sind, wo sie sein sollen, und das getan wird, was getan werden soll. Das Schweigegebot erwies sich in diesem Fall als kontraproduktiv, denn selbst an Orten der absoluten Stille war minimale Kommunikation notwendig. So sind am Ende des 9. und zu Beginn des 10. Jahrhunderts die ersten Zeichen entstanden, die eine einfache Kommunikation ermöglichten, ohne dass die (äußere) Stille durch unerwünschte Geräusche gestört wurde. Es ist wenig überraschend, dass dafür ausgerechnet die Reformbewegung des Benediktinerklosters Cluny maßgebend war.

Das zweite Kapitel gibt einen Überblick über den aktuellen Forschungsstand und auf der Grundlage bisheriger und neu gewonnener Erkenntnisse einen Abriss der Entwicklung der Zeichensprache vom 10. bis zum 15. Jahrhundert. Eine außergewöhnliche Blütezeit erlebte die Zeichensprache im 12. Jahrhundert. Beinahe jeder neue Orden und jede neue Gemeinschaft oder Reformbewegung innerhalb eines bestehenden Ordens nahm die Zeichensprache in ihre Regularien auf (Gilbertiner, Augustiner-Chorherren, Grammontenser oder Birgitten). Selbst solche Orden wie die Prämonstratenser – ein Predigerorden, zu dem Stille und Zeichensprache eigentlich im Widerspruch stehen – nahmen die Zeichen in ihre ersten Statuten auf. Und auch die neu gegründeten Zisterzienser führten die Zeichensprache in ihr Klosterleben ein als Mittel der Wahl zur Bewahrung des geforderten Silentiums. Da sich die Zisterzienser im 12. Jahrhundert als Vorbild des monastischen Lebens etablierten, sowohl aufgrund ihrer Struktur als auch ihres Klosterlebens, waren es vor allem die Grauen Mönche, die sich um die Verbreitung der Zeichensprache verdient gemacht

haben. Manchmal waren dafür persönliche Erfahrungen ausschlaggebend, wie im Falle der hl. Birgitta von Schweden und des von ihr gegründeten Birgittenordens.

Die Benediktiner, Zisterzienser, Birgitten, Grandmontaner, die Regularkanoniker und viele andere haben Zeichensprache verwendet und viele spannende Zeugnisse hinterlassen, allen voran die beiden erstgenannten Orden. So ist es kein Zufall, dass die Zisterzienser im Mittelpunkt dieser Studie stehen und deren Zeichensprache einer intensiven Analyse unterzogen wird. Materialien aus den Zisterzienserklöstern führen uns zudem nach Böhmen und Mähren, wo einige Zeugnisse über den Gebrauch der Zeichensprache aus dem 14. und 15. Jahrhundert erhalten geblieben sind. So wird auch das bisherige Ungleichgewicht etwas korrigiert, denn bis dato standen vor allem die Benediktiner im Mittelpunkt der Forschung. Aber weder in der Vergangenheit noch heute sind und waren die Dinge je klar und eindeutig – und so bleibt auch die Erforschung der Zeichensprache nicht ganz ohne Fragezeichen. Schon die mittelalterlichen Mönche hat die Frage beschäftigt, inwieweit die Zeichensprache das Silentium stört und ob sie nicht doch genauso wie ein Gespräch betrachtet werden sollte, womit sie jedoch für sie unangebracht wäre. Aus diesem Grund haben nicht alle Orden die Zeichensprache übernommen, und nicht bei allen erfreute sie sich derselben Beliebtheit. All das wird im zweiten Kapitel thematisiert.

Die einzelnen Zeichen und ihre Bildung wurden in sogenannten Signa-Listen festgehalten und beschrieben, eine Art einfacher Wörterbücher. In der Regel handelte es sich um knappe Beschreibungen, wie man einen Gegenstand, eine Person oder ein anderes zu bezeichnendes Wort mittels Zeichen darstellt. Meist wurden um die 150 Zeichen versammelt, die das Klosterleben beschrieben. Von diesen Signa-Listen sind bis heute deutlich mehr erhalten geblieben, als ursprünglich angenommen wurde; denn es handelt sich meist um nur wenige Seiten umfassende und dadurch leicht zu übersehende Listen, die von den Benediktinern, Zisterziensern, Trappisten und vielen anderen aufbewahrt wurden. Die Listen wurden untereinander kopiert, ergänzt und korrigiert.

Die Forschungslage ist hier allerdings alles andere als einfach. Die Listen sind nicht vollständig: Sie versammeln zwar jede Menge Zeichen, die die Mönche verwendet haben, doch eine Vielzahl der tatsächlich verwendeten Zeichen wurde gar nicht erst aufgelistet. Die Beschreibung der Struktur und der Bildung der Zeichen ist oft sehr knapp gehalten und unvollständig. Die erhaltenen Verzeichnisse stammen aus dem 15. Jahrhundert, bauen jedoch auf älteren Vorlagen aus dem 12. bis 13. Jahrhundert auf. Worauf kann und soll sich die Erforschung der Zeichensprachen in den Klöstern also stützen? Die spärlichen Informationen, die man aus den Signa-Listen gewinnen kann, erschließen sich nach der Lektüre der ersten beiden Kapitel, die sie in einen breiten Kontext setzen und einige wichtige Hintergründe erläutern. Als Belohnung liefern uns die Listen aber noch viele weitere, aus anderen Quellen nicht zu erschließende Informationen über das monastische Leben. Ähnlich puzzleartig verhält es sich mit dem gesamten Thema der Zeichensprache, denn auch hier ist eine Kontextualisierung unabdingbar. Den Signa-Listen wird dementsprechend das ganze dritte Kapitel gewidmet.

Die Listen waren Hilfsmittel beim Erlernen der Zeichensprache, also in erster Linie Lehrmaterialien. Verwendet wurden sie sowohl in der Hochphase der Zeichensprachverwendung, vereinfacht gesagt vom 11. bis zum 13. Jahrhundert, als auch später, im 15. Jahrhundert, während der Ordensreformen. Nicht zuletzt waren sie in den späteren Jahrhunderten Aufzeichnungen schwindender Riten und Bräuche, die aber nicht mehr als Lehrmaterial genutzt wurden. Es gibt Dutzende

solcher Signa-Listen, und dank der Digitalisierung von Archivmaterialien werden vermutlich weitere auftauchen. So konnten im Laufe der Forschungsarbeit für dieses Buch zwei bisher unbekannte Signa-Listen aus den Zisterzienserklöstern neu entdeckt werden.

Das vierte Kapitel baut auf den Informationen zu den Signa-Listen auf. Die Listen verzeichnen nicht nur Substantive, sondern man findet beinahe jede Wortkategorie. Einzelne Zeichen konnten außerdem in verschiedenen Situationen und an unterschiedlichen Orten im Kloster zum Einsatz kommen. Diese bunte Zusammensetzung der Zeichen bietet eine Möglichkeit, den Blick in die monastische Küche zu werfen, liturgische Geräte zu betrachten oder unterschiedliche für das Klosterleben wichtige Personen näher kennenzulernen. Kurzum, die Listen sind wie ein geöffnetes Fenster, durch das man das Alltagsleben in einem mittelalterlichen Kloster betrachten kann. Vergleicht man unterschiedliche Listen miteinander – die benediktinischen mit den zisterziensischen, oder die zisterziensischen aus mehreren Epochen untereinander –, kommen interessante Unterschiede ans Licht, die es ermöglichen, das Kloster im historischen wie geografischen Wandel zu betrachten. Bei dem Vergleich ist besonders auf die jeweilige Übersetzung beziehungsweise die Bedeutungsverschiebung einzelner Zeichen im Laufe der Zeit zu achten. Viele Wörter haben darüber hinaus im Kloster eine andere Bedeutung als in der säkularen Welt. Es ist von vornherein klar, dass wir anhand der Listen nicht die gesamte Klosterwelt erfassen und begreifen können, sondern dass sich uns nur einzelne Splitter aus dem Mosaik des mittelalterlichen Mönchtums zeigen, wenngleich sehr bunte und spannende. Das letzte Kapitel beschäftigt sich schließlich mit der Struktur und Bildung von Zeichen, also mit ihrer Entstehung und ihrem Charakter bezüglich des zu beschreibenden Objekts.

Die ersten sporadischen Erwähnungen der Zeichensprache finden sich bereits in der Benediktsregel (*Regula Benedicti*). Diese ist bekannt dafür, die Idee der Mäßigung und des goldenen Mittelwegs zu befürworten. Das gleiche Ziel wird auch auf den folgenden Seiten verfolgt. Es wird hier nicht komplett alles zusammengetragen, was zum Thema Zeichensprachen gefunden werden konnte, denn ein solcher Text wäre nicht gerade gut lesbar. Die vollständige Version der Dissertation inklusive aller lateinischen Zitate sowie anderer Quellen, die dieser Publikation zugrunde liegt, ist online abrufbar!¹

In dieser Studie wird bewusst der Begriff Zeichensprache bzw. Zeichensystem verwendet, um sich klar von der Gebärdensprache abzugrenzen. Diese ist eine eigenständige Sprache, das heißt ein eigenständiges, von der gesprochenen Sprache unabhängiges System mit eigener Syntax. Die Zeichensprache der Mönche hingegen basiert auf den jeweiligen gesprochenen Muttersprachen ihrer Nutzer und ergänzt diese.

1 <https://dspace.cuni.cz/handle/20.500.11956/67799> (eingesehen am 28. 12. 2022)

Zeichensprache als Forschungsgegen- stand der Geschichts- und Sprachwissen- schaft

Die Zeichensprache der Klöster ist unter Historikern keine Unbekannte: Schon mindestens seit dem 17. Jahrhundert weiß man um ihre Existenz. In dieser Zeit wurden im Rahmen von Editionsarbeiten auch einige Signa-Listen publiziert, die ersten Quellen zur Erforschung der Zeichensprache. Später kamen zu den Signa-Listen weitere Hinweise in normativen und erzählenden Quellen hinzu, in denen die Zeichensprache Erwähnung fand.

Es gibt eine ganze Reihe von Studien, die sich mit diesem Thema befassen und auf die sich aufbauen lässt. Am wichtigsten sind die folgenden fünf, durch deren Lektüre man einen hervorragenden Überblick über die Materie sowie Hinweise auf weiterführende Literatur bekommt. Als die »Bibel der Zeichensprache« kann man die Dissertation von Walter Jarecki von 1979 bezeichnen, die er unter der Betreuung von Prof. Paul Gerhard Schmidt an der Universität Göttingen² vorlegte. Die Arbeit wurde zwei Jahre später unter dem Titel *Signa loquendi: die cluniacensischen Signa-Listen* publiziert.³ Jarecki konzentrierte sich auf die auf Latein verfassten Signa-Listen aus Cluny. Er trug eine beeindruckende Sammlung von Manuskripten zusammen, die er nach gründlicher Analyse in sechs Gruppen einteilte. Diese machte er durch eine kritische Edition mit einem umfangreichen Anmerkungsapparat und Kommentaren für die weitere Forschung zugänglich. Bei der Edition konnte er sich auf einige bereits publizierte Arbeiten stützen, viele Manuskripte wurden jedoch dank ihm zum allerersten Mal veröffentlicht. Sein Ziel war dabei, die Zeichen aus Cluny für die weitere, vor allem kulturhistorische Forschung komplett zugänglich zu machen.⁴

Auf die Erforschung der Listen aus Cluny knüpfte Scott Gordon Bruce mit seiner Dissertation *Uttering No Human Sound: Silence and Sign Language in Western Medieval Monasticism* (Princeton 2000) an, die später unter dem Titel *Silence and Sign Language in Medieval Monasticism: The Cluniac Tradition, c. 900–1200* publiziert wurde.⁵ Da er sich zwei Jahrzehnte nach Jarecki mit dem Thema befasste, war sein Zugang um einiges komplexer. Außerdem konnte er nicht nur auf Jareckis Edition zurückgreifen, sondern auch auf die Bücher der Klosterbräuche (vor allem auf die *Consuetudines* aus Cluny).⁶ Dank dieser Umstände und der hingebungsvollen Arbeit des Autors ist eine qualitativ hochwertige Synthese zum Thema der monastischen Stille und Zeichensprache entstanden. Bruce wollte das eigentliche Wesen der Zeichen ergründen, mit deren Hilfe sich die Mönche in Cluny verständigten. Detailliert zeigt er auf, wie die Sehnsucht der cluniazensischen Mönche nach der Erfüllung des Lebensideals der *vita angelica* zur Entwicklung der Zeichen führte.

Bruce beschäftigte sich mit der Verbreitung der cluniazensischen Listen auch außerhalb der burgundischen Klostermauern sowie mit der Frage des Austauschs von Gebräuchen unter den jeweiligen Klöstern. Da er sich in seiner Arbeit nicht auf die lateinischen Listen beschränkt, bezog

2 Schmidt 1981 hat selbst eine kurze Studie über die Verwendung der Zeichensprache im Mittelalter verfasst.

3 Jarecki 1981.

4 Bis dahin galten die *Consuetudines*, in denen sich die Signa-Listen meist befinden, unter Historikern als wenig interessant. Viele wurden erst gar nicht herausgegeben, manche zuletzt im 17. oder 18. Jahrhundert. Erst mit dem Projekt *Corpus consuetudinum monasticarum* (seit 1963) veränderten sich die kritischen Editionen der legislativen Quellen aus dem Mittelalter (vgl.: Engelbert 1991). Walter Jarecki konnte die Früchte dieses Editionsprojekts noch nicht ernten. Er selbst erforschte viele Archivmaterialien, auf denen die Projektarbeit basiert. Später veröffentlichte er noch einige Studien zu den Zeichen, vgl.: Jarecki 1981 (hier ist vor allem die Edition der Zeichenliste *Ars* und ihr gründlicher Vergleich mit anderen zisterziensischen Listen von enormer Bedeutung); Jarecki 1990 a, Jarecki 1990 b.

5 Bruce 2007a. Diese inhaltlich hervorragende Arbeit ist zudem außerordentlich gut und lebhaft geschrieben und verkörpert ein weit überdurchschnittliches Niveau.

6 *ConsUlri*; *ConsBern*. Beide beschreiben und vergleichen Hallinger 1959 und später Wollasch 1993. Nach Joachim Wollasch ist Bernhards Werk ins Jahr 1078 zu datieren, kurz vor der Entstehung von Ulrichs Werk 1079–1084.

er auch die frühenglische *Monasteriales indicia* mit ein. Zu den Rezipienten der cluniazensischen Klostergebräuche zählt er auch die Zisterzienser. Bruces Interesse für die Zeichensprache hielt auch nach dem Abschluss seiner Dissertation noch an, er forscht weiterhin zu diesem Thema. Für die Zisterzienser ist seine kurze, jedoch informationsreiche Studie *The Origin of Cistercian Sign Language*⁷ von entscheidender Bedeutung.

Der dritte bedeutende Autor ist der Kunsthistoriker Jens Ruffer, dessen Texte dank seines breiten Wissensspektrums auch ästhetische und philosophische Themen einschließen. Aus seiner Feder stammt eine ganze Reihe hervorragender Werke, in denen er, ähnlich wie Bruce, nach dem Sinn und Stellenwert der Zeichensprache in den mittelalterlichen Gemeinschaften fragt. Grundlegend ist hier seine Studie »*Multum loqui non amare.*« *Die Zeichensprache bei den Zisterziensern*.⁸ Der Erforschung der Zeichen und ihrer möglichen Aussagekraft steht er allerdings ziemlich kritisch gegenüber, denn nach seiner Auffassung sei in keiner Quelle der Wandel der Zeichensprache im Laufe der Zeit abgebildet, sprich: wie diese tagtäglich verwendet wurde. Außerdem zeigen sich in den wenigen erhaltenen Quellen enorme landesspezifische und zeitliche Unterschiede, die einen Vergleich sehr schwierig (wenngleich nicht unmöglich) machen. Allerdings weist er auf eine entscheidende Tatsache hin, die die meisten Forscher nicht berücksichtigen – darauf, dass die Anzahl der in den Listen erhaltenen Wörter keinesfalls die Bandbreite der in dem jeweiligen Kloster tatsächlich verwendeten Zeichen abbildet. Ruffer wiederholt also das, was bereits Bruce in seiner Arbeit andeutete, und zwar, dass die Listen für Novizen bestimmt waren, die nicht alles auf einmal lernen sollten, sondern zuerst nur die Basiszeichen. Seiner anderen These über die fehlende Kontinuität in der Verwendung der Zeichen bis in die heutige Zeit muss allerdings widersprochen werden. Denn beispielsweise verwenden die Trappisten die Zeichensprache noch heute, und es handelt sich dabei um die Zeichen, die sie von den Zisterziensern übernommen haben. Durch die jahrhundertelange Verwendung haben sich die Zeichen naturgemäß weiterentwickelt und wurden angepasst.

Ähnlich unverzichtbar wie Jareckis Edition für die Erforschung der cluniazensischen Zeichen ist für die Erforschung der Zeichen der Zisterzienser die Edition einer der beiden wichtigsten Listen von Bruno Griesser: *Ungedruckte Texte zur Zeichensprache in den Klöstern* von 1947.⁹ Der Herausgeber dieses qualitativ hochwertigen und immer noch nützlichen Textes hatte leider keine so hohen Ansprüche wie seinerzeit Jarecki. Doch er veröffentlichte in der Edition auch die Ergänzung zu einem Manuskript mit einem klaren Hinweis auf den Unterschied zwischen den aufgelisteten Zeichen und der Gesamtzahl der tatsächlich verwendeten. Leider wurde diese Information in der Fachliteratur bis jetzt nicht besonders reflektiert.

Nicht nur eine, sondern mehr als zwanzig Einzelstudien und Editionen versammelten die Herausgeber Jean Umiker-Sebeok und Thomas A. Sebeok in ihrem Kompendium *Monastic Sign Language*¹⁰ mit zahlreichen Reprints grundlegender Studien und Editionen der Signa-Listen. Ein großes Verdienst

7 Bruce 2001. Daneben veröffentlichte Bruce noch weitere Studien zur Zeichensprache, vor allem im Zusammenhang mit den cluniazensischen Regeln und Disziplin: Bruce 2005; Bruce 2007b.

8 Ruffer 2009. Auch in anderen Publikationen beschäftigt er sich zum Teil mit der Zeichensprache (siehe: Ruffer 1999, 202–213).

9 Griesser 1947.

10 Umiker-Sebeok/Sebeok 1987.

ist die Zurverfügungstellung von Studien zu regionalen Listen, die, da nicht auf Latein verfasst, in den grundlegenden Verzeichnissen bis dahin keine Berücksichtigung fanden (vor allem die portugiesischen und spanischen Listen). So kamen auch ältere Editionen wieder ans Licht, zum Beispiel Leibniz' Editionen der Listen aus Loccum. Ähnlich wie Jareckis Edition und seine Analyse der cluniazensischen Listen stieß auch diese Kompendiumsarbeit auf ein großes Echo unter den Forschenden – vor allem in der Geschichts- und Sprachwissenschaft. Aber zurück zu den ersten Forschungen auf dem Gebiet der Zeichensprache – den ersten Quelleneditionen. Von dort war es ein sehr langer Weg, der am Ende zu den Arbeiten von Bruce oder Rüffers führte, in denen gezeigt wird, was aus heutiger Perspektive als selbstverständlich gelten mag: dass man die Tradition der Stille in den Klöstern sehr wohl untersuchen kann, ohne sich von den Beschränkungen der Hauptquelle, der Signa-Listen, einschüchtern zu lassen. Wie wir noch im Laufe der Studie sehen werden, sind Signa-Listen sehr dankbare Quellen zur Erforschung der Zeichensprache der Mönche. Es ist also naheliegend, dass die meisten Listen bereits in kleineren oder größeren Studien erwähnt wurden.

Zu den ersten veröffentlichten Quellen zur Zeichensprache gehören auch die Veröffentlichungen seitens der Mönche selbst, und zwar die der Mauriner (Benediktiner der Kongregation des hl. Maurus). Sie haben sich durch ihre Quelleneditionen zur Kirchengeschichte einen Namen gemacht, die als Geburtsstunde der Diplomatik gelten. Edmond Martène († 1739) veröffentlichte im Kapitel *De locutione per signa* seines Opus magnum *De antiquis monachorum ritibus*¹¹ auch eine cluniazensische Liste. Weitere cluniazensische Listen wurden als Teil der Editionen der *Consuetudines* publiziert. Genannt seien hier Luca d'Achery (*Spicilegium veterum aliquot scriptorum*) mit der Edition der von Ulrich von Zell verfassten *Consuetudines*¹² sowie Marquard Herrgott (*Vetus disciplina monastica*) mit der Edition der *Consuetudines* von Bernhard von Cluny.¹³

In den Mittelpunkt des Forschungsinteresses rückten nach den lateinischen Listen der Benediktiner allmählich auch zisterziensische bzw. benediktinische Listen, die in den jeweiligen Landessprachen verfasst worden waren. Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts sind zwei Editionen aus den kleineren zisterziensischen Klöstern Salem¹⁴ und Loccum¹⁵ entstanden. 1886 veröffentlichte Friedrich Kluge eine angelsächsische Liste, die aus der Kathedrale von Canterbury überliefert ist.¹⁶ Außerdem wurde bereits 1909 in der wichtigsten zisterziensischen Zeitschrift ein von Georg Müller verfasster Artikel über die Zeichensprache der Benediktiner und Zisterzienser veröffentlicht.¹⁷ Müller stand zu der Zeit noch keine Edition der mittelalterlichen Signa-Listen zur Verfügung, und auch die jüngere Salemer Liste kannte er noch nicht. Dafür fasste er grundlegende, hauptsächlich normative Quellen zusammen, in denen die Listen thematisiert werden, vor allem die

11 Martène 1736–1738. Für diese Arbeit ist vor allem Bd. 4 *De antiquis monachorum ritibus* von Bedeutung.

12 D'Achery 1655–1677. Neu abgedruckt in Migne, *Patrologia latina* 149, einer ebenfalls wichtigen Editionsarbeit, die hier erwähnt werden muss.

13 Herrgott 1726.

14 Salem 1891.

15 Schultzen 1913. Neu: Jarecki 1990 b.

16 Kluge 1885 (inkl. Übersetzung ins Deutsche). Eine moderne Edition der Liste und ihre Beschreibung bei Banham 1991 (inkl. Übersetzung ins Englische).

17 Müller 1909.

Regula Benedicti, das Gebräuchebuch der Zisterzienser *Ecclesiastica Officia*, aber auch Prophezeiungen oder kurze Anekdoten. Zudem kannte er die damals noch aktiv genutzte Liste der Trappisten, anhand derer er die Grundlagen der Verwendung der Zeichensprache unter den Mönchen beschreiben konnte. Bereits Müller erkannte in den zisterziensischen Listen die Kontinuität zwischen den mittelalterlichen und den heutigen Zeichen.¹⁸

Die weitere Entwicklung betrachtend kann man sagen, dass grundlegende Studien und Listeneditionen entweder in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts oder – mit einigen wenigen Ausnahmen – erst wieder ab den 1980er Jahren veröffentlicht wurden. Dass sich das Wissen um die Zeichensprache der Zisterzienser verbreitete, ist vor allem zwei Editionen zu verdanken, nach denen die Listen in zwei Hauptgruppen geteilt werden – *Ars* und *Siquis*. 1938 publizierte Anselme Dimier eine Signa-Liste anhand der Manuskripte aus französischen Klöstern.¹⁹ Keine zehn Jahre später legte Bruno Griesser die bereits erwähnte entscheidende Edition der zweiten Gruppe der zisterziensischen Listen vor, die als *Siquis* bezeichnet werden. Alle bis dahin veröffentlichten Zeichenlisten stammen aus Männerklöstern. Von den Benediktinerinnen sind bis heute keine solchen Listen bekannt, von den Zisterzienserinnen kommt eventuell die 1951 von Van Rijnberk veröffentlichte Zeichenliste infrage.²⁰

Bleiben wir aber noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Obwohl diese Zeit stark von den beiden Weltkriegen gezeichnet war, sind in der Zwischenkriegszeit eine ganze Reihe von Studien und Editionen auch zu anderen als den zisterziensischen Zeichenlisten erschienen. 1923 beschäftigte sich Paulus Volk mit der benediktinischen Zeichenliste aus dem Kloster St. Jakob in Lüttich; anhand dieser Edition entstand dann eine sehr interessante Studie zur Zeichensprache von Louis Gougaud.²¹ Gougaud knüpft hier an die Tradition Müllers an, doch bei der Beschreibung der Zeichen taucht er noch tiefer in die Geschichte hinein und sucht erste Hinweise in den Werken von Pachomius, Cassiodor sowie Hrabanus Magnus, aber auch in Cluny selbst. Er untersucht die Zeichen aus den Listen anhand ihrer Bildung und Ähnlichkeit mit dem dargestellten Gegenstand und beschäftigt sich mit der Frage, warum ein bestimmtes Zeichen so und nicht anders dargestellt wurde.

Was die Frauenorden betrifft, so wurden vor allem die Birgitten erforscht. Ansgar Nelson veröffentlichte eine Studie über das schwedische Kloster Vadstena sowie die Edition der dortigen Zeichenliste, die stark von der zisterziensischen Tradition und der Zeichenliste *Siquis* beeinflusst wurde, wie auf den nächsten Seiten der hier vorliegenden Studie noch gezeigt wird.²²

¹⁸ Die Zeichen der Trappisten waren bekannt und wurden publiziert als Teil der Anordnungen des Generalkapitels bzw. zur Zeit der Entstehung des Ordens als Teil der Reformbewegung. Zu der am häufigsten benutzten Liste: Verner 2005.

¹⁹ Eine moderne Edition stammt von Jarecki, siehe: Jarecki 1988. Dimier zeigte allerdings schon 1938, in welche Richtung die Forschung weiter gehen sollte: »Une histoire des signes monastiques reste encore à faire, où l'on étudierait leur origine et leur formation, leur évolution et leur transformation nées de la confusion et des traditions particulières, l'introduction de nouveaux signes selon les besoins des temps, comme aussi l'abandon de certains autres devenus superflus.« (Dimier 1938).

²⁰ Van Rijnberk 1951. Doch wie die Analyse im Kapitel 3 zeigt, handelt es sich auch hier um eine Liste aus einem Männerkloster.

²¹ Gougaud 1929.

²² Nelson 1935.

1953 ist ein Werk entstanden, dessen relativ bescheidene Resonanz bei Weitem nicht die Arbeit des Autors würdigt. Van Rijnberk wollte alle Lemmata aus allen ihm bekannten Zeichenlisten vergleichen, darunter auch einige bis dahin unveröffentlichte Listen in den jeweiligen Landessprachen. Er versammelte zwanzig verschiedene Zeichenlisten aus dem Umfeld der Benediktiner, Zisterzienser, Regularkanoniker und Trappisten, erstellte eine alphabetische Liste aller Lemmata mit der jeweiligen Beschreibung der Zeichen aus allen verwendeten Listen. Der Einheitlichkeit halber entschied er sich für Latein als Sprache und übersetzte folglich die in den Landessprachen verfassten Listen ins Lateinische. Es handelt sich damit um ein komplettes, komparativ angelegtes und alphabetisch geordnetes Zeichenverzeichnis der Listen ab dem 11. Jahrhundert.²³ Allerdings ist das Werk erst posthum erschienen, und der Autor konnte seine letzten Korrekturen nicht mehr durchführen, was einige Ungenauigkeiten erklärt. Eine davon ist die ungleiche Verwendung von Manuskripten und edierten Zeichenlisten. So sind einerseits zwei Manuskripte einer Zeichenliste getrennt im Verzeichnis behandelt worden, andererseits wurde an anderer Stelle die Edition als Ausgangstext genommen, in der zwischen den beiden Manuskripten unterschieden wird. Walter Jarecki kritisierte vor allem die vorgenommene Übersetzung anderssprachiger Listen ins Lateinische, die zudem mit keinem Wort erwähnt wurde, sowie das Verschwinden der Informationen über die ursprüngliche Reihenfolge der Lemmata in den jeweiligen Listen zugunsten der einheitlichen alphabetischen Einordnung.²⁴ Trotz dieser berechtigten Kritik sollte man das Van Rijnberk'sche Werk nicht unbeachtet lassen und es – mit dem Wissen um dessen Mängel – dennoch verwenden, denn die Anzahl der hier zusammengetragenen Zeichen ist in der Tat beeindruckend. Zwar weisen etliche Studien auf diese Arbeit hin, doch nur sehr wenige Autoren nehmen sie dabei wirklich zur Hand. Ein Grund dafür ist die Tatsache, dass sich bis jetzt nur sehr wenige Forscher mit der Analyse der Zeichen, deren Struktur und Bildung, in den jeweiligen Listen befasst haben und deswegen auf den Gebrauch des Verzeichnisses verzichteten. Ein weiterer Grund kann auch die nicht ganz so einfache Zugänglichkeit des Verzeichnisses sein. Die Einleitungsstudie wurde zwar im Sammelwerk *Monastic Sign Language* abgedruckt, jedoch ohne einen Hinweis auf das Verzeichnis selbst. Ohne genau nachzuschauen kann es leicht passieren, dass man es übersieht.²⁵ In seiner Studie erkannte Van Rijnberk, dass es bei der Zeichensprache eben nicht um die Entwicklung eines neuen Kommunikationsmittels ging, sondern dass sie als Werkzeug für bestimmte Situationen diene, in denen man sich ver-

23 Van Rijnberk verwendete Lemmata aus folgenden Listen bzw. von folgenden Autoren: Bernhard von Cluny, *Monasteriales indicia*, Sion, Ulrich von Zell, Grammontenser Liste, Liste der Augustinerchorherren vom heiligen Victor, Hirsauer Liste, Liste aus St. Jakob in Lüttich, aus Le Jardinot, zwei spanische Listen, zwei zisterziensische Listen der Gruppe *Ars* (anhand der Manuskripte aus dem Klöstern Tamié und Paris), eine Trappisten-Liste nach Abbé Rancé, die Liste aus dem Kloster Loccum in den Leibniz'schen sowie Griesser'schen Editionen, eine andere von Leibniz edierte Liste, die Griesser'sche Edition der zisterziensischen *Siquis*-Listen und eine Liste aus dem portugiesischen Alcobaca.

24 Mehr zu den Kritikpunkten: Jarecki 1981, 9, Anm. 9 korrigiert die wichtigsten Verfehlungen: a) ungenaue Bibliografie (vgl. Becquet 1954, 193); b) ungenaue Anzahl der Lemmata in einzelnen Listen; c) Übersetzung der Liste aus den Landessprachen ins Lateinische ohne einen Hinweis darauf – diese Texte kann man nicht mit anderen in Latein verfassten ohne Weiteres vergleichen; d) an vielen Stellen wurde nicht genau zwischen den Texten unterschiedlicher Listen differenziert, und die Reihenfolge wurde geändert; e) die Grammontenser Liste wird als 1/2.6 bezeichnet, obwohl die Bezeichnung 1/2 sich auf Bernhards *Consuetudines* bezieht.

25 Aus diesem Grund könnten viele Forschende den Eindruck bekommen, der Hinweis auf das Van Rijnberk'sche Werk von 1953 beziehe sich eben auf seine Einleitungsstudie. Im Nachdruck wird das Verzeichnis mit keinem Wort erwähnt, und die Erstausgabe ist so gut wie nicht zu bekommen.

ständigen musste. Er skizzierte eine Einteilung der Wörter in Wortgruppen sowie die Art und Weise, wie sie gebildet wurden.

Seine Vorgehensweise hat er in seiner Einleitungsstudie wie folgt begründet: »Ich konnte aus den verschiedenen Listen die instruktiven Beispiele dazu, wie die alten Mönche des 11. Jahrhunderts ihre Zeichensprache gebildet haben: *signa pro loquela*, und wie im Laufe der Zeit neue Zeichen hinzugefügt wurden, vervielfachen. Aber es schien mir angemessener und nützlicher, jedem, der sich für diese Studie interessiert, eine alphabetische Liste aller Zeichen, die ich sammeln konnte, darzubieten. Diese Sammlung bildet eine Art vollständiges Wörterbuch in lateinischer Sprache der Zeichen, die in den ältesten Elenchen enthalten sind, bis hin zu den relativ neuen Listen, die anzeigen: ›Die Art, wie die Zeichen gemacht werden‹.«²⁶

Mit neuen technischen Möglichkeiten ist es heute durchaus möglich, eine alphabetisch geordnete Liste aller bekannten Zeichen zu erstellen und die oben genannten Kritikpunkte zu berücksichtigen. Dafür würde eine elektronische Datenbank ausreichen, die die ursprüngliche Reihenfolge und Form der Lemmata in den einzelnen Listen (oder Manuskripten) berücksichtigt und aus der man gleichzeitig ein alphabetisch geordnetes Gesamtverzeichnis sowie ein Verzeichnis aller Zeichen in den jeweiligen Listen erstellen könnte. Die Autorin der vorliegenden Arbeit hat schon die ersten Schritte getan und eine Datenbank angelegt und zum Teil gefüllt. Es bleibt nur zu hoffen, dass sich das Ziel der Vervollständigung in der Zukunft verwirklichen lässt. Damit wäre Van Rijnberks Vermächtnis erfüllt.²⁷

Neben dem Van Rijnberk'schen Verzeichnis ist in etwa demselben Zeitraum eine umfangreiche Studie von Anselm Dimier zur monastischen Observanz entstanden.²⁸ In einem Kapitel beschäftigt er sich auch mit dem Thema Silentium, konkret mit dem äußeren Schweigen und dessen Folgen, und somit auch mit der Entstehung der Zeichensprache. Dimier nimmt sich zuerst die Grundlagenwerke des westlichen Mönchtums vor, spricht: die Magisterregel (*Regula Magistri*) und die Benediktsregel (*Regula Benedicti*), sammelt dann aber auch jüngere Belege über das Schweigegebot und seine Verbreitung unter den Benediktinern, Zisterziensern und anderen im frühen Mittelalter entstandenen Orden.

Später hat sich die Forschung auch mit den Listen der Trappisten beschäftigt. Die Vorreiterin war in diesem Sinne die Edition von Du Boise von 1824.²⁹ Doch auf weitere Arbeiten aus dem Umfeld der Trappistenklöster musste man bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts warten. Eric Buysens († 2000) benutzte als Quelle eine Liste vom Anfang des 20. Jahrhunderts, die die Trappisten als Hilfsmittel beim Lernen und Unterrichten der Zeichen verwendet haben, und analysierte die Zeichensprache aus sprachwissenschaftlicher Perspektive.³⁰ Dabei untersuchte er die

26 Van Rijnberk 1953, 25: *Je pourrais multiplier les exemples instructifs, puisés dans les différentes listes, sur la manière dont les anciens moines du XIe Siècle ont formé leur langage de signes: signa pro loquela, et comment des signes nouveaux s'y sont ajoutés dans le cours du temps. Mais il m'a semblé plus juste et plus utile de fournir à qui s'intéresse à cette étude une liste alphabétique de tous les signes que j'ai pu reunir. Cet ensemble forme une espèce de dictionnaire complet en langue Latine des signes contenus dans les Elenchi les plus anciens jusqu'aux listes relativement récentes indiquant: »La manière de faire les signes.«*

27 Siehe: <http://signa.kub.cz> (zuletzt abgerufen am 12. 3. 2014).

28 Dimier 1955.

29 Du Bois 1824.

30 Buysens 1954.

Funktion der Zeichen in Sätzen im Vergleich zur gesprochenen Sprache. Er beschäftigte sich mit der Wortfolge in unterschiedlichen Satzarten wie Frage- oder Aufforderungssätzen sowie mit anderen sprachwissenschaftlichen Aspekten. Auch wenn er seine Arbeit hauptsächlich in der ersten Person Singular verfasst hat, war er selbst kein trappistischer Mönch. Allerdings geht aus vielen Bemerkungen hervor, dass er einige in der Zeichensprache bewanderte Trappisten kannte. Eine ähnliche sprachwissenschaftliche Analyse hat einige Jahre später auch Cleia Hutt vorgelegt.³¹

Die Erforschung der trappistischen Listen und der realen Verwendung der Zeichen war aufgrund der Kontinuität und der andauernden Existenz dieser Zeichensprache im Vergleich zu den im Umfeld anderer Orden angestellten Forschungen stark im Vorteil. Ohne zu sehr ins Detail zu gehen – dazu folgt eine ausführliche Analyse im Kapitel über die Geschichte der Zeichensprache –, sei hier erwähnt, dass die Trappisten ihre Zeichensprache bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein verwendeten. Das erleichterte die Untersuchungen zur Funktion der Zeichen im alltäglichen Leben um einiges. Heute ist die Situation eine andere; nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurden die Vorschriften gelockert und die Zeichensprache auch bei den Trappisten durch das gesprochene Wort ersetzt. Nur einige wenige Klöster hielten danach noch an der Zeichensprache fest – zumindest in Europa.

In den amerikanischen Klöstern hat sich die Zeichensprache etwas länger gehalten: Noch 1975 ist eine der detailliertesten und umfangreichsten Studien zu ihrer Verwendung erschienen.³² Robert A. Barakat veröffentlichte neben dieser Arbeit auch einige Bildwörterbücher der Zeichen, die in St. Joseph's Abbey (Spencer, Massachusetts) verwendet wurden. Seine Studie sowie die Wörterbücher verfasste er aus dreierlei Gründen: Um den Nutzern der Zeichensprache (der offiziellen wie inoffiziellen) ein Wörterbuch an die Hand zu geben, um die zu jener Zeit verwendete Zeichensprache aufzuzeichnen im Sinne eines historischen Zeugnisses, und nicht zuletzt um einen Beitrag zur Erforschung der Zeichensprache zu leisten, vor allem auf der funktional-technischen Ebene.³³ Für den Konvent St. Joseph hat sich Barakat nicht zufällig entschieden, denn ausgerechnet hier soll eine Gemeinschaft gelebt haben, deren Wurzeln bis nach Frankreich reichen, das die Trappisten während der Französischen Revolution 1789 verlassen mussten. Ein Teil von ihnen ist damals nach Amerika ausgewandert. Die Abtei an sich wurde jedoch erst 1950 gegründet.

Von weiteren interessanten Studien oder Editionen müssen hier vor allem zwei Projekte erwähnt werden, die den südeuropäischen Raum in den Mittelpunkt stellen. Mario Martins veröffentlichte eine Zeichenliste aus dem portugiesischen Kloster Alcobaça.³⁴ Martins wollte möglichst

31 Hutt 1968. Ähnlich wie Buysens analysiert auch sie die mögliche Verwendung der Wörter im Satz. Sie beschäftigt sich mit Syntax und temporaler Deixis. Der Vollständigkeit halber sei hier noch eine Studie erwähnt, in der zwei trappistische Listen verglichen werden: Quay 2001.

32 Barakat 1975 a.

33 Inwiefern er dem zweiten Ziel gerecht wurde, konnte ich nicht überprüfen, denn es ist mir leider nicht gelungen, mit dem Konvent in Kontakt zu kommen, obwohl es ihn immer noch gibt. An dieser Stelle muss außerdem noch der Unterschied zwischen der offiziellen und der inoffiziellen Zeichensprache erklärt werden. Die erste umfasst alle Wörter, die die Oberen für würdig hielten, um sie zu notieren. Die inoffizielle Sprache beinhaltet auch die Zeichen, die in der Praxis zwar verwendet wurden, doch aus unterschiedlichen Gründen nicht in die offiziellen Listen aufgenommen wurden.

34 Martins 1958. Der Autor bringt die Edition zweier Manuskripte aus dem Katalog Nr. 218 (Mitte des 14. Jahrhundert und 1547) und erwähnt zudem weitere, hauptsächlich auf Latein verfasste Listen.

viele Listen erforschen, über deren Zustand er sich seufzend beschwerte: »Groß ist der Wald der Zeichenlisten – groß und schlecht gerodet.«³⁵ Einige Jahre später legte Mario Penna noch die Edition einer weiteren spanischen Zeichenliste vor.³⁶ In dieser Zeit rückte auch die vermutlich älteste erhaltene Zeichenliste aus Cambridge ins Zentrum des Interesses, bekannt unter dem Titel *Monasteriales indicia*, ebenfalls in der Landessprache verfasst. Darin enthalten sind Zeichen aus cluniasensischen Klöstern, die hier im Altenglischen überdauerten (Angelsächsisch).³⁷

Um alle wichtigen Studien aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts genannt zu haben, muss noch der Beitrag von Anselm Davril *Le langage par signes chez les moines* erwähnt werden.³⁸ Seinen einleitenden Überblick über die Geschichte der Zeichensprache sollte man auf keinen Fall überspringen, denn hier gibt es viele neue Hinweise auf Quellen, die bis dahin bei keinem anderen Autor Erwähnung fanden. Davril entschied sich für eine Liste aus der Abtei Fleury als Hauptquelle für seine Studie, anhand derer er eine Reihe von Zeichen beschrieb und erklärt hat.³⁹ Im Vergleich zu allen anderen Autoren war er deutlich im Vorteil – als ein Benediktinermönch aus derselben Abtei kannte er die Zeichen, denn er hatte sie selbst noch gelernt. Er berichtete, dass die Mönche in seinem Kloster die grundlegenden Zeichen immer noch verwenden, zum Beispiel das Zeichen für Brot.⁴⁰ Davrils Arbeit war eine der ersten Studien, die auch in der tschechischen Forschung rezipiert wurde. Auf dieser Basis und unter Berücksichtigung einiger Grundlagenwerke wurde der erste tschechische Artikel zu diesem Thema verfasst. Die Autorin der Arbeit ist Kateřina Charvátová, die seit vielen Jahren zu den Zisterziensern forscht.⁴¹ Durch sie kam schließlich auch ich zu diesem Forschungsthema.⁴²

Wie man sieht, hat das relativ marginale Thema der Zeichensprache im Laufe eines Jahrhunderts nicht nur unter Forschenden zum mittelalterlichen Mönchtum eine gewisse wissenschaftliche Aufmerksamkeit erlangt. Dank der vielen Editionsarbeiten und Studien können auch die Zeichenlisten vielschichtig verwendet und in Übersichtsarbeiten sowie in populärwissenschaftlichen Publikationen berücksichtigt werden.⁴³ Die ersten wurden in den Studien zum Leben in Cluny im 11. und 12. Jahrhundert verwendet, da sie sich auf die *Consuetudines* als Hauptquellen stützten, die die

35 »Grande é a floresta dos Livros de Sinais – grande e mal desbastada.« Martins 1958, 538.

36 Penna 1962.

37 Barley 1974 vergleicht die Zeichen mit einer ähnlichen aus dieser Zeit bekannten Quelle, dem Handbuch Bedas des Ehrwürdigen *De computo vel loquela digitorum*. Die neuste Studie dazu ist eine semiotische Analyse von Conde-Silvestre 2001. Vgl. auch: Bruce 2007 a.

38 Davril 1982.

39 Als Davrils Studie publiziert wurde, gab es bereits seit einem Jahr Jareckis Edition, in der auch die Liste aus Fleury verarbeitet wird, doch Davril hatte offenbar nichts von Jareckis Edition bzw. Forschungsarbeit gewusst – eine Situation, die durchaus auch heute noch häufig vorkommt.

40 Vgl.: Davril 1982, 74.

41 Charvátová 2004.

42 Bis jetzt unveröffentlichte Studien zur Zeichensprache: Lomičková 2008, 2009, 2011; Těšínská Lomičková 2013.

43 Ein grundlegendes Überblickswerk zum Leben der Zisterzienser gibt Kinder 1997. Außerdem beschäftigen sich einige populärwissenschaftliche Publikationen zum Zisterzienserorden mit der Zeichensprache: Jean-Baptiste Lefevre: *Vivre dans une abbaye cistercienne aux XII^e et XIII^e siècles*. Moisenay 2008, 32–33.

Zeichenlisten beinhalten.⁴⁴ Das wohl dankbarste Thema, bei dem die Zeichenlisten oft Verwendung finden, ist die Erforschung der Essensgewohnheiten. Schon Gert Zimmermann benutzte die Listen, um konkrete Beispiele der Speisen bei den Benediktinern und Zisterziensern zu nennen, seien es Fisch, Gebäck oder Getränke.⁴⁵ In letzter Zeit ist eine kürzere Studie entstanden, in der sich Kirk Ambrose mit der Speisekarte von Cluny beschäftigt.⁴⁶

Doch es gibt auch Studien, die sich mit den Zeichen als Phänomen beschäftigen und das Thema in einen breiteren Kontext setzen. So fehlt das Thema auch im wichtigsten Werk zu mittelalterlichen Gesten von Jean-Claud Schmitt nicht: *Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter*.⁴⁷ Seine Frage nach dem Verhältnis zwischen der Kontrolle des Körpers und der mönchischen Disziplin beantwortet er aufgrund der Anweisungen für Novizen aus der Feder von Hugo von St. Viktor. Als einer der ersten (abgesehen von den mittelalterlichen Autoren) geht Schmitt der Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Verwendung von Zeichen und der von den Mönchen verlangten würdevollen Körperhaltung nach.

Erwähnenswert ist auch die Studie des Soziologen Peter Fuchs, der die Zeichensprache aus einer anderen, in älteren Studien unbeachteten Perspektive betrachtet.⁴⁸ Es handelt sich dabei um eine theoretische Annäherung an das Phänomen der Weltflucht der Mönche (= *Apotaxis*), in der das Schweigen als deren Verstärkung verstanden wird. Dabei wird die Struktur des Kartäuserordens skizziert, in dem ein strenges Schweigegebot gilt.

Doch die Zeichensprache kann auch zu einem Hobby werden: Rebecca Lucas versammelt auf ihrer Webseite Quellen- und Literaturhinweise zur Zeichensprache der Mönche sowie zur Gebärdensprache.⁴⁹ Außerdem finden sich einige Quellen zur Zeichensprache auch in den Veröffentlichungen zur Gebärdensprache. Auf diesem Gebiet gebührt das größte Verdienst Suzanne Plann.⁵⁰ Diese beiden Systeme kamen in einem spanischen Benediktinerkloster zusammen, in dem die Mönche auch die Erziehung der Kinder aus reichen Familien übernahmen, von denen einige gehörlos waren.

44 Stellvertretend für alle Arbeiten zu Cluny siehe: Hallinger 1959; Wollasch 1992, 1993; Constable 2000 und nicht zuletzt auch Bruce 2005.

45 Zimmermann 1973 verwendete offenbar die von Herrgott edierte Liste, denn Jareckis Edition *Signa loquendi* ist erst danach entstanden.

46 Ambrose 2006 sowie Romeo 1979.

47 Schmitt 2004 [bzw. deutsch 1992].

48 Luhmann/Fuchs 1989.

49 www.medieval-baltic.us (zuletzt abgerufen am 12. 3. 2014).

50 Plann 1997.

Schweigen in der monastischen Tradition

Die Stille ist ein unverzichtbarer Bestandteil nicht nur der monastischen, sondern der gesamten christlichen Tradition. Sie ist die Quelle, der die Zeichensprache entsprungen ist und die sie zum Leben braucht, damit sie nicht versiegt. Deswegen kann man Stille und Zeichensprache nicht voneinander trennen. Dafür ist es notwendig zu verstehen, wozu die Stille im Kloster da ist und wie sich in den einzelnen Gemeinschaften ihr Verständnis vom Flüstern hin zu absoluter Schweigsamkeit gewandelt hat. Schauen wir deshalb in den wichtigsten frühen monastischen Ordensregeln nach, wie ihre Autoren die Stille dort behandeln. Allerdings ist das Gebot des Schweigens, also der Verzicht auf Kommunikation, kein Alleinstellungsmerkmal des Mönchtums oder Christentums, sondern auch in anderen Religionen und Kulturen zu finden. Sehr anschaulich erklärt eine Geschichte, die bis heute in Klöstern nicht nur den Novizen erzählt wird, die Bedeutung der Stille: Ein Mann begab sich auf den Weg zu einem Mönch, der schon lange in der Klausur lebte, und fragte ihn: »Was hast du in der Stille gelernt und was bedeutet sie für dich?« Der Mönch, der gerade Wasser aus dem Brunnen schöpfte, antwortete dem Gast: »Schau auf den Brunnenboden! Was siehst du da?« Der Mann schaute in den Brunnen. »Ich sehe nichts.« Eine Weile verharrten die beiden in absoluter Ruhe, und dann sagte der Mönch zu seinem Gast: »Schau jetzt hinein! Was siehst du in dem Brunnen?« Der Mann gehorchte und gab als Antwort: »Jetzt sehe ich mich selbst – mein Spiegelbild im Wasser, aber auch den Himmel über meinem Kopf.« Der Mönch erwiderte: »Schau, wenn ich jetzt meine Kanne in den Brunnen eintauche, kommt das Wasser in Bewegung. Jetzt aber ist das Wasser ganz still. Und so ist die Erfahrung mit der Stille – nur in der Stille kann der Mensch sich selbst sowie den Himmel über sich sehen.«⁵¹

Das Schweigen erfüllt zwei Funktionen: Auf der einen Seite schützt es die Seele der Mönche vor der Gefahr sinnloser Geschwätzigkeit, und auf der anderen Seite öffnet es den Raum für Gebet und Kontemplation. Doch schweigen muss man lernen. Nicht aber dadurch, dass man sich in einen leeren Raum einschließt, sondern im Gegenteil, inmitten anderer Menschen, mitten im Alltag. Die Stille hat nämlich zwei Dimensionen: die innere und die äußere. Wenn ein Mönch den Zustand der Stille erreichen will, muss er beide Seiten zur Ruhe bringen können.

Den Wert der Stille können wir laut Tomáš Kardinal Špidlík nur dann begreifen, wenn wir sie zusammen mit ihrem Gegenstück, der Sprache, betrachten.⁵² Schweigen bedeutet Frieden, Stille und Ruhe. Es ist eine spirituelle Lebensart, die sich mit der Zeit auch im westlichen Teil Europas verbreitet hat. Die Stille gilt als Ausdruck der Weltentsagung, die zu einer intensiveren Verbindung zu Gott führt. Aber auch als eine Art Absterben gegenüber der Welt als notwendige Voraussetzung für ein sündenfreies Leben. Schon die ersten Wüstenväter haben Wert darauf gelegt, was später Einzug in alle Ordensregeln fand: das Einhalten des *Silentiums* an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten. Alle Autoren asketischer Schriften sind sich einig, dass die Stille zur Kontemplation und für ein anständiges religiöses Leben absolut notwendig ist; sowohl die äußere als auch die innere.

Das älteste Schweigegebot findet sich bereits in den ersten Ordensregeln.⁵³ Ganz konkret bei Pachomius († um 347) in der Regel für das von ihm gegründete Kloster bei Tabennisi in Oberägypten.

51 Zitiert nach: Ferrero 1996 (Übersetzung anhand des tschechischen Zitats: M. L.).

52 Dazu: Špidlík 2004, 167–175.

53 Eine Übersicht der Ordensregeln aus der Entstehungszeit des Mönchtums gibt De Vogüé 1985, inkl. eines alphabetischen Verzeichnisses 53–60. Allgemein zur Geschichte des Mönchtums: Frank 2010; Ventura 2006. Eine grundlegende Übersicht der Schweigegebote im frühen Mönchtum: Bruce 2001, hier 194–196. Auch die *Apophthegmata Patrum* (Sprüche der Wüstenväter) seien hier genannt, auf die sich die monastische Tradition bezieht.

ten aus den Jahren 323 und 325.⁵⁴ Pachomius' Regel verbreitet sich später in fast unveränderter Form in vielen anderen Klosterregeln in ganz Gallien.⁵⁵ Aus ungefähr derselben Zeit stammt auch die Anordnung von Basilius dem Großen († 379), der in Kappadokien wirkte. Darin wird den Mönchen auferlegt, sich in Schweigsamkeit zu üben und sich vor dem übermäßigen Lachen zu hüten. Denn zuallererst müsse die richtige Verwendung der Worte gelernt werden. Sollten Novizen oder auch später Mönche dazu nicht in der Lage sein, dann sollten sie lieber schweigen: Sie geben einen recht angemessenen Beweis ihrer Selbstentsagung, wenn sie ihre Zunge beherrschen, und gleichzeitig lernen sie dann schweigend, eifrig und aufmerksam von denen, die das Wort recht zu gebrauchen wissen, wie man fragen und einem jeden Antwort geben kann. Es gibt ja einen Ton in der Stimme, ein Maß in der Rede, die passende Zeit zum Reden und die besondere Art von Worten, die diejenigen kennzeichnen und auszeichnen, die ein Leben in der Frömmigkeit führen.⁵⁶ Basilius fügt noch hinzu, dass man nur dann richtig schweigen lernt, wenn man alte Redegewohnheiten abgelegt hat. Die Stille führe außerdem dazu, dass man alte Gewohnheiten nach und nach vergesse, weil man sich nicht mehr in ihnen übe.⁵⁷ Die frühen Mönche wurden also aufgefordert, komplett auf Worte zu verzichten, denn diese verunreinigten den Geist, zerstreuten die Aufmerksamkeit und lenkten von Gott ab.

Damit sich das Schweigen verfestigt, nennt Basilius explizit bestimmte Orte im Kloster, wo zu bestimmten Uhrzeiten Reden untersagt ist. Demnach sollten die Brüder in der Kirche schweigen, beim Essen im Refektorium (dem Speisesaal) sowie nachts im Dormitorium (dem Schlafsaal). Die Regeln wurden später von allen westlichen Orden übernommen.⁵⁸ Bis zum Ende des 8. Jahrhunderts sind im Westen und Osten an die 30 unterschiedliche Ordensregeln entstanden. Das Ziel war jedoch nicht, ein eigenes Mönchtum zu etablieren, sondern die in der jeweiligen Gemeinschaft geltenden Regeln schriftlich festzuhalten.

Auch in den ersten Texten aus den monastischen Gemeinschaften Westeuropas finden sich in ähnlicher Weise die Forderungen nach Stille mitsamt der Erläuterung deren Notwendigkeit. Fangen wir mit der sogenannten *Regel der vier Väter* an (*Regula sanctorum patrum serapionis, macharii, Pafnutii et alterius Macharii*).⁵⁹ Diese Regel bildet die Grundlage für spätere westliche Kloster-

54 Pachomius: *Praecepta*, Kp. 59–60 – PL 23, 75A. Mehr dazu vgl.: Markt 2008, hier 43–149.

55 Zu den frühen Klosterregeln vgl.: Puzicha 1990, hier auf S. 7–8 mit der Einleitung von Karl Suso Frank. Eine Klosterregel bedeutet nicht immer die Entstehung eines neuen Ordens. Das Ziel dieser Regeln war, für die eigene Klostergemeinde die Traditionen und Bräuche schriftlich festzuhalten, um damit ein verbindliches schriftliches Regelwerk zu schaffen.

56 Basilius von Caesarea: *Die Mönchsregel, Großes Asketikon* 13 – Frank 1981, 116–117. Die lateinische Edition: PL 103, 485–554. Die Paginierung der folgenden Zitate erfolgt nach der Übersetzung Franks.

57 Bei Basilius kommt die Sorge um den möglichen Rückfall in alte Gewohnheiten ziemlich häufig vor, zum Beispiel in der Frage Nr. 32, in der es darum geht, ob es sinnvoll ist, Familienmitglieder zu treffen – auch hier mit einem Verweis auf die Bibel: Num 14,4. Aus diesem Grund wird ein Treffen mit Familienmitgliedern nur dann erlaubt, wenn sich das Gespräch auf das Erheben und Verbessern der Seele richtet (Frank 1981, 151). Alle Bibelzitate nach der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Stuttgart 2016.

58 Basilius von Caesarea: *Die Mönchsregel, Kleines Asketikon* 208 – Frank 1981, 307–308.

59 Puzicha 1990, 18–19, Edition: De Vogüé 1982: *Zweite Regel der Väter* [zitiert als 2RP] (I, 274–283) sowie die *Regel der vier Väter* [zitiert als R4P] (I, 180–205); *Regula Orientalis* (II, 462–495). In ähnlicher Weise werden mit dem Kloster Lérin noch weitere Regeln in Verbindung gebracht und zwar die *Zweite und Dritte Regel der Väter* [zitiert als 3RP], beide sind

regeln. Verfasst wurde sie in Südgallien an der Schwelle vom 5. zum 6. Jahrhundert, und sie beinhaltet viele Beschlüsse der dort jährlich stattfindenden Synoden. Die Regel wird mit dem Kloster auf der Insel Saint-Honorat, einer der Îles de Lérins, in Verbindung gebracht, das im 5. Jahrhundert zu einer Art Sprungbrett für das westliche Koinobitentum (gemeinschaftliches Mönchsleben im Kloster) wurde. Der Begründer dieses Klosters, Honoratus von Arles († 430), lernte während seiner Wanderschaft im Osten das dortige Mönchsleben kennen und schuf mit der Gründung einer monastischen Gemeinschaft einen Gegenpol zu dem damals verbreiteten Eremitentum nach dem Vorbild Martins von Tours. Honoratus setzte sich nun für ein Leben in der Gemeinschaft ein, mit manueller Arbeit, der *stabilitas loci* (Ortsgebundenheit an ein Kloster) und mit einer festen Tagesordnung nach einheitlichen Regeln. Dank der *Regel der vier Väter* sowie dadurch, dass die dortigen Mönche später vielerorts als Bischöfe eingesetzt wurden, verbreitete sich die Idee des Koinobitentums in ganz Gallien. Die Regel selbst beginnt mit der Erwähnung des Schweigegebots: »Keinem ist es erlaubt zu sprechen, und man höre kein Wort als nur das Wort Gottes, das aus der Schrift vorgelesen wird, und das (Wort) des Vorstehers oder derer, denen er zu sprechen aufgetragen hat, um etwas zu sagen, das sich auf Gott bezieht.«⁶⁰

Zu Beginn des 6. Jahrhunderts ist wahrscheinlich auch die sogenannte Magisterregel (*Regula Magistri*) entstanden, vermutlich Vorbild und Grundlage für die bekannte Benediktsregel.⁶¹ Die Regel ist in Form von Fragen des Schülers und Antworten des Meisters verfasst und wurde deswegen von Benedikt von Aniane, einem wichtigen Benediktinermönch des 9. Jahrhunderts, als Magisterregel bezeichnet. Die Magisterregel beschäftigt sich mit dem Thema des erlaubten Gesprächs in einigen Kapiteln, aus denen hervorgeht, dass das Sprechverbot grundsätzlich überall galt und man immer eine Sondergenehmigung des Oberen brauchte.

Als zentraler Text des Mönchtums, den spätere Gemeinschaften angewandt und weiterentwickelt haben, gilt die Benediktsregel (*Regula Benedicti*), vor allem Kapitel 6 *Das Schweigen* (*De taciturnitate*): Tun wir, was der Prophet sagt: »Ich sprach: Ich will auf meine Wege achten, damit ich nicht schuldig werde durch meine Zunge. Ich stellte meinem Mund einen Wächter auf, ich wurde stumm und demütig und schwieg sogar vom Guten.« Hier zeigt der Prophet: Wenn man der Schweigsamkeit zuliebe mitunter sogar darauf verzichten soll, Gutes zu sagen, um wie viel mehr muss man dann wegen der Sündenstrafe böse Worte meiden. Daher soll wegen der Bedeutsamkeit des Schweigens auch tüchtigen Jüngern nur selten die Erlaubnis zum Reden gegeben werden, selbst wenn es sich um gute, heilige und erbauliche Gespräche handelt, steht doch geschrieben: »Wenn du viele Worte machst, wirst du der Sünde nicht entgehen«, und an anderer Stelle: »Tod und Leben sind in der Gewalt der Zunge. [...] Albernheiten aber, unnützes und zum

Ende des 5. und zu Beginn des 6. Jahrhunderts entstanden. Dieser Monastizismus, der mit dem damals verbreiteten Eremitentum eines Martin von Tours konkurrierte, verbreitete sich vor allem dank der Mönche aus Lérin, die oft zu Bischöfen wurden, sowie dank der Ordensregeln, die als Grundlage für Reformen bzw. Neugründungen von Klöstern herangezogen wurden.

60 R4P 2,42. Vgl.: Puzicha 1990.

61 Überlegungen zum Ursprung der Magisterregel vgl.: die Einleitungsstudie in Frank 1989, 1–64. Edition Vanderhoven/Masai 1953 bzw. PL 88, 943–1052.

Lachen reizendes Gerede verbannen und verdammen wir allenthalben für immer und erlauben nicht, dass der Jünger für derlei Reden den Mund öffne.« (RB 6)

Ein ganzes Kapitel dieser Regel beschäftigt sich mit der inneren Ruhe, der Schweigsamkeit sowie mit dem Sammeln des Geistes. Der hl. Benedikt will im Kloster einen Raum der Stille schaffen, wo sich der Mensch der Anwesenheit Gottes zuwenden kann – im Wort, in der Liturgie und bei vielen anderen alltäglichen Gelegenheiten. Nicht zuletzt will er die Mönche vor der Sünde der Zunge schützen.

In der Auflistung der wichtigsten Ordensregeln und Vorschriften muss auch das Kloster Cluny genannt werden. Das burgundische Kloster aus dem frühen 10. Jahrhundert wird in diesem Text noch des Öfteren zur Sprache kommen. Es gibt vermutlich kein anderes Kloster, das dermaßen das Mönchtum beeinflusst hat – sonst wären es meist einzelne Ordensregeln oder herausragende Persönlichkeiten. Im Fall von Cluny jedoch handelt es sich um eine ganze Bewegung, eine ganze Gruppe von Klöstern und deren Äbte sowie um die Klostergebräuche, die dort verschriftlicht wurden, und nicht zuletzt um eine Philosophie, welche die ganze Kirchengeschichte beeinflusst hat. Cluny wurde als ein von weltlicher wie geistlicher Gewalt unabhängiges Kloster gegründet, das unter die direkte Gewalt und den Schutz des Papstes gestellt wurde. Dank der versierten Äbte, die diese Unabhängigkeit im ersten Jahrhundert der Klosterexistenz zu nutzen wussten, etablierte sich das Kloster als Ausgangspunkt und Vorbild des benediktinischen Mönchslebens und der Reformbewegung.

Schweigen ist eine monastische Tugend, die sich die Mönche erst nach und nach aneignen müssen. Der hl. Benedikt betont von Anfang an die immense Bedeutung der Ruhe für die innere Konzentration und behauptet, Stille sei für das Zusammenleben im Kloster das Wesentliche. Deswegen hat sich auch das *Silentium* in den meisten Klöstern etabliert, egal, ob sie sich an der Benediktinsregel orientiert haben oder nicht. Die monastische Kultur, wie sie die Benediktinsregel abbildet, ist eine Kultur des Schweigens. Dabei zielt das Schweigegebot darauf ab, das monastische Leben des Einzelnen möglichst weitgehend vor der Einbindung in soziale Beziehungen und der »Kontamination durch die Welt« zu schützen, damit sich jeder völlig auf die Zwiesprache mit Gott konzentrieren kann. Laut Markus Schürer bedeutet dies, dass das Kloster eine institutionelle Ordnung darstellt, deren Zweck es ist, alle Immanenz auszublenden und allein Transzendenzbezogenheit zu ermöglichen. Das Schweigen ist also kein Selbstzweck, sondern dient einem höheren Ziel. Das Kloster ist nach der Benediktinsregel Schule und Werkstatt, um den vertrauten Umgang mit Gott zu erlernen.⁶²

Die äußere Stille in den Räumlichkeiten des Klosters

Das Schweigen muss aber erst gelernt werden. Eine Vorstufe der inneren Stille ist die äußere Stille, die, wie bereits erwähnt, an vielen Orten des Klosters vorgeschrieben war. Und auch die Mönche selbst strebten Stille an: So war das Reden an bestimmten Orten zu bestimmten Zeiten verboten. Die äußere Stille hat den Vorteil, dass sie viel leichter zu erlernen ist als die innere Stille. Ein erfah-

⁶² Schürer 2010, 109–110. Die Studie beschäftigt sich ausschließlich mit der Kommunikation im Bereich des Immanenten, also der unter den einzelnen Mönchen, vor allem am Beispiel der Kartäuser und der Bettelorden.

rener Mönch kann zwar vermutlich auch in lauter und geschäftiger Umgebung seine innere Stille bewahren. Doch für die meisten ist dem nicht so, zumindest nicht, wenn sie am Anfang ihres monastischen Lebens stehen. So gelten die Klöster von Anbeginn als Orte der inneren Stille. Wie im Buch *Kohelet* steht: »[...] eine Zeit zum Schweigen und eine Zeit zum Reden« (Koh 3,7).

Mit dem Einhalten der Stille an bestimmten Orten kommt die Frage auf, was dies konkret bedeutet. Beziehungsweise, was dies zur Zeit des hl. Benedikts oder in der Blütezeit der cluniazensischen Klöster für die Mönche bedeutete. Durfte man flüstern oder herrschte ein absolutes Schweigegebot, eine absolute Abwesenheit von Geräuschen? In der Benediktsregel bedeutet das Schweigegebot nicht eine absolute Abwesenheit der Stimme – Flüstern war möglich, ohne dass es für die Mönche als Verletzung des *Silentiums* galt. Die Regel kennt einen Bedeutungsunterschied zwischen *silentium* (Stille) und *taciturnitas* (Schweigsamkeit). Ersteres verweist auf die Stille, die sich durch die Abwesenheit jeglicher Geräusche charakterisieren lässt. *Taciturnitas* hingegen verweist auf den Verzicht eines Menschen, sich in jedweder Form zu äußern.⁶³

Bei den cluniazensischen Benediktinern gibt es später ein absolutes Schweigegebot. Und selbst eine falsch gesungene Antifon (Wechselgesang) wird als eine Übertretung des Schweigegebots empfunden, denn der Psalmengesang gilt oft als der Stille gleichbedeutend. Eine interessante Konkretisierung findet sich bei Abt Smaragd von Saint-Mihiel († 830), einem Zeitgenossen der Reformbewegung von Benedikt von Aniane und Verfasser des ersten karolingischen Fürstenspiegels. In seinem Kommentar zur Benediktsregel unterscheidet er zwei Arten des Schweigens, das höchste (*silentium summum*) und das große *Silentium* (*silentium tantum*): »Inter silentium tantum et summum silentium distantia est. Summum silentium est ubi nulla vox, nullaue musitatio sonat; silentium tantum est ubi loquuntur sed leniter et cum silentio.«⁶⁴ In den *Statuta Murbachiensia* wird zudem erläutert, dass das Schweigen am Tag darin bestehe, sich leise und mit wenigen Worten zu unterhalten: »Silenter absque ullo strepitu vocis ... paucis valde et rationabilibus verbis.«⁶⁵

Der erste und wichtigste Ort, der im Zusammenhang mit dem Schweigegebot erwähnt wird, ist die Kirche, der Ort des Gebets. Erste Belege finden sich selbstverständlich schon bei den Wüstenvätern. Ein Beispiel stammt aus Johannes Cassianus' († um 430) Buch *De institutis coenobiorum*, der mit großer Bewunderung schreibt: Wenn sie zur Feier der erwähnten Gottesdienste, die sie Synaxen nennen, zusammenkommen, wird von allen tiefes Schweigen beachtet. Obwohl eine überaus zahlreiche Bruderschar sich versammelt, glaubt man, es sei kein Mensch anwesend außer dem, der in der Mitte stehend den Psalm singt.⁶⁶

Diese Regel betraf den ganzen Raum der Kirche, wo während der Liturgie, beim Stundengebet oder Gottesdienst, Stille herrschen sollte. Später sollte die Kirche auch außerhalb der liturgischen Zeremonien zum Ort der Stille werden. Die cluniazensischen Mönche waren noch strenger:

63 Bei den Zisterziensern wurde später in den *Ecclesiastica Officia* der Begriff *tacere* (schweigen) durch *silentium tenere* (Stille bewahren) ersetzt.

64 Smaragdi: *Expositio in Regulam sancti Benedicti*, Kp. 38, Nr. 5 – CCM 8, 253. Vgl.: Eberhardt 1977.

65 CCM 1, 448.

66 *De institutis coenobiorum* II, 10, 1. Vgl. dazu die gleiche Verordnung, die im Westen übernommen wurde: R4P 39. Deutsche Übersetzung: *Frühes Mönchtum im Abendland*, Bd. 1, eingeleitet, übersetzt und erklärt v. Karl Suso Frank, Zürich/München 1975, S. 137–138.

An wichtigen Feiertagen einschließlich des Folgetags galt auch der Kreuzgang als Ort der Stille: Denn zu unzeitigen Stunden wagt niemand, innerhalb des Bezirks desselben Klosters zu sprechen oder sich mit einem anderen Bruder zu treffen. Aber wenn die zwölf Lesungen gefeiert werden, wagt es niemand, am folgenden Tag innerhalb des oben genannten Bezirks zu sprechen, außer im Kapitelsaal. Denn der achte Tag der Geburt des Herrn und seiner Auferstehung war der stillste Tag und die stillste Nacht unter ihnen. Da dies sehr kurz ist, kamen sie überein, es als ewiges Schweigen zu verkünden.⁶⁷

Eine ähnlich strenge Stille sollte auch im Refektorium eingehalten werden. Und wieder schreibt Johannes Cassianus († um 430) bewundernd über die Wüstenväter, dass sie am Tisch wie im Gebet Stille bewahrten: Bei den Ägyptern und besonders bei den Tabennisioten wird nur von allen geschwiegen. Doch geschieht das in solchem Maße, dass – wenn die zahlreiche Bruderschaft sich zum Essen niedergesetzt hat – keiner auch nur mit leisester Stimme zu reden wagt, außer dem Vorsteher der Dekanie.⁶⁸

Zur Einhaltung des *Silentiums* und der allgemeinen Disziplin sollte den Mönchen eine Haube helfen, mit einer Art Schirm, den sie über die Augen herablassen konnten und der ihnen nur den Blick auf den Tisch vor ihnen gewährte.

Der hl. Benedikt äußert sich zur Stille beim Essen im Kapitel *Der Wochendienst des Lektors*. Hier beschäftigt er sich mit dem Ablauf der Lesung, dem Gebet des Lektors zu Beginn seines Dienstes sowie mit praktischen Fragen, die das Essen dieses Bruders betreffen. Im Refektorium soll größte Stille herrschen, kein Flüstern und kein Laut sollen zu hören sein, nur die Stimme des Lektors (RB 38,5). Ähnlich wie bei Basilius folgt die Regel, die besagt, dass, wenn jemand beim Essen etwas benötigt, er dies mit einem vernehmbaren Zeichen erbitten solle und nicht mit einem Wort.⁶⁹ Auch sollen am Tisch keine Fragen über die Lesung oder über etwas anderes gestellt werden: »Niemand soll sich herausnehmen, bei Tisch Fragen über die Lesung oder sonst etwas zu stellen, damit er keinen Anlass zum Sprechen gibt, es sei denn, der Obere möchte zur Erbauung kurz etwas sagen.« (RB 38,8–9) Somit schloss Benedikt die häufigsten Gründe für ein Gespräch aus, nämlich wenn etwas benötigt wird bzw. eine Unterhaltung über die Lesung.

Die Regeln zur Einhaltung der Stille bei der Vesper (Abendgebet) und im Dormitorium sind miteinander verbunden, da sie meist zusammenhängen. Die Nacht ist, wie die Auslegung der Benediktregel besagt, »eine Zeit der Stille, in die sich der Mönch zurückzieht, wie sich Christus in das Schweigen einsamen Betens und in die Wüste zurückgezogen hat«.⁷⁰ Das Redeverbot nach

67 Vita Odonis, 32 – PL 133, 57B (*Incompetentibus namque horis nemo intra claustrum ejusdem monasterii audet loqui, nec se cum alio fratre jungere. Quando vero duodecim celebrantur lectiones, nullus intra praedictum claustrum, praeter ad capitulum, sequentia die loqui audet. Octava enim Natalis Domini et ejus Resurrectionis summum silentium die noctuque fiebat in illis. Brevissimum quippe istud, illud significare fatebantur aeternum silentium.*). Gottesdienst mit zwölf Lesungen bedeutet, dass während des Gottesdienstes zwölf Psalmen aus der Bibel gelesen wurden. Die Zahl zwölf deutet auf den feierlichen Charakter des Gottesdienstes an Sonn- und Feiertagen hin, an anderen Tagen war die Zahl der Lesungen geringer.

68 *De institutis coenobiorum* IV, 17 – Cassien, 144. Deutsche Übersetzung: wie Anm. 66, 172. Zum Kapitel »Schweigen beim Essen« siehe auch: *Regula Orientalis* 36; 38.

69 Mehr dazu im nächsten Kapitel zur Geschichte der Zeichensprache.

70 Holzherr 2007, 269.

dem Abendgebet findet sich bereits in den ersten Schweigeanordnungen. So ermahnte Pachomius bereits 328 im Kloster Tabennisi in Oberägypten seine Brüder, sie sollten nicht reden, sobald sich einer schlafen gelegt habe.⁷¹

Sehr ausführlich ist in diesem Punkt die Magisterregel. In der Frage 30 geht es um das Schweigen nach der Komplet. Ähnlich wie tagsüber im Refektorium – und vermutlich auch im Oratorium – Stille herrschen sollte, sollte es nachts im gesamten Kloster still sein, vor allem im Dormitorium, wohin sich die Mönche direkt nach dem letzten Stundengebet (der Komplet) begeben sollten. Dass dies eine wichtige Anordnung war, geht aus der sehr genauen Erläuterung des Meisters hervor.⁷² Er beginnt mit den Worten des Abtes, der die Brüder ermahnt, abends alles zu erledigen, damit kein Anlass mehr zum Sprechen bestehe. Denn nun sei die Stunde da, in der sich die Mönche dem Herrn empfehlen. »Nachdem wir alle Pflichten des Tages erfüllt haben und in die Nacht eingehen, soll unser Mund ebenso zur Ruhe vom Reden geschlossen werden wie unsere Augen zum Schlaf.« (RM 30,10) An die Komplet schließt sich der Psalm: »HERR, stelle eine Wache vor meinen Mund, behüte das Tor meiner Lippen!« (Ps 141,3) an. Danach begaben sich die Mönche ins Dormitorium, von woher kein Laut zu hören sein sollte. Den Grund für diese Stille erläutert der Meister folgendermaßen: »damit wir mit Recht bei den Nokturnen als erstes zum Herrn sagen können: ›Herr, öffne meine Lippen, und mein Mund wird dein Lob verkünden!‹« (RM 30,14; siehe auch: Ps 51,17) Und wenn ein Mönch doch nach dem Schlaf oder vor den Vigilien etwas unbedingt sagen müsse, solle er dies mit eben diesem Vers tun. Im Falle, dass es Gäste gab, die später dazu kamen, sollten die Mönche in Stille abwarten und, falls sie etwas gefragt würden, leise antworten, damit die Regel nicht verletzt würde. Im Allgemeinen sollte jedoch nach der Komplet eine solche Stille herrschen, als würden sich im Kloster keine Mönche befinden.⁷³

Weitere Regeln zur Einhaltung der Stille beziehen sich auf die Arbeit der Mönche und diverse Versammlungen. Die meisten Redeverbote gibt es in der Regel aus dem Umkreis von Kloster Lérin am Ende des 5. und zu Beginn des 6. Jahrhunderts – in der sogenannten *Zweiten Regel der Väter*, Abschnitt: Schweigen bei der Arbeit in der Versammlung (2RP 11–13). So sollen sich die Brüder bei der Arbeit vor unnützem Reden hüten und sich stattdessen mit Meditation beschäftigen. Sie sollen auf ihre Arbeit und die Lesung achten, das Reden meiden und ihre Gedanken auf Gott konzentrieren. In der Versammlung werden vor allem die jüngeren Brüder dazu ermahnt, nicht zu reden, wenn sie nicht direkt gefragt werden. Wenn jemand Worte des Trosts hören will, solle er sich dafür eine passende Zeit aussuchen. Spricht einer nur ein einziges überflüssiges Wort, soll er für drei Tage aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden und niemand mit ihm reden dürfen.⁷⁴ Die ältesten Regelungen zum Schweigen bei der Arbeit stammen von Pachomius und wurden fast wortwörtlich in die *Regula Orientalis* übernommen, eine der Regeln aus dem Umkreis des Klosters Lérin aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts. Zusammen mit der *Regel der vier Väter*, der Zwei-

71 Pachomius: *Praecepta* 88 – PL 23, 76D–77A.

72 Die folgende Beschreibung nach: RM 30, 8–15; vgl. die deutsche Übersetzung: Frank 1989, 211–212.

73 Vgl. dazu auch: RB 42.

74 Vogüé 1982, SC 297, 276; Ausführlich: Pachomius: *Praecepta* 59–60 – PL 23, 75A; *De institutis coenobiorum* II, 15,1. 2RP übernimmt einiges von der *Regel der vier Väter*, vgl.: R4P 2, 40.42; 5, 2. Deutsche Übersetzung: R4P sowie 2RP: Puzicha 1990.

ten *Regel der Väter* und der *Macariusregel* wird sie den gallischen Mönchsregeln zugerechnet. Zum Thema Arbeit besagt sie, dass die Mönche bei der Arbeit nicht über weltliche Angelegenheiten reden dürften; sie könnten entweder von heiligen Dingen sprechen oder schweigen.⁷⁵

Besondere Aufmerksamkeit wird in den Mönchsregeln dem Gespräch mit Gästen gewidmet. Dies barg für die Mönche zwei Gefahren in sich: Die Brüder wurden durch die Gäste nicht nur aus dem Zustand der Stille herausgerissen, sie konnten zudem das weltliche Treiben an sich heranlassen, wenn sie sich mit Gästen oder anderen Brüdern, die von Reisen zurückkehrten, über die Neuigkeiten in der Welt unterhielten. Das Redeverbot mit Fremden findet sich also auch schon in früheren Mönchsregeln und Vorschriften. Schon der hl. Basilius warnt die Brüder davor, sich mit den Gästen des Klosters zu unterhalten. »Wenn es aber nötig ist, mit anwesenden Besuchern zu reden, dann sollen es die tun, denen die Gabe des Wortes gegeben ist. Denn sie können mit Einsicht reden und hören, was der Erbauung im Glauben dient.«⁷⁶

In dieser Frage unterscheidet sich der hl. Benedikt nicht von seinen Vorgängern. Auch sein Ziel war, die Verbindung der Mönche mit der Welt außerhalb der Klostermauern nach Möglichkeit einzuschränken. »Mit den Gästen aber darf niemand ohne Erlaubnis zusammen sein oder sprechen; wer ihnen begegnet oder sie sieht, soll sie, wie gesagt, demütig grüßen, um den Segen bitten und mit den Worten, es sei ihm nicht gestattet, mit einem Gast zu sprechen, weitergehen.« (RB 53,23–24) Damit sollte ein gewisser Abstand der Mönche zum außerklösterlichen Leben gesichert werden. So wird Brüdern, die von Reisen zurückkehren, untersagt, über Ereignisse von außerhalb zu berichten. »Keiner erlaube sich aber, einem anderen alles zu berichten, was er außerhalb des Klosters gesehen und gehört hat, denn das ist im höchsten Maße schädlich.« (RB 67,5)

Das Gebot der Schweigsamkeit sollte auch auf Reisen eingehalten werden, und das zu allen Zeiten, so wie es im Kloster üblich war. Eine ganze Reihe an Geschichten beschreibt das nächtliche Schweigen und sollte zur Bestärkung anderer Brüder dienen. Als ein Beispiel sei hier die Geschichte der Mönche von Cluny erwähnt, wie sie in *Vita Odonis*, dem Leben des hl. Odo von Cluny, geschrieben steht. Die Brüder Archembaldus und Adalasius wurden in geschäftlichen Angelegenheiten nach Tours geschickt. Unterwegs wurden sie jedoch von Normannen überfallen und gefangen genommen. Ihr Schweigen haben die beiden auch nach Todesdrohungen nicht gebrochen und wurden am Ende gerettet.⁷⁷

Wie wir sehen, beinhaltet jede Ordensregel eine Art Redeeinschränkung. Doch am meisten beschäftigte man sich mit der Verwendung der Sprache in den cluniazensischen Klöstern. Damit kommen wir zum Mönchtum des 11. und 12. Jahrhunderts, der Blütezeit der besagten cluniazensischen Klöster, in der auch andere neue Gemeinschaften und Orden entstanden sind. Laut Bernhard von Cluny war im Kloster das Reden in der Kirche, im Dormitorium, Refektorium und in der Küche untersagt. In der Nacht und während der Gottesdienste, die den Großteil des Tages einnahmen, hatte das gesamte Kloster zu schweigen. Bernhards Ordensbruder Ulrich von Zell ergänzt noch die Zeit nach dem Gebet, das an das Treffen im Kapitelsaal anschließt, sowie die Zeit nachmittags nach der Sext.

75 *Regula orientalis* 5 – Vogüé 1982, 466. Übersetzung: Puzicha 1990. Vgl. auch: Pachomius: *Praecepta* 60 – PL 23, 75B.

76 Basilius von Caesarea: *Die Mönchsregel, Großes Asketikon* 32 – Frank 1981, 151. Vgl. auch: 1 Kor 12, 8; Tit 1, 9.

77 *Vita Odonis*, II, 12 – PL 133, 67B.

Die letzte Anordnung, die noch erwähnt werden muss, ist die Ordensregel des Petrus Venerabilis (Peter der Ehrwürdige), die im Zuge der Reformbewegung 1146/47 verfasst wurde. Hier kamen zu den Räumlichkeiten, in denen geschwiegen werden sollte, noch das Infirmary (der Krankensaal), das Noviziat, verschiedene Werkstätten sowie der Friedhof hinzu. Laut dieser Regel mussten die Mönche an bestimmten Tagen, besonders in der Fastenzeit, komplett schweigen, im Kreuzgang immer mittwochs, donnerstags und samstags. Ersatzlos gestrichen wurden zudem zwei Pausen zwischen Gebet und Arbeit, die es bis dahin im Tagesablauf der Mönche gegeben hatte. Sie wurden für unnütz und überflüssig erklärt, da sie wesentlich zur Zerstreuung und Fehlverhalten verleitet hätten. Außerdem wurde das Schweigegebot auf das Essen im Allgemeinen erweitert, egal, wo die Mönche ihre Speisen einnahmen. Weitere Regelungen orientierten sich an der Größe einer Gemeinschaft, und je nachdem wurden noch weitere Räume hinzugefügt, in denen das Schweigegebot galt.⁷⁸ Nach und nach sollte eine dauerhafte Stille (*perpetuum silentium*) in den allermeisten Räumen des Klosters herrschen.

Noch eine Tätigkeit, bei der ebenfalls Stille herrschen sollte, soll hier erwähnt werden. In der Benediktsregel finden sich Bestimmungen über das stille Lesen. Während der Nachmittagsruhe nach der Sext sollten die Mönche unter völligem Schweigen auf ihren Betten ruhen: »Wenn sie dann nach der Sext sich vom Mahl erheben, sollen sie unter völligem Schweigen auf ihren Betten ruhen; wenn einer etwas für sich lesen will, soll er so lesen, dass er die anderen nicht stört.« (RB 48,5) Der Mensch der Antike las und schrieb für gewöhnlich laut, und diese Sitte herrschte auch in den Klöstern – eine leise Lektüre war ungewöhnlich. Auch in der Magisterregel findet sie keine Erwähnung. Nicht nur die Lesenden, auch die Buchabschreiber sagten sich die gelesenen Wörter laut vor. Beim Lesen half dies vor allem bei der *scriptio continua*, also bei einer Schreibweise ohne Worttrennung. Der zweite Grund für das laute Lesen war das Lesen selbst, bei dem der Mensch im Geiste den Text in einzelne Wörter gliedert, egal, ob diese laut ausgesprochen werden oder nicht. Belege für das laute Lesen finden sich bei vielen Autoren. Augustinus erwähnt beispielsweise in seinen Bekenntnissen (*Confessiones*) und anderen Texten, dass Menschen, die des Lesens mächtig waren, in dieser Zeit üblicherweise das laute Lesen pflegten, auch im privaten Kontext.⁷⁹

Schweigen als Schutz vor Sünden und Lastern der Zunge

Die Redeeinschränkung an den genannten Orten war kein Selbstzweck. Einerseits ging es dabei um die Einhaltung der Stille, um Raum zur Kontemplation zu schaffen, und andererseits um den Schutz der Mönche. Denn das Schweigen sollte vor Sünden schützen: »[S]teht doch geschrieben:

⁷⁸ Vgl.: Dimier 1955, 161–162 und Bruce 2007 a, 150.

⁷⁹ Augustinus beschreibt den hl. Ambrosius: »Wenn er aber las, glitten seine Augen über die Seiten, und sein Herz suchte den Sinn zu erkunden, doch Stimme und Zunge blieben stumm. [...] [V]ielleicht nehme er sich auch davor in Acht, dass ein zu aufmerksamer Hörer bei einer recht dunklen Stelle, hätte er sie denn vorgelesen, ihn hätte zwingen können, sie näher zu erklären, oder ihn über bestimmte schwierige Probleme hätte zur Rede stellen wollen, und dass der dafür erforderliche Zeitaufwand ihn hinderte, so viele Bände wie beabsichtigt durchzugehen; auch hatte er indes Grund, seine Stimme zu schonen, die ihm – wenngleich minimal – ihren Dienst versagte; allein dies vermochte seine stillschweigende Lektüre schon zu rechtfertigen.« Augustinus, 251–252. Viele Texte versammelt und analysiert in seiner Studie Balogh 1927.

»Wenn du viele Worte machst, wirst du der Sünde nicht ergehen.« (RB 6,4) Es geht also um die Sünde der Zunge. Der hl. Ambrosius betrachtet so auch die Erbsünde Adams und Evas, denn es war eben das Reden, mithilfe dessen sich Eva von der Schlange habe verführen lassen, und es war auch das Wort, mit dem sie dann Adam verführte.⁸⁰

Auf den ersten Blick handelt es sich nicht um eine positive Betrachtung des Silentiums. Das Schweigen wird nicht gelobt, sondern dient vordergründig als Mittel, um der Sünde der Zunge zu entgehen. Das Christentum und in seinem Geiste auch das Mönchtum verwenden das Schweigen als ein Werkzeug im Kampf um die Reinheit des Herzens. Das Motto für die Benediktsregel ist der Psalm »HERR, stelle eine Wache vor meinen Mund, behüte das Tor meiner Lippen!« (Ps 141,3) Man muss also stets auf der Hut sein vor der eigenen Zunge, denn »(b)ei vielem Reden bleibt die Sünde nicht aus, wer seine Lippen zügelt, ist klug.« (Spr 10,19) Die Bibel, die Benedikt als Grundlage dient, spricht im gleichen Ton: »Nicht das, was durch den Mund in den Menschen hineinkommt, macht ihn unrein, sondern was aus dem Mund des Menschen herauskommt, das macht ihn unrein.« (Mt 15,11) Um welche Laster es hier geht, verdeutlicht schon der hl. Basilius: beleidigender Klatsch und Tratsch, Kritik oder Gerüchte über einen anderen Bruder oder über den Oberen, freche Worte, scheinbar ohne Hintergedanken ausgesprochen. Aber selbstverständlich sei es nicht angebracht, im Kloster fromme Gespräche oder aufmunternde Worte zu verbieten, die unseren Nächsten dienen.⁸¹ »Doch diejenigen, die ununterbrochen reden und jenes Bibelwort nicht beachten können: ›Kein häßliches Wort komme aus eurem Mund, sondern nur ein gutes, das erbaut‹ (Eph 4,29), sollen gänzlich schweigen, bis sie von dieser Krankheit des voreiligen Redens geheilt sind und in Zurückgezogenheit gelernt haben, wann, was und wie sie reden müssen [...].«⁸² Der heutige Benediktinerpater Anselm Grün spricht von vier Hauptgefahren des Redens: der Neugier, dem Urteilen über andere, der Ruhmsucht und der Vernachlässigung der inneren Wachsamkeit.

Neugier sei gefährlich, weil sie zu Zerstreuung führe; der Zerstreute kümmere sich um alles Mögliche, und der Gedanke an Gott könne sich in ihm nicht halten. Ein solcher Mensch sei ausgegossen, leer und oberflächlich. Grün führt seine Überlegungen zu den Gefahren der Neugier und des vielen Redens weiter. Einer, der nichts für sich behalten könne, kenne keine Geheimnisse und könne deshalb auch nicht tiefer in ein Geheimnis eindringen. Im ständigen Reden äußere sich eine Angst vor dem Geheimnis, eine Angst vielleicht vor Gott selbst.⁸³

Die zweite Gefahr des Redens bildeten die Beurteilung des Anderen sowie Klatsch und Tratsch. Klatsch und Verleumdung spielten in jeder Gemeinschaft eine Rolle. Der hl. Benedikt zählt zu den Werkzeugen der geistlichen Kunst daher auch: »Seinen Mund vor bösen und unanständigen Reden hüten.« (RB 4,51)⁸⁴ Wenn wir über andere urteilten, machen wir uns blind für unsere eigenen Fehler. Im Schweigen aber schauten wir nicht auf die anderen, sondern auf uns selbst und konfrontierten uns mit dem, was wir bei uns entdecken. Selbst wenn man glaube, den Fehler des

⁸⁰ Van Rijnberk 1953, 15; Kunz 1999, 411.

⁸¹ Špidlík 2004, 171 (Übersetzung M. L.).

⁸² Basilius von Caesarea: *Die Mönchsregel, Kleines Asketikon* 208; Frank 1981, 307–308 (hier 308).

⁸³ Grün 2020, 12–20 (»Gefahren des Redens«), hier 12–14.

⁸⁴ Vgl.: Ps 34, 14: »Bewahre deine Zunge vor Bösem; deine Lippen vor falscher Rede!«

Anderen genau zu kennen, solle man dennoch schweigen. Der Fehler des Anderen werde so zu einem Spiegel, in dem wir die unseren klar sehen.⁸⁵

Wenn wir über andere urteilen, berge dies neben Gerüchten noch eine andere Gefahr. Denn häufig sei das Reden über andere ein Reden über uns selbst, ohne dass es dem Sprechenden bewusst werde. Und das verhindere wiederum die Selbsterkenntnis. Ein erfahrener Oberer sollte in der Lage sein, dies zu erkennen. Ähnlich verhalte es sich mit den Menschen, die nach Ruhm streben. Wer viel rede, versuche sich selbst in den Mittelpunkt zu stellen. Er sei bemüht, die Aufmerksamkeit der Zuhörenden auf sich zu lenken, um ernst genommen zu werden. Dies führe dazu, dass er seine Worte so wähle, dass sie ihm die erhoffte Bewunderung bringen, und nicht spreche, um seine wahren Gedanken zu offenbaren. Im Buch der Sprichwörter werde deswegen gewarnt: »Wenn du dich stolz erhoben und dabei blamiert hast oder wenn du nachdenkst – so leg die Hand auf den Mund!« (Spr 30,32)

Die letzte Gefahr des Sprechens, das zur Sünde führe, sei die Vernachlässigung der inneren Wachsamkeit. Deswegen empfehle der hl. Benedikt, auch über gute Dinge besser zu schweigen statt zu reden: Als sei es praktisch unmöglich, über gute Dinge zu sprechen, ohne in Berührung mit den schlechten zu kommen, so wie es auch unmöglich sei, Fleisch zu essen, ohne vorher ein Lebewesen getötet zu haben.⁸⁶ Diese Erkenntnis solle uns jedoch nicht in die Schuldangst treiben, denn dann dürfe man gar nichts sagen, um keine Sünde zu begehen. Benedikt will damit zeigen, dass wir nicht vollkommen sind und ständig weiter üben und lernen müssen.

Die erwähnten Sünden stellen keine vollständige Liste der Laster dar, die mit der falschen Verwendung der Sprache einhergehen. Eine weitere Sünde, die wir näher betrachten sollten, ist die des Nörgelns. Damit kommen wir vom Bereich Selbstgefährdung in den Bereich, in dem die ganze Gemeinschaft gefährdet wird. Im Unterschied zu den Gerüchten, die die Beziehungen innerhalb der Abtei stören, ist das Nörgeln ein Akt des Ungehorsams gegenüber dem Oberen und untergräbt die vertikale Hierarchie der monastischen Gemeinschaft. Jede Tätigkeit soll ohne Nörgeln ausgeführt werden, das wussten schon der hl. Augustinus und alle Mönchsväter.⁸⁷

Schweigen wird auch oft als Strafe oder als Heilmittel auferlegt. »Der Bruder aber, der schwere Schuld auf sich geladen hat, soll zugleich vom Tisch und vom Oratorium ausgeschlossen werden. Keiner der Brüder darf mit ihm Umgang haben oder mit ihm reden.« (RB 25,1–2) Das Schweigen soll dabei helfen, Abstand vom eigenen Zorn zu nehmen und nach und nach die Einsicht in das eigene Fehlverhalten ermöglichen. Solche Strafe soll der Bestrafte allerdings in geistlicher Begleitung absolvieren, um das sündhafte Schweigen zu vermeiden, das von unangebrachten Gedanken begleitet wird – ein Schweigen also, das nur nach außen wirkt, im Inneren aber mehr Schaden anrichtet als Nutzen bringt. Das Schweigen hat nur dann einen Sinn, wenn es in die richtige Richtung führt, also immer weiter zu Gott, zur Liebe und zur Gemeinschaft. Um sich vor Verfehlungen besser schützen zu können, sollten die Mönche nicht nur die physischen Strafen im Hinterkopf

85 Grün 2020, 21–37 (»Schweigen als Weg zur Selbstbegegnung«).

86 Grün 2020, 16–20.

87 Die Augustinusregel: Augustinus: *Ordo monasterii* 5, Verheijen 1967, 49–66, 148–152. Vgl. auch weitere Ordensregeln: Frank 1981 (Basilius de Caesarea: *Regula* 40; 86; RM 9,51); *Regula Orientalis*, II, 472; R4P 10.

behalten, sondern vor allem die postmortalen. Auch diese Auffassung gründet sich auf der Bibel, am konkretesten bei Matthäus: »Ich sage euch aber: Über jedes unnütze Wort, das die Menschen reden, werden sie am Tag des Gerichts Rechenschaft ablegen müssen; denn aufgrund deiner Worte wirst du freigesprochen und aufgrund deiner Worte wirst du verurteilt werden.« (Mt 12,36–37)

In den Statuten der cluniazensischen Klöster wird noch ein weiteres Mittel zum Wahren nicht nur des *Silentiums*, sondern auch der Disziplin im Allgemeinen erwähnt – das Amt des Zirkators. Zirkatoren waren Mönche, deren Aufgabe es war, auf die Verfehlungen ihrer Brüder zu achten und diese dem Abt zu melden. Tag und Nacht sollte der Zirkator in den cluniazensischen Abteien seine Runden im Kloster drehen und auf die Einhaltung der Regeln achten. Er sollte Mönche wecken, die beim Gebet eingeschlafen waren, aufpassen, dass es zu keinen sexuellen Übertritten kam, aber auch als Beschützer des *Silentiums* auftreten. Erappte der Zirkator einen Mönch beim Reden, sollte dieser aufstehen und stehen bleiben, auch dann, wenn er zuvor eine Genehmigung zum Reden bekommen hatte. Sollte der Mönch sich dem widersetzen, musste er am nächsten Tag mit einer Rüge rechnen. Der Zirkator selbst hatte nicht die Befugnis, ein Urteil zu fällen. Dies konnte nur der Abt tun, dem der Zirkator die Verfehlungen meldete. Der Abt entschied dann über die adäquate Strafe.⁸⁸ Die Funktion des Zirkators haben später auch die Zisterzienser übernommen.

Doch manchmal konnten selbst die strengen Strafen einige Mönche nicht von der Sünde der Zunge abhalten. Und so blieb die strenge Einhaltung des Schweigegebots das einzige verlässliche Mittel. Nach Bernhard beschützt Schweigen den Glauben und ist die Quelle der mönchischen Stärke.⁸⁹ Das *Silentium* ist also eine Abwehr gegen die Gefahren des Sprechens. Wie schon erwähnt, reicht es nicht, für das äußere Schweigen zu sorgen; wichtig ist vor allem das innere Schweigen.

Das innere Schweigen als Weg zu sich selbst und als Sprache Gottes

Schweigen bedeutet nicht nur, dass nicht gesprochen wird, sondern auch dass sich der Mönch nicht ablenken lässt und sich selbst aushält, so wie er ist. Wenn ein Mönch schweigt, aber zugleich von inneren Stimmen gequält wird, hat ein solches Schweigen keinen Sinn. Wie Tomáš Špidlík zeigt: »Der Wert des Schweigens ist relativ, es gibt ein schlechtes Schweigen, wenn wir aus Kummer, Wut oder aus mangelndem Mut schweigen (das betrifft zum Beispiel auch die Oberen, die ihren Mönchen nicht die notwendige Rüge erteilen). Eine Rüge verdient auch, wer noch am Anfang seines Weges steht und schweigt, weil er seinem geistlichen Vater nicht genügend vertraut.«⁹⁰ In die gleiche Kategorie gehört auch Schweigen aus mangelnder Liebe, oder um Menschen und ihren Bedürfnissen aus dem Weg zu gehen – ein oberflächliches oder beleidigtes Schweigen.

Es gibt vieles, was das innere Schweigen schwer macht und womit sich der Mönch in der Stille befasst. Laut Anselm Grün müsse man sich nur dessen bewusst werden, wie viel ein Mensch im Geiste reden könne, wie er auf andere schimpfe, auf nicht gestellte Fragen antworte oder sich glänzende Reden ausdenke. Deswegen könne innerlich schweigen nur, wer alle neun Laster überwunden habe: Völlerei, Unzucht, Habsucht, Traurigkeit, Zorn, Lustlosigkeit (*acedia*), Ruhmsucht,

⁸⁸ Zur Funktion des Zirkators: ConsBern 1,4; ConsUlr 3,6, ausführlicher dann: Bruce 1999.

⁸⁹ Dimier 1955, 166–168.

⁹⁰ Špidlík 2004, 175 (Übersetzung M. L.).

Neid und Stolz. Das innere Schweigen zu erlangen, bedeute also, all diese Laster zu überwinden, vor allem die, die nach außen nicht so sichtbar sind wie in der Stille.⁹¹ Nur so könne man das beschriebene sündhafte Schweigen vermeiden.

Wir können nachdenken, Urteile fällen, ganze Bücher lesen, ohne den Mund zu öffnen. Beim inneren Schweigen versucht der Mensch, sich vor solchen Zwiegesprächen mit schlechten Gedanken zu hüten, die kommen, als würden sie einem zugeflüstert. Diese Methode führt am Ende zum »Ausschluss der Gedanken«, dem Gipfel des mystischen Schweigens, das sich vielmehr als eine besondere Aufforderung Gottes erklären lässt und nicht als Ausdruck einer besonderen Sehnsucht nach Frieden. Die Seele »pflichtet dem Willen Gottes bei«. So war auch Gottes Schweigen zur Zeit seines verborgenen Lebens und vor allem in seinem Leidensweg: »Er wurde bedrängt und misshandelt, aber er tat seinen Mund nicht auf.« (Jes 53,7)⁹²

Das innere Schweigen verlangt von einem, sich selbst loszulassen. Solches Schweigen ist der Weg ins Innere des Menschen. Es ist ein Weg der Demut, von der im siebten Kapitel der Benediktusregel die Rede ist. Dabei geht es darum, sich des sündhaften Schweigens bewusst zu werden und dies nach und nach zu überwinden. Schweigen ist nicht nur ein ständiger Kampf mit den Lasten, sondern auch ein Zeichen für deren Überwindung. Nur wer seine fehlerhaften inneren Einstellungen überwunden hat, kann mit seinen Emotionen umgehen und sich ins innere Schweigen begeben. Und eben dieses innere Schweigen wollen die Mönche erlangen. Der Weg dahin ist beschwerlich, und kaum einer wird das ersehnte Ziel in diesem Leben erreichen. Doch viel wichtiger als das ist das ständige Bemühen darum.

Das innere Schweigen, wie es der hl. Benedikt versteht, eröffnet einen Raum für das Gebet, für die Zwiesprache mit Gott. »Wir sollen wissen, dass wir nicht aufgrund unserer vielen Worte, sondern wegen der Reinheit unseres Herzens und wegen unserer reuevollen Tränen erhört werden.« (RB 20,3)⁹³ Und wenn das Herz zur Ruhe kommt, entzündet sich in ihm eine Flamme, und das Herz selbst beginnt innerlich mit Gott zu sprechen.⁹⁴ Es handelt sich nicht um ein Gespräch mittels Worten, ganz im Gegenteil. Tomáš Špidlík vergleicht diese Art zu reden mit dem Gespräch unter sich sehr nahestehenden Menschen, die sich auch ohne Worte verstehen. Jeder sei eigentlich in der Lage, so der reinen Seele Ausdruck zu verleihen, doch die meisten könnten damit nicht umgehen. Wenn aber diese Art der Kommunikation unter Menschen denkbar sei, so wirke sie umso stärker im Zwiegespräch mit Gott, im Gebet.⁹⁵

91 Grün 2020, 37–44 (»Schweigen als Sieg über die Laster«), vgl. auch das Kapitel »Schweigen als Loslassen«, Grün 2020, 53–77, hier 53: »Man kann das Schweigen von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachten: als passives Nichtreden, als innere Haltung der Sammlung, als Kampf gegen Fehlhaltungen und als ein positives Tun, als den Akt des Loslassens. Schweigen als aktives Tun besteht nicht darin, dass wir nicht mehr reden und denken, sondern dass wir unsere Gedanken und unser Reden immer wieder loslassen.«

92 Špidlík 2004, 174.

93 Vgl. dazu: RB 52, 4: »Aber auch wenn sonst einer still für sich beten will, soll er einfach eintreten und beten, nicht mit lauter Stimme, sondern unter Tränen und mit inbrünstigem Herzen.« Der hl. Benedikt stützt sich hier auf die Heilige Schrift, siehe: Mt. 6, 5–7.

94 Leclercq 1980, 155.

95 Špidlík 2004, 173. Schweigen bedeutet Gott zu hören. Dort, wo Gott schweigt, ist der Ort der Toten. Wo Gott nicht gepriesen wird, existiert auch keine Beziehung zu ihm. Oder mit Jesaja ausgedrückt: »Ja, die Unterwelt dankt dir nicht, der Tod lobt dich nicht. Die in die Grube hinabgestiegen sind, hoffen nicht mehr auf deine Treue.« (Jes 38,18).

Schweigen wird auch die Engelstugend genannt. Denn die Engel lobpreisen unentwegt den Herrn mit ihrem Gesang und sprechen dabei kein einziges Wort. Engelsgleich zu werden galt im frühen Mönchtum als Ideal, und die cluniazensischen Benediktiner haben dieses Streben zur Vollkommenheit gebracht.

Das Ideal der *vita angelica*

Engelsgleich⁹⁶ werden – so wie die Boten Gottes, die eine privilegierte Stellung an Gottes Seite haben; Wesen, die durch sexuelle Reinheit, beständiges Lobpreisen Gottes sowie eine tiefe und ehrwürdige Stille charakterisiert werden: Ihnen wollten die cluniazensischen Mönche ähneln. Die größtmögliche Annäherung an die Engel verlieh dem Kloster eine starke Ausstrahlungskraft. Deswegen legten die Mönche auf die oben genannten drei Merkmale der *vita angelica* in ihrem Leben einen ganz besonderen Wert. Das Gebot der sexuellen Reinheit betonten bereits die ersten Äbte in ihren Schriften, und ähnlich verhielt es sich in Cluny mit dem beständigen Gebet, was etliche Studien belegen.⁹⁷ Um das Jahr 1000 wurden in Cluny die Gottesdienste immer länger und die liturgischen Zeremonien komplexer. Die Anzahl der Gebete und Gottesdienste wuchs rasant an, nachdem die Mönche dazu übergegangen waren, im besonderen Maße für die Erlösung der Seelen zu beten. Die Vigil an sich ist bereits ein mächtiges Gebet, welches die Seelen aus den Krallen der Dämonen befreien sollte. Die cluniazensischen Mönche verliehen der Stille noch eine weitere Dimension. Es ging nicht mehr nur darum, das Sprechen zu unterbinden, um die Unannehmlichkeiten durch Klatsch und Tratsch oder Geschwätzigkeit zu meiden. Die Stille wurde stattdessen zu einem besonders mächtigen Wert, untermauert durch die Heilige Schrift und das Leben der Heiligen. Mit dem Bewahren der Stille wollten die Benediktiner eine neue Ideologie der christlichen Askese begründen, die die Lobpreisung der Stille und das Ideal der *vita angelica* in sterblichen Körpern miteinander verband. Doch das Bild von Mönchen als Engeln ist vermutlich noch viel älter, genauso wie das Streben nach einer vollkommenen inneren Stille.

Die strenge Nachahmung der Engel zeigte sich nicht nur als ein effektives Mittel der Selbstrepräsentation der cluniazensischen Gedanken, sondern sie formte auch den Lebensweg einzelner Mönche durch die Hoffnung auf Erlösung. Die Ordensbrüder passten ihr Verhalten an das Ideal der *vita angelica* an, um damit den ersehnten künftigen Aufstieg in den Himmelschor anzudeuten. Das irdische Silentium wurde alsbald zu dem, was es ursprünglich nur angedeutet hatte – zur ewigen Stille. Damit die Mönche trotzdem all ihre Pflichten erfüllen und sich über das Notwendige verständigen konnten, führten die Benediktiner von Cluny die Zeichensprache ein.

⁹⁶ Über Mönche, die das Ideal der Engelsgleichheit verfolgten, wurde bereits viel diskutiert. Hier sind zwei zentrale Studien zu nennen, die fünfzig Jahre auseinander liegen. Die erste ist die Dissertation von Karl Suso Frank *Angelikos bios*, die zweite die Dissertation von Bruce *Silence and Sign Language in Medieval Monasticism*, die sich mit cluniazensischen Benediktinern beschäftigt. Frank 1964; Bruce 2007 a, 2–3, 21–27.

⁹⁷ Stellvertretend hier: Hallinger 1977; Jones 2007, 1–53.

Schweigend reden, redend schweigen

Das innere wie das äußere Schweigen hilft den Mönchen sowie den Christen im Allgemeinen dabei, die richtige Art zu reden zu erlernen. So kann auch das Reden nicht in den Ordensregeln fehlen. Schweigen kann man erst lernen, wenn man von klein auf sprechen kann. Schweigen heißt eben nicht nichts sagen, sondern sich von den inneren Worten befreien. So betrachtet der hl. Benedikt in seiner Regel das Schweigen und Sprechen nicht voneinander getrennt. Das sechste Kapitel der Benediktsregel könnte statt »Das Schweigen« genauso gut »Von der richtigen Art zu reden« heißen. Im siebten Kapitel geht es nicht nur um das Schweigen als Zeichen der Demut (die neunte und zehnte Stufe der Demut), sondern auch darum, wie ein auf Demut sich gründendes Sprechen aussieht (die elfte Stufe der Demut).⁹⁸ Schweigen und Sprechen sind nicht unbedingt Gegensätze, sie ergänzen sich gegenseitig. Deswegen will der hl. Benedikt von den Mönchen, dass sie auch schweigend nicht sprechen und beim Sprechen wiederum schweigen.

Ähnlich äußert sich im 20. Jahrhundert auch der Theologe Romano Guardini. In seinen Augen gehören Schweigen und Sprechen zusammen, denn sinnvoll sprechen kann nur, wer auch schweigen kann, sonst wäre er nur geschwätzig. Richtig schweigen kann wiederum nur, wer auch sprechen kann, sonst wäre er stumm.⁹⁹

So sollen Mönche nicht nur vor ihren Brüdern und dem Abt schweigen, sondern letztlich vor Gott, wie es auch in vielen alttestamentarischen Texten gefordert wird: »Schweigt vor GOTT, dem Herrn! Denn der Tag des HERRN ist nahe.« (Zef 1,7) Benedikt erweitert dies noch um die eschatologische Dimension: Es gehe nicht darum, eine problemlos funktionierende Gemeinschaft zu haben, sondern ein Leben in Fülle zu führen, was das endgültige Ziel der Menschen sei. »Willst du das wahre und ewige Leben haben, dann hüte deine Zunge vor dem Bösen und deine Lippen vor falscher Rede; wende dich ab vom Bösen und tue das Gute, suche den Frieden und jage ihm nach!« (RB Prolog, 17) Der Weg zum Leben führt hier also über das Schweigen.¹⁰⁰

In Bezug auf das Reden herrschte schon immer eine strenge Hierarchie, die nach wie vor besteht und besagt, wer bei welchen Gelegenheiten sich der Worte bemächtigen kann. Zum Beispiel soll mit Gästen, wie bereits oben erwähnt, nur ein erfahrener Mönch sprechen, der nicht nach Worten lechzt. Die Kunst des Sprechens muss genauso wie die des Schweigens gelernt und geübt werden und man selbst darin wachsen. Am häufigsten gesprochen wurde bei der Kommunikation mit den Jüngeren, das war schon bei den Wüstenvätern der Fall. Aber auch hier galt eine strenge Hierarchie, die Benedikt auf den Punkt bringt: »Denn Reden und Lehren kommt dem Meister zu, Schweigen und Hören dem Jünger. Wenn man also den Oberen um etwas bitten muss, soll man es mit aller Demut und ehrfürchtiger Unterwerfung tun.« (RB 6,6–7)

Im Buch *Kohélet* (Prediger) liest man dazu: »Zügle deinen Schritt, wenn du zum Gotteshaus gehst! Tritt ein, um zuzuhören, und nicht, wie die Ungebildeten, um Opfer abzugeben! Sie verstehen nicht einmal, Böses zu tun. Sei nicht zu schnell mit dem Mund, ja selbst innerlich fiebere

98 RB 7,56–58; RB 7,59; RB 7,60–61.

99 Guardini 1963, 192.

100 Vgl.: Ps 34,14–15, RB, Prolog 25–27 mit dem entsprechenden Psalm 15, 2f sowie RB 4,51–54.

nicht, vor Gott das Wort zu ergreifen! Gott ist im Himmel, du bist auf der Erde, also mach wenig Worte!« (Koh 4,17; 5,1) Aber nicht nur die Heilige Schrift, auch die monastischen Texte enthalten etliche Anweisungen zum richtigen Reden. In erster Linie soll das Reden aus dem Schweigen kommen. Weitere konkrete Richtlinien finden sich in der Benediktsregel. Der Mönch soll in Demut sprechen (*cum humilitate*, RB 6,7; 20,1; 31,7), ernst und mit Würde (*cum gravitate*, RB 7,60.42.11), in Ehrfurcht (*cum reverentia*, RB 20,1), vernünftig (*cum verba rationabilia*, RB 7, 60; *rationabiliter*, RB 31,7; 61,4; 65,14), in Liebe (*cum caritate*, RB 64,14), sich unterordnend (*cum subiectione*, RB 3,4; 6,7), gütig (*cum mansuetudine*, RB 66,4), bescheiden (*cum modestia*, RB 22,6) und in Furcht Gottes (*cum timore Dei*, RB 66,4)¹⁰¹

Solches Sprechen erlangt man über das Schweigen. Denn nicht umsonst nennt Benedikt unter den Werkzeugen der geistlichen Kunst auch »leere oder Lachen erregende Worte (zu) unterlassen« (RB 4,53) Denn nur »(w)er seinen Mund und seine Zunge behütet, der behütet sein Leben vor Drangsal«. (Spr 21,23) Und an anderer Stelle heißt es dann: »Tod und Leben stehen in der Macht der Zunge; wer sie liebt, genießt ihre Frucht.« (Spr 18,21) Ein Mönch, der das richtige Maß für sein Schweigen und Sprechen gefunden hat, wird im Zusammenhang mit der elften Stufe der Demut in der Benediktsregel beschrieben: »Die elfte Stufe der Demut ist, wenn der Mönch beim Reden sanft und ohne Lachen spricht, demütig und mit Würde und nur wenige und vernünftige Worte, und kein Geschrei macht, so wie geschrieben steht: ›Den Weisen erkennt man an den wenigen Worten.« (RB 7, 60–61)

Nicht von ungefähr wird die Benediktsregel mit folgenden Worten eröffnet: »Höre, mein Sohn, die Lehren des Meisters [...]« (RB, Prolog 1). Schweigen, wenn wir anderen zuhören, hilft uns, die Gedanken dieser Person besser aufzunehmen. Ein christliches Beispiel par excellence ist die hl. Maria, die laut Pater Špidlík schweigt, um »all die Worte in ihrem Herzen [zu bewahren]« (Lk 2,51) und über sie nachzudenken. Im monastischen Leben ist diese Art des Schweigens sehr häufig: beim liturgischen Lesen oder während des Stundengebetes. Die Bibel lädt den Menschen zum Schweigen durch das Hören von Gottes Stimme ein: »Da kam der HERR, trat heran und rief wie die vorigen Male: Samuel, Samuel! Und Samuel antwortete: Rede, denn dein Diener hört.« (1 Sam 3,10) Das Schweigen ist also ein Mittel, die dialogische Verfassung des Menschen zu verbessern.¹⁰²

Der zitierte Satz bedeutet auch, den Worten des Abtes wie jenen der Regel zu folgen. Der Abt ist für die Gemeinschaft der Vertreter Gottes, deswegen sollen die Mönche vor ihm eine aufmerksame und schweigsame Haltung annehmen, vor allem wenn sie getadelt werden oder ihnen etwas auferlegt wird. Das Zuhören gehört neben Gehorsam, Demut, Freude, *discretio* (maßvolle Unterscheidung) und Liebe zu den wichtigsten Bestandteilen der geistlichen Kunst, die die Mönche anstreben. Es ist keine leichte Kunst; sie verlangt Offenheit und Aufmerksamkeit. Im Zuhören muss man sich stets üben, Vollkommenheit wird der Mensch dahingehend nie erreichen. Denn dieses Zuhören gehört in letzter Instanz Gott. Der Mönch soll jemand sein, der hört und den sich offenbarenden Gott wahrnimmt. Ganz im Sinne der Heiligen Schrift: »Höre, mein Sohn, und nimm meine Worte an, dann mehren sich die Jahre deines Lebens!« (Spr 4,10)

101 Grün 2020, 46.

102 Špidlík 2004, 170.

Zum Reden gab es im Kloster einen Raum, das sogenannte »Sprechzimmer«, lateinisch *parlatorium* oder *auditorium* genannt. Hier konnte man eine Anordnung entgegennehmen, eine schwierige Aufgabe besprechen oder auch Besucher empfangen. Aber auch hier war kein von der Regel losgelöstes Sprechen möglich. Der Mönch sollte stets alle Regeln und Vorschriften zum richtigen Sprechen beachten.

Das Schweigen und das richtige Maß des Sprechens gehörten von Anbeginn an zum Mönchtum dazu und bleiben bis in die heutige Zeit aktuell. Die Kommunikation im Kloster verläuft auf zwei Ebenen: Auf der einen Seite steht die Kommunikation der Ordensbrüder untereinander bzw. mit der sie umgebenden Welt (Kommunikation im Bereich des Immanenten) und auf der anderen Seite die transzendente Kommunikation, also das Gebet beziehungsweise das Zuhören und Sprechen zu Gott.

In ein paar Absätzen über das mystische Schweigen zu schreiben, führt naturgemäß zu Vereinfachungen, vor allem aus der Außenperspektive. So soll ein letztes Beispiel aus den Sprüchen der Väter, den *Apophthegmata Patrum*, zum Schweigen und Gebet dieses Kapitel abschließen: Ein Bruder fragte den Abbas Rouphos. Was ist die Stille (*hesychia*) und was ist ihr Nutzen? Der Alte sagte ihm: Die Stille ist das Sitzen im Kellion mit Furcht und Erkenntnis (*gnosis*) Gottes und sich zu enthalten von der Erinnerung an das Böse (*mnēsikakia*) und vom Hochmut (*hypsēlophrosyne*). Eine solche Stille ist die Gebälerin aller Tugenden (...).¹⁰³

103 *Apophthegmata* 801, 283 (= Rouphos 1). Bei den *Apophthegmata* handelt es sich um eine anonyme Sammlung kurzer Sprüche oder Redewendungen, die den Wüstenvätern zugeschrieben werden und die zunächst nur mündlich überliefert wurden.

Die Geschichte der Zeichensprache

Gesten und Zeichen außerhalb der monastischen Welt

Es waren nicht die cluniazensischen Mönche, die sich die Zeichensprache ausgedacht haben. Die Verständigung mittels Körperhaltung, Gesten oder Zeichen ist genauso alt wie die Menschheit selbst. Gebärden gehören zur nonverbalen Kommunikation, und diese wird von allen gesellschaftlichen Gruppen und Schichten verwendet. Die Kulturgeschichte kennt zufällige Gesten genauso wie durchdachte Pantomime, Letzteres vor allem aus dem römischen Theater. Nicht zuletzt gibt es auch das Fingerrechnen oder das Fingeralphabet, welches später Verwendung beim Unterrichten von Gehörlosen fand. Auch liturgische Handlungen werden von Gesten begleitet. So wird zum Beispiel zwischen verschiedenen Körperhaltungen unterschieden (Stehen, Knien, Prostration), es gibt unterschiedliche Kreuzsegnungen, Fußwaschungen etc.¹⁰⁴

Als Gesten werden bewusste Körperbewegungen mit einer bestimmten Ausdrucksabsicht bezeichnet. Zu ihrer Ausführung werden keine Worte gebraucht. Es gibt Gesten, die den meisten Kulturen und Völkern bekannt sind, manche entspringen wiederum einer lokalen Konvention oder Tradition. Am häufigsten wird mit den Händen und Fingern gestikuliert, die auch in der Zeichensprache der Mönche das primäre Mittel der Kommunikation darstellen.¹⁰⁵ Auch wenn man erst vom Mittelalter als »eine[r] Epoche der sprechenden und bedeutungsvoll verbindlichen Gebärde, deren Sprache wir lernen müssen«,¹⁰⁶ spricht, beginnt die Geschichte der Gesten bereits in der Antike. Der Begriff »Gebärde« wird auf den folgenden Seiten als eine allgemeine Bezeichnung für bewusst ausgeführte Bewegungen von Körpern oder Körperteilen mit einer bestimmten Bedeutung verstanden.

Die antike Welt war voller Gebärden. Ob erfolgreiche Rhetoriker, Mimen im Theater oder Soldaten inmitten des Schlachtgetümmels – alle haben gestikuliert. Das belegen zeitgenössische Beschreibungen, spätere Berichte genauso wie Darstellungen auf Gemälden, Gefäßen, Skulpturen und anderen Kunstgegenständen.

Der antike Schriftsteller Quintilian († um 96) beschreibt im elften Buch seines Hauptwerkes *De institutione oratoria* (»Unterweisung in der Redekunst«) präzise Gesten und Gebärden, die ein erfolgreicher Rhetoriker bei seiner Redekunst einsetzen sollte. Er beschäftigt sich in diesem Buch vor allem mit der Kunst des Vortragens. Dabei knüpft er natürlich auch an ältere Werke an, zum Beispiel an Cicero, doch erst mit seinem Buch erreicht die Kunst der Rhetorik dank der dort entwickelten ausgefeilten Theorie ihre Hochphase, die mindestens bis ins 12. Jahrhundert andauerte. Quintilian liefert auch sehr genaue Analysen der Hand- und Fingergebärden, die für die vorliegende Studie besonders wichtig sind. Da die antiken Gebärden als eine Wiederholung der gesprochenen Sprache verstanden wurden, sollten sie parallel mit dem gesprochenen Wort ausgeführt werden, also weder vor noch nach dem Gesprochenen kommen. Doch die Gesten waren mehr als nur ein Hilfsmittel oder Begleiter der Worte. Sie trugen zu einem vollkommenen Verständnis des Gesagten bei, das ohne Gestik eindeutig unvollständig gewesen wäre.¹⁰⁷

104 Zur liturgischen Gestik im Früh- und Hochmittelalter vgl.: Suntrup 1978. Zu Gesten, ihrer Entwicklung von der Antike bis zum Spätmittelalter, ihrer Bedeutung und Ausführung vgl.: Schmitt 2004 [bzw. deutsch 1992].

105 Zu den grundlegenden Gesten und Gebärden mit den Händen: Kötting 1978.

106 Ohly 1968, 170.

107 Allgemein zu Quintilians Werk und seinem Vergleich mit anderen Arbeiten zur Rhetorik: Schmitt 2004, 30–37 [bzw. deutsch 1992, 41–44]; konkret zur *Institutio oratoria*: Seel 1977.

Ein weiterer wichtiger Bereich, in dem viel gestikuliert wurde, war das antike Theater. In der darstellenden Kunst wurden Gebärden vor allem in pantomimischen Stücken eingesetzt, wo die gesprochene Sprache kaum oder gar keine Verwendung fand. Doch die Gestik spielte natürlich auch bei Dialogen und anderen szenischen Darstellungen eine wichtige Rolle. Überliefert wurden die antiken Theatergebärden unter anderem in einigen Manuskripten aus dem 11. Jahrhundert, die eine für die Erforschung derselben wichtige Quelle bilden.¹⁰⁸ Es handelt sich um die Manuskripte von Terenz' Komödien, in denen auch die Gestik der Darsteller bildlich dargestellt ist. Es ist davon auszugehen, dass die Illustrationen Kopien antiker Abbildungen sind. Vermutlich handelte es sich um Anleitungen für Schauspieler, die anhand der Abbildungen die Gebärden für ihre Rolle lernen sollten. Die Gestik war genau festgelegt, und die Schauspieler haben sie vermutlich gut beherrscht. Darüber hinaus gab es auch spezielle Gesten für Mimen, deren Kunst offenbar sehr gefragt war: Nach überlieferten Angaben gab es in Rom im Jahr 19 n. Chr. sechstausend professionelle Mimen.¹⁰⁹ Cassiodor († 583) beschreibt in einem seiner Briefe die Pantomime als die Kunst der »sprechenden Hände« (*loquacissimae manus*) und »Sprachfinger« (*linguosi digiti*), die der Muse Polymnie entstamme.¹¹⁰

Die Kunst der Mimen hat auch Augustinus († 430) beschrieben, dem aufgefallen war, dass die Mimen vor allem bekannte und beliebte Gesten verwendeten. Diese Art Pantomime ging nach dem Zerfall des Römischen Reiches verloren. Seinen Anteil daran mag auch das sich in dieser Zeit verbreitende Christentum gehabt haben, das sich entschieden gegen solche Künste stellte. Es lässt sich jedoch weder bei den Gesten der Rhetorik noch bei denen des Theaters feststellen, inwiefern und ob man von einer kontinuierlichen Verwendung derselben Gebärden und Zeichen bis ins Mittelalter sprechen kann. Denn aufgrund der sehr spärlichen Überlieferung von schriftlichen oder ikonografischen Aufzeichnungen ist kein aussagekräftiger Vergleich möglich.¹¹¹ Es ist jedoch nicht von der Hand zu weisen, dass die stille Form der Kommunikation sowohl ein fester Bestandteil der meisten lauten Berufe unserer modernen Zeit ist, als auch unter allen sogenannten Naturvölkern bekannt ist, die oft über eine sehr ausgeprägte Form der nonverbalen Kommunikation verfügen. Ein Kapitel für sich ist außerdem die Gebärdensprache der Gehörlosen.

Ein weiterer Bereich, in dem die Sprache der Finger zum Einsatz kam, ist das Fingerrechnen. Es handelt sich dabei einerseits um eine »natürliche« Verwendung der Finger zum Zählen, wie sie zur Wiedergabe der Zahlen eins bis zehn auch heute vor allem bei Kindern gebräuchlich ist. Andererseits war es auch ein ausgeklügeltes System, in dem Zahlen bis zu einer Million dargestellt werden konnten. Diese Methode wurde unter anderem zum Errechnen des Ostertermins verwendet.

Das zweite Fingerzahlsystem wird ausführlich in dem anonym verfassten Werk *Romana computatio* (»Römische Berechnung«) beschrieben, das um 688 entstand.¹¹² Beschrieben werden hier

¹⁰⁸ Van Rijnberk 1953, 18.

¹⁰⁹ Van Rijnberk 1953, 18. Die Angabe wurde übernommen aus: Félix Reynault: *Le langage par geste*. In: *La Nature* 26 (1898), 315–317.

¹¹⁰ Cassiodorus: *Variarum liber IV, epistola 51* – PL 69, 643.

¹¹¹ Der Suche nach solcher Kontinuität widmete sich der italienische Forscher Andrea De Jorio (De Jorio 1832), der behauptet, dass sich in der neapolitanischen Zeichensprache die antike Kunst der Mimik widerspiegelt. Carl Sittl (Sittl 1890) hingegen will diese These widerlegt wissen.

¹¹² *Romana computatio*, 106–108.

Zeichen, die Zahlenwerte bis zu einer Million darstellen. Mit der linken Hand wurden Zahlen von 1 bis 99 dargestellt, mit der rechten die von 100 bis 999. Höhere Zahlenwerte wurden durch Kombination beider Hände bzw. durch verschiedene Handhaltungen angezeigt, indem zum Beispiel auf verschiedene Körperteile wie Brust, Magen oder Oberschenkel gezeigt wurde. Diese anonyme Abhandlung hat später der angelsächsische Geschichtsschreiber und Theologe Beda Venerabilis († 735) in seinem Werk »Büchlein über das Sprechen mit Zifferngesten und die Berechnung der Zeiten« (*De loquela per gestum digitorum et temporum ratione libellus*) verwendet.¹¹³ Dank Bedas Popularität verbreitete sich die Methode durch das damalige Europa. Beda sah die Vorteile dieser Methode in zweierlei Hinsicht: zum Errechnen des Ostertermins und als gute Merkhilfe beim Kopfrechnen. Beda schlägt das Zahlzeichensystem auch als Kommunikationsmittel vor, indem man die Zahlen durch aufeinanderfolgende Buchstaben des Alphabets ersetzt. So war das Zeichen für »A« identisch mit dem für »eins« etc. Doch solche Zeichen wären für die alltägliche Kommunikation der Mönche kaum zu gebrauchen gewesen. Beda Venerabilis verstand sie auch vielmehr als eine Übung für den Geist und nicht als Ersatz für die gesprochene Sprache.¹¹⁴

Die Zahlendarstellung mithilfe von Zeichen war sehr verbreitet. In einer seiner Predigten gibt der hl. Hieronymus († 420) ein Beispiel für die Verwendung solcher Zeichen, in seiner Erläuterung des Gleichnisses vom Sämann (Mt 13,3–9). Für die Zahlen 30, 60 und 100 verwendete er die Handzeichen, wie sie aus der römischen Antike überliefert worden waren.¹¹⁵ Ältere Beschreibungen von Fingerzahlssystemen sind nicht überliefert, dennoch lässt sich behaupten, dass das System auch in der Spätantike bekannt war.¹¹⁶ Nachgewiesen ist das Fingerrechnen für Addition, Subtraktion, Multiplikation und Division sowohl bei den Griechen als auch bei den Römern.¹¹⁷

Eine letzte wichtige Beschreibung von Fingerzahlen findet sich bei Hrabanus Maurus († 856) in seinem *De computo* (»Über das Rechnen«), vor allem im Kapitel sechs »Wie Ziffern mit Fingern bezeichnet werden« (*Quomodo numeri digitis significantur*).¹¹⁸ Der Abt des Klosters Fulda und Erzbischof von Mainz beschreibt eine Unterhaltung zwischen einem Meister und seinem Schüler darüber, wie man die Zahlen von eins bis eintausend mithilfe der Finger darstellen kann. Es wird erwähnt, dass man diese Methode zum Errechnen des Ostertermins sowie anderer beweglicher Feiertage benutzte. Erst mit der Verbreitung von Rechentafeln waren die Fingerzahlssysteme überholt.

Erste Belege der Verwendung eines Fingeralphabets für die stille Kommunikation, wie sie Beda Venerabilis vorgeschlagen hatte, finden sich erst in der Frühen Neuzeit bei Melchior de Yebra (1526–1586). Dieser Franziskanermönch hinterließ das Handbuch *Refugium infirmorum* (»Zufluchtsort der Kranken«) mit einer alphabetisch geordneten Beschreibung der Buchstaben A bis Z mitsamt den Holzschnitten der jeweiligen Handzeichen. Dieses Alphabet war einerseits an Kranke gerich-

113 Beda Venerabilis: *De loquela per gestum digitorum et temporum ratione libellus* – PL 90, 685–698. Eine vereinfachte Beschreibung der Zahlbezeichnungen siehe: Groß 1996, 916; neuerdings dann: Bruce 2007 a, 57–58.

114 Vgl.: Bruce 2007 a, 58–60.

115 Hieronymus: *Epistola* 48,2 – PL 22, 495AB. Auf diese Überlieferung machte bereits Bruce aufmerksam.

116 Vgl.: Williams/Williams 1995, 587–608.

117 Nelson 1935, 26sq. Er beruft sich auf Herodot, Plautus, Ovid oder Seneca.

118 Hrabanus Maurus: *De computo* – PL 107, 728, bes. 675.

tet, die aufgrund ihrer Krankheit nicht sprechen konnten, und andererseits als Hilfe für Beichtväter gedacht, damit sie auch den Gehörlosen die Beichte abnehmen konnten.¹¹⁹ Yebra war vermutlich der erste, der in Spanien das Fingeralphabet veröffentlichte, doch sicherlich nicht derjenige, der es sich ausgedacht hatte. Auch er knüpfte an ältere Traditionen an, wie sie von den antiken Autoren überliefert worden waren.

Die Mönche, die später Gebärden für ihre stille Kommunikation nutzten, konnten ebenfalls aus dieser Tradition schöpfen. Doch bis sich die Zeichensprache hinter den Klostermauern verbreitet, wird noch einige Zeit vergehen. Zu den ersten dort genutzten Möglichkeiten, Gespräche einzudämmen, gehörten die sogenannten vernehmbaren Zeichen.

Vernehmbare Zeichen der ersten Mönche

»Es herrsche tiefstes Schweigen, kein Flüstern, kein Laut sei dann zu hören, nur die Stimme des Lesers. Was die Brüder beim Essen und Trinken benötigen, sollen sie einander so reichen, dass keiner um etwas zu bitten braucht. Fehlt aber dennoch etwas, so bitte man darum eher mit einem vernehmbaren Zeichen als mit Worten.« (RB 38,5–7) Benedikt spricht hier von Zeichen (*signum*), die die Brüder im Refektorium statt der Worte verwenden sollten, wenn sie etwas zu essen oder trinken benötigten. Er nennt es ein vernehmbares Zeichen, eine Vorstufe der Zeichensprache. Diese Kommunikationsart war bereits bei den Wüstenvätern verbreitet. Auch da war der Anlass, Stille zu bewahren und dabei eine kommunikative Situation lösen zu können, sodass die Information übermittelt, die Stille aber möglichst nicht gestört wird.

Sucht man nach den Anfängen der Zeichensprache bei den Mönchen, offenbart sich ziemlich bald eine konkrete Hürde – und zwar die der Terminologie. Am häufigsten findet man den Begriff *signum*, der allerdings bereits in der Benediktsregel in mindestens drei verschiedenen Bedeutungen verwendet wird, bezüglich derer manchmal selbst aus dem Kontext nicht ganz ersichtlich wird, welche gemeint ist. Für die Gemeinschaft der Mönche war das allerdings kein Problem, denn sie lebten ja die Regel, und der Regeltext sollte eben diese gelebte Praxis abbilden. Das Wort *signum* kann entweder auf einen Glockenlaut verweisen oder auf ein anderes akustisches Signal, mit dem die Mönche zusammengerufen wurden bzw. das den Anfang oder das Ende einer bestimmten Tätigkeit einläutete.¹²⁰ Es kann sich um ein Zeichen handeln, mit dem der Obere das Ende eines stillen Gebets signalisierte, zum Beispiel ein leichtes Klopfen auf die hölzerne Chorbank.¹²¹ *Signum* kann aber auch die Unterschrift eines Mönchs, der des Schreibens mächtig war, auf der Professurkunde bedeuten.¹²² Des Weiteren wird in dieser Studie, sofern es nicht aus dem Kontext eindeutig hervorgeht, zwischen Sprachzeichen (*signum* der Zeichensprache) und Zeichen im Allgemeinen unterschieden.

119 Edition und Reprint in: Oviedo 2007.

120 RB 22,6; 43,1; 48,12.

121 RB 20,5.

122 RB 58,20.

Die mittelalterlichen Autoren verwenden für ein abgesprochenes Zeichen mit der Hand meist die Begriffe *signum* oder *nutus*.¹²³ Der angelsächsische Autor der Signa-Liste aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts verwendet ausschließlich *indicia* bzw. *tacn* im Altenglischen. Beim Studium einer Ordensregel spielt also die Lesart des Begriffs *signum* eine besonders wichtige Rolle, die entscheidet, ob ein Glockenlaut oder ein Kommunikationsmittel der Zeichensprache gemeint war. Ganz eindeutig ist hingegen die Bezeichnung *signa loquendi* – Sprachzeichen, wie die sogenannten Signa-Listen meist genannt werden. Die Verben, die am häufigsten für das Verwenden der Zeichen unter den Ordensbrüdern gebraucht werden, sind: *significare*, *signo petere*, *signo facere*, *per signa insinuaria*, *indiciis indicare*, *nutibus ostendere*.

Vernehmbare Zeichen fanden vor allem im Refektorium Verwendung, wo die Einforderung von Stille wohl am häufigsten mit der Kommunikationsnotwendigkeit während der Essenausgabe kollidierte. Der ägyptische Mönch und Begründer des Koinobitentums Pachomius († um 347) verordnet in der ersten bekannten Ordensregel: »Wenn am Tisch etwas nötig ist, wagt niemand zu sprechen, aber man gibt den Ministranten durch einen Ton ein Zeichen.« (*Si aliquid necessarium fuerit in mensa, nemo audebit loqui, sed ministrantibus signum sonitu dabit.*)¹²⁴ Solch ein vernehmbares Zeichen könnte zum Beispiel ein leises Klopfen auf eine Holzplatte sein, ein Zeichen, das bis heute noch in vielen Klöstern am Ende des gemeinsamen Essens oder des Chorgebets gebraucht wird. Doch was sich noch alles hinter dieser Regel verbirgt, ist schwer zu sagen. Pachomius' Regel findet sich in fast unveränderter Form in vielen Klöstern wieder, vor allem in Gallien. Für Historiker sind Pachomius' *Praecepta* (»Vorschriften«) die wichtigste Quelle, in der alle Bedeutungsvarianten der Begriffe »Zeichen« und »Laut« zu finden sind, die für die Geschichte des Mönchtums eine Rolle spielen und die man auseinanderhalten muss. Auch Pachomius erwähnt in einem weiteren Kapitel ein Zeichen, das zu Beginn der Arbeit gegeben wird; hier handelt es sich vermutlich um eine Glocke. Auch wer sich waschen wollte, sollte erst auf ein solches Zeichen warten.¹²⁵

Der Abschnitt, der für die Anfänge der Zeichensprache am interessantesten ist, bezieht sich auf das Einhalten der Stille in der Mühle: »Wenn sie Mehl mit Wasser kneten und den Teig backen, soll niemand mit dem anderen sprechen. Auch morgens, wenn sie die Brote auf Brettern zum Backhaus oder zu den Backöfen bringen, sollen sie ebenfalls Stille wahren und nur etwas von den Psalmen und der Heiligen Schrift singen, bis die Arbeit vollendet ist. Wenn sie etwas Notwendiges brauchen, sollen sie nicht sprechen, sondern denjenigen zweimal ein Zeichen geben, die bringen können, was sie brauchen.«¹²⁶

Das ist vermutlich der einzige Beleg dafür, dass die ägyptischen Mönche untereinander Zeichen verwendet haben. Inwiefern es sich um vereinbarte Zeichen handelte oder um solche, die

123 Eine sehr gute Übersicht über das Bedeutungsspektrum des Begriffs *signum*, *signare* bei: Du Cange 1886, 482–486, *signum* im Sinne eines Zeichens der Zeichensprache der Mönche unter Punkt 9. Vgl. auch die Erklärung zu *nota*: ebd., Bd. 5, 609.

124 Pachomius: *Praecepta* 33 – PL 23, 71C.

125 Pachomius: *Praecepta* 58 – PL 23, 75A; 68 – PL 23, 66D

126 Pachomius: *Praecepta* 116 – PL 23, 79D–80A (*Quando farinam conspergunt aqua, et massam subigunt, nemo loquatur alteri. Mane quoque quando tabulis ad furnum vel ad clibanos deportant panes, simile habebunt silentium, et tantum de Psalmis et de Scripturis aliquid decantabunt, donec opus impleatur. Si quid necessarium habuerint, non loquentur, sed signum dabunt bis qui possunt afferre, quibus indigent.*).

intuitiv verständlich waren, lässt sich aus den Quellen nicht herauslesen. Doch hier wird schon die Richtung angedeutet, in die sich das Mönchtum weiterentwickelt hat: Zeichen statt Worte, um die Stille zu bewahren. So verweist auch Johannes Cassianus († 430) auf Pachomius' *Praecepta*, wenn er die Notwendigkeit der Stille im Refektorium betont. Cassianus beschreibt einige Klöster in Ägypten und betont vor allem die Vorbildrolle des Klosters Tabennisi, wo die Dekane, wenn sie etwas zu Tisch bringen oder vom Tisch abräumen mussten, dies mit einem Laut statt mit Worten deutlich machten.¹²⁷

Hundert Jahre später wird bei Caesarius von Arles († 542) bereits das stille Zeichen erwähnt, das abermals im Refektorium zu gebrauchen war. In seiner Regel, der *Regula Virginum*, ermahnt er die Oberin des Klosters, sie solle, wenn etwas fehle, dies mit einem Handzeichen statt mit der Stimme kundtun. So werde weder die Stille gestört, die im Refektorium immer herrschen solle, noch der Vortrag der Lektorin, wie die Regel betont. Die Schwestern sollten ihre ganze Aufmerksamkeit der Lesung widmen und sich, wenn diese beendet war, in die stille Betrachtung des Gehörten im Herzen versenken.¹²⁸

Eine wichtige Regel wurde noch vor der Benediktsregel verfasst: die sogenannte Magisterregel.¹²⁹ Auf ihr gründet sich die Ordensregel der Benediktiner und Zisterzienser, und sie nennt bereits mehrere Orte sowie Zeiten, zu denen das Schweigegebot galt und die Mönche Zeichen statt gesprochener Sprache verwenden sollten. Im Dormitorium sollte nach der Komplet absolute Stille herrschen: »Doch wenn während der Zeit, in der man Schweigen bewahrt, ein zwingendes Bedürfnis einen Bruder zum Sprechen drängt und ein Bruder einem anderen Bruder etwas sagen will, dann soll er das mit einer Handbewegung oder einem Wink des Kopfes oder der Augen tun, wenn ein Wachslicht oder eine Öllampe brennt, wenn aber kein Licht brennt, dann soll der Bruder zu dem Bruder gehen, den er dringend braucht, und leise ihm ins Ohr flüstern, damit kein dritter ihn hört.«¹³⁰

Nicht nur die wortlose Gestikulation, sondern auch ein leises Gespräch war also möglich. Dies bestätigt die These, dass Stille für die ersten Mönche nicht unbedingt eine hundertprozentige Stille ohne jegliches Wort bedeutete. Die hier erwähnte Gestikulation meint die Verwendung von allgemein verständlichen Zeichen, jedoch noch keine systematische Zeichensprache.

Die Benediktsregel, die auf der Magisterregel aufbaut, hält sich an die Tradition der Wüstenväter und nennt wieder an erster Stelle das Refektorium als einen Ort, an dem das Schweigegebot einzuhalten war. So werden die Brüder, falls etwas auf dem Tisch fehlen sollte, dazu angehalten, dies eher mit einem vernehmbaren Zeichen als durch Worte zu erbitten.¹³¹

127 *De coenobiorum institutis* IV,17 – Cassien, 144; Tabennisi ist das älteste koinobitische Kloster in Oberägypten.

128 Caesarius: *Regula Sanctorum Virginum*, 18, 4–5a 18, 2; Morin 1933, 8.

129 Zur Magisterregel siehe: Frank 1989.

130 *Uides ergo quidquid aperitur agnoscitur prius fuisse clausum sed ne forte cum silentium custoditur aliqua necessitas utilitatis ad loquendum fratrem perurgueat et frater fratri uult loqui, si lumen cicindeli aut lucernae fuerit de manu uel nutu capitis uel nutu oculorum aut certe si deest lumen frater ad fratrem necesarium uadat et quod opus fuerit tamen ad aurem ei lente loquatur ut alter tertius eum non audiat. Regula magistri*, Kp. 30 (*Post completorios neminem debere loqui.*), 17–19; Vanderhoven/ Masai 1953, 230. Deutsche Übersetzung: Frank 1989, 221–222.

131 RB 38,7.

Damit endet der kurze Exkurs zu den ersten Belegen der Zeichenverwendung. Egal, ob die Mönche dazu angehalten werden, im Refektorium oder Dormitorium zu schweigen, das Ziel ist immer dasselbe: Bei Einhaltung der Stille dennoch das Notwendige mitzuteilen und den eigenen Geist und den der Brüder nicht mit Überflüssigem aufzuwühlen. So wird das Silentium bewahrt. Doch auch hier ist zu bedenken, dass in der Stille nicht unentwegt geflüstert oder gestikulierte werden sollte, wie bereits Augustinus unterstrich.¹³² In seiner Regel (bzw. *Epistola*) betont er, dass es nicht ausreiche zu schweigen, sondern die Ernsthaftigkeit der Stille auch nicht durch frivole Blicke und Gesten gestört werden dürfe: »Sagt nicht, dass ihr eine sittsame Seele habt, wenn ihr unzuchtige Augen habt, weil ein schamloses Auge von einem unzuchtigen Herzen kündet. Wenn die Herzen sich gegenseitig, obwohl die Stimme schweigt, durch Austausch von Blicken Unzuchtiges zu verstehen geben und gemäß der Wollust des Fleisches sich wechselseitig mit Leidenschaft begehren, so ist die wahre Keuschheit aus dem sittlichen Verhalten bereits verschwunden, auch wenn die Körper von einer sündhaften Schändung unberührt bleiben.«¹³³

Zeichensprache in Baume-les-Moines und Cluny

Auf diese lange Tradition einfacher und allgemein verständlicher Zeichen, wie sie im Mönchtum von Anfang an existierten, knüpften die Mönche in Baume-les-Moines und Cluny an und entwickelten ein erstes offizielles Sprachzeichensystem. Die ersten Sprachzeichen als Kommunikationsmittel kamen in Baume-les-Moines zum Einsatz, dem Vorgängerkloster des wohl bekanntesten mittelalterlichen Klosters in Cluny. Auch die ersten cluniazensischen Äbte Berno und Odo kamen aus Baume-les-Moines. Nach den neusten Erkenntnissen hat sich eben jener Abt Berno um die Verwendung und spätere Verbreitung der Sprachzeichen in Cluny verdient gemacht.¹³⁴ Es ist durchaus möglich, dass die Zeichensprache in Baume-les-Moines anfangs als geheimes, verbotenes Kommunikationsmittel diente und erst im Zuge von Odos Reform Teil der offiziellen Klostergewohnheiten wurde. Dabei wurde die erste systematische Auflistung der wichtigsten Zeichen angefertigt, mit dem Ziel, sie im Kloster, vermutlich schon in Cluny, als allgemein verbindlich zu etablieren. So entstand die erste Signa-Liste.¹³⁵

In Cluny war das Schweigegebot von besonderer Bedeutung. Hier ging es nicht mehr um die Art Stille, in der hier und da das Geflüster der Mönche zu vernehmen war, wenn diese sich etwas Notwendiges mitzuteilen hatten, sondern um eine absolute und ununterbrochene Stille, die es an den meisten Orten im Kloster zu bewahren galt. Die Mönche, die das Ideal der *vita angelica* anstrebten, zwang dies zum völligen Verzicht auf das gesprochene Wort. Dies wiederum waren ideale

132 Auf Augustinus' Überlegungen machte zuerst Jens Ruffer aufmerksam; vgl.: Ruffer 2009, 25.

133 Augustinus: *Epistola* 211– PL 33, 958–965, hier 961, deutsche Übersetzung: Ruffer 2009, 25.

134 Vgl.: Sackur 1971, 54. Die Meinung, dass sich die Zeichen erst zu Zeiten Abt Odos entwickelt haben, vertreten zum Beispiel Gougaud, Griesser oder Dimier. Jarecki vermutet zwar, dass die Zeichen schon früher entwickelt wurden, doch die Etablierung fällt erst in Odos Zeit.

135 Jarecki 1981, 23–24.

Bedingungen, damit sich aus den einfachen Zeichen ein durchdachtes System entwickeln konnte, das den Mönchen trotz des Schweigens eine einfache Kommunikation ermöglichte.¹³⁶

Eine sehr bedeutende Quelle für die Verwendung der Zeichensprache in Baume-les-Moines und Cluny ist die Biografie des cluniazensischen Abtes Odo († 942) *Vita Odonis*, verfasst von seinem Biografen Johannes von Salerno.¹³⁷ Dieser hat die Erzählungen aus Odos Leben für seine späteren Schüler aufgeschrieben, Odos Erlebnisse und Erfahrungen in Baume-les-Moines, wohin er sich als junger Mann begeben hatte und wo er Mönch geworden war. 15 Jahre später wechselte er von dort nach Cluny (926–942) und wurde Nachfolger des ersten Abtes Bruno. Schon als Novize in Baume-les-Moines erfuhr Odo, dass die Mönche, um das Schweigen nicht zu brechen, mittels Zeichen kommunizierten.¹³⁸ »So oft die Mönche notwendige Dinge bittend einforderten, so oft ließen sie es gegenseitig, in dem sie verschiedene Zeichen benutzten, geschehen, was glaube ich, die Grammatiker wohl Finger- bzw. Augenzeichen nennen würden. Diese Praxis hatte sich freilich zwischen ihnen so weit entwickelt, dass ich glaube, falls ihnen die Zunge den Dienst versagen würde, könnten die Zeichen selbst zur Bezeichnung aller notwendigen Dinge genügen.«¹³⁹

Für den Biografen war die Erwähnung der Zeichensprache ein Novum, weswegen er diese Information notierte. Bedenkt man, wie sehr sich die Äbte Bruno und Odo um das Silentium sorgten, ist die Einführung der Zeichensprache nachvollziehbar.

Johannes von Salerno erwähnt noch an anderen Stellen die Sprachzeichen,¹⁴⁰ allerdings nur nebenbei in Geschichten, die die Bedeutung des Silentiums hervorheben sollten. Die erste Geschichte erzählt von einem Oblat, der nachts auf die Toilette gehen musste. Da es aber die Zeit des großen Silentiums war, bat er den Abt schweigend mittels eines Zeichens um Erlaubnis.

In einer anderen Geschichte geht es um einen Mönch, der seinen Ordensbruder fragt, welche Stelle der hl. Benedikt zum Waschen der Sandalen bestimmt habe. Der Bruder machte ihm mit einem Zeichen verständlich, er solle schweigen, denn zu dieser Zeit sei das Sprechen nicht erlaubt. Mit welchem Zeichen dies verständlich gemacht wurde, ob mit einem wohl fast überall auf der Welt verständlichen Zeichen fürs Schweigen oder mit einem komplexen Zeichen, lässt sich aus der Geschichte nicht herauslesen.

Noch eine Geschichte erwähnt die *Vita Odonis* – die eines Bruders, der Pferde auf der Weide hüten sollte. Eines Nachts beobachtete dieser einen Dieb, der ein Pferd stehlen wollte. Doch der Bruder verzichtete lieber auf das Pferd, als das Schweigegebot zu brechen. Er eilte zu einem der Wächter, schüttelte ihn und machte ihm mittels Zeichen begreiflich, was er eben gesehen hatte. Für diese Art der Kommunikation war schon ein etwas komplexeres Zeichensystem notwendig. Es bleibt die Frage, inwiefern der kommunikative Akt auch für jemanden verständlich gewesen wäre, der nicht in einem Kloster lebte und kein Noviziat absolviert hatte. Am Ende musste das

136 Zu Cluny allgemein, inkl. grundlegender Literatur, siehe: Wollasch 2001.

137 Die Lebensgeschichte Odos verfasste Johannes von Salerno um das Jahr 943, wohl auf der Basis dessen, was ihm der Abt selbst bei einer gemeinsamen Pilgerreise nach Pavia erzählt hatte. Siehe: *Vita Odonis*.

138 Siehe: Bruce 2007 a, 56.

139 *Vita Odonis* I, 32 – PL 133, 57B. Deutsche Übersetzung: Rüffer 2009, 32.

140 *Vita Odonis* I, 33; II, 23; II, 10 – PL, 57C; PL 133, 75D; PL 133, 66D–67A.

Kloster doch nicht ganz auf das Pferd verzichten: Am nächsten Tag wurden das Pferd und der Dieb in der Nähe des Klosters versteinert gefunden.

Aus diesen Geschichten geht hervor, dass in den Klöstern Baume-les-Moines und Cluny bereits Sprachzeichen als Kommunikationsmittel anstelle von Worten verwendet wurden. Es handelte sich nicht mehr um zufällige Gesten, sondern um durchdachte, bedeutungstragende Zeichen. Doch wie diese Zeichen ausgesehen haben und wie sie ausgeführt wurden, darüber hat Odos Biograf nichts geschrieben.

Außerdem beschreibt Petrus Venerabilis (Abt in Cluny von 1122 bis 1156) in seinem Hauptwerk *De Miraculis* (»Über Wunder«) einen Novizen, der nachts im Schlaf vom Wahn befallen wurde. Als es seinen Ordensbrüdern nicht gelang, ihn zu wecken, holten sie den Abt. Sie konnten ihm jedoch nicht erzählen, was passiert war, weil zu dieser Zeit im Kloster absolute Stille geboten war. So machten sie ihm mittels Zeichen verständlich, dass etwas Besonderes vorgefallen war, und der Abt machte sich auf den Weg zu dem betroffenen Novizen.¹⁴¹

Neben solchen Geschichten gibt es glaubwürdigere Quellen, die die Verwendung der Zeichen belegen: die besagten Signa-Listen, von mittelalterlichen Autoren meist *signa loquendi* genannt, also Zeichen zum Sprechen, Sprachzeichen. Sie enthalten ein Begriffsverzeichnis und eine kurze Beschreibung der Ausführung der jeweiligen Gesten. Zwei solche Listen sind aus Cluny bekannt; sie sind Teil der *Consuetudines*, der dortigen Klostergebräuche. Zusammengestellt haben sie der Mönch Bernhard von Cluny († 1109) und sein Ordensbruder Ulrich von Zell († 1093). Beide Listen werden in der Fachliteratur mit »Clun« abgekürzt.¹⁴² Bernhard verfasste seine Liste um 1075 als einen Teil des *Ordo cluniacensis*, in dem die damals befolgten Klostergewohnheiten aus Cluny zusammengefasst wurden. Im Kapitel 17 *De notitia signorum* werden nach einer kurzen Einleitung 118 Zeichen inklusive ihrer Umsetzung in Gesten beschrieben.¹⁴³ Bernhard liefert außerdem noch eine wichtige Information: Die Signa-Listen dienten als Hilfsmittel bei der Ausbildung der Mönche während des Noviziats, sie waren also für die Novizen gedacht. »Danach hat er die Aufgabe, die Zeichen sorgfältig zu lernen, mit denen er gewissermaßen schweigend spricht, denn nachdem er mit dem Konvent vereint wurde, darf er sehr selten sprechen.«¹⁴⁴ Für die Novizen also trug Bernhard die Zeichen zusammen, die er in unterschiedliche Kategorien unterteilte – Zeichen für Speisen, Kleidung und Liturgie, Zeichen für Personen sowie Zeichen für Verschiedenes, das heißt für Dinge, die in keine der genannten Kategorien passten.

Zu Zeiten Bernhards von Cluny wurden allerdings im Alltag deutlich mehr Zeichen verwendet, als die in den Listen überlieferten. Jedoch verzeichnet diese Liste als erste die offiziellen Zeichen,

141 Petrus Venerabilis: *De miraculis* I, 18 – Peter the Venerable: *De miraculis libri duos*, Hg. v. Denise Bouthillier. Taxandria 1988, 55–56. Zitiert nach Bruce 2007 a, 77. Um die Geschichte nicht ohne Ende stehen zu lassen: Als der Novize erwachte, erzählte er, er habe im Traum den Teufel gesehen, der sich ihm als ausgehungertes Bär gezeigt habe.

142 Die Abkürzungen der meisten Listen basieren auf dem Titel oder der Provenienz der jeweiligen Liste. So werden sie auch in dieser Arbeit verwendet. Zu den Abkürzungen vgl.: Jarecki 1981. Diese und alle anderen Signa-Listen werden im vierten Kapitel ausführlich beschrieben.

143 ConsBern. Eine kritische Edition: Jarecki 1981, deren Datierung hier übernommen wurde.

144 ConsBern 1,17, 169 (*Postquam opus habet, ut signa diligenter addiscat, quibus tacens quodammodo loquatur, quia postquam adunatus fuerit ad Conventu, licet ei rarissime loqui.*). Eine ähnliche Formulierung findet sich auch in den von Ulrich verfassten *Consuetudines*, siehe: PL 149, 705A (ConsUlri).

die auch für spätere Generationen von Mönchen und Novizen bestimmt waren. Die Niederschrift war ein legislativer Akt und somit die offizielle Einführung der Zeichensprache in Cluny in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts.

Etwa acht Jahre später verfasste Ulrich von Zell die *Consuetudines Cluniacenses*, die cluniazensischen Klostergewohnheiten, die ebenfalls eine Signa-Liste beinhalten. Dies geschah jedoch nicht wie bei Bernhard für den internen Gebrauch, sondern im Auftrag Wilhelms von Hirsau, der sein Kloster nach dem Vorbild von Cluny reformieren wollte. Ulrichs *De signis loquendi* ist identisch mit Bernhards Liste.¹⁴⁵ Noch zu Lebzeiten Bernhards und Ulrichs entsteht in Cluny eine weitere, etwas jüngere Liste.¹⁴⁶ Auf der Grundlage dieser Liste haben spätere Autoren ihre Verzeichnisse angefertigt, doch die Liste an sich ist nicht überliefert. Deswegen gelten die beiden oben genannten Listen als die offiziellen Cluny-Listen.

Es ist kein Zufall, dass ausgerechnet in Cluny ein komplexes Zeichensprachsystem entwickelt wurde. Schaut man sich die Benediktinerklöster vor der Reformbewegung von Cluny genau an, lässt sich eine starke Vermischung der klerikalen und säkularen Welt feststellen. In der Karolingerzeit waren allmählich die Stille und Einsamkeit der ersten Klöster verschwunden. In den Abteien des 8. Jahrhunderts lebten nicht nur Mönche, sondern auch Handwerker und andere Dienstleistende sowie sogenannte Oblaten, Kinder, die von ihren Eltern ins Kloster gebracht wurden, um später als Mönch oder Nonne aufgenommen zu werden. Diese neue Dynamik bedeutete eine sichtbare Abkehr von dem für das frühe Mönchtum typischen Ideal der Einsamkeit. Zwar geht es den Mönchen nach wie vor um die Erlösungen der Seele, doch ist sie unter diesen Bedingungen überhaupt noch möglich?

Die Entwicklung der Klöster war von den Bestrebungen der Äbte, einzelner Mönche oder auch Herrscher beeinflusst. Die Situation führte zur Einberufung einiger Synoden. So wurde 816 und 817 in Aachen entschieden, dass sich alle Klöster an die Benediktsregel halten sollten. Die erlassenen Verordnungen dieser Zeit wiederholen in vielerlei Hinsicht eine der Hauptforderungen des hl. Benedikts – das Schweigegebot. Im frühen Mönchtum gab es noch nicht das Bedürfnis, eine besondere Disziplin um das Einhalten des Silentiums zu etablieren. Im Mönchtum der Karolingerzeit hingegen wird die innere Stille kultiviert, um so die Seelen der Mönche vor der Ablenkung

145 ConsUlr, II. Buch, Kp. IV. *De signis loquendi* – PL 149, 703B–705A; Edition: Jarecki 1981. Die beiden Signa-Listen bilden die Grundlage der Edition der cluniazensischen Signa-Listen durch Walter Jarecki, der sie auch sehr detailliert analysiert. Seine Analyse ist nach wie vor an Genauigkeit nicht zu übertreffen. Nicht auf sprachlicher, sondern auf inhaltlicher und allgemeinerer Ebene analysiert die Listen auch Scott Bruce.

146 Jarecki 1981, 79–80. Zu diesem Schluss kam Jarecki nach der Analyse aller überlieferten späteren Signa-Listen, die auf den Cluny-Listen basierten. Zum Beispiel beinhaltet die sog. Hirsauer Liste Wilhelms von Hirsau (Wilh) zahlreiche Veränderungen sowie neue Zeichen, die es in Clun nicht gibt, jedoch in anderen Listen schon. So kommt Jarecki zu dem Schluss, dass Wilhelm oder auch Peter Boherius ihre Listen nicht auf der Grundlage von Clun zusammengestellt haben, sondern einen anderen, jüngeren cluniazensischen Text herangezogen haben, der auch andere Zeichen versammelte, und zwar aus dem ausgehenden 11. Jahrhundert. Dazu Jarecki: »Diese veränderte Fassung ist dadurch charakterisiert, daß in ihr an wenigen Stellen die überlieferte Liste Clun dem tatsächlichen Gebrauch der Zeichen in Cluny zu Ende des 11. Jahrhunderts angepaßt worden ist. Sie läßt sich vor allem in Wilh und Vict fassen. Aber auch die Listen Flor und Edm zeigen Charakteristika dieser jüngeren Fassung von Clun. (...) Außer in den Bearbeitungen Wilh, Vict, Flor, Edm ist die jüngere Fassung von Clun nicht überliefert. Nur zwei Handschriften von Clun (L g) nehmen eine Mittelstellung zwischen Clun und der jüngeren Fassung ein. Alle übrigen Handschriften, sowohl die *Consuetudines* Bernhards als auch die der *Consuetudines* Ulrichs, enthalten Clun in der älteren Fassung.«

durch die säkulare Welt zu bewahren.¹⁴⁷ So wurde nach und nach bei den meisten Tätigkeiten und zu fast allen Tageszeiten Stille verordnet. Werden in der Benediktsregel noch die Orte aufgelistet, an denen das Sprechen nicht gestattet war, so gab es im 9. Jahrhundert mittlerweile so viele davon, dass es nun einfacher war, jene aufzulisten, an denen das Sprechen erlaubt war.¹⁴⁸

Die Stille war von Anbeginn der Grundpfeiler des Mönchtums, egal, ob in der Wüste Ägyptens oder später im westlichen Europa. Jedoch bedeutet die Reform von Cluny eine deutliche Zäsur, die die Bedeutung des Silentiums weiter verstärkte. Johannes von Salerno, der Biograf von Odo von Cluny, beschreibt ziemlich detailliert den Eifer Odos und seines Vorgängers Bruno bei der Durchsetzung des Schweigegebots und behauptet gar, dass ein monastisches Leben ohne Schweigen keinen Sinn habe, dass es nur dann sinnvoll sein könne, wenn der Mönch ein Leben in der Stille anstrebe.¹⁴⁹ Wie genau es die Benediktiner von Cluny mit dem Schweigegebot hielten, zeigen die bereits zitierten Stellen aus der *Vita Odonis*. Trotz alldem spielte das Silentium bis ins 9. Jahrhundert hinein keine dominante Rolle im spirituellen Leben der Mönche. Es gehörte zweifelsohne als fester Bestandteil dazu und wurde spätestens seit dem 4. Jahrhundert für die Mönche selbst immer interessanter, doch es galt als nicht so wichtig. Erst durch die cluniazensischen Mönche bekam es seine herausragende Bedeutung und eine eschatologische Komponente: Das Streben danach, die Stille zu bewahren, entsprang dem Wunsch, durch den Verzicht auf menschliche Geräusche dem Ideal näher zu kommen – den Engeln. Die Sprachzeichen wurden entwickelt, damit die Mönche sich tonlos verständigen konnten. Unbewusst entschieden sie sich so jedoch für ein ähnlich gefährliches Werkzeug wie die Sprache.

Verbreitung der Zeichensprache unter den Schwarzen Mönchen im 11. bis 15. Jahrhundert

Die stille Kommunikation blieb nicht nur auf das Kloster Cluny beschränkt, sondern verbreitete sich in anderen Klöstern, die die dortigen Gewohnheiten übernahmen und somit zu der Großfamilie der neu entstehenden cluniazensischen Gemeinschaften gehörten. Das 11. und 12. Jahrhundert war dafür eine mehr als geeignete Zeit. Wichtige Träger der cluniazensischen *Consuetudines* waren die Reformzentren Siegburg, St. Blasius und Hirsau, wo neue Texte entstanden und sich weiterverbreiteten.¹⁵⁰

147 Mit der Veränderung einer stillen Abtei zu einem betriebsamen Ort beschäftigte sich auch Bruce am Rande seiner Überlegungen zur Entstehung der Zeichensprache bei den Benediktinern von Cluny. Bruce 2007 a, 37–41. Hier auch mit Verweis auf weiterführende Literatur.

148 Konkrete Beispiele von karolingischen Klöstern, in denen nach und nach das Sprechen untersagt wurde, siehe: Bruce 2007 a, 40–42. Doch das Einhalten des Silentiums wurde nicht nur für Mönche zum Ideal. Dank der Fürstenspiegel, die häufig von Mönchen konzipiert wurden, erreichte das Silentium auch die säkulare Welt und wurde zu einer allgemeinen Tugend.

149 *Vita Odonis* 2, II – PL 133, 67.

150 Ein Vergleich einzelner Klostergewohnheiten wurde lange Zeit durch fehlende Editionen erschwert. Dies veränderte sich 1963 mit dem Beginn des Editionsprojekts von Kassius Hallinger *Corpus consuetudinum monasticarum*. Band 7 widmet sich den *Consuetudines* im 10. bis 12. Jahrhundert, inklusive der von Cluny. Von vielen wird auf den fol-

Um 1100 ist bei allen Ordensbrüdern und -schwestern eine neue religiöse Erweckung zu beobachten. Die Entstehung neuer monastischer Bewegungen in dieser Zeit wurde meist als eine Krise des Mönchtums gedeutet. Aber man kann diese Zeit auch etwas weniger kritisch sehen und die Reformbewegung als einen Versuch, die religiöse Praxis und die monastischen Werte innerhalb wie außerhalb der Klöster zu bestärken.¹⁵¹ Die Reformunterstützer waren unter anderem bestrebt, die spirituellen Bedürfnisse von Frauen und Laien zu erfüllen, die nach den Idealen der christlichen Vollkommenheit leben wollten, ohne sich für das sehr strukturierte Klosterleben entscheiden zu müssen. Eine Welle erhöhter religiöser Sensibilität ging zu dieser Zeit durch alle Schichten der Gesellschaft. Man braucht sich nur die Kreuzzüge in Erinnerung zu rufen, die Entstehung vieler häretischer Bewegungen und nicht zuletzt neuer Orden. Diese neuen Gemeinschaften sowie ganze neue Orden hielten sich im Großen und Ganzen an die bisher beschriebenen Rahmenbedingungen des monastischen Lebens, die Bedeutung des Silentiums inbegriffen. Anhand der überlieferten Quellen zeigt sich eine auffällige Kontinuität zwischen den traditionellen und den Reform-Observanzen, und das Silentium wurde zu einem wichtigen Thema: Auf verschiedenen Ebenen wurde der Konflikt zwischen einem gerechten Gespräch auf der einen Seite – also der Frage, inwiefern ein Gespräch angemessen ist und erlaubt werden kann – und dem frommen Schweigen auf der anderen Seite diskutiert. Mönche, Regularkanoniker, Einsiedler: Alle stoßen sie nun an die Grenzen des Silentiums.

Die Stille hatte die mittelalterliche Gesellschaft im Griff. Die Ordensgemeinschaften waren nach dem cluniazensischen Vorbild bestrebt, weitestgehend das Schweigegebot zu wahren. Und Hand in Hand mit dem Gebot der Stille verbreitete sich auch die Zeichensprache, die im Laufe des 12. und 13. Jahrhunderts von den meisten Orden übernommen wurde. Auf der Synode zu Château-Gontier 1231 wurde unter anderem auch das Gebot der Stille empfohlen. Dies verlangte von den Äbten, darauf zu achten, dass ihre Mönche die Zeichensprache beherrschten. Unter den Beschlüssen, die das monastische Leben betreffen, steht das Silentium an erster Stelle.¹⁵² Besonders konsequent wurde die Zeichensprache von den Zisterziensern gebraucht, die in ihren Bestrebungen, die ursprünglichen Ideale der Benediktiner wieder zu beleben, einen besonderen Wert auf das Einhalten des Schweigegebots legten.¹⁵³ Es gab jedoch auch Orden, die von Anfang an die Sprachzeichen ablehnten – die Kartäuser, die bis heute zu den schweigsamsten Orden überhaupt gehören. Sie vertraten die Ansicht, dass wenige Wörter besser seien als jedwedes Gestikulieren.

genden Seiten noch die Rede sein, denn hier finden sich die meisten Erwähnungen der Zeichen bzw. ganze Signa-Listen. Mehr zu den *Consuetudines*: Niederkorn 1998, 25–29.

151 Allgemein zu den religiösen Tendenzen vgl. das immer noch grundlegende Werk: Constable 1996, hier bes. 44–87, eventuell auch weitere Studien des Autors. Zur Widerlegung der These von der Krise der Benediktiner siehe: Van Engen 1986, 296–304. Zur Geschichte des Benediktinermonchtums siehe: Schmitz 1947–1960, bes. Teil I., 147–219 (Ausbreitung und Verfassungsgeschichte des Ordens von seiner Gründung bis zum 12. Jahrhundert) und Teil III (Die äußere Entwicklung des Ordens vom Wormser Konkordat (1122) bis zum Konzil von Trient).

152 *Concilium*, § 24: *De silentio & signis monachorum*. Mansi 1779, 238. Auf diesen Punkt machte Gougaud 1930, 9 aufmerksam.

153 Eine wichtige Quelle bilden hierbei die *Consuetudines* und Statuten, ob aus der Entstehungszeit der jeweiligen Orden und Kongregationen oder aus der Zeit der Reformbewegung. Eine Übersicht über die Erwähnung von Sprachzeichen und deren Verwendung auch in weniger bekannten Orden und Kongregationen, inklusive Benediktinerabteien: Gougaud 1929, 8–9; Davril 1982, 52–54; Dimier 1955, 166–168.

Auf den nächsten Seiten werden zuerst verschiedene Benediktinerklöster besprochen, in deren *Consuetudines* oder anderen Quellen die Sprachzeichen erwähnt werden. Die einzelnen Zeugnisse werden chronologisch und nach Möglichkeit auch geografisch geordnet analysiert, das heißt zum Beispiel alle englischen Klöster als eine Gruppe. Die meisten Klöster haben zusammen mit dem cluniazensischen Vorbild des monastischen Lebensstils auch die Sprachzeichen übernommen. So sind aus dem 11. Jahrhundert noch drei Signa-Listen überliefert, die den Transfer der Zeichen belegen – aus den Klöstern Fleury, Canterbury und Hirsau.¹⁵⁴ Ungefähr aus der gleichen Zeit stammen auch die Signa-Liste von Petrus Boherius sowie die Liste aus dem Kloster Norwich. Analysiert werden auch Quellen von den Britischen Inseln aus dem 13. und 14. Jahrhundert sowie Zeugnisse in Quellen aus den Klöstern Lüttich (13. Jahrhundert) und Trier (15. Jahrhundert). Es ist durchaus möglich, dass die Mönche selbst die Zeichenlisten abgeschrieben und weiterverwendet haben, nur gibt es dafür bisher keinerlei Beweise. Die oben aufgezählten sind alle bisher bekannten Zeugnisse der Zeichensprache, aber es ist anzunehmen, dass künftig noch weitere entdeckt werden, sei es in Form von Signa-Listen oder auch anderer Quellen.

Wollte ein Kloster die cluniazensischen Klostergewohnheiten für sich adaptieren, konnte es sich entweder die *Consuetudines* beschaffen und das Klosterleben danach (re)organisieren; oder das Kloster konnte einen oder mehrere Mönche nach Cluny entsenden, die so zusätzlich zur Theorie auch das Klosterleben praktisch erfahren konnten. Es ist bekannt, dass zum Beispiel einige angelsächsische Mönche nach Fleury entsandt wurden, um das dortige Klosterleben kennenzulernen. Der Abt Wilhelm von Hirsau, der sein Kloster nach den cluniazensischen Gewohnheiten reformieren wollte, hatte das Privileg, dass der bereits erwähnte Mönch Ulrich von Zell die *Consuetudines* für ihn zusammentrug und sogar persönlich nach Hirsau reiste, woraufhin sich eine Gruppe Hirsauer Mönche nach Cluny begab, um die dort gelebten Klostergewohnheiten vor Ort zu verinnerlichen.¹⁵⁵

Das Kloster Fleury (gegründet 651) ist das erste, von dem bekannt ist, dass es die cluniazensischen Gewohnheiten übernommen hat. Das Kloster, in dem heute die Reliquien des hl. Benedikts aufbewahrt werden, wird mittlerweile St.-Benoît-sur-Loire genannt. Ursprünglich waren die Reliquien im Kloster Montecassino aufbewahrt, das jedoch am Ende des 6. Jahrhunderts von den Lombarden geplündert wurde und lange in Trümmern lag. Zu dieser Zeit brachten die Mönche die sterblichen Überreste Benedikts nach Fleury. Das Kloster selbst befand sich nach den Angriffen der Normannen in einer tiefen Krise, aus der es erst dank des cluniazensischen Abtes Odo wieder herausfand.¹⁵⁶ Das erste Zeugnis über die Verwendung der Sprachzeichen in Fleury findet sich zu Anfang des 11. Jahrhunderts – zur Zeit des Abtes Abbo (998–1004), und zwar in den dortigen Klostergewohnheiten *Consuetudines Floriacenses Antiquiores*, die der Mönch Thierry zusammentrug. Im Kapitel über die Rolle des Zirkators beschreibt Thierry das Zeichen, das der Zirkator für Mönche verwendet, die nicht zugeben wollten, in der Kirche oder bei anderen Tätig-

154 Mit den cluniazensischen Sprachzeichen und deren Verbreitung in den genannten Abteien beschäftigt sich in seiner Dissertation Bruce 2007a, die ich zusammen mit älterer Literatur und meinen eigenen Forschungsergebnissen als Hauptquelle herangezogen habe.

155 Bruce 2007a, 98, 118–119.

156 Zum Einfluss von Kloster Cluny auf Fleury siehe die Studie von Hallinger 1984, 345–350.

keiten eingeschlafen zu sein.¹⁵⁷ Zum Ende desselben Jahrhunderts ist dann auch in Fleury eine Signa-Liste entstanden.¹⁵⁸

Ein weiteres wichtiges Kloster, das die cluniazensischen Gewohnheiten (*Consuetudines*) adaptierte, ist die Anlage St. Peter und Paul in Hirsau im Schwarzwald. In der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts wurde Wilhelm († 1091) Abt von Hirsau.¹⁵⁹ Nach seiner Weihe 1071 begann er mit einer Klosterreform nach cluniazensischem Vorbild.¹⁶⁰ Zu diesem Zweck entsandte der dortige Abt Hugo von Cluny einen seiner Mönche nach Hirsau, um eine vollständige Übergabe der Gewohnheiten (*Consuetudines*) zu garantieren. Es war kein anderer als der bereits erwähnte Ulrich von Zell. Dieser beteiligte sich an der Gründung gleich mehrerer Priorate und war in dieser Hinsicht reich an Erfahrungen; zudem war er mit Wilhelm seit der gemeinsamen Zeit im Kloster St. Emmeram bekannt. Ulrich trug also im Auftrag des Klosters Hirsau die cluniazensischen Klostergewohnheiten inklusive der Signa-Liste zusammen (die oben erwähnte Liste »Clun«). Wilhelm entsandte dann gleich mehrere seiner Mönche nach Cluny, damit sie die gelebte Praxis vor Ort kennenlernten.¹⁶¹ Hugo von Cluny soll selbst seinen Hirsauer Gästen zugeredet haben, sie sollten nicht alles hundertprozentig übernehmen, damit sie später keine Scheu verspürten, die Ordensgewohnheiten ihrem Kloster entsprechend anzupassen. Auf der Grundlage von Ulrichs *Consuetudines*, ergänzt durch jene Bernhards und durch die persönlichen Erfahrungen der sechs Hirsauer Mönche, verfasste Wilhelm in den 1080er und 1090er Jahren ein eigenes legislatives Modell, angepasst an die Lage in Hirsau. Er übernahm alle Anordnungen bezüglich des Schweigegebots und erweiterte dieses sogar auf das komplette Noviziat.¹⁶² Die Hirsauer Signa-Liste ist das bisher umfangreichste Verzeichnis der Sprachzeichen aus dem Mittelalter.¹⁶³ Wilhelms *Consuetudines* sind sehr gründlich, denn er wollte durch möglichst detaillierte Vorschriften spätere Missverständnisse vermeiden.

Die vermutlich älteste Signa-Liste ist die von Petrus Boherius († nach 1378) aus dem Kloster Saint-Chinian im heutigen Frankreich. Hier finden sich Zeichen, die in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts in Cluny verwendet wurden, zu Zeiten des Abtes Odo.¹⁶⁴ Diese Liste wurde später Teil des um 1361 von Petrus verfassten Kommentars zur Benediktsregel, konkret Teil des

157 *Consuetudines* – CCM VII/3, 10, 19. Es handelt sich um das Zeichen, mit dem in Cluny Hochmut dargestellt wurde: Lege die Faust unter dein Kinn und dreh den Daumen nach oben. Es sind insgesamt mehrere Gewohnheiten aus Fleury überliefert, doch keine dieser Sammlungen enthält eine Signa-Liste. Vgl.: Jarecki 1981, 17, Anm. 80 mit weiteren Verweisen auf *Consuetudines*.

158 Orléans BM 2293, Edition: Jarecki 1981. Eine Analyse der Liste lieferte auch Davril 1982.

159 Zur Person Wilhelms von Hirsau: Berkthold 1998, 155–156.

160 Zur Rezeption der cluniazensischen Reformen im Allgemeinen: Tutsch 1998, 91–97, 358–371, Appendix 1; Reimann 1991. Wilhelm wollte das Kloster zuerst nach den Gewohnheiten von St. Emmeram und der Klosterreform von Gorze reformieren, doch dann entschied er sich für Cluny. Inspiriert hatte ihn Abt Bernhard von Saint-Victor de Marseille. Es war Bernhard, der Ulrich von Zell dazu bewogen hatte, sich auf eine Reise zu den Klöstern im damaligen Europa zu begeben, und auf dieser Reise traf Ulrich wiederum auf Wilhelm von Hirsau.

161 PL 150, 923 A a 929CD (ConsHirs). Zur Einordnung und Bedeutung: Hallinger 1963 (CCM 1), XLVII.

162 Bruce 2007a, 119–120. Davon ausgenommen waren der Abt sowie der Novizenmeister bei der Abnahme der Beichte.

163 Kritische Edition: Jarecki 1981.

164 Vgl.: Jarecki 1981, 16–17, 78, hier auch mit kritischer Edition. Zur Analyse der Liste und ihrer Provenienz siehe das Kapitel zu den Benediktinerlisten.

Kapitels 38. In diesem empfiehlt Benedikt den Mönchen, sich am Tisch, wenn notwendig, mit einem vernehmbaren Zeichen und nicht mit Worten zu verständigen. Diese Signa-Liste entspricht in weiten Teilen jener aus Cluny.

Von Fleury aus verbreitete sich die Cluniazensische Reform weiter auf die Britischen Inseln. Dort begann bereits König Edgar (959–975) mit einer Reform des Klosterlebens.¹⁶⁵ In den Jahren 964 bis 969 fand in Winchester eine Synode statt, an der auch zahlreiche Äbte, Äbtissinnen und Bischöfe teilnahmen. Bei dieser Synode ist unter anderem das wichtigste Dokument der englischen Benediktinerreform entstanden – die *Regularis concordia* (»Die Regel der Mönche und Nonnen der englischen Nation« – *Regularis Concordia Anglicae Nationis Monachorum Sanctimonialiumque*). Die gemeinsame Lebensregel sollte von allen Klöstern verbindlich übernommen und eingehalten werden. An der Synode nahmen auch einige kontinentaleuropäische Äbte teil, vor allem die aus Fleury,¹⁶⁶ wo die Reform Odos von Cluny bereits durchgeführt worden war. So ist es wenig überraschend, dass zu den Hauptforderungen das Bewahren des Silentiums gehörte. Die *Regularis concordia* verordnete ein ausnahmsloses Schweigegebot an Feiertagen, ähnlich wie es im 10. Jahrhundert in den Klöstern Baume-les-Moines und Cluny die Regel war. Auch die angelsächsischen Vertreter der Reformbewegung hielten die Zeichensprache für ein geeignetes Mittel, um im Kloster Stille und Disziplin zu halten.

Die Mönche in Winchester haben spätestens Ende des 10. Jahrhunderts die Zeichensprache adaptiert. Einen direkten Beleg dafür gibt es nicht, lediglich werden die Zeichen, ähnlich wie in der *Vita Odonis*, am Rande einer biografischen Erzählung erwähnt. So wollte der Mönch Theodoric dem gerade lesenden Æthelwold von Winchester († 984) etwas Wichtiges mitteilen. Da gerade das große Silentium zwischen den nächtlichen Stundengebeten herrschte, klärte der Bruder zuerst seinen Oberen mittels Zeichen über die Situation auf. So wird es zumindest in der *Vita* des hl. Æthelwold berichtet.¹⁶⁷

Ein weiterer Beleg für die Zeichen ist die Signa-Liste aus Christ Church/Old Minster – Canterbury. Hier wurden schon Mitte des 11. Jahrhunderts die sogenannten *Elenchi d'Indicia* (*Monasteriales indicia*/»Klösterliche Zeichen«) verfasst.¹⁶⁸ Die Liste ist aus mehreren Gründen etwas Besonderes. Zum einen wegen ihres Alters – es ist die älteste erhaltene Liste in ganz Europa – und zum anderen aufgrund der Sprache, denn die Liste ist nicht wie alle anderen auf Latein verfasst, sondern auf Altenglisch. Das Manuskript, von dem die Liste Teil ist, beinhaltet gleich mehrere Texte inklusive der Benediktsregel mit altenglischen Kommentaren, Predigten, einem Bußbuch sowie Lehr-

165 Zum Mönchtum im heutigen England vgl.: Burton 1994, bes. 1–42. Weitere Literatur zu Canterbury siehe: Bruce 2007a, 109–112; zu den Kontakten der angelsächsischen Mönche mit ihren Ordensbrüdern aus Fleury: Anm. 62.

166 Die Cluniazensische Reform verbreitete sich in England über Fleury und nicht nur durch die Teilnahme der dortigen Ordensbrüder an der Synode. Es war eben Fleury, wo angelsächsische Mönche das Klosterleben nach der Benediktinerreform erleben konnten. Der Einfluss von Fleury wurde auch dadurch verstärkt, dass hier die Reliquien des hl. Benedikts aufbewahrt wurden. Zum Einfluss von Fleury auf das englische Mönchtum siehe: Bruce 2007a, 109–112, bes. Anm. 62 mit konkreten Beispielen direkten Austausches.

167 *Life of Saint Æthelwold*, 52.

168 Eine moderne Edition der Liste und ihre Beschreibung: Banham 1991 (mit Übersetzung ins zeitgenössische Englisch); eine ältere Edition: Kluge 1885 (mit Übersetzung ins Deutsche). Canterbury wurde an der Schwelle vom 10. zum 11. Jahrhundert von einem Kanonikerhaus zum Kloster erhoben.

materialien und der erwähnten *Regularis concordia*. In der Sprache der Liste spiegeln sich die Bemühungen der englischen Mönche wider, grundlegende Texte in die Landessprache zu übersetzen. Der erste Schritt war bereits Mitte des 10. Jahrhunderts mit der Übersetzung der Benediktsregel gemacht worden. Latein scheint den dortigen Mönchen in der Tat etwas fremder zu sein, als es bei ihren Brüdern aus dem kontinentalen Europa der Fall war. Interessant ist in dieser Hinsicht die Tatsache, dass sich in demselben Manuskript auch die *Ælfric's colloquy* befinden, einige Dialoge, die den Klosterschülern als Lehrmaterial zum Erlernen der lateinischen Sprache dienten. Diese sogenannten Kolloquien befinden sich direkt hinter dem Text der Signa-Liste und ergänzen sich gegenseitig.¹⁶⁹ Es ist also davon auszugehen, dass der ganze Kodex dem Verbreiten der Benediktinerreform in englischen Klöstern diene.¹⁷⁰

Die Zeichensprache wurde in Canterbury offenbar sehr gut angenommen. Um 1180 besuchten Gerald von Wales (Giraldus Cambrensis, † 1223), Pfarrer und Autor vieler ethnografischer und historischer Werke, die dortigen Benediktiner. Der Prior lud den Gast zum gemeinsamen Speisen ins Refektorium ein. Dabei fiel diesem neben der Vielzahl der Gänge (*ferculorum numerositatem*) auch die übermäßige Verwendung von Zeichen auf (*signorum superfluitatem nimiam*). Er beobachtete, wie die Mönche ohne Unterlass gestikulierten, wie sich ihre Hände geschwind und zügellos bewegten und sie einander alles Mögliche mitteilten, obwohl während des ganzen Essens kein einziges Wort fiel. Die Mönche glichen in seinen Augen vielmehr Schauspielern und Gauklern, die lebhaft miteinander diskutieren, was er als würdelos empfand: »Daher wäre es geeignet, hinsichtlich Ordnung und Anstand, mit menschlichen Worten moderat zu sprechen, als in dieser Weise die Zeichen und Zischlaute in einem lautlosen Geschwätz derart possenhaft zu nutzen.«¹⁷¹ Die Verwendung der Zeichensprache war also nicht unumstrittenen, und die Behauptung, dass Gott den Menschen nicht umsonst mit Sprache ausgestattet habe und dass Sprechen demzufolge gottgefälliger sei als jegliches Gestikulieren, war das ganze Mittelalter über ein Zankapfel unter den Mönchen, wie später auch noch gezeigt werden wird.¹⁷²

Es gibt auch Klöster, aus denen zwar keine Signa-Listen überliefert sind, in denen aber dennoch Zeichensprache verwendet wurde. Ein Beispiel dafür ist das Kloster Norwich (gegründet 1094). Der dortige Abt und Bischof Herbert de Losinga († 1120) lud Ende des 11. Jahrhunderts cluniazensische Mönche ein.¹⁷³ Unter den Briefen des Abtes findet sich auch ein an Herbert Felici (*Epistola XXIII, Ad Felicem*) adressierter. Darin setzt sich der Abt mit der Frage auseinander, was es bedeutet, ein richtiges Leben zu führen. Er listet das regelmäßige, ununterbrochene Beten des Stundengebetes, wie es in der Benediktsregel beschrieben wird, sowie die Arbeit im Skriptorium auf. Doch interessant ist hier vor allem seine letzte Bemerkung: »Sedes in claustrum, et linguam

169 Banham 1991, 14.

170 Die späteren englischen Signa-Listen, ob auf Latein (Kloster St. Edmund, Ely Cathedral Prior) oder Englisch verfasst (Kloster Sion), orientieren sich viel mehr an den cluniazensischen Listen als an den *Monasteriales Indicia*. Die normannische Eroberung Englands 1066 wirkte sich auch auf die Klöster aus, die Kontakte richteten sich noch mehr nach Burgund und nahmen sich an der dortigen Reformbewegung ein Beispiel, obwohl es nicht immer zwangsläufig Cluny war.

171 Giraldi Cambrensis Opera, Brewer 1861, 51. Deutsche Übersetzung: Rüffer 2009, 47.

172 Vgl.: Nelson 1935, ähnlich bei: Van Rijnberk 1953, 21–22.

173 Zu Herbert de Losinga: Anstruther 1846, 45.

refrenans, tuos etiam digitos ab inutilibus signis coarces« – selbstverständlich mit dem Hinweis auf Benedikts zwölf Stufen der Demut.¹⁷⁴ Überflüssige Zeichen sollte man laut de Losinga also genauso meiden wie hohle Worte.

Ein ganz anderes Zeugnis der Verwendung von Sprachzeichen hinterließ der Mönch Edmund aus dem Benediktinerkonvent Eynsham (Oxfordshire). Diese Abtei wurde 1055 gegründet und nach der Eroberung durch die Normannen erneuert. Obwohl es eine verhältnismäßig kleine Abtei war, lebten hier an der Schwelle des 12. zum 13. Jahrhundert einige bedeutende Mönche. Edmund war seinerzeit bekannt für seine prophetischen Fähigkeiten. So fiel er zum Beispiel zu Ostern 1196 für zwei Tage in Ekstase, während derer er dem hl. Nikolaus durch Fegefeuer und Paradies folgte. Edmunds Bericht wurde später von seinem Ordensbruder Adam detailliert schriftlich fixiert. Edmund soll neben den vielen Menschen, die im Fegefeuer ihre Sünden abbüßten, auch einige Mönche gesehen haben, die hier wegen ihres unvorsichtigen Benehmens leiden mussten. Er soll beobachtet haben, dass übermäßiges Lachen mit Schlägen ins Gesicht gestraft wurde, überflüssiges Reden mit Geißeln und ungebührliche Gedanken oder maßlose Verwendung der Zeichensprache mit Fesselung mit glühenden Ketten.¹⁷⁵

Edmund kannte die Zeichensprache eventuell aus seinem Kloster, aus dem ebenfalls eine Signa-Liste überliefert ist. Diese ist Teil der *Consuetudines*, die zwischen 1228 und dem 14. Jahrhundert entstanden sind.¹⁷⁶ In einigen Kapiteln wurde auch die Verwendung der Zeichensprache erwähnt. An einer Stelle werden die Novizen angehalten, in Abwesenheit des Lehrers weder Zeichen noch Worte auszutauschen. In einem weiteren Kapitel heißt es, die Mönche sollten imstande sein, die wichtigsten Zeichen zu kennen und zu verwenden. Sie sollten sich jedoch vor ihrem übermäßigen, grundlosen Gebrauch hüten. An der Stelle, wo das Schweigegebot im Dormitorium erwähnt wird, wird zugleich betont, dass dazu auch die Verwendung von Zeichen oder Augenbewegungen zähle.¹⁷⁷ Dass es sich dabei nicht um irgendwelche Zeichen, sondern um eine richtige Zeichensprache handelte, belegt das leider nicht komplett erhaltene Kapitel VII: *De locutione et silencio. De risu et signis. De hora incompetendi*. Dem Inhaltsverzeichnis nach widmete sich das Kapitel den Zeichen: *De signis et verbis ab una parte in alteram. De modo quoque et disciplina signorum rerumque aliarum*. Leider sind nur die Unterkapitel 1 bis 6 erhalten geblieben, wobei das letzte mitten im Satz endet. Aber offenbar hat der Text inklusive einer Liste existiert, nur ist er leider auch in anderen Manuskripten nicht überliefert.¹⁷⁸

Noch ein anderes englisches Kloster muss hier erwähnt werden – die Abtei Afflingham bei Oxford. Gegründet 1083 nach der Benediktsregel, wurde das Kloster stark durch die cluniazensischen Reformen beeinflusst. Die von hier überlieferten *Consuetudines* stammen aus dem aus-

174 Herbert de Losinga – Anstruther 1846, 45. Der Begriff *in clauistro* hat mehrere Bedeutungen: das Kloster als solches, der Klausurbereich oder ein Teil des Klausurbereichs, der an die Kirche angrenzt (vgl.: Du Cange 1883–1887, 362–363). In diesem Kontext lese ich den Ausdruck *claustrum* als Kreuzgang, resp. eine Flanke der Kirche, wo zum Beispiel gelesen wird.

175 Zu Mönch Edmund: Dienzelbacher 1986, col. 1581sq.; Ehlen/Mangei/Stein 1998. Edition: Easting 2002.

176 Vgl.: M. W. Barley 1999, col. 192–193.

177 Eynsham Customery, Kp. II/VIII – CCM 2, 21, 39; ebd., Kp. III/V. *De clauistro* – CCM 2, 36, 49; Kp. III/VIII – CCM 2, 52.

178 Jarecki 1981, 16.

gehenden 13. Jahrhundert.¹⁷⁹ Die Regeln ähneln größtenteils denen aus Eynsham. Beim Gottesdienst war es den Mönchen untersagt, Sprachzeichen zu verwenden, und im Allgemeinen sollten sie nur selten von ihnen Gebrauch machen, nur aus wichtigen Gründen oder aufgrund einer offensichtlichen Notwendigkeit.¹⁸⁰ Die Vorschrift zum Einhalten des Silentiums besagt, dass die Mönche nach dem Essen und nach der Komplet, sei es morgens, mittags oder abends, auf die Verwendung von Zeichen, die mit den Fingern oder auch Augen ausgeführt wurden, verzichten sollten. Und zwar nicht nur im Dormitorium, sondern auch dann, wenn die Mönche im Kreuzgang (*in clauastro*) verweilten, um sich zum Beispiel der Lektüre zu widmen.¹⁸¹ Die letzte Erwähnung der Zeichen erfolgt in dem Kapitel zum Verhalten nach der morgendlichen Speisung, auf die eine kurze Pause folgte. Es war also genau die Zeit, in der die Mönche mittels Zeichen miteinander kommunizieren konnten, weswegen die Zirkatoren dazu angehalten wurden, in dieser Zeit besonders darauf zu achten, dass niemand die Zeichen maßlos verwendete.¹⁸² Außerdem ist noch eine Liste aus dieser Abtei überliefert: eine vermutlich aus dem 14. Jahrhundert stammende Signa-Liste, identisch mit der aus Lüttich, die später noch thematisiert werden soll. Die Liste ist Teil der bisher nicht edierten Schrift *Vetus rituale Affligiense*.

Aus dem 14. Jahrhundert ist ein weiteres Zeugnis der Zeichenverwendung erhalten – in den *Consuetudines* der englischen Benediktinerabtei St. Edmund, aus der Feder eines unbekannten Mönchs. Die in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts gegründete Abtei lag im Osten Englands, in der Grafschaft Suffolk.¹⁸³ Von dort ist eine lateinische Liste mit 141 Zeichen überliefert, die vermutlich als Kompilation mehrerer Vorlagen entstanden ist, unter denen an erster Stelle die offizielle cluniazensische Liste steht. Sie wurde an die Abhandlung *Tractatus sive prologus de silencio et signis monachorum* aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts angehängt.¹⁸⁴

Der Traktat behandelt neben den gängigen Überlegungen zur Bedeutung der monastischen Stille auch praktische Hinweise zur Verwendung der Zeichen: »Nun ermahne ich den Leser dieser Arbeit vor allem das zur Kenntnis zu nehmen, weil das Notwendige durch die Fingerzeichen der Mönche bekannt wird. ... Man muss in erster Linie die Haltung der Hände und Finger beachten, damit nicht, wenn zufällig die Zeichen anders als die beschriebenen gebildet sind, kindliches Benehmen den Ernst überwiegt. Es ist darauf zu achten, wenn du den inneren Teil der Hand oder den äußeren Teil gegen den Boden drehst, ... wann und wie du ihn hebst, ... ob und wann du die Fingerspitzen verbindest und wann du sie entfernst ... und es ist zu beachten, dass, wenn es heißt: ›Als Zeichen des Unwissens wische die Lippen zur Seite‹, soll die Spitze des Zeigefingers nach oben aufgerichtet sein und die anderen drei Finger zur hohlen Hand hin gekrümmt. Mit der Fingerspitze

179 Zur Entwicklung des Klosters siehe die Einführung in der Edition: *Consuetudines affligienses* CCM 6, 109–113.

180 *Consuetudines affligienses*, Kp. XIV. *De disciplina ad missas observanda* – CCM 6, 130.

181 *Consuetudines affligienses*, Kp. XIV. *Quomodo se habeat post prandium, post cenam et post completorium* – CCM 6, 132.

182 *Consuetudines affligienses*, Kp. XXIX *Quomodo fratres se habeant ad prandium* – CCM 6, 149.

183 Zur Geschichte des heute nicht mehr existierenden Klosters siehe: Page 1975.

184 British Library, MS Harley 1005, ff. 203–210 (B). Edition und Analyse: Jarecki 1981, 63–67. Vgl. auch: Sherlock/Zajac 1988.

meine ich das äußerste Ende, die ausgestreckte Hand aber nicht mit gespaltenen Fingern. Den Fingern wird immer ein eigener Name gegeben, als Faust wird verstanden, wenn die Finger zur hohlen Hand hin gekrümmt sind.«¹⁸⁵

Als letztes Beispiel von den Britischen Inseln soll hier ein Eremit namens Godric († 1170) erwähnt werden. Dieser siedelte sich nach einigen Pilgerreisen in der Nähe des Benediktinerklosters Finchale in der Diözese Durham an. Sein Biograf notierte, dass Godric, um das Gebot der Stille zu bewahren, einige Zeichen selbst entwickelt hatte, mit denen er seine Meinung zum Ausdruck bringen konnte, falls er mit jemandem kommunizieren musste. Mit einfachen Zeichen oder Kopfbewegungen konnte er alles ausdrücken, was er brauchte.¹⁸⁶ Sehr wahrscheinlich handelt es sich hier um sein eigenes, von den cluniazensischen Zeichen unabhängiges System, doch wie die Zeichen ausgesehen haben, ist nicht überliefert. Die Herangehensweise ist jedoch die gleiche wie in Cluny: Das Schweigegebot und der Verzicht auf Gespräche brachten den Eremiten dazu, eigene Zeichen zu entwickeln, mit denen er das Notwendige mitteilen konnte.

Verlassen wir nun die Britischen Inseln und kehren wir zurück auf den Kontinent, nun in eine andere Zeit. Das 13. Jahrhundert wird nicht mehr von den cluniazensischen Klöstern dominiert, nun sind es die Zisterzienser sowie spätere Reformbewegungen in einzelnen Benediktinerklöstern, die den Ton angeben. Ein solches Kloster ist die Abtei St. Jakob in Lüttich/Liège im heutigen Belgien, aus der weitere Zeugnisse der Zeichenverwendung überliefert sind. Zwischen 1282 und 1287 verfasste der dortige Abt Wilhelm de Jullemont († 1301) den *Liber Ordinarius* inklusive eines Teils der *De signis faciendis* (Kp. 91).¹⁸⁷ In diesem fordert er, dass die Mönche die Zeichen immer und überall öffentlich ausführten und nicht im Verborgenen, wie zum Beispiel in den breiten Ärmeln ihrer Kutten.¹⁸⁸ Die lateinische Liste enthält um die 270 Zeichen, die zum Teil auf dem cluniazensischen Verzeichnis und zum Teil auf der Hirsauer Liste basieren. Neu ist hier die Ähnlichkeit einiger Zeichen mit denen der Zisterzienser. Die Liste gründet auf den vielen Kontakten zwischen den beiden Orden, die auch die dortige Bibliothek offenbart, denn im Katalog findet sich eine ganze Reihe zisterziensischer Schriften. Außerdem galten die Zisterzienser zu dieser Zeit als Vorbild für einen funktionierenden Orden. Der Abt von St. Jakob soll 1236 ein Generalkapitel seines Ordens nach

185 MS 1005, fol. 207 (*Hoc autem huius operis lectorem pre omnibus nosse commoneo, quia ea tantum necessaria que per signa digitorum monachis innotescunt. ... Considerare etiam oportet in primis sollicite posicionem manuum et digitorum, ne, si forte aliter quam describuntur signa formentur, puerilitatem magis capit quam gravitatem. Iccirco attendendum est, quando interiorem partem manus vel exteriorem contra terram vertas, ... quando et quomodo extollas, ... set et quando summitates digitorum coniungas et quando dividas ... oportet attendere, ut, cum dicitur: »Pro signo nesciendi indicis latere labia terge«, et summitas indicis sursum sit erecta et alii tres digiti ad volam recurvi. Summitatem digitorum dico extremitatem, manum vero expansam non divisis digitis. Digitorum ubique nomen proprium ponitur, pugnus intelligitur recurvis digitis in volam.*). Nach: Jarecki 1981, 353–354, Anm. 203.

186 Kp. LVIII, § 127 – Stevenson 1847, 136–137. Über sein Leben in der Stille zeugen auch andere Hinweise in der Biografie, zum Beispiel LIX, §128, 138. Auf Godrics Zeichenverwendung wies zuerst Giles Constable 1996, 198 hin.

187 Edition: Volk 1923, Zeichen: S. 128–142. Eine identische Liste kommt auch aus dem Kloster Afflighem, im bisher unedierten *Vetus Rituale Affligense* (CCM 6, Anm. 108, S. 20 = *Vetus Rituale* des Abtes Leo, verfasst zwischen 1309 und 1311 – CCM 6, 111), heute in der Bibliothek St. Pieters-en-Paulus-Abdij Dendermonde, Fonds oud Affligem 38, 11 = *Signa* Liste, S. 120–136, sie beginnt mit: »Hic incipiunt signa nigrorum Monachorum.« Auch der *Liber ordinarius* existiert in einigen Manuskripten aus dem 13. Jahrhundert und jünger.

188 *Liber ordin. S. Jacobi* – Volk 1923, 128.

dem Vorbild der Grauen Mönche berufen haben. Und auch sein Buch *Liber Ordinarius* orientiert sich an den Statuten der Zisterzienser *Usus antiquiores ordinis cisterciensis*.¹⁸⁹

Das Kloster St. Jakob galt das ganze Mittelalter über als wichtiges kulturelles Zentrum und verlor selbst im 15. Jahrhundert nicht an Bedeutung, als es zu einer weiteren Benediktinerreform kam. So griff auch Johannes Rode († 1439), Vertreter der Reformbewegung und Abt der Benediktinerabtei St. Matthias in Trier, auf die Statuten von St. Jakob zurück, inklusive der dortigen Signa-Liste.¹⁹⁰ Rode war ein führender Vertreter der benediktinischen Reformbewegung nach den Konzilen von Basel und Konstanz.¹⁹¹ Er trat als Mönch in das Trierer Kartäuserkloster St. Alban ein, wo er bald Prior wurde, um kurz darauf durch den Erzbischof von Trier zum Abt von St. Matthias eingesetzt zu werden, mit der Aufgabe, hier die Beschlüsse des Konstanzer Konzils umzusetzen. Auf der Grundlage der *Consuetudines* aus Lüttich verfasste er für sein Kloster neue Klostergewohnheiten, die er lange in der Praxis erprobt hatte.¹⁹² Erst 1435 wurde die Schrift veröffentlicht und gab sogleich wichtige Impulse für die Entstehung der Bursfelder Kongregation. Zu dieser Zeit wurde Rode zum Generalvisitorator der Benediktinerklöster in der Trier-Kölner Kirchenprovinz ernannt.¹⁹³ In Trier gab es damals ein weiteres wichtiges Benediktinerkloster – die Reichsabtei St. Maximin, die als eines der ersten Klöster von Johannes Rode reformiert wurde. Beide Ordenshäuser haben mehrere monastische Reformen durchlaufen, die cluniazensische hinterließ hier die tiefsten Spuren. Doch schon im 15. Jahrhundert sind beide ohne feste Führung.

In seinen *Consuetudines* mahnt Johannes Rode die Mönche, ein Handzeichen zu geben, wenn sie das Kapitel verlassen müssen. Des Weiteren schreibt er, dass Novizen auf den übermäßigen Gebrauch von Zeichen verzichten sollen, genauso wie auf Kopfbewegungen, wenn es keine dringende Notwendigkeit verlangt.¹⁹⁴ Auch in Rodes *Consuetudines* befindet sich eine Signa-Liste, eine Abschrift der Zeichenlisten von Bernhard und Ulrich von Cluny.¹⁹⁵

Doch neben den Belegen für die Verwendung der Zeichensprache finden sich auch solche über das Verschwinden und Vergessen der Zeichen. Auch die cluniazensischen Ordensbrüder und Mönche, die nach der Reform von Cluny lebten, haben die Last der Stille nicht über Jahrhunderte ausgehalten. So fand zum Beispiel 1453 in Cluny ein Generalkapitel statt, bei dem die Schlussfolgerungen der durchgeführten Visitationen besprochen wurden. Konkret ging es darum, dass sich die Mönche von

189 Siehe: Volk 1923, 60, konkret zu den Statuten: Volk 1938.

190 Zu seiner Person: Redlich 1923.

191 Zur benediktinischen Reformbewegung siehe: Becker 1989, 23–34.

192 *Consuetudines et observantiae monasteriorum sancti Mathiae et sancti Maximini Treverensium ab Iohanne Rode Abbate conscriptae*, ed. Petrus Becker, OSB (= CCM 5), Sigesburgi 1968.

193 Rodes *Consuetudines* wurden zur Kernschrift der benediktinischen Klosterreform. Dabei legte er besonderen Wert auf die Erziehung während des Noviziats, denn aus einem guten Novizen werde später ein guter Mönch. Vgl.: Schmitz 1947–1960, Bd. 3, 180–184.

194 *Consuetudines ab Iohanne Rode Abbate*, Kp. 1/1 (*Qualiter divinum officium sit peragendum capitulum*) – CCM 5, 8; Kap. VIII/ LXX (*De magistro novitiorum*) – CCM 5, 178.

195 Walter Jarecki erkannte in der Liste eine Abschrift von Clun. Die Liste: ms. Trier, Stadtbibliothek 497 (1238), nach 1418, ff. 111r–114r. Es handelt sich um eine Abschrift mit nur wenigen Abweichungen von Clun, inklusive der einführenden Abhandlung zur richtigen Verwendung von Zeichen und zum Schweigegebot. Vgl.: Jarecki 1981, 83, 90. Deswegen muss diese Liste hier nicht extra besprochen werden.

St. Martini de Campis in Paris nicht an die Schweigepflicht im Kreuzgang, im Refektorium und auch nicht in der Kirche oder im Dormitorium hielten, weil sie der Zeichensprache nicht mächtig waren. Das Kapitel forderte also, dass ein Ordensbruder entsandt werde, um den Mönchen die Zeichensprache beizubringen.¹⁹⁶ Je mehr die Mönche miteinander sprachen, desto weniger Bedarf an der Zeichensprache hatten sie, und so wurden die Zeichen einfach vergessen. Hätte die Stille solch eine Rolle wie am Anfang gespielt, hätten Mönche und Novizen die Zeichensprache beherrscht.

Monastische Zeichensprache bei der Erziehung von Gehörlosen

Ein ungewöhnliches Zeugnis der Verwendung von Zeichensprache gibt es aus dem spanischen Kloster San Salvador in Oña, in der nordspanischen Provinz Burgos. Das Kloster wurde 1011 von Sancho García, Graf von Kastilien, gegründet und orientierte sich an der cluniazensischen Reform. Genau dieses bedeutende Kloster hatte sich die Familie des kastilischen Kon de Velasco für die Erziehung ihrer gehörlosen Kinder ausgesucht. Dabei spielte nicht nur die Bedeutung des Klosters und seine lange Tradition eine Rolle, sondern vor allem auch die Zeichensprache, die die dortigen in der Stille lebenden Mönche verwendeten. Ideale Voraussetzungen also für eine erste Begegnung zwischen der Zeichensprache der Mönche und der künftigen Gebärdensprache.

Wie der dortige Chronist Antonio Ypes notierte, hatten die Mönche für alle wichtigen Dinge ein Zeichen, um so miteinander zu kommunizieren.¹⁹⁷ Dies belegt auch eine nicht weiter überprüfbare Notiz, dass es in diesem Kloster bereits im 15. Jahrhundert eine Signa-Liste gegeben haben soll. Die Mönche, die dem Kloster zwischen 1477 und 1581 beigetreten sind, sollen sie selbst zusammengestellt haben.¹⁹⁸ Die Liste soll etwa 360 Zeichen versammelt haben, die sich, wie bei Klosterlisten üblich, an Zeichen aus dem alltäglichen Leben orientierte. Die Zeichen sollen Bereiche wie Geschirr, Speisen, liturgische Utensilien, Bücher, Kleidung, Werkzeuge und Personenbezeichnung aus dem Klosterumfeld abgedeckt haben – inklusive der Zeichen für Gott, die hl. Maria oder den hl. Benedikt. Die so ausgestatteten Mönche konnten nun die Erziehung der gehörlosen Kinder übernehmen.

Die beiden gehörlosen Brüder aus der Familie de Velasco wurden Pedro Ponce de León († 1584) anvertraut. Er war ein ausgesprochener Kenner der Zeichensprache, die ihm als Grundlage für die Erziehung der Gehörlosen diente, die wie er, wenn auch unfreiwillig, in Stille lebten. In der Zeit, als die beiden Brüder Pedro und Francisco de Velasco ins Kloster kamen, herrschte allgemein noch immer die Überzeugung, dass Gehörlose nicht in der Lage seien zu kommunizieren und somit auch zu keinerlei Bildung fähig. Dem Mönch jedoch, der in der Stille des Klosters lebte und es gewohnt war, seine Gedanken, wenn nötig, mittels Zeichen auszudrücken, war diese Vorstellung völlig fremd. Für die Kommunikation mit seinen Schützlingen nutzte er die Klosterzeichen sowie die Zeichen, die ihm die beiden Brüder beibrachten, und war damit erfolgreich.

196 Chapitre général. 429. Zitiert nach: *Statuts*, 285–286, 288. Hinweis darauf bereits bei Davril 1982, 54.

197 Antonio Ypes: *Crónica general de la orden de San Benito* (Salamanca, 1607), 300, zitiert nach: Angoitia 1986, 45 n. 52.

198 *Liber cerimoniarum monasterii sancti Benedictini Vallisoleantani* – zitiert nach Plann 1998, 20, Anm. 42. Plann, die sich mit der Erforschung der Gebärdensprache beschäftigt, hat auf die Existenz der Liste hingewiesen.

In Pedro Ponces Grabstein wurde später ein Epitaph gemeißelt: »Here lies the venerable Father Fray Pedro Ponce, worthy of eternal memory for the gift God gave him of teaching the mute to speak.«¹⁹⁹ Ein Text, der seine Arbeit mit den Kindern beschreibt, wurde leider nie veröffentlicht, allerdings sind bis heute einige Blätter erhalten geblieben, die man mit ziemlicher Sicherheit Ponce zuschreiben kann.²⁰⁰ Der Text war für Lehrer von gehörlosen Kindern bestimmt, mit Anleitungen, wie die Kinder einzelne Buchstaben mit den Händen schreiben lernen konnten. Weitere Techniken, vor allem die Verwendung von Zeichen, sind vermutlich in Werken von Pedros Nachfolgern außerhalb des Klosters erhalten geblieben, denn diese veröffentlichten im Unterschied zu ihm ihre Methoden.²⁰¹

Hinsichtlich der Geschichte der monastischen Zeichensprache handelt es sich hier um eine interessante Verwendung der Zeichen. Weitere Überlegungen, inwiefern beide Systeme miteinander zusammenhängen, würden an dieser Stelle zu weit führen. Die Gebärdensprache entwickelte sich weiter – allerdings gibt es dafür nur einige wenige schriftliche Belege – und existiert heutzutage als eigenständige Sprache, unabhängig von der gesprochenen Sprache des jeweiligen Landes. Mögliche Überschneidungen beider Zeichensysteme könnte es höchstens in der spanischen Gebärdensprache geben – obwohl sich auch hier das System im Laufe der Jahrhunderte weiterentwickelt und an die Welt der Gehörlosen angepasst hat.

Ein detaillierter Blick in ein zisterziensisches Kloster

Die Zisterzienser haben die Zeichensprache von den cluniazensischen Mönchen übernommen und erweitert. In der Geschichte der Zeichensprache haben sie somit eine ähnlich tiefe Spur hinterlassen wie ihre Ordensbrüder aus Cluny. Aus ihrem Umfeld stammen zahlreiche überlieferte Signa-Listen, zwei davon wurden in Böhmen und Mähren gefunden. Die Zisterzienser waren eine wesentliche Inspirationsquelle für die Benediktinerreform im 14. und 15. Jahrhundert, für die Regularikanoniker sowie für die hl. Birgitta von Schweden und andere Persönlichkeiten oder Orden. Deswegen lohnt ein detaillierter Blick hinter die Kulissen, um mithilfe der heute zugänglichen Quellen des Ordens wichtige Einzelheiten über die praktische Verwendung der Zeichensprache kennenzulernen.

»Die Kunst der Zeichen entwickelte der Zisterzienserorden, damit die Mönche die Vorschriften des Schweigens einhielten.« (*Artem signorum reperit cistercius ordo, ut monachi regule precepta silentia servant.*)²⁰² Dieser knappe Satz aus einer der Signa-Liste aus dem Umfeld der Zisterzienser bringt

199 Plann 1997, 34.

200 Plann 1997, 31, Anm. 82: Ponces Manuskript war für viele Forscher von großem Interesse, die vergeblich versucht haben, es ausfindig zu machen. Es hat mit Sicherheit existiert, denn noch 1821 fertigte der Bibliothekar und Archivar der spanischen Cortes, Bartolomé José Gallardo, eine Kopie für seinen Freund Manuel Flores Calderón an, doch leider ist auch sie später verloren gegangen. Zu dieser Zeit gab es noch das Original im Kloster Burgos. Zuletzt forschte Eguitiz Angoitia sehr intensiv danach und kam zu dem Schluss, dass das Manuskript 1836 verloren gegangen sein muss. Siehe: Angoitia 1986, bes. 216–223.

201 Für einen längeren Exkurs in die Gebärdensprache ist hier kein Platz. Verwiesen sei an dieser Stelle vor allem auf die Arbeiten von Susan Plann (Plann 1997), in denen auch ältere Literatur zur Geschichte und Methodik der Gebärdensprache zusammengefasst ist.

202 Jarecki 1988, 356.

den Kern der Zeichensprache auf den Punkt – die Einhaltung der Stille. Auch die zisterziensischen Mönche haben sich in Momenten, in denen es unumgänglich war, für die Zeichen als Mittel der Kommunikation entschieden. Und das, obwohl diese notwendigen Zeichen (*signum necessitatis*) immer noch als Gesprächsform empfunden wurden. Ihr Missbrauch war verboten, nur in äußerst dringenden Fällen durfte die Zeichensprache gebraucht werden, und sie unterlag den gleichen Vorschriften wie die gesprochene Sprache.

Die Zisterzienser haben als Grundlage die Zeichensprache der Benediktiner übernommen, die ihnen aus den cluniazensischen Klöstern bekannt war. Schließlich entstammen auch die Gründer von Cîteaux diesem Umfeld, konkret der Abtei Molesme.²⁰³ Trotz aller Zerwürfnisse zwischen den beiden Orden waren die grundlegenden identitätsstiftenden Vorstellungen identisch, darunter auch die Betonung des Silentiums. In der modernen Forschung gibt es, genauso wie schon bei den damaligen Zeitgenossen, die Tendenz, die Unterschiede hervorzuheben, obwohl es zwischen den beiden Orden deutlich mehr Gemeinsamkeiten gibt. So kann auch die Tatsache untergehen, dass das Silentium nie zu den umstrittenen Punkten gehörte. Alle kritischen Briefe und andere Werke, die im Laufe der Jahrhunderte zwischen den beiden Orden kursierten, haben diese grundlegenden Klostergewohnheiten nie angerührt. Auch im Gebrauch der Zeichen herrschte Einigkeit. Die Zisterzienser teilten die Ansicht der cluniazensischen Brüder: Die Zeichen ermöglichen der Zunge, still zu sein.

Einzelne Verweise auf das Schweigegebot und die Verwendung der Zeichen bei den Zisterziensern finden sich in vielen unterschiedlichen Quellen aus dem 12. und 13. Jahrhundert. Aus diesem Mosaik entsteht ein Abbild der Stille in den zisterziensischen Klöstern. In erster Linie handelt es sich um die Statutensammlungen des Generalkapitels und deren spätere Kodifikationen sowie um das Gebräuchebuch der Zisterzienser *Ecclesiastica officia* und die Gewohnheiten der Konversen *Usus conversorum*.²⁰⁴ Diese interessieren uns hier im Hinblick auf Informationen zu zwei Aspekten – Hinweise auf das Silentium und Verwendung der Zeichensprache. Zwei Dinge, die man nicht voneinander trennen kann. Beides knüpft an die bereits beschriebenen Erkenntnisse zum frühen Mönchtum und den Benediktinerklöstern an.

Wie schon erwähnt, gibt es in der Benediktsregel einen Bedeutungsunterschied zwischen *silentium* (Stille) und *taciturnitas* (Schweigsamkeit). Die Zisterzienser haben diese Unterscheidung übernommen, ohne darauf explizit hinzuweisen. In den *Ecclesiastica officia* werden die Begriffe *tacere* (schweigen) und *silentium tenere* (Stille halten) gebraucht. Bernhard von Clairvaux unter-

203 Zuletzt: Bruce 2007 a, 145–50 sowie Bruce 2001, 201, hier mit Verweisen auf weiterführende Literatur zur Adaption cluniazensischer Gewohnheiten bei den frühen Zisterziensern, vor allem im Bereich der Liturgie. Vgl. auch: Constable 1996, 186.

204 Die Statuten sind die Zusammenfassungen der Beschlüsse der Zusammenkünfte eines Jahres. Ab und an wurden diese thematisch geordnet und herausgegebenen als sog. Kodifikationen des Ordensrechts. Zu den Kodifikationen: Charvátová 2008. Die päpstlichen Bullen *Parvus fons* sowie *Fulgens sicut stella* (1335) enthalten keine Informationen zu den Zeichen. Was die Statuten betrifft, orientiere ich mich an der Edition durch J. Caniveze. Für das 12. Jahrhundert verwende ich außerdem die frühen Statuten von Chrysogonus Waddell (Waddell). Hier gibt es nicht nur einen ausführlichen Kommentar, der einzelne Paragraphen in ihren Entstehungskontext setzt und sie erklärt, sondern es handelt sich um eine sehr sorgfältige Ausgabe, in der alle aus den erhaltenen Manuskripten bekannte Varianten berücksichtigt werden. Ein weiterer wichtiger Text, der hier noch oft besprochen wird, sind die *Ecclesiastica officia*, eine Sammlung der Vorschriften inklusive zisterziensischer Gewohnheiten im Bereich der Liturgie, die auf viele Tätigkeiten im Kloster Einfluss hatten. Diese sind in deutsch-lateinischen und französischen Editionen zugänglich.

scheidet wiederum zwischen *silentium* (Stille, Schweigen) und *quies* (Ruhe, im Sinne der Abkehr von weltlichen Angelegenheiten).²⁰⁵

In den ersten Zeugnissen zur Zeichensprache wird nach wie vor zwischen vernehmbaren Zeichen unterschieden, wie sie die Benediktsregel (RB 21,5; 47,1; 38,7) erwähnt und welche auch in anderen Orden thematisiert werden. Ein solches Zeichen konnte mit einer Glocke gegeben werden, mit der *tabula*, einem Klangbrett, mit dem die Mönche zur Arbeit gerufen wurden, oder durch ein leises Klopfen, das vor allem am Ende des Gebets verwendet wurde, damit sich alle gemeinsam erheben. Das Wort *signum* bezeichnet außerdem laut Benediktsregel und der *Ecclesiastica officia* eine der Glocken, die es in Klöstern neben der klassischen Glocke *campana* und einer kleineren *nola* am Refektorium gab. So muss man sich aus dem Kontext der Quellen erschließen, ob jeweils ein vernehmbares Zeichen oder ein Sprachzeichen gemeint ist. Denn nur selten wird in den Quellen ausdrücklich ein »vernehmbares Zeichen« genannt. Die *Ecclesiastica officia* kennen als häufigstes Zeichen die Glocke, die zu Beginn des Stundengebets, des Kapitels oder des neuen Tages läutete.²⁰⁶ Folgende Beispiele zeigen weitere direkte Erwähnungen der vernehmbaren Zeichen.

So soll der Prior im Refektorium die *Venia*, die Bitte um Vergebung eines Bruders, mit folgenden Worten beenden: »Wenn der Prior mit dem Messer ein hörbares Zeichen gegeben hat, erhebt er sich, verneigt sich und geht an seinen Platz zurück.« (EO 76,39)²⁰⁷ Das Klopfzeichen wird im Zusammenhang mit der Weihe des Wassers erwähnt: »Wenn das Läuten auf das Zeichen des Priors hin beendet wurde, wird das Gebet gehalten.« (EO 55,5) Oder auch im Zusammenhang mit der Sonntagsvigil: »Beim Zeichen (des Abtes) erheben sich alle und wenden sich zum Altar, solange das Zeichen gegeben wird.« (EO 68,13) Auch bei der Anordnung, nach der der Sakristan das Läuten nicht beenden soll, solange der Abt kein Zeichen zum Gebet gegeben hat, handelt es sich vermutlich um ein vernehmbares Zeichen.²⁰⁸ Das Ende oder der Beginn der Arbeit sowie der Pause sollte besser durch »irgendein Zeichen als durch die Stimme angezeigt« werden. Zur Arbeit wurden die Mönche mithilfe der *tabula* gerufen (EO 75,14).

An manchen Stellen werden die vernehmbaren Zeichen anstelle von Sprachzeichen gebraucht, falls diese aufgrund bestimmter Umstände nicht praktikabel sind, weil sie zum Beispiel ein anderer Bruder nicht kennt. So zum Beispiel beim Betreten des Auditoriums: »Wenn (die Brüder) etwas nötig haben, fragen sie am Eingang mit einem Zeichen oder einem Geräusch, und wenn es ihnen gestattet ist, treten sie ein.« (EO 72, 10)²⁰⁹ Aber auch bei einem vernehmbaren Zeichen gilt, dass es nicht übermäßig verwendet werden darf: »Keiner darf jemandem ein Zeichen geben, indem er an seiner Kapuze zieht, noch darf er jemanden von weitem mit der Stimme oder mit einem Geräusch rufen.« (EO 71, 19)

205 Schindele 1992.

206 Siehe: EO 55,1; 69,24–25; 770,96; 74,17; 75,23.37–38; 81,1.8; 83, 8.18–19.24.33.58; 88,27.33–34; 94,47; 95,12; 108,17; 111,4; 114,5; 120,16. 21.

207 Ähnlich konkret wird das vernehmbare Zeichen auch während des Essens erwähnt: »Wer bei der Mahlzeit bedient, bringt den Novizen vor den Mönchen das Essen, wobei er sie mit einem hörbaren Zeichen herbeiruft.« EO 108,17.

208 EO 74,8.

209 In ähnlicher Weise soll sich auch der Provisor den Eintritt ins Infirmary, den Krankensaal, erbitten, wenn er auf der Suche nach dem Abt ist (EO 120,8).

Das Schweigegebot, an das sich auch die Zisterzienser hielten, galt in den bereits häufig genannten Räumen wie Kirche, Refektorium, Dormitorium sowie im ganzen Kloster nach der Komplet. Zusätzlich wurde auch in anderen Räumen das Sprechen eingeschränkt.²¹⁰ In erster Linie galt, dass man zum Sprechen immer eine Erlaubnis des Oberen brauchte. Diese Erlaubnis (*licentia loquendi*) wird in vielen Dokumenten erwähnt, ob in den Statutensammlungen oder in Ordensvisitationsberichten. Sie wurde nicht ohne eine sichtliche Notwendigkeit erteilt. Die Erlaubnis zu sprechen, zum Beispiel mit Gästen des Klosters, durfte nur der Abt erteilen, in seiner Abwesenheit der Prior.²¹¹ In den böhmischen Visitationsprotokollen aus dem 14. Jahrhundert wird der Prior ermahnt, »ut eadem licencia de hora ad horam tantum duret«.²¹² Die Konversen sollten im Allgemeinen keine solche Erlaubnis bekommen.²¹³ Wenn ihre Tätigkeit sie nicht dazu zwang, war ihnen das Sprechen mit anderen Laienbrüdern untersagt. Und eine allgemeine Sprecherlaubnis (*generalis licentia loquendi*), die allen und überall das Sprechen gestattete, sollte es prinzipiell nicht mehr geben. So sollte unnötige Geschwätzigkeit verhindert werden und das Sprechen nur auf die Angelegenheiten, die das Kloster betrafen, beschränkt bleiben.²¹⁴

Ein Kapitel für sich ist das Sprechen mittels einer dritten Person. Damit ist eine Situation gemeint, in der sich zwei Mönche nicht direkt miteinander unterhalten, um das Schweigegebot nicht zu brechen, sondern das Gespräch vermittelt über eine Person führen, die berechtigt ist, mit anderen zu kommunizieren. Die Statuten erwähnen als mögliche Vermittler den Abt oder Prior.²¹⁵ Ein Gespräch mit Frauen war grundsätzlich untersagt. Vielleicht nicht vordergründig wegen der Verletzung des Schweigegebots, sondern vielmehr aufgrund der Entrüstung, die dies womöglich hervorrufen würde.²¹⁶

Interessant sind die Anweisungen der Statuten, die das Gespräch zwischen Äbten und Mönchen verbieten. Allerdings handelt es sich hier, wie Chrysogonus Waddell erklärt, um eine sehr spezielle Regel, die nicht allgemein galt. Sie bezog sich auf Klöster, in denen sich Äbte auf dem Rückweg vom Generalkapitel aufhalten konnten. Hier war es den nach Neuigkeiten aus der Welt gierigen Mönchen verboten, sich mit diesen durchreisenden Äbten zu unterhalten. Aber auch bei anderen Gelegenheiten war ein Gespräch mit einem fremden Abt, der ein Kloster besuchte, nicht gestattet.²¹⁷ In den

210 Zum Schweigegebot in unterschiedlichen Räumlichkeiten des Klosters siehe: EO 84,23; 92,5; 109,4; 110,14; 114,25; 116, 8–9,14. Vgl. auch: Waddell »1152«/3, 611: »Omni tempore secundum Regule praeceptorum, decet monachum silentio studere, sed maxime nocturnis horis et ad mensam.« – Diese Regel leitet das Kapitel über Strafen für das Übertreten des Schweigegebots am Tisch ein, siehe unten.

211 Waddell, *Lis* 72, 688.

212 Grillnberger 1898–1900, N. 70, 385.

213 Waddell, *Isi* 35, 713.

214 Waddell, 1195/93, 351. Ähnlich auch in einem Visitationsprotokoll aus Böhmen (14. Jahrhundert): Demnach sollten die Oberen sehr sorgfältig über die Erlaubnis entscheiden. Siehe: Grillnberger 1898–1900, N. 62, 122.

215 Waddell, 1185/15, 126. Eine ähnliche Einordnung erwähnt Waddell, *Lis* 88, 720; auch eine andere Anweisung erwähnt einen Mittler: Waddell, *Lao* 87, 656.

216 Z. B.: Lucet 12037/57, Dist. X/21 bzw. 19.

217 Waddell, BNF5/26, 706 (siehe: Canivez 1154/28). Eine einzige Erwähnung dieser Art ist im Manuskript aus dem römischen Kloster Tre Fontane überliefert. Vergleicht man andere Anweisungen aus diesem Manuskript, stellt man fest, dass es im Allgemeinen um die Regelung während der Gastaufenthalte in der Abtei ging, wo es notwendig war, die Hierarchie der anwesenden Äbte zu regeln. Siehe: RB 56,1 sowie Waddell, *Lis* 87, 690.

Instituta wird diese Regel zahlenmäßig angepasst – der Abt darf mit maximal zwei Mönchen zugleich sprechen. Ausgenommen wird selbstverständlich der visitationsdurchführende Abt.²¹⁸

Neben anderen Quellen zeigen die *Ecclesiastica officia* ziemlich konkret, dass die Zeichensprache bei den Zisterziensern fest verankert war. Jetzt werden wir einen genaueren Blick in einzelne Räumlichkeiten des Klosters werfen, um zu sehen, wo überall die Zeichen theoretisch gebraucht werden konnten. Der erste Ort ist die Kirche, denn dem Gottesdienst darf nichts vorgezogen werden, wie schon die Benediktsregel besagt: »Hört man das Zeichen zur Stunde des Gottesdienstes, so lasse man sofort alles, was man gerade in den Händen hat, liegen und stehen und komme in größter Eile herbei, jedoch mit Ernst, um keinen Anlass für Albernheiten zu bieten. Dem Gottesdienst soll also nichts vorgezogen werden.« (RB 43,1–3)

In der Kirche soll Stille herrschen. Dennoch war es ausdrücklich erlaubt, über das Notwendige ein Wort zu verlieren – in den Statuten wird lediglich festgelegt, wer die Erlaubnis dazu erteilen darf. Am häufigsten war es der Abt oder der Prior, oder, falls bei einer Feierlichkeit ein Bischof oder König anwesend war, dann dieser.²¹⁹ Wenn in der Kirche das Stundengebet stattfand, war nicht nur in der Kirche selbst, sondern auch im gesamten Kloster das Sprechen untersagt. Extra erwähnt werden die Laudes (das Morgengebet) und die Vesper bis zum Entlassungsruf, dem Vers *Benedicamus Domino*.²²⁰ Dies galt auch dann, wenn danach die Marienandacht oder eine Andacht zu Ehren der Heiligen stattfand. Die Kirche war also ein nahezu idealer Ort für die Zeichensprache. Auch, weil die Mönche hier die meiste Zeit des Tages verbrachten und eine ehrwürdige Gestaltung aller Stundengebete, gemeinsamer oder privater Gottesdienste und anderer hier stattfindender Zeremonien ohne Absprachen nicht gerade einfach war. Für die Vorbereitung der Gottesdienste und den liturgischen Ablauf war der Sakristan verantwortlich, der auch die Zeit im Blick haben sollte. Wenn etwas nicht nach Plan lief, gab er mittels Zeichen dem Kantor Bescheid, der seinerseits vor allem für den Gesang verantwortlich war. In erster Linie ging es um den zeitlichen Ablauf. Während der Vigilien, »[w]enn der Sakristan sieht, dass man früher aufgestanden ist als nötig, gibt er dem Kantor gewöhnlich ein Zeichen, damit er die zwölfte Lesung verlängern lässt. In diesem Fall beendet der Lektor die Lesung erst beim Zeichen des Sakristans oder beim Schlagen der Uhr.« (EO 68,67–68)²²¹ Laut *Ecclesiastica officia* mussten der Sakristan und der Kantor viel miteinander kommunizie-

218 Waddell, Inst. LXXXIX, 562. Siehe auch: Waddell »1152«/4, 611.

219 Waddell »1157«/52, 599. In fast unveränderter Form in den *Consuetudines* von 1202. Lucet 1202 XV/7, 172. Zur Anwesenheit eines Königs bei Waddell, *Lao* 84, 652; *Lao* 103, 660; *Lis* 101, 692; *Isi* 16, 711. Alle Anweisungen betrafen vermutlich die Weihe der Kirche, was die Anwesenheit des Königs erklären würde, wie auch die Strenge der Anweisungen: Das Sprechen ist komplett untersagt, und nur ein Bischof oder König kann es erlauben.

220 Zuerst taucht diese Regel in den Statuten des Generalkapitels auf, Waddell, 1186/13, 138. Siehe auch: Waddell, *Cha* 61, 622; *Lis* 173, 701. Später findet sie Eingang in die neuen Kodifikationen, und zwar 1202 sowie später 1237 und 1257.

221 Der Begriff *horologium* wird von den Herausgebern der EO mit Uhr übersetzt (siehe: EO 87, Anm.58). Sie zeigen, dass es Uhren mit einer kleinen Glocke bereits seit dem 12. Jahrhundert gab. Als Beispiel dafür dient die bis heute erhaltene Uhr aus der Abtei Clermont, die es in einem kleinen Turm hinter der Sakristei gab. Liest man sich die Anweisung über die Länge der nächtlichen Lesung der Vigilien zu Weihnachten durch, findet man eine Regel (EO 3,18, Manuskript T), nach der der Kantor die Zeit auf einer Kerze markierte, die für den Lesenden als zeitliche Orientierung galt. Das Manuskript mit dieser Anmerkung stammt aus Trier, aus den Jahren/aus der Zeit zwischen 1130–1135. In einem etwas jüngeren Manuskript (Ljubljana, 1147–1152) findet man den oben zitierten Text, in dem *sonitus horologii* erwähnt wird, ein Uhrengeräusch, ein Schlagen der Uhr, auch wenn es sich noch nicht um eine Pendeluhr im heutigen Sinne gehandelt hat. Uhren gab es nicht in allen Klöstern, aber in den größeren war es durchaus denkbar. Zur Entwicklung der Uhr: Dohrn-van Rossum 2000, 1181–1183.

ren. Und so muss eben der Sakristan »auch die zwölfte Lesung mit einem Zeichen oder durch die Uhr beenden, wenn sie über die Festlegung im Brevier hinaus verlängert wurde«. (EO 114,9) Im Allgemeinen war es die Aufgabe des Kantors, »auf das Zeichen des Sakristans hin schneller zu singen und Lesungen zu kürzen, was aber beides auch ohne Zeichen des Sakristans geschehen kann, wenn es angebracht ist«. (EO 115,10) Andere Brüder wandten sich an den Sakristan, um sich nach der Zeit zu erkundigen, wenn sie an einem der Altäre einen Privatgottesdienst abhielten.²²²

Aber auch die Mönche haben während des Stundengebets oder Gottesdienstes untereinander mittels Zeichen kommuniziert, wenn es der Dienst, den sie leisteten, forderte. Dabei handelte es sich um längere Wochendienste oder solche, die sich aus ihrer aktuellen Position im Chor ergaben. Wünschenswert war natürlich, solche Absprachen noch vor dem Chorgebet zu treffen. Doch waren angesichts der vielen liturgischen Zeremonien plötzliche Veränderungen nicht zu vermeiden. Es war wieder der Kantor, der dem Lektor ein Zeichen gab, wenn eine Lesung Teil des Gottesdienstes war.²²³ Sehr raffiniert war die Reihenfolge der zu singenden Antiphonen bzw. der Sänger beim Abendgebet, der Vesper. Die erste Antiphon sang der Hebdomadar, die zweite dann einer, der auf der gegenüberliegenden Seite des Chores stand, die dritte einer hinter dem Hebdomadar, die vierte dann wieder einer von gegenüber etc. »Wenn der Hebdomadar abwesend ist und der Bruder, der unter ihm steht, ankommt, macht derjenige, der die erste Antiphon angestimmt hat, sei er nun oberhalb oder unterhalb des Hebdomadars, dem Ankommenden ein Zeichen, die dritte Antiphon anzustimmen.« (EO 78,5)²²⁴

Eine ähnliche Regel galt, wenn ein Mönch mehrere Verse singen sollte: »Wenn derjenige, der über dem Invitator steht, Hebdomadar der Messe ist, oder wenn er die Horen für einen anderen singen muss, gibt er jemandem ein Zeichen, dass er die Responsorien und Verse anstelle des Invitators übernimmt.« (EO 104,12) In Klöstern wurde regelmäßig der Aderlass vollzogen, die Mönche waren danach in der Regel geschwächt und mehrere Tage von der Anwesenheit beim Chorgebet befreit. Hatten sie allerdings in dieser Zeit eine bestimmte Funktion inne, mussten sie diese weitergeben: »Wenn er singen, in oder außerhalb der Kirche lesen, die Armenfußwaschung vollziehen oder etwas anderes tun muss, gibt er dafür jemand anderem ein Zeichen, und dieser tut dies so lange, wie jener außerhalb des Chors ist. Der Invitator der Woche braucht bezüglich seines Dienstes kein Zeichen zu geben, noch der Hebdomadar der Messe, außer für die Messe.« (EO 90,27–28) Am dritten Tag nach einem durchgeführten Aderlass hatten die Mönche wieder an der Lesung teilzunehmen. Gleichzeitig wurden sie ermahnt, an den Tagen, an denen sie nicht in den Chor gingen, nicht übermäßig Zeichen zu gebrauchen, mit der Ausnahme jener, von denen sie sich eine Beichte erbat (bei der Beichte selbst wurde dann gesprochen) oder aber etwas zu trinken.²²⁵ Sollte ein Mönch Nasenbluten oder Erbrechen erleiden und deswegen zu spät zum Gebet kommen,

222 EO 59,7.

223 EO 115,19.

224 Mit Hebdomadar ist hier ein Mönch gemeint, der für die jeweilige Woche im Chorgebet den Dienst hatte. Er stimmte die ersten Verse an oder trug sie vor. Er sollte das *Invitorium*, das das Stundengebet eröffnet, singen, also den Psalm 94 mit der Antiphon bzw. andere eröffnende Verse. Vgl. dazu das Kapitel *Invitator* in EO 104 passim. Die Bezeichnung Hebdomadar bezog sich jedoch auf alle möglichen Wochendienste, z. B. auch in der Küche.

225 EO 90,29.

galt folgende Regel: »[w]enn es ihm außerhalb des Konvents passiert, leistet er nicht an der Stufe Genugtuung, sondern kommt durch die Mitte des Chors vor den Abt, erklärt ihm mit einem Zeichen, was passiert ist, und geht an seine Stelle.« (EO 89,7).

Der Kantor war nicht nur als Chorleiter und musikalischer Vorsteher im Gottesdienst tätig, sondern auch mit der Organisation der Nachtwache beauftragt, falls ein Bruder verstarb. Konnte der Kantor dies nicht rechtzeitig regeln, kamen wieder die Zeichen ins Spiel: »Wenn der Kantor keine Zeit findet, eine Liste derer zu erstellen, die zu wachen haben, gibt er im Chor denen mit der Hand ein Zeichen, die zuerst wachen müssen. Die Zweiten schreibt er auf und zeigt sie einem von den Ersten, der sie weckt. Beide (Gruppen) halten es so, wie es gesagt wurde.« (EO 96,6) Des Weiteren kümmerte sich der Kantor auch um alle Bücher des Klosters, solange die Bibliothek nicht so groß war, dass diese Funktion ein Bibliothekar übernehmen musste. Bei den Büchern handelte es sich meist um liturgische Bücher wie das Antiphonar, Hymnar, Graduale, Lektionar, die Kollektengebete oder das Kalendarium. Wollte der Kantor ein Buch benutzen, das sich im Noviziatsbereich, im Infirmarium (Krankensaal) oder Skriptorium befand, durfte er es sich nicht ohne Genehmigung des Abtes nehmen und sollte sich das Buch am Eingang des jeweiligen Bereichs mittels Zeichen erbitten.²²⁶

Obwohl die Klosterkirchen den Laien ursprünglich verschlossen bleiben sollten, wird bereits in den *Ecclesiastica officia* mit deren Anwesenheit gerechnet. Selbst die Feierlichkeiten am Karfreitag bildeten keine Ausnahme: Hierbei durften die Angestellten des Klosters sowie Gäste das Kreuz huldigen. Dieses wurde vom Prior gebracht, der sich mittels Zeichen Unterstützung von anderen Brüdern erbat: »Währenddessen reicht der Prior, begleitet vom Sakristan oder einem anderen Bruder, dem er ein Zeichen gegeben hat, außerhalb des Chores ehrfurchtsvoll den anwesenden Gästen und Bediensteten ein anderes Kreuz zur Verehrung.« (EO 22,24)

Die gesamte Kommunikation in der Zeichensprache, so wie sie die *Ecclesiastica officia* beschreiben, sollte ausschließlich dem reibungslosen Ablauf der Liturgie dienen. Caesarius von Heisterbach († nach 1240) erzählt in seinem *Dialogus miraculorum* (»Dialog über die Wunder«) eine Geschichte darüber, wie man die Zeichen im Kloster auch für ein einfaches Gespräch nutzen konnte, obwohl dies nicht ihre primäre Funktion war. In der Geschichte geht es um die Kraft einer Fürbitte. Ein Mönch namens Walter wünschte, für seine Sünde zu büßen, indem er diese beweine: Die Reue möge ihm Tränen aus den Augen schießen lassen. Er bat deswegen einen Bruder, für ihn bei Gott Fürbitte zu leisten. Was danach kam, beschreibt Walter selbst: »Am folgenden Tag, als ich nach der Messe noch eine Weile vor dem Altar allein im Gebet verblieb, flossen mir die Tränen in solchem Übermaß, daß ich staunte. Als später der besagte Mönch mich sah, der dem Leib nach zwar ein junger Mann, aber sehr reif in seinem Benehmen war, fragte er mich durch ein Zeichen, ob es mir gut gehe, da er die mir verliehene Gnade bemerkt hatte. Da ich sein Zeichen nicht verstand, brachte ich ihn zum Prior und fragte ihn, was seine Zeichen bedeutet hätten.«²²⁷

Aus dieser Geschichte wird ersichtlich, dass die Zeichen keineswegs nur für die Mitteilung einseitiger, für den Ablauf der liturgischen Zeremonie notwendiger Botschaften verwendet wur-

226 EO 115,32.

227 *Dialogus miraculorum* 2/21; Nösges/Schneider 2009, 1, 440–443.

den, sondern dass es durchaus möglich war, ein Gespräch zu führen, auch wenn im angeführten Fall die Botschaft nicht verstanden wurde. Doch obwohl es sich hier um eine gottgefällige Konversation handelte, war dies dennoch nicht der Sinn der Zeichen. Die Grenze zwischen dem, was für eine notwendige Kommunikation gehalten wurde, und dem, was als nicht notwendig galt, war hauchdünn. Schaut man sich alle hier geschilderten Situationen an, in denen die Zeichen eine Rolle spielten, zeigt sich ein großer Unterschied zwischen Caesarius' Erzählung und den *Ecclesiastica officia*: In diesen wird eben nicht davon ausgegangen, dass auf eine Mitteilung mittels Zeichen eine Antwort folgt. Die Zeichen waren für einseitige Botschaften gedacht. Bei Caesarius wird jedoch eine Frage gestellt und eine Antwort erwartet.

Caesarius beschreibt noch eine andere Geschichte, in der sich zwei Brüder miteinander mittels Zeichen unterhielten, obwohl dies nicht erwünscht war. Diesmal spielt sich die Geschichte nicht in der Kirche ab, sondern im Sprechzimmer. Der Name mag dazu verleiten, zu denken, dass hier jedwedes Gespräch gestattet war. Allerdings ist in den *Ecclesiastica officia* die ursprüngliche Bezeichnung für diesen Bereich Auditorium, also Hörsaal.

Im Kapitel über den Mönch Christian aus dem Kloster Himmerod erzählt Caesarius, dass Christian mehrmals Dämonen erschienen. Einmal geschah dies, als er andere Ordensbrüder beobachtete, die sich übermäßig der Zeichen bedienten: »Als die Brüder nach dem Kapitel für die Arbeit instruiert worden waren und im Auditorium herumstehend das Schlagen auf der *tabula* erwarteten, waren einige von ihnen nachlässig und vertrieben sich die Zeit, indem sie sich gegenseitig Zeichen machten. Da sah der hl. Christian Katzen mit häßlichen Brandmalen, oder besser gesagt Dämonen in deren Gestalt, wie sie durch ihre Schwanzbewegungen jenen schmeichelten und sie zum Zeichen der Vertraulichkeit liebkosten, indem sie immer wieder ihre Körper an jene schmiegtten.«²²⁸

Die Gefahr, dass die Zeichen missbräuchlich verwendet werden, lauerte sprichwörtlich auf Schritt und Tritt. Deswegen wird davor in den Beschlüssen des Generalkapitels wie auch in anderen normativen Quellen gewarnt.

Ein weiterer Ort, wo man vom Gebrauch der Zeichensprache ausgehen kann, ist der Kreuzgang, ein traditioneller Ort für Lektüre und Fußwaschung. Zum Thema Lektüre sagen die *Ecclesiastica officia*: »Wenn jemand irgendwohin gehen muss, stellt er sein Buch ins Armarium zurück. Wenn er es auf seinem Platz zurücklassen will, macht er dem Bruder, der neben ihm sitzt, ein Zeichen, damit er darauf aufpasst. Man kann dieses Zeichen auch nach der Vesper machen.« (EO 71,9–10) Diese Ergänzung erlaubte also den Gebrauch von Zeichen auch während der großen Stille, beginnend mit der Vesper bis zur Prim am nächsten Tag.²²⁹ Die Zeichensprache stand zwar auf einer Ebene mit einem Gespräch, das in dieser Zeit strikt verboten war, dennoch wurde diese Kommunikationsart auch an Orten und zu Zeiten der Stille toleriert.

Wie sich die Mönche während der Vesper zu verhalten hatten, zeigt eine weitere Anweisung. Hier werden gleich mehrere Gründe genannt, die es erlauben, auch in dieser Zeit von Zeichen Gebrauch zu machen, inklusive der bereits erwähnten Situation im Kreuzgang: »Nach der Vesper setzen sich (die Brüder) zu jeder Zeit in den Kreuzgang und lesen oder singen, aber nicht mit

228 *Dialogus miraculorum* 5/6 (De Christiano monacho, qui demones vidit); Nösges/Schneider 2009, 1, 980–983.

229 Siehe: RB 42,1 sowie Dist. VII/22, resp. 19, Lucet 12037/57.

lauter Stimme, auch machen sie keine Zeichen, außer bei der Fußwaschung der Gäste, um die Erlaubnis zum Trinken zu erbitten, um jemanden im Auftrag des Abtes oder des Priors herbeizurufen oder wenn jemand dem neben ihm Sitzenden ein Zeichen macht, damit er dessen Buch beaufsichtigt.« (EO 79,1)

Des Weiteren sollten Zeichen verwendet werden, wenn einer der Brüder während der nachmittäglichen selbstständigen Lektüre ins Refektorium kommen wollte, um etwas zu trinken: »Wenn der Abt es für gut hält, Sorge er dafür, dass zur Zeit der Lesung nach dem Mittagessen ein reifer Bruder ständig in der Nähe der Refektoriumstür sitzt, und wenn jemand (etwas) trinken will, macht er ihm ein Zeichen, und er geht mit ihm, um ihm zu helfen. Wenn jener abwesend ist, was er jedoch vermeiden soll, geht derjenige, der es nötig hat, ohne Zeichen hinein, um zu trinken. In den Abteien, in denen es einen solchen Bruder nicht gibt, erbittet man von irgendeinem der reiferen Brüder mit einem Zeichen die Erlaubnis und tritt so ein und trinkt.« (EO 81,10–12)

Falls ein Gast im Kloster eintraf, während die Mönche bei der Lektüre der Kollektengebete waren, meldete zuerst der Pförtner den Gast bei dem Oberen, worauf der Prior den für die Gäste zuständigen Bruder unterrichtete, damit dieser sich des Gastes annahm.²³⁰

Eine weitere für den Kreuzgang typische Tätigkeit war die Fußwaschung am Gründonnerstag. An diesem Tag sollten die Brüder genauso viele Bedürftige mit ins Kloster einladen wie die Gesamtzahl ihrer selbst. Nach der Sext wurden diese alle in den Kreuzgang geführt. Nachdem die Non zu Ende gesungen war, kamen die Mönche aus der Kirche und die dazu bestimmten Brüder wuschen den Armen die Füße. Mit der Aufsicht war der Cellerarius (Cellerar) beauftragt, der im Falle, dass nicht alles vorschriftsmäßig lief, dies mittels Zeichen richten sollte. Zum Beispiel dann, wenn ein Bruder zu krank und schwach war, um die Aufgabe auszuführen: »Der Cellerar, der den Mönchen die Denare für das Almosen an die Armen aushändigt, gibt den in der Rangordnung letzten Mönchen ein Zeichen, damit sie den Dienst der Fußwaschung an den Armen anstelle der Kranken und der abwesenden Mönche und des Pförtners vollziehen; dazu stellen sie sich ganz hinten in die Reihe.« (EO 21,14) Bei der Fußwaschung halfen auch die Konversen aus, sie trugen vor allem die Handtücher und Waschschüsseln. Am Ende der Zeremonie wurden die Armen noch mit Geld beschenkt.

Verlassen wir nun den Kreuzgang und begeben uns in einen weiteren Raum, in den Kapitelsaal. Auch hier durfte nicht ohne Weiteres gesprochen werden. Der Kapitelsaal war der Raum, in dem Ordensregeln, Visitationsprotokolle oder aktuelle Beschlüsse des Generalkapitels vorgetragen wurden, außerdem predigte hier der Abt oder verkündete wichtige Mitteilungen und die Mönche konnten sich zu ihren Sünden bekennen. Falls anstatt des Abtes ein anderer die Predigt hielt, wurde der Lektor darüber unterrichtet, der das eben gelesene Buch nicht dem Abt, sondern dem predigenden Bruder übergab: »Der Abt nimmt es entgegen und legt es aus, oder er gibt ein Zeichen, dass es zu jemand anderem gebracht wird.« (EO 70,28) Manche Brüder konnten wegen ihres zu leistenden Dienstes nicht bis zum Schluss im Kapitelsaal bleiben. Wenn zum Beispiel der Koch oder ein anderer Bruder den Kapitelsaal vorzeitig verlassen musste, erbat er sich dies beim Abt: »Diese erbitten bei einer solchen Notwendigkeit gewöhnlich mit einem Zeichen die Erlaubnis, wegen ihres

²³⁰ EO 87,2. Siehe: EO 87,5; 87,7: Wenn zu anderen Stunden jemandem das Zeichen gegeben wird, einen Gast zu empfangen, nimmt er das Buch (siehe: RB 53,9 – gemeint ist hier die Heilige Schrift) und nimmt einen anderen Bruder mit.

Dienstes hinausgehen zu dürfen.« (EO 70,85) Im Kapitelsaal wurde vieles vorgetragen, was den Mönchen Anlass für ein Gespräch geben konnte, seien es Schuldzuweisungen oder Schuldbekenntnisse, neue Beschlüsse der Visitation oder des Generalkapitels oder die Predigt des Abtes. Deswegen war jegliche Konversation zu diesen Themen, ob mit Worten oder Zeichen, strikt untersagt: »Auch darauf wurde geachtet, dass niemand außerhalb des Kapitels zu jemandem über Vergehen spreche oder Zeichen mache, noch über geheime Angelegenheiten, die im Kapitel behandelt werden.« (EO 70, 77) Es war nicht nur unangebracht, sich darüber zu unterhalten, was im Kapitel gesagt wurde, sondern es zeigte sich auch eine allgemeine Angst vor unkontrolliertem Gespräch. Die Zeichen waren für eine einmalige Bitte und eine einmalige Mitteilung gedacht.

Über den Kreuzgang erreichte man auch die Küche und das Refektorium.²³¹ Hier kamen Zeichen ins Spiel, die für die Köche und alle anderen in der Küche arbeitenden sowie Speisen austragenden Mönche wichtig waren. Wie bereits erwähnt, wird in der Geschichtswissenschaft als erstes Zeugnis der Zeichenverwendung eine Passage aus der Benediktsregel angesehen, in der es um das Refektorium geht. Sollte bei Tisch etwas fehlen, sollten die Mönche statt mit den Worten mit einem vernehmbaren Zeichen darum bitten. Die *Ecclesiastica officia* besagen konkret: »Die Köche und jene, die im Refektorium arbeiten, ebenso jene, die die Bücher korrigieren, können unter sich Zeichen machen, wenn sie etwas brauchen.« (EO 75,51) Den Küchendienst, der jeden Sonntag wechselte, hatten in der Regel zwei Brüder. Wenn sie feststellten, dass in der Küche etwas fehlte, sollten sie mit einem Zeichen den Cellerarius verständigen.²³² Auch der Lektor im Refektorium hatte einen einwöchigen Dienst. Der Tischleser »fragt den Kantor durch ein Zeichen, was und von wo an er zu lesen hat«. (EO 106,2) Manchmal musste einer der beiden küchendiensthabenden Brüder die Lesung übernehmen. In diesem Fall wurde er mit einem Zeichen aufgefordert, mit der Lesung zu beginnen. Ansonsten hielten sich diese beiden Brüder auch während der Lesung in der Küche auf.²³³ Weiterhin gebrauchte der Abt Zeichen, wenn es im Kloster gerade keine Gäste gab und er zwei Brüder an seinen Tisch bitten konnte.²³⁴

Im Allgemeinen galten auf Reisen die gleichen Regeln wie im Kloster. Die Mönche sollten sich also in fremden Refektorien genauso still verhalten. Wie man sich verständigen konnte, wenn anderswo die Zeichensprache nicht bekannt war, wurde schon Mitte des 12. Jahrhunderts diskutiert. Die daraus entstandene Anweisung wurde in einem Dokument namens *Instituta* schriftlich fixiert, später wurde sie in Kodifikationen übernommen und in den Absatz zur Strafe beim Reden am Tisch integriert: »Es ziemt sich zu allen Zeiten, gemäß der Vorschriften der Regel, dass sich der Mönch um Schweigen bemüht, insbesondere während der nächtlichen Stunden und bei Tisch. Deswegen ordnen wir an, dass weder ein Mönch noch ein Konverse bei Tisch spricht, es sei denn auf festgesetztem Wege. Er soll sich durch Zeichen verständlich machen. Wenn er sie nicht beherrscht, möge er durch das Aussprechen einzelner Worte wie ›Wasser‹, ›Brot‹ und ›Wein‹ auch die übrigen notwendigen zu den Mahlzeiten gehörenden Dinge kurz und still erbitten.«²³⁵

231 Siehe: Waddell, »1152«/10, 612.

232 EO 108,20.

233 EO 108,13.

234 EO 109,13.

235 Waddell, Inst LXXXVIII, 561. Deutsche Übersetzung: Ruffer 2009, 47.

Das *Liber definitionum* von 1237 erweitert die erlaubten Wörter noch um »Salz«.²³⁶ Die Konversen dagegen durften zwar in ähnlichen Situationen sprechen, jedoch nicht alle, sondern nur der älteste von ihnen, den sie dazu bestimmen: »Die Konversen, die, wenn sie des Essens wegen ins Dorf gehen, haben einen Prior zum Sprechen bestimmt, und am folgenden Tag soll derjenige, der spricht wegen Brot und Wasser, nicht das Abendmahl empfangen solange, bis er seine Schuld im Kapitel in Gegenwart aller bekennt.«²³⁷

In den meisten Räumlichkeiten sollte durch das Schweigen eine Störung der liturgischen Zereemonien oder anderer Tätigkeiten vermieden werden. Im Dormitorium fanden keine derartigen Tätigkeiten statt, dennoch wurde auch dieser Raum sehr häufig genannt als einer, in dem ein absolutes Schweigegebot galt, also auch keine Zeichen erlaubt waren. In den *Ecclesiastica officia* wird es wie folgt formuliert: »Keiner schlägt dort die Kleider aus oder macht Zeichen, außer mit dem Abt oder dem Prior oder um jemanden im Auftrag des Abtes oder Priors zu rufen.« (EO 72,25) An einer einzigen Stelle werden hier dennoch Zeichen erwähnt, nämlich beim Ablegen des Gelübdes, wenn der Novizenmeister den neuen Mönch ins Dormitorium führt, wo er ihm sein Bett zeigt. »Dort kann er an diesem Tag mit ihm über die nötigen Dinge Zeichen machen.« (EO 113,12)

Alle bisher genannten Orte gehörten in den Klausurbereich, und das Schweigegebot sollte hier eine Selbstverständlichkeit sein. Aber auch im Infirmarium, dem Krankensaal, sollte das Schweigegebot gelten, egal, ob sich der Saal im Konventsgebäude oder in seiner Nähe befand. Im Krankensaal gab es Zeichen, leises Gespräch sowie Schweigeanordnungen. Nach Möglichkeit sollten die Zeichen gebraucht werden. Wurde einer der Mönche krank, so durfte er das Infirmarium erst betreten, nachdem er sich mittels eines Zeichens beim Infirmarius den Eintritt erbeten hatte.²³⁸ Zeichen sollten auch die Genesenden verwenden, die schon an einigen liturgischen Zereemonien in der Kirche teilnehmen konnten. Doch außerhalb dessen war es ihnen ebenfalls untersagt, anders als mittels Zeichen zu kommunizieren. Wenn der Infirmarius etwas brauchte, sollte er sich dies, ähnlich wie der Küchengehilfe, beim Cellerarius mittels Zeichen erfragen: »Die notwendigen Dinge verlangt er vom Cellerar durch ein Zeichen oder auch durch Worte, wo und wann es der Abt für gut hält.« (EO 116,11)

Ein leises Gespräch war den bettlägerigen Kranken gestattet, wenn sie sich mit dem pflegenden Bruder unterhielten.²³⁹ Falls sie aufstehen konnten, sollten sie sich zum Gespräch in das anliegende Sprechzimmer (Auditorium) begeben bzw. an einen anderen dafür bestimmten Ort. Die *Ecclesiastica officia* sprechen an dieser Stelle von einem »für das Gespräch bestimmten Ort« (*in certo loco ad hoc determinato*). Auch der Infirmarius und sein Gehilfe durften miteinander sprechen, wie es in den *Instituta* heißt: »Wer Magister des Infirmariums sein wird, wird schadlos sprechen können, wenn er sieht, dass der Abt es braucht, und genau an diesem Ort und in dieser Welt, die

²³⁶ Dist. VI/13 – Canivez 1258/17.

²³⁷ Waddell, 1200/12, 457 (zitiert nach Dij 2: *Conuersi qui in uilla manducantes unum priorem ad loquendum constitutum, sequenti die qui loquitur sin in pane et aqua, et non communicet donec in capitulo culpam suam coram omnibus confiteatur.*).

²³⁸ EO 92, 2.4–5.

²³⁹ EO 92,16. Wenn nicht anders angegeben, beziehe ich mich bei der Beschreibung der Gewohnheiten im Krankensaal auf EO 92.

er leitet.«²⁴⁰ Beim Essen galt das Schweigegebot ausnahmslos für alle. Im Krankensaal hielten sich nicht nur die Kranken auf, sondern auch die Brüder, bei denen ein Aderlass vorgenommen wurde – auch sie durften vermutlich nur im Sprechzimmer reden. Das Sprechzimmer sollte auch der Prior nutzen, falls er erkrankte. Wenn der Abt selbst erkrankte und im Krankensaal lag, galt auch für ihn, sobald er sich erheben konnte, das Schweigegebot, und zwar beginnend mit dem *Gloria* des ersten Psalms der Komplet. Nach der Komplet durfte lediglich der Bischof, sollte er sich im Krankensaal befinden, das Schweigegebot brechen. Kam es vor, dass ein fremder Abt im Krankensaal war, galten auch für ihn diese Einschränkungen.²⁴¹

Zum Lebensalltag der Mönche gehörte neben Gebet und frommer Lektüre die manuelle Arbeit. Auch dabei wurde auf Zeichen zurückgegriffen, sowohl für Absprachen während der Arbeit selbst, als auch bei ihrer Aufteilung, die der Prior oder sein Vertreter mittels Zeichen erledigen sollte: »Wenn (der Prior) durch irgendeine andere wichtige Notwendigkeit daran gehindert wurde, die *tabula* zu schlagen, und die Arbeit nicht wie gesagt verteilen kann, tut dies der Subprior oder der, dem es aufgetragen wurde, indem er alles nach Möglichkeit mit Zeichen regelt. Wenn er es nicht mit Zeichen tun kann, macht er es mit Worten, jedoch möglichst kurz und nur die Arbeit betreffend.« (EO 75, 8–9)

Darüber hinaus sollten die Zeichen nicht gebraucht werden, und bei der Arbeit selbst waren sie ausdrücklich verboten. Wenn es notwendig war, durften die Mönche leise und abseits von allen anderen mit dem Prior sprechen.²⁴² Aber auch Mönche, die keine Arbeit in Werkstätten verrichteten und im Kloster blieben, durften in dieser Zeit keine Zeichen verwenden, solange die anderen nicht zurückgekehrt waren. Eine Ausnahme gab es jedoch – für den Koch und die im Skriptorium arbeitenden Mönche. Diese sollten sich, wenn notwendig, mittels Zeichen verständigen, denn »[in] omnibus sriptoriis ubicumque ex consuetudine monachi scribunt, silentium teneatur sicut in claustris.«²⁴³ Und auch Mönche, die mit einem Amt betraut waren, durften, wenn dieses es erforderte, Zeichen verwenden.²⁴⁴ Ansonsten war die Zeichensprache verboten, selbst in der Pause: »Solange sie Pause machen, geben sie einander keine Zeichen.« (EO 75,25)

Das Schweigegebot galt auch für die arbeitenden Konversen, der *Usus conversorum* enthält ein eigenes Kapitel zu diesem Thema – das Kapitel 6 *Ubi teneant silentium*, das in vielen Punkten an ältere Vorschriften anknüpft.²⁴⁵ Die ersten Anweisungen haben einen allgemeinen Charakter: »In allen

240 Waddell, Inst. LXXVII, 558 (*Qui magister erit de infirmitorio loqui poterit cum solatio suo, si tamen ita uiderit abbas oportere, et hoc ipsum loco et mondo quo ipse moderit.*). Die Anordnung wurde später in Kodifikationen übernommen, vgl.: Lucet 12037/57, Dist. VIII/8, resp. 6, 301 f.

241 Waddell, Inst. LXXXIX, 562 sowie EO 92,25: »[...] kann er entweder mit zwei (Brüdern) zusammen oder jedem Einzelnen sprechen, außerdem mit den ihm zugewiesenen Dienern.«

242 EO 74,16.

243 So steht es schon in den *Instituta* aus den 1140er Jahren geschrieben. Waddell, Inst. LXXXV, 560.

244 EO 75,50–51. Auch hier galt das Schweigegebot. In den Kodifikationen gibt es lediglich einzelne Hinweise auf Ämter im Kloster, bei deren Ausübung Sprechen erlaubt war. Ein solches Amt war zum Beispiel das des Mönchs, der sich um die Kleidung seiner Brüder kümmerte; ihm war es erlaubt mit Schneidern, Gerbern oder Webern zu sprechen. Dist. VIII/9, bzw. 7 – Lucet 12037/57, 302. Diese Anweisung orientiert sich am *Usus conversorum*, wie noch später gezeigt wird.

245 Der *Usus conversorum* ist zusammen mit den ersten Anordnungen in demselben Manuskript überliefert (auf die historische Einführung, *Exordium*, folgen *Carta caritatis*, *Statuten des Generalkapitels*, *Ecclesiastica officia* und schließ-

Räumen, in denen die Mönche Stillschweigen halten, tun sie es auch; sie sollen keinen von ihnen ohne Erlaubnis betreten. Darüber hinaus sollen sie in ihrem Dormitorium und Refektorium völliges Schweigen bewahren, außerdem noch an anderen Orten, wenn sie nicht auf Geheiß des Abtes oder Priors oder des Cellars – wenn ihm diese Erlaubnis gegeben wurde – etwas Notwendiges besprechen müssen.« (UC 6,2–3) Die zweite Anweisung gilt für den Konversenmeister, der sich um die Laienbrüder kümmerte. Dieser durfte weder mit diesen noch mit fremden Konversen sprechen, außer bei der regelmäßigen Wochenbeichte oder wenn er das Konversenkapitel leitete.²⁴⁶

Während der Arbeit durften auch diejenigen Konversen nicht sprechen, die einzelne Werkstätten leiteten. Eine Ausnahme galt für jene, denen der Abt eine Genehmigung erteilt hatte, für das Handwerk notwendige Angelegenheiten im Auditorium zu besprechen. Im *Usus conversorum* werden als solche Schuster, Weber und Gerber genannt.²⁴⁷ »Nur den Schmieden darf dieser Ort, wo sie in der oben angegebenen Weise über Notwendiges sprechen können, innerhalb ihrer Werkstätte angegeben werden, denn sie können kaum bei ihrer Arbeit ohne Schaden für ihr Werk das Schweigen einhalten.« (UC 6,6) Eine besondere Regel galt für Steinmetzmeister, Schneider und ähnliche Berufe, die auch nach der Arbeit und an Feiertagen mit ihren Arbeitern sprechen durften.²⁴⁸

Das Schweigegebot für Konversen galt auch auf den Grangien (den landwirtschaftlichen Höfen): »Ebenso sollen jene, die auf den Grangien sind, das Schweigen einhalten im Dormitorium, im Refektorium und im Kalefaktorium innerhalb des Rahmens, der diesbezüglich angegeben wurde. Anderswo können sie mit ihrem Magister über das sprechen, was für sie notwendig ist. Das geschehe stehend, und nur zwei gleichzeitig. Sie müssen wissen, dass sie ohne Kapuzen sprechen dürfen.« (UC 6,8–9) Die Regel, dass nicht mehr als drei Personen miteinander sprechen dürfen, kommt in den Anweisungen oft vor. Der Einzige, der zum Beispiel mit Gästen oder Angestellten sprechen durfte, war neben dem Grangienmeister noch sein Gehilfe.²⁴⁹ Die Konversen selbst sollten nicht nur auf den Grangien, sondern auch außerhalb auf ein Gespräch verzichten. Die Hirten jedoch und die Rinderknechte können bei der Arbeit mit ihren Helfern, und die Helfer mit ihnen, über notwendige Dinge sprechen. Wenn sie begrüßt werden, sollen sie ebenfalls grüßen und einem Reisenden mit kurzen Worten Auskunft geben, wenn sie um den Weg gefragt werden. Wird ein Konverse über eine andere Sache angesprochen, so soll er sagen, es sei ihm nicht gestattet, mehr zu reden (UC 6,14–16).

Auch Konversen, die auf Reisen geschickt wurden, sollten das Schweigegebot einhalten: »Ein Bruder, der auf Reisen geschickt ist, halte das Stillschweigen in allen Kirchen, bei seinen Mahl-

lich *Usus conversorum*). Die Endfassung stammt von 1183 (Brem/Altermatt 2003, 18). Eine neue, kritische Edition von Waddell kennt drei Manuskriptversionen, wobei er die dritte (Dijon) für die Endfassung des Textes hält, die den anderen als Vorbild galt. Die ersten zwei Manuskripte stammen aus den 1130er bzw. 1150er Jahren. Die Anweisungen als solche, die im *Usus* zusammengefasst wurden, finden sich seit Mitte des 12. Jahrhunderts in Anordnungen des Generalkapitels und deren späteren Kodifikationen wieder, vgl.: Waddell, Statuta 1159/6; Lucet 1202, XIV/13; Lucet 12037/57, Dist. XIV/12 bzw. 13: De locis in quibus conversi teneant silentium.

²⁴⁶ Waddell, *Lis* 91, 691.

²⁴⁷ UC 6,4–5.

²⁴⁸ UC 6,7. Diese Anweisung erscheint in den Statuten zum ersten Mal schon in den 1150er Jahren.

²⁴⁹ UC 6,10–12. War der Grangienmeister nicht anwesend, durfte dieser [= der Gehilfe] dann überall dort, wo es erlaubt war und falls die Notwendigkeit bestand, sprechen.

zeiten und nach der Komplet. [...] Er kann jedoch mit dem Stallmeister die nötigen Absprachen treffen – und zwar stehend –, z. B. über das Beschlagen der Pferde oder wann er ihnen Futter und Heu gibt. Es ist nämlich erlaubt, dass es einen Stallmeister gibt und dass dieser mit den Brüdern unseres Ordens sowie mit den übrigen Gästen spricht, wo die große Zahl der Gäste dies erfordert.« (UC 14,2,4–5) So viel zum Schweigegebot für die Laienbrüder.

Und die Zeichensprache unter den Konversen? Aus den überlieferten Quellen lässt sich nicht mit Sicherheit herauslesen, ob die Konversen die Zeichensprache beherrschten oder nicht. Einen Hinweis, dass sie diese zumindest teilweise verstanden haben, obwohl es vermutlich nicht erwünscht war, geben Anweisungen, die den Mönchen verbieten, sich mit den Konversen mittels Zeichen zu unterhalten. »Wer seine Mönche auf die Grangien schickt, achte unbedingt darauf, dass sie das Schweigen einhalten, wenn sie dorthin gehen und von dort zurückkehren und besonders dann, wenn sie sich dort aufhalten. [...] Er achte auch darauf, dass sie keine Zeichen mit den Konversen und mit den Bediensteten austauschen. Auch unter sich machen sie an Orten und zu Zeiten, die unangemessen sind, keine Zeichen.« (EO 84,23.26–27)²⁵⁰

Die Konversen selbst haben allem Anschein nach keine Zeichen verwendet; in den Situationen, in denen sie das Schweigen brechen durften, sollten sie sich einfacher Worte bedienen, die Zeichen waren nicht für sie bestimmt. Was aber nicht ausschließt, dass sie diese von den Mönchen aufgefangen und zumindest teilweise verstanden haben: Auch mit den Novizen durften die Mönche keine Zeichen austauschen bzw. die Novizen nicht mit den Mönchen.²⁵¹ Im Unterschied zu den Konversen lernten aber die Novizen die Zeichen, denn wie wir bereits gesehen haben, gab es sehr viele Orte, an denen sie nach dem Ablegen des Gelübdes das Schweigegebot einhalten mussten. Die Kenntnis der Zeichensprache war jedoch bereits während des Noviziats wichtig, denn der Novizenmeister tadelte und unterrichtete sie auch mittels Zeichen: »Der Novizenmeister muss die Novizen die Lebensweise im Orden lehren, sie in der Kirche aufwecken und sie immer dann, wenn sie einen Fehler gemacht haben, wenn möglich mit einem Wort oder mit einem Zeichen korrigieren.« (EO 113,1)

Doch die Zeichen zu verstehen, heißt nicht automatisch, sie auch zu benutzen. Es ist davon auszugehen, dass die Novizen außerhalb des Unterrichts keine Zeichen verwenden durften. Sie sollten sie aber lernen, damit sie die Befehle ihres Novizenmeisters verstanden und sie später selbst anwenden konnten.

Neben den geschilderten Situationen gibt es in den *Ecclesiastica Officiaria* noch einige Hinweise auf besondere Verwendungen von Zeichen. So sollten sich die Mönche zum Beispiel über die Rasur mittels Zeichen unterhalten: »Niemand nehme sich heraus, jemanden zu rasieren oder ihm ein Zeichen zu geben, dass er es tun will, ohne dass er dazu aufgefordert wurde.« (EO 85,7)²⁵² Eine ähnliche Situation wurde bereits oben beschrieben, wenn nämlich ein Bruder in der Kirche plötzlich aus der Nase blutet oder ihm schlecht wird: »Wenn es im Refektorium passiert, geht sein

250 Wenn der Mönch auf seinem Weg in die eigenen Grangien kam, sollte er sich nicht mit den Brüdern unterhalten, sondern nur mit dem Grangienmeister oder dem Bruder, der sich um Gäste kümmerte. Siehe: Waddell, Inst. LXXII, 557. Srv. Waddell, Lis 86, 690.

251 EO 102,14.

252 Vgl. auch: EO 85,9.

Helfer nicht hinaus, sondern gibt dem Koch oder dem Cellerar ein Zeichen, damit sie ihm helfen. [...] Wenn der zuständige Diener nicht sieht, dass jemand sich übergibt oder blutet, gibt ihm derjenige, der es sieht, ein Zeichen.« (EO 89,8.11)

Ebenfalls mit einem Zeichen bat ein Bruder auf Reisen, wenn er ein fremdes Kloster aufsuchte, den dortigen Cellarius um Erlaubnis, eintreten zu dürfen.²⁵³ Im Allgemeinen galt, ob im eigenen oder in einem fremden Kloster, die Regel: »Ohne Kukulie, ohne Skapulier darf niemand hier noch anderswo sprechen oder ein Zeichen geben.« (EO 75,27)

Von der Verwendung der Zeichensprache unter den Zisterziensern zeugt nicht nur deren eigenes Quellenmaterial, sondern auch säkulare Poesie.²⁵⁴ Auch hier werden die Zeichen nur am Rande erwähnt. Das Motiv des folgenden Gedichts ist ein Wandersänger, der sich entscheidet, sein bisheriges Leben als Gaukler und Tänzer hinter sich zu lassen und als Konverse dem Kloster Clairvaux beizutreten. In den der hl. Maria huldigenden Versen sucht er nach Möglichkeiten, ihr zu dienen. Er beklagt sich, dass, während andere ihr im Chor Hymnen singen, eine Messe feiern, Evangelien lesen oder in den Werkstätten arbeiten, er selbst nichts davon beherrscht, außer das Tanzen. Das Gedicht »Der Tänzer unserer Lieben Frau« ist in seiner ältesten Form im Pariser Manuskript von 1268 überliefert:²⁵⁵ »Als er im Orden drinnen war / sah Leute er mit Hochtonsur / die sich mit Zeichen unterhielten / kein Wort ward ihrem Munde laut: / da dachte er ganz sicherlich, / daß die nicht anders sprechen konnten. / Doch bald ward er des Zweifels ledig, / denn gut ersah er, daß zur Buße / das Sprechen ihnen untersagt, / weshalb sie jeweils Schweigen halten, / so daß ihm selbst es widerkam, / das Schweigen ihm oft ziemend war [...].«²⁵⁶

Bis jetzt ging es ausschließlich um Männerklöster. Doch das Schweigegebot galt gleichermaßen auch für Frauenorden. Forscher, die sich mit dem Schweigegebot in den frühen Klöstern beschäftigen, sehen in einigen indirekten Hinweisen den Beweis dafür, dass alle legislativen Vorschriften für Männerklöster gleichermaßen auch für Frauenklöster galten. Zualererst in einer Sammlung legislativer Dokumente eines Frauenklosters, verfasst von einer unbekannten Gemeinschaft nahe Dijon. Es handelt sich um die altfranzösische Übersetzung der Texte *Ecclesiastica officia, Instituta, Usus conversorum* und der Benediktsregel. Hier wird die Schweigepflicht während der Nachtruhe und am Tisch erwähnt. Die Nonnen sollten außerdem auch beim Reisen zu den Landwirtschaftshöfen im Dorf und bei der Arbeit schweigen.²⁵⁷

Auch die Statuten des Generalkapitels erwähnen das Schweigegebot in Frauenklöstern, das noch etwas strenger wirkt durch den auf ein Minimum begrenzten Kontakt mit der Außenwelt. Laut einer Anordnung von 1242 sollten die Zisterzienserinnen mit niemandem, der nicht zum Konvent gehört oder eine Visitation durchführt, anders sprechen als durch ein vergittertes Fenster.

²⁵³ EO 88,30.

²⁵⁴ Darauf haben schon die ersten Forscher zu diesem Thema hingewiesen: Van Rijnberk und Anselme Dimier, siehe: Van Rijnberk 1953, 318, Anm. 17; Dimier 1955, 163–165.

²⁵⁵ Ich beziehe mich hier auf die deutsche Edition: Fraenger 1922, 15–39, das französische Original heißt: *Jongleur de Notre Dame*.

²⁵⁶ Fraenger 1922, 18.

²⁵⁷ Vgl.: Bruce 2007 a, 146–147. Edition: Philip Guignard (ed.): *Les monuments primitifs de la règle cistercienne*. Dijon 1878, lxxiv–lxxxviii a 407–642, Appendix I.

Nur Äbtissinnen und Priorinnen wurden ausgenommen, damit sie ihre Pflichten erfüllen konnten. Bei einem Übertritt dieser Regel durch ein willkürliches Gespräch wurden sie mit Exkommunikation bestraft, also aus der Gemeinschaft ausgeschlossen.²⁵⁸

Die ältesten Statuten für Frauenklöster sind aus den Jahren 1237 und 1257 überliefert, und auch hier gibt es einige Punkte zum Schweigen und Sprechen. Auch bei der Beichte sollten die Nonnen durch das erwähnte vergitterte Fenster sprechen, nur der Visitor durfte ihnen im Kapitelsaal die Beichte abnehmen.²⁵⁹ Es wird noch einmal wiederholt, dass »[k]eine Nonne darf mit jemandem in anderer Weise sprechen als durch ein gut und dicht vergittertes oder mit Stricken versehenes Fenster. Ausgenommen sind die Äbtissinnen, die Cellerarinnen und andere, wenn sie zur Erledigung der Geschäfte des Hauses ausgehen. Es ist jedoch erlaubt, mit guten und anständigen Menschen im Kloster an einem passenden Ort zu sprechen, ebenso mit den Visitatoren, mit denen die Nonnen auch anderswo sprechen dürfen.«²⁶⁰

Es gibt keine direkten Hinweise auf die Nutzung der Zeichensprache. Nur die aus Frauenklöstern erhaltenen Signa-Listen lassen vermuten, dass auch die Nonnen die Zeichensprache verwendet haben.

Diesseitige und jenseitige Strafen für die missbräuchliche Nutzung der Zeichen bei den Zisterziensern

Die Zisterzienser haben die Zeichensprache bereits als komplexes System übernommen, das gebraucht wie auch missbraucht werden konnte. Dank dem zisterziensischen Wunsch nach Einheit überrascht es nicht, dass sich die Zeichensprache sehr schnell verbreitete. So wurde ihre Verwendung bereits in den ersten normativen Quellen reguliert, ähnlich wie die gesprochene Sprache. Solche regulierenden Verordnungen finden sich in den *Ecclesiastica officia* aus der Mitte des 12. Jahrhunderts sowie in den Statuten des Generalkapitels und ihren späteren Kodifikationen, in Visitationsprotokollen, Predigten und Prophezeiungen aus den folgenden Jahrhunderten.

Für alle Vergehen – nicht nur für die gegen das Schweigegebot – gab es bei den Zisterziensern klar definierte Strafen. Die folgenden Anordnungen beziehen sich auf das Verletzen des Schweigegebots durch das Sprechen, nur hier und da wird ergänzt, dass die Regel auch bei missbräuchlicher Verwendung der Zeichen gilt. Unangebrachtes Sprechen und unangebrachte Zeichennutzung galten als dieselbe Regelverletzung. Die erste Erwähnung der Strafmaßnahmen ist im Beschluss des Generalkapitels von 1152 zu finden, demzufolge der Verstoß gegen das Schweigegebot am Tisch mit Weinenzug bestraft werden sollte und, falls es keinen Wein gab, mit dem Verzicht auf das

258 Canivez 1242/17. Das Generalkapitel wiederholte diese Verordnung auch in den darauffolgenden Jahren, vermutlich nach Protesten der Ordensschwester, siehe: Bruce 2007a, 147, Anm. 19. Vgl.: Canivez 1243/6–8, 61–68.

259 *Statuta antiquissima Monialium* – Brem/Altermatt 2003. Ähnlich bei Lucet 12037/57, Dist. XV/5.

260 »Nulla monialis loquatur cum aliquo nisi per fenestram bene et spisse ferratam vel laqueis preparatam, exceptis abbatissis, cellerariis, et aliis, cum exierint ad domus negocia procuranda. Conceditur tamen ut cum bonis et honestis personis intus eis loqui liceat loco congruenti, et visitatoribus cum quibus etiam alibi licet loqui possunt.« *Statuta antiquissima Monialium* 5,2–4 – Brem/Altermatt 2003.

pulmentum, das zweite Gericht, sofern zwei Gerichte serviert wurden.²⁶¹ Später wurde die Strafe festgelegt auf Fasten bei Brot und Wasser, und zwar gleich am selben Tag, an dem der Mönch bei seinem Verstoß ertappt wurde.²⁶² Die Strafe konnte zusätzlich mit anderen, auch körperlichen Strafen kombiniert werden: »Item monachus vel conversus qui scienter in mensa silentium fregerit, ipsa die sit in pane et aqua et in proximo capitulo verberetur.«²⁶³ Eine andere Verordnung erwähnt zusätzlich das Verbot zur Teilnahme an der Eucharistie, solange sich der Übeltäter nicht im Kapitelsaal zu seiner Schuld bekennt.²⁶⁴ Im *Liber definitionum* werden diese Strafmaßnahmen wiederholt: Fasten bei Brot und Wasser, Bitte um Vergebung (die Venia) und eine körperliche Züchtigung im Kapitelsaal.²⁶⁵

Verstöße gegen das Schweigegebot wurden in einigen Generalkapiteln mehrere Jahre hintereinander diskutiert, darauf folgten härtere Strafen. Bei wiederholtem Verstoß wurde die Maßnahme erweitert um das Fasten bei Brot und Wasser an jedem Freitag und den Rangverlust in der Klosterhierarchie – der Betroffene sank auf die unterste Stelle, bis der Abt entschied, dass er wieder seine ursprüngliche Position einnehmen durfte.²⁶⁶ Diese etwas strengeren Regeln spiegeln sich in den jüngeren *Libri definitionum*, im Kapitel *De pena fracti silentii* (1237/57).²⁶⁷

Verstöße gegen das Schweigegebot sind auch aus den böhmischen Klöstern überliefert. Darüber berichten die Visitationsprotokolle, die für diese Region bereits aus dem 14. Jahrhundert erhalten sind. Demnach gehörten Verstöße gegen das Silentium zu den häufigsten Übertritten überhaupt. So wurden die Visitatoren angehalten, auch präventiv an das Schweigegebot zu erinnern. Doch in den allermeisten Fällen wurden bereits geschehene, konkrete Verstöße protokolliert. So tadelt der Visitor zum Beispiel die Mönche, »das regelmäßige Schweigen in der Nachbarschaft leichtfertig zu verletzen, indem sie gemeinsam spazieren gehen oder andere verdächtige Plätze oder Zusammenkünfte haben.«²⁶⁸

Im Kloster Nepomuk wurde dieser Verstoß bei einer Visitation gleich zweimal registriert. Die Mönche sollen sich angeblich an verdächtigen Orten treffen und miteinander unterhalten, was, wie der Visitor betont, niemals zu Frieden unter den Brüdern führe, denn sie disputierten sicherlich nicht über fromme Angelegenheiten.²⁶⁹

Aus den Visitationsprotokollen sind auch die Strafen ersichtlich. So wurde ein erster Verstoß mit Fasten bei Brot und Wasser bestraft, ein wiederholter mit einer körperlichen Züchtigung. Sollte

261 Waddell, »1152«/3, 611; siehe: RB 42,1. *Pulmentum* – hier eine Essensportion, meist Brei oder Gemüse.

262 So wurden beispielsweise zwei Äbte zu eintägigem Fasten bei Brot und Wasser verurteilt, weil sie nach der Komplet gegen das Schweigegebot verstoßen hatten. Canivez 1209/25.

263 Canivez 1217/85. Ähnlich auch: Canivez 1221/6 und 1195/11.

264 Canivez 1200/13.

265 Dist. VI/19 – Lucet 1202, 81.

266 Canivez 1222/38. Bei den Zisterziensern hing die Reihenfolge der Brüder bei einer Prozession oder im Chor von den im Kloster verbrachten Jahren ab.

267 Dist. VI/13 – Lucet 1237, 278–279.

268 Grillnberger 1898–1900, XIX, N. 2, 589 (*regulare silentium temerarie violare in ambitu simul deambulantes vel alias suspectas stationes aut conventicula facere*). Zu den Visitationsprotokollen: Lomičková 2007.

269 Neumann 1926, N. 13, 117.

auch das nicht helfen, folgte für drei Tage eine Strafe für »leichte Schuld«.²⁷⁰ In anderen Fällen wird die *pena in definitiones posita* genannt, also die übliche Strafe.²⁷¹ Der Abt oder ein anderer Vorgesetzter sollte nicht von der Strafe absehen, solange das Laster nicht komplett ausgemerzt worden war. Damit dies auch gelingt, verhängte der Abt des Klosters Nepomuk als Bestrafung für mehrmalige Vergehen den Verlust des Ordensgewands.²⁷² Ähnlich agierte auch der Visitator in Wilhering: »Da wir wissen, dass viele Skandale und Gefahren im Orden durch Ausschweifungen der Zunge entstanden sind, befehlen wir daher, die Schweigebrecher genauer zu beobachten, und wir wollen den Übertretern die in den Definitionen enthaltene Strafe auferlegen. Wenn sie es dreimal tun und sich nicht korrigieren, wird ihnen das Mönchskleid für einen Monat genommen.«²⁷³ Die hier genannten Strafmaßnahmen galten für das unerlaubte Sprechen, sind aber auch auf das missbräuchliche Nutzen der Zeichen übertragbar.

Die zu beobachtende wachsende Strenge der Strafen in den Visitationsprotokollen zeugt von vermutlich vergeblichen Bemühungen, das häufigste Fehlverhalten auszumerzen. Bei dem Verstoß gegen das *Silentium* geht es wohl weniger um die Gespräche mit Laien, sondern vielmehr um verbotene Gespräche unter den Mönchen selbst. Sie sollten ihre Zunge völlig unter Kontrolle haben, wie der Abt des Klosters Plasy schreibt, und weder mit Worten noch mit Zeichen Anstoß erregen.²⁷⁴ Geschwätzigkeit gehörte nicht zu den erwünschten Eigenschaften eines Mönchs: Zu viele Worte entfernen den Menschen von sich selbst, zerstreuen ihn. Die Erwähnung der Zeichen in den Visitationsprotokollen deuten darauf, dass diese in den böhmischen Klöstern auch noch im 14. Jahrhundert verwendet wurden.

Der Abt sollte also auf die Einhaltung des Schweigegebots und das richtige Maß bei der Verwendung der Zeichensprache achten und besonders bei Tisch alle Verstöße im Blick behalten.²⁷⁵ Tat er das nicht, drohte ihm eine ähnliche Bestrafung wie jene, die einst den Abt des französischen Klosters Bonnetcombe traf, der zugelassen hatte, dass sich seine Mönche im Oratorium am Tisch unterhielten. Dafür wurde er für vierzig Tage von seiner Stelle ausgeschlossen und musste sechs Tage lang die Strafe für leichte Schuld ertragen. Die Mönche selbst sollten gemäß dem *Libri definitionum*²⁷⁶ mit den üblichen Strafen gemäßregelt werden. Der Abt eines Klosters hatte die Entscheidungsbefugnis über das Sprechen und durfte es in dringlichen Fällen auch erlauben. In seiner Abwesenheit übernahm diese Kontrollaufgabe der Prior.

270 Zum Beispiel: Grillnberger 1898–1900, XIX, N. 3, 590. Zur Strafe bei Brot und Wasser: Grillnberger 1898–1900, XX, N. 55, 487. Die Strafmaßnahmen wurden je nach Schwere des Delikts auferlegt. Zur Strafe für »leichte Schuld«: Füser 2000, 64–91. Die Strafe für eine »leichte Schuld« bedeutete in der Regel die Trennung des schuldigen Mönchs von der Gemeinschaft, beispielsweise von der gemeinsamen Mahlzeit, der gemeinsamen Arbeit oder dem gemeinsamen Gebet.

271 Zum Beispiel: Grillnberger 1898–1900, XXI, N. 72, 387; Neumann 1926, N. 17, 126; Neumann 1926, N.15, 122.

272 Neumann 1926, N. 17, 127.

273 Grillnberger 1898–1900, XX, N. 39, 135 (*Item quia per excessum lingue multa scandala et pericula noscimus in ordine evenisse, eapropter fractores silentii caucius precipimus observari et transgressoribus penam in diffinicionibus contentam indispensablem volumus infligi. Quam si terna vice fecerint nec se correxerint, habitus regularis eisdem per mensem auferatur.*).

274 Neumann 1926, N. 17, 126.

275 Canivez 1198/10.

276 Canivez 1244/31. Auf die *Libri definitionum* verweisen auch die Beschlüsse des Generalkapitels, in denen zum wiederholten Male festgestellt wurde, dass Verstöße gegen das Schweigegebot strenger bestraft werden müssten, denn sie führten zu weiteren Unflätigkeiten. Vgl.: Canivez 1298/6 a Canivez 1300/4.

Einen übermäßigen Gebrauch der Zeichen prangerte auch Bernhard von Clairvaux an. In seiner dritten Fastenpredigt ermahnt er die Brüder, während der großen Fastenzeit auch auf überflüssige Zeichen zu verzichten (*jeunet manus ab otiosis signis*). Nach und nach nennt er alle Körperteile, die sündigen könnten, und ermahnt sie zur Buße, konkret: den Gaumen, die Augen und Ohren, die Zunge und Hände, die von überflüssigen Zeichen und nicht angeordneten Werken absehen sollen.²⁷⁷ Ein übermäßiger Gebrauch der Zeichensprache war eine Sünde, die jeder Visitator zu bestrafen hatte, zumindest, wenn er sich an das Formularbuch von Potigny vom Ende des 13. Jahrhunderts hielt.²⁷⁸ Jeder, der die Zeichen nicht der Regel gemäß verwandte, sollte büßen (Abs. XLIX *De eodem et de signis*). Aus dem Formularbuch wird noch eine weitere Schwierigkeit bei der Verwendung der Zeichen ersichtlich – in Kombination mit Worten. So wird in den Abschnitten XLVII und LXXV (*De silentio*) Mönchen und Konversen mit Strafen gedroht, falls sie zwischen die Zeichen, die in aller Stille ausgeführt werden sollten, ganze oder halbe Worte (*uerba integra uel dimidiata*) oder auch nur Silben einfließen ließen. Die Intention der Verordnung bestand darin, das Schweigegebot einzuhalten. Die Kommunikation mittels der Zeichen war nicht einfach, und die Mönche und Konversen brachen die Regeln sicherlich nicht absichtlich. Vielmehr ist davon auszugehen, dass sie sich mit solchen Einschüben um mehr Verständlichkeit bemühten.²⁷⁹

Ähnliche Vergehen kennt das Wilheringer Formelbuch, in dem auch die Visitationsprotokolle aus den böhmischen Klöstern überliefert wurden. Die Visitatoren werfen den Mönchen vor, zwischen den Zeichen Murregeräusche einzuschleusen (*notabiles mussitationum voces inter signa emittentes*) oder durch eine dritte Person zu kommunizieren. Ein konkretes Beispiel gibt es 1359 aus dem Kloster in Vyšší Brod (Hohenfurth): »Missachter der Stille, die zwischen den Zeichen merkliches Murmeln von sich geben, oder die zur Verrichtung beider Gespräche eine dritte Person in die Mitte stellen, wollen wir mit der in den Vorschriften und dem Gebot der körperlichen Disziplin vorgesehenen Strafe ahnden in der Weise, dass dadurch die anderen, wenn nicht aus Gottesfurcht und eigenem Gewissen, so doch um die Schwere der Strafen von solchen Ausschweifungen abgehalten werden.«²⁸⁰

Sollten die bisher geschilderten irdischen Strafen die Mönche nicht von Verstößen gegen das Silentium durch missbräuchlichen Gebrauch der Zeichen oder Einschub von Lauten abbringen, gab es noch die prophetischen Berichte, die sehr detailliert beschrieben, was solche Sünder nach dem Tod erwartete.²⁸¹ Die Prophezeiungen stammten aus dem Umfeld der Zisterzienser selbst. Ein Beispiel überliefert uns Helinand von Froidmont († zwischen 1223–1229), der die Erzählung eines heiligen Mannes notierte: »Ein Heiliger sah nämlich, wie sehr schwere Strafen, die wir Unverstän-

²⁷⁷ Bernhard von Clairvaux, *Sermones per annum: Sermones in Quadragesima* 3,4: »Jeunet manus ab otiosis signis, et ab operibus omnibus, quaecumque non sunt operata.« – Sämtliche Werke VII, 470.

²⁷⁸ Auf das Formularbuch hat Jens Rüffer hingewiesen: Rüffer 2009, 43. Edition: Leclercq 1966, 255 und 263.

²⁷⁹ Rüffer 2009, 40.

²⁸⁰ GrillInberger 1898–1900, XXI, N. 70, 385 (*Violatores quoque silentii notabiles mussitationum voces inter signa emittentes aut tertiam personam pro utriusque colloquii suscepcione in medium statuentes cum pena in diffinicionibus posita et precepcione corporal discipline taliter castigari volumus, quod per hoc ceteri, si non timore dei ac proprie consciencie debito, saltem acerbitate penarum ab huiusmodi excessibus retrahantur*).

²⁸¹ Allgemein zu den Prophezeiungen, mit Verweisen auf ältere Literatur: Dienzelbacher 1981 und 1989.

digen wohl eher als sehr leicht beurteilen, den Seelen der Toten für derartige Ausschreitungen auferlegt wurden: zum Beispiel [...] sind für die überflüssige Menge der Zeichen, durch welche Kurzweiliges und Beschauliches gegenseitig ausgetauscht worden ist, die Finger, die diese Nachlässigkeiten verursacht haben, bis zur Handfläche beschnitten oder auf einem Amboss gelegt und durch Schläge gepeinigt worden.«²⁸²

Jedenfalls sollte sich jedem Schwätzer eingeprägt haben, dass er über jedes unnütz gesprochene Wort am Tag des Gerichts Rechenschaft ablegen (Mt 12,36) und dafür auch würde büßen müssen. Eine ähnliche Prophezeiung ist auch aus dem Umfeld der Benediktiner überliefert – von Mönch Edmund aus dem Kloster Eynsham, von dem bereits die Rede war. Dass solche Prophezeiungen den Zisterziensern nicht fremd waren, belegen etliche erhaltene Manuskripte.

Caesarius von Heisterbach, der oft vor dem missbräuchlichen Gebrauch der Zeichensprache warnte, schildert die Geschichte des Konversen Walter, dieses Mal überliefert in *Libri miraculorum*. Walter, der im Kloster Ter Doest in Westflandern lebte, war nicht nur ein Störenfried des Silentiums, sondern er hütete sich auch nicht vor dem übermäßigen Gebrauch der Zeichen und Worte. Und so starb er in Sünde. Als sein toter Körper gewaschen werden sollte, wurde dieser auf einmal schwarz und wechselte weiter seine Farben. Als sich die entrüsteten Brüder fragten, was los sei, antwortete Walter, dass er ihnen nun in Qualen liegend das beichten wolle, was er zu Lebzeiten bei der Heiligen Beichte hätte beichten müssen. Daraufhin schilderte er, was seiner – unter anderem durch die übermäßige Verwendung der Zeichen – mit Sünde beladenen Seele nach dem Tod passiert war.²⁸³

Aus dem 13. Jahrhundert ist im Pariser Manuskript die Prophezeiung eines Novizen überliefert.²⁸⁴ Dieser zisterziensische Novize beschreibt seine Offenbarung von gequälten Seelen verstorbener Mönche im Fegefeuer. Schreckliche Strafen erwarteten demnach unter anderem Mönche, die mit ihren Fingern gesündigt hatten. »Für die überbordende Menge an Zeichen, mit denen sie untereinander allerlei Spiele und Späße veranstaltet hatten, waren die Finger der Nachlässigen entweder aufgerissen oder mit Schlägen zerschmettert.«²⁸⁵ Es handelt sich um die gleiche Beschreibung wie bei Helinand von Froidmont.²⁸⁶

Die Birgitten unter dem Einfluss der Zisterzienser

Der Gebrauch der Zeichensprache bei den Zisterziensern war eine Inspiration für ihre Einführung bei den Birgitten. Der Orden wurde von Birgitta von Schweden († 1373) gegründet, in Vadstena entstand aus ihrer Initiative das erste Birgittenkloster. Birgitta galt außerdem als große Unterstützerin der Zisterzienser. Zusammen mit ihrem Mann Ulf Gutmarsson lernte sie die Gebräuche

282 Helinand von Froidmont, *Sermo XXII in Nativitate Beatae Mariae Virginis* – PL 212, 668. Der prophetische Bericht zitiert nach Rüffel 2009, 31.

283 Hilka 1937, 3, 2/32, 115sq. (*Die beiden ersten Bücher der Libri VIII miraculorum. Leben, Leiden und Wunder des heiligen Engelbert, Erzbischof von Köln. – Die Schriften über die heilige Elisabeth von Thüringen*).

284 Bruce 2001, 206.

285 Paris, Bibliothèque nationale, MS Latin 15912, fol. 64r, zitiert nach Bruce 2001, 206 (*Pro signorum numerositate superflua quibus ludica quaeque et iocosa intulissent ad invicem digiti negligentium vel excoriabantur et tusionibus quassabantur*).

286 Zum Manuskript und dem Vergleich beider Werke: McGuire 1923.

der Zisterzienser im Kloster Alvastra (gegründet 1143) kennen. Ihre Frömmigkeit, unterstrichen durch die gemeinsame Pilgerfahrt zum Grab des hl. Jakobus in Santiago de Compostela, führte die beiden zur Entscheidung, sich in unmittelbarer Nähe dieses Zisterzienserklosters niederzulassen. Doch Birgittas Mann Ulf starb kurz nach der Rückkehr von der Pilgerfahrt und wurde in der dortigen Klosterkirche begraben. Birgitta selbst lebte bis zu ihrer Reise nach Rom 1348 im Kloster.²⁸⁷ In den fünf Jahren, die sie in unmittelbarer Nähe der Zisterzienser lebte, lernte sie auch deren Lebensweise kennen und schätzen, wohl auch die Bedeutung des Schweigegebots, denn sie hatte die Erlaubnis, nicht nur die Kirche, sondern auch das Grundstück des Klosters zu betreten. Vermutlich lernte sie in dieser Zeit auch die Zeichensprache, die sie selbst, wie die Dokumente zu ihrer Heiligsprechung belegen, verwendete.²⁸⁸

Das erste Birgittenkloster gründete sie 1346 in Vadstena, wo ihr der schwedische König zu diesem Zweck ein Gut überlassen hatte. In diesem Kloster fand sie auch nach ihrem Tod ihre letzte Ruhe. Die Überführung ihrer sterblichen Überreste aus Rom, wo sie starb, erhöhte das Ansehen des Klosters. Die Regeln für ihren Orden, auch Erlöserorden genannt, verfasste Birgitta selbst (*Ordo sanctissimi Salvatoris*), orientierte sich dabei jedoch trotz ihrer lebenslangen Nähe zu den Zisterziensern an der Augustinerregel. Besonders hervorgehoben wird hier das Leiden Christi und der hl. Maria. Im elften Kapitel der Ordensregel wird das Schweigegebot in bestimmten Räumen und zu bestimmten Zeiten vorgeschrieben. Die Nonnen durften kaum sprechen, Birgittas Strenge stand den zisterziensischen Verordnungen in nichts nach. Lediglich bei der Arbeit war Sprechen erlaubt, auch deswegen durfte anfangs die Zeichensprache nicht allzu viel Gebrauch finden.²⁸⁹ Birgitta beauftragte den Prior des zisterziensischen Klosters Alvastra – Petrus Olavi, ihren Beichtvater –, er oder ein anderer Zisterzienser oder Benediktiner möge die Regel nach Bedarf ergänzen. Petrus Olavi übernahm die Initiative und mit *Revelationes extravagantes* ergänzte er die Ordensregel um Verordnungen zur Stille und Zeichensprache: »Es soll darauf geachtet werden, dass in der Kirche, im Dormitorium, im Refektorium und vor allem während der Lesung am Tisch nicht gesprochen wird. Falls aber etwas Notwendiges erledigt werden muss, sollte dies mittels Zeichen (*signo*) mitgeteilt oder ins Ohr geflüstert werden.«²⁹⁰ Interessant ist an dieser Stelle, dass das Ins-Ohr-Flüstern explizit erlaubt ist – die Birgitten waren am Ende doch nicht so streng wie ihre cluniazensischen oder zisterziensischen Brüder. Außerdem wurde Flüstern vor der cluniazensischen Forderung nach absoluter Stille nicht als Störung des Silentiums empfunden.

287 Vermutlich lebten die beiden auf dem »Hof nördlich von der Kirche«, etwa 50 Meter entfernt, von dem es in der Schenkungsurkunde von Ramborg Knutsdotter von 1374 heißt: Hier »lebte früher Frau Birgitta«. Vgl.: Nelson 1935, 30–32, Anm. 3. Das Kloster Alvastra war allerdings nicht das allererste Kloster, das sie und ihr Mann kennenlernten. Mehr zur Inspiration durch verschiedene Zisterzienserklöster: Nyberg 1965.

288 Wie Nelson 1935, 31 herausfand, erwähnt dies indirekt Birgittas Tochter Katharina in ihrer Aussage. Sie gab an, dass ihre Mutter am Tisch dreimal im Geiste Christis Leidensgeschichte wiederholte. Davon wisse sie von den Beichtvätern und hätte dies auch selbst erkannt, anhand der Zeichen, die Birgitta verwendete. Collijn 1924–1931, 310 (*Acta et processus canonizacionis beate Birgitte*).

289 Edition: Hollman 1956, 111–232 (Lateinisch), hier 123–124. Zum Gebrauch der Zeichensprache bei den Birgitten: Nelson 1935, 31.

290 Man bör komma ihåg att i kyrkan, dormitoriet, refektoriet och särskilt under måltidsläsningen det icke är tillåtet för någon att tala. Men om på dessa ställen något måste begäras och icke kan unräktlätas, bör det helst begäras genom tecken (*signo*) eller visking i örat. Nelson 1935, 31–32.

Den Gebrauch der Zeichensprache belegen nicht nur die Empfehlungen von Petrus Olavi, sondern vor allem die erhaltenen Signa-Listen, eine davon auch aus Vadstena, dem ersten Birgittenkloster. Es handelt sich um *De signis habendis tempore silencii*, überliefert in zwei Manuskripten aus dem 15. Jahrhundert mit Abschriften der Ordensstatuten, der Briefe an den Papst und anderer für das Klosterleben wichtiger Dokumente.²⁹¹ Die Liste beginnt mit den Worten: »*Si quis adhuc artem signandi non bene novit, me legat.*« Diese einleitenden Worte sowie der Inhalt der Liste entsprechen größtenteils den zisterziensischen Siquis-Listen.

Der zweite Beleg für die Verwendung der Zeichensprache bei den Birgitten ist die Signa-Liste aus dem englischen Kloster Sion in Isleworth (gegründet 1415). Das Kloster ist als Reaktion auf Birgittas Heiligsprechung und den guten Ruf ihrer Klöster zu verstehen, der sich unter den Prälaten auf dem Konzil von Konstanz verbreitet hatte. Aus Vadstena kamen auch einige Nonnen und ein Priester direkt nach Sion.²⁹² Die altenglische Signa-Liste ist in einem Kodex aus der Mitte des 15. Jahrhunderts überliefert und enthält 106 Zeichen.²⁹³

Die Birgitten verbreiteten sich auch im Baltikum, und das letzte Zeugnis vom Gebrauch der Zeichensprache, das bis dato unbekannt war, kommt aus Tallinn, erwähnt von Adam Olearius in seinem Reisebericht.²⁹⁴ Olearius beschrieb die Überreste des Birgittenklosters, nördlich vom Hafen, eine halbe Meile von der Stadt entfernt. Vom ehemaligen Kloster waren nur noch Mauern und einige Gewölbe zu sehen. Da erinnert sich Olearius, vor einigen Jahren bei seinem Bekannten Herrn Festring ein altes Buch gesehen zu haben, in dem die Gründung dieses Klosters beschrieben worden war sowie dessen Weiterentwicklung bis zu den letzten Jahren seiner Existenz, das heißt 1400–1564. Es handelte sich um ein Doppelkloster.

Dazu schreibt Olearius: »Es haben die Brüder und Schwestern / wie im selben Buche befindlich / eine sonderliche arth gehabt / ein ander etwas ohne Reden verstehen zu geben / und zwar durch Finger und Handzeichen / als nemblich: Mit dem fordersten Finger das Auge aufwärts sehend berührt / bedeut: Christum. Mit selbigem Finger das Haupt berührend / bedeut den *Confessorem* oder Beichtvater. [...] 5. Finger zusammen gefügt / bedeutet Wasser. Den fordersten Finger über die Brust gezogen / bedeutet: lesen. Die Faust mit auffgerichtetem Daumen bewegt / bedeut nicht achten. Den Daumen mit den fordersten und langen Finger umschlossen / bedeutet Schande. Und dergleichen viel mehr / welches alles hier mit einzuführen viel zu lang werden würde.«²⁹⁵

Adam Olearius hat vermutlich die Signa-Liste mit der Beschreibung, wie die jeweiligen Zeichen mit Fingern und Händen ausgeführt werden, gesehen. Als Beispiel nennt er die Zeichen für Christus, Beichtvater, Diakon, Äbtissin, Wasser, Lesen, nicht achten und Schande. Die Zeichen entsprechen, wie man es sich bei den Birgitten denken könnte, den zisterziensischen Zeichen.

²⁹¹ Edition: Nelson 1935. Mehr zu den Manuskripten (C 31, fol. 1r–4r a C 74, fol. 190r–192r): Nelson 1935, 32.

²⁹² Mehr zur Entstehung des Klosters und zu seiner Entwicklung: Nyberg 1965, 74–77.

²⁹³ Edition: Bentley 1833. Mehr zu der Liste im vierten Abschnitt dieser Studie.

²⁹⁴ Für diesen Hinweis bedanke ich mich bei meinem Kollegen Pavel Smrž.

²⁹⁵ Olearius, 103–104.

Zeichensprache bei den Regularkanonikern

Das monastische Leben nach der Benediktsregel war nicht der einzige Lebensstil, der das Gebot der Stille verlangte. Die Stille ist ein wichtiges Element für alle Ordensbrüder, die Frage ist nur, in welchem Maß. Die Regularkanoniker, die sich unter dem Einfluss der Gregorianischen Reformen als Stift konstituierten, orientierten sich in puncto Schweigegebot an der *Augustinusregel*. Sie war der Grundstein der sich später konstituierenden Regularkanoniker (Augustinerchorherren) und Prämonstratenser.²⁹⁶ Die Regularkanoniker verpflichteten sich zu einem Leben nach den evangelischen Räten, ein Leben in Armut und Entsagung. Ihre gesellschaftliche Stellung wurde im 11. Jahrhundert gefestigt, als Papst Urban II. ihre Lebensweise für vollwertig und den Mönchen in nichts nachstehend erklärte. Wichtige Quellen sind hierfür verschiedene *Consuetudines* aus dem 12. Jahrhundert. Auch bei den Regularkanonikern gab es im ausgehenden 14. und zu Beginn des 15. Jahrhunderts einige Reformen.

»Da durch das Laster der Zunge Fehler tendenziell zunehmen und Tugenden geschwächt werden, sollen sich die Kanoniker bemühen, Schweigen zu bewahren. Sie sollen sorgfältig die Zeichen lernen, durch die der Schweigende gewissermaßen sprechen kann. In den Räumen, wo immer zu schweigen ist und wo überflüssige Zeichen auf jede Weise zu verbieten sind, nämlich in der Kirche, im Refektorium, im Schlafsaal, wenn jemand tagsüber oder nachts ein Wort sagt, wird er nicht leicht ohne Urteil bleiben; es sei denn, er stimmte vielleicht eine Antiphon oder ein Responsorium an oder etwas anderes von solcher Notwendigkeit.«²⁹⁷ Diese Regel galt nicht für ein bestimmtes Kloster, sondern für alle nach der *Augustinusregel* lebenden Kanoniker. Demnach sollten die Novizen die Zeichensprache lernen, um das Schweigegebot einzuhalten. Außerdem wurden Tage genannt, an denen grundsätzlich Stille zu herrschen hatte, wie es auch bei den Benediktinern und anderen der Fall war. Nicht gesprochen werden durfte an den vier Tagen zu Ostern und Pfingsten sowie an allen Feiertagen, an denen neun Lesungen gelesen wurden, während des Großen Fastens sowie jeden Montag, Mittwoch und Freitag. Auch die Regularkanoniker kannten das Auditorium, ein Sprechzimmer, das jedoch wie überall primär zum Anhören von Anweisungen und Ähnlichem und nicht für ein Gespräch gedacht war. Musste etwas mitgeteilt werden, wofür die Zeichensprache nicht ausreichte, durften sich die Brüder nach erteilter Erlaubnis ins Auditorium begeben.²⁹⁸

Im 12. Jahrhundert gehörten die Klöster St. Victor in Paris und Klosterrath/Rode (heute: Rolduc) zu den wichtigsten Zentren der Regularkanoniker. Aus beiden sind *Consuetudines* überliefert, in denen auch die Zeichen erwähnt werden. Das Kloster Klosterrath wurde 1104 vom Eremiten

296 Siehe: *Regula canoniarum* von Chrodegang von Metz – PL 99, 1057–1120. Allgemein zu den Regularkanonikern und ihrer Wirkung im Mittelalter: Bosl 1979.

297 *Consuetudines*, ms. Murbac – Martène, 1736–1738, III (*Consuetudines canonicorum regularium, subiectæ regulæ sancti Augustini, nunc primum editæ ex ms. Morbacensi*), 845–888: Kp. LIV De communi silentio (865) (*Quoniam vitio lingue culpe solent crescere et virtutes enervari, silentium observare canonici studeant. Signa diligenter addiscant, quibus tacentes quo modo loquantur. In officinis ubi semper silentium tenendum est, et signa superflua omnimodis prohibenda sunt, scilicet in ecclesia, in refectorio, in dormitorio si quis in die vel in nocte unum verbum dixerit, non facile veniam absque iudicio merebitur; nisi forte antiphonam, vel responsorium, vel aliud quid tale necessitate nominaverit.*)

298 *Consuetudines*, ms. Murbac – Martène, 1736–1738, III, 845–888. Das Manuskript stammt aus dem elsässischen Kloster Murbach.

Ailbert von Antoing auf Einladung des hiesigen Grafen Adalbert von Saffenberg gegründet.²⁹⁹ Bald versammelten sich hier auch andere Eremiten, Männer und Frauen. 1111 und 1112 wurde aus der Eremitengemeinschaft eine Abtei der Chorherren.³⁰⁰ Zur Zeit des Abtes Richer († 1122) wurden die *Consuetudines canonicorum regularium Rodenses* verfasst, deren 31. Kapitel sich mit besonderen Orten und Zeiten beschäftigt, zu denen stets Stille geboten war.³⁰¹ Diese Anweisung entstand aus der Notwendigkeit heraus, diejenigen Mönche zu schützen, die noch nicht vermochten, eine Wache vor ihren Mund zu stellen, um sich vor dem schädlichen Gespräch zu hüten.³⁰² Das Schweigegebot galt in Klosterrath auch nach der Komplet, und zwar drinnen wie draußen und bis zum Ende des Ordenskapitels am nächsten Tag. Nur selten wurde einer erfahrenen Person, wenn die Notwendigkeit es verlangte, eine Ausnahme erteilt. Auch in weiteren Räumen war das Sprechen untersagt: in der Kirche, im Kapitelsaal, wenn kein Kapitel stattfand, im Dormitorium, im Refektorium, in der Konventküche und im Kreuzgang. Hier kam die Zeichensprache ins Spiel. »Inde signorum notitiam haberi oportet a canonicis, quibus quodammodo tacentes loquantur in locis, ubi silendum est.«³⁰³ Die Zeichensprache diente lediglich dazu, einfache Botschaften auszutauschen, weswegen es, wie man weiter aus dem Text erfährt, auch des Auditoriums bedurfte: »Doch weil das mehrere Dinge sind, die sich nicht mit Zeichen ausdrücken lassen, ist es richtig, dass es nahe beim Kapitelsaal einen Sprechraum gibt, wo die Brüder, aber nur mit Erlaubnis, über das Notwendige miteinander sprechen können, jedoch nicht sitzend, es sei denn mit dem Herrn Abt oder dem Prior.«³⁰⁴

Andere Hinweise auf die Zeichensprache sind aus Klosterrath nicht bekannt. Es besteht jedoch kein Zweifel, dass es sich hier um eine Zeichensprache handelt, wie man sie aus Cluny kennt und die die Regularkanoniker zum Teil übernommen haben. Da sich Klosterrath als wichtiges Zentrum für viele Ordenshäuser etablierte, welche die dortigen Gewohnheiten übernahmen, hat sich vermutlich auf diesem Weg auch die Kenntnis der Zeichensprache verbreitet.

Eine ähnliche Situation gab es in Paris unter den sogenannten Viktorinern, den Augustinerchorherren vom Heiligen Victor.³⁰⁵ Die Abtei wurde 1113 von Ludwig VI. gegründet, und zwar für Wilhelm von Champeaux, den späteren Bischof von Châlons. Nicht nur er, sondern auch das dortige Skriptorium erwarb sich bald großen Ruhm, und die Gewohnheiten der Viktoriner wurden von vielen neu entstandenen, aber auch bereits existierenden Orden übernommen. Diese Blütezeit dauerte fast 200 Jahre, in denen sich das als königliche Stiftung gegründete Kloster an der Spitze der Kongregation hielt. Auch von dort gibt es einen Beleg für den Gebrauch der Zeichensprache, und zwar in dem um 1115 zur Zeit des Abtes Gilduin († 1155) entstandenen *Liber ordinis* mitsamt

299 Zur Gründung und Geschichte des Klosters: Deutz 1990.

300 Mehr dazu: ConsRod, 16–19.

301 ConsRod, 341–342, hier Vers 157.

302 Vgl.: Ps 141,3.

303 ConsRod, Vers 158. Auf den Gebrauch der Zeichensprache in Klosterrath hat Jens Ruffer hingewiesen, vgl.: Ruffer 1999, 209.

304 ConsRod, Vers 150. Deutsche Übersetzung: Ruffer 1999, 208–209.

305 Zur Geschichte des Klosters: L. Fossier, Paris – St. Victor (Art.), LMA 6, 1993, Sp. 1716–1717.

einer Signa-Liste.³⁰⁶ Demnach sollten die Viktoriner das Silentium einhalten, so wie es im oben zitierten Murbacher Dokument festgehalten ist. Auch sie sollten also die Zeichen lernen, um sich, falls notwendig, verständigen zu können. Und nur falls die Zeichensprache in einer jeweiligen Situation nicht ausreichen sollte, durften sie sich mit Worten verständigen. Auch hier galt natürlich, das richtige Maß zu halten. Wer dabei erwischt wurde, in den stillen Stunden übermäßig Zeichen oder Worte zu gebrauchen, wurde als Störenfried bestraft. Auch die Viktoriner kannten das Sprechzimmer, das nur mit Erlaubnis betreten werden durfte, wobei die Amtsträger den Raum jederzeit nutzen konnten.³⁰⁷ Die überlieferte Signa-Liste, die Teil der Klostergegnheiten ist, basiert wie die Geugnheiten selbst auf der cluniazensischen Tradition. Noch ein Hinweis auf den Gebrauch der Zeichensprache unter den Chorherren soll hier erwähnt werden – die *Consuetudines* mit einer Signa-Liste aus Oigny, westlich von Paris, aus der Mitte des 12. Jahrhunderts. Die Signa-Liste ist Teil des Kapitels 67 und basiert komplett auf den Cluny-Listen.³⁰⁸

Bei der Suche nach Spuren der Zeichensprache unter den Kanonikern darf man nicht die Prämonstratenser außer Acht lassen, die sich bald zu einem eigenständigen, von den Zisterziensern stark beeinflussten Orden formierten.³⁰⁹ Auch dieser Zweig der Regularkanoniker lebte nach der *Augustinusregel*, übernahm aber die Organisationsstruktur – das Generalkapitel und regelmäßige Visitationen – sowie das Schweigegebot und die Zeichensprache von den Zisterziensern. In den ersten Geugnheiten aus den 1130er Jahren wird mit Nachdruck auf den Gebrauch der Zeichensprache hingewiesen. Doch bald sollte sich zeigen, dass sich diese Vorschrift nicht für einen Predigerorden eignete, weshalb sie aus den späteren Regularien verschwand.³¹⁰ Die ersten Statuten verpflichteten die Prämonstratenser zum Einhalten der Stille in den bekannten Räumen sowie bei der Arbeit und zu den üblichen Zeiten, also nach der Komplet. Eine Ausnahme galt zum Teil für Kranke, die sich mit dem Infirmarius unterhalten durften, jedoch nicht untereinander. Außerdem durften der für die Gäste zuständige Bruder sowie der Pfortner sprechen, der außerdem mit den Konversen kommunizieren durfte.³¹¹ Hinweise auf den Gebrauch der Zeichensprache finden sich in den Regeln für den Novizenmeister und denen zur Arbeit. Der Novizenmeister sollte die Novizen lehren, in das Ordensleben einführen, in der Kirche wecken, sowie jedes Mal, wenn sie sich unangebracht verhielten, mit Worten und Zeichen korrigieren.³¹² Die Zeichen sollte er dann verwenden, wenn er mit

306 *Antiquæ consuetudines canonicorum regularium insignis monasterii s. Victoris parisiensis*, siehe: Martène, 1736–1738, III, Kp. *De locutione per signa*, 811–814. Kritische Edition: Jarecki 1981, 163–230.

307 *Antiquæ consuet.*, XXXVI. *Quomodo fratres se habeant in silentio*. – Martène, 1736–1738, III, 753–755.

308 Edition: Lefèvre/Thomas 1976. Jarecki zählt sie zu den Cluny-Manuskripten und deswegen wird die Liste hier auch nicht extra analysiert.

309 Zu den Anfängen des Prämonstratenserordens siehe: Backmund 1986.

310 Die ersten Statuten wurden zu Zeiten von Norberts Nachfolger, des hl. Hugo de Fosse, in den 1130er Jahren verfasst, siehe: *Primaria instituta canonicorum Præmonstratensium. Ex mx. Bibliothecæ S. Victoris*, in Martène III, 893–925 bzw. die kritische Edition durch Raphaël Van Waefelghem von 1913 (Waefelghem 1913). Die Statuten wurden später anhand aktueller Beschlüsse des Generalkapitels weiter ergänzt und bearbeitet, siehe: Lefèvre/Grauven 1978.

311 »Infirmi qui sunt in infirmatorio possunt loqui cum infirmario, & hoc silenter & forsum abaliis.« – Martène, Dist. II. XIX, 904–905. Zu dem die Gäste betreuenden Bruder: Dist. II, XIV, 913 und dem Pfortner: Dist. II. XV, 913. Für den Hinweis auf den Gebrauch der Zeichensprache bei den Prämonstratensern danke ich meinem Kollegen P. Filip Suchán OPream.

312 *De magistro Novitiorum*, Martène, Dist. II, IX, 910.

Worten das Silentium stören würde. Dann gab es noch den Zirkator, der darauf zu achten hatte, dass niemand sprach oder Zeichen machte, wenn es unangebracht oder nicht notwendig war.³¹³ Diese beiden Regeln finden sich auch in den späteren Gewohnheiten aus dem 12. Jahrhundert. Ein Kapitel zum Thema Stille taucht jedoch weder in diesen noch in weiteren *Consuetudines* auf.³¹⁴

Gilbertiner, Grammontenser, Abaelard und das ideale Kloster

1148 begab sich ein gewisser Gilbert von Sempringham († 1189) nach Cîteaux, um hier um die Aufnahme seines englischen Klosters Sempringham in den Zisterzienserorden zu bitten. Er führte ein Kloster für Frauen, die nach der Benediktsregel in Klausur lebten. Für sie hatte er sein Kloster gegründet, das materiell von Laienschwestern und später auch von Laienbrüdern unterstützt wurde. Doch das Generalkapitel der Zisterzienser lehnte Gilberts Bitte ab, sodass dieser bald darauf einen eigenen Orden gründete – die Gilbertiner. Ein typisches Merkmal des Ordens waren Doppelklöster, denn jedes weibliche Kloster wurde geistig von einer Männergemeinschaft geleitet, die nach den Regeln der Augustinerchorherren lebten. Als der Papst dieser Verbindung der benediktinischen und augustiniischen Tradition seinen Segen gab, verbreitete sich der Orden rasch, obwohl seine Wirkung nur auf England beschränkt blieb. Die Gilbertiner gab es dort bis zur Aufhebung der Klöster (1538/39).³¹⁵

In vielerlei Hinsicht gab es auch Überschneidungen mit den Zisterziensern. In den überlieferten Statuten finden sich sehr ähnliche Vorschriften in Bezug auf das Schweigegebot, wie sie aus Cîteaux bekannt sind. Das Schweigegebot galt in der Kirche, im Kreuzgang, im Kapitelsaal, im Dormitorium und Refektorium. Die Nonnen sollten außerdem auch bei der Arbeit und im Skriptorium schweigen, egal, ob sie lasen oder Manuskripte abschrieben. Nur für die Laienbrüder galt das Schweigegebot nicht, denn ähnlich wie bei den zisterziensischen Konversen ging man davon aus, dass für die Ausführung ihrer Arbeit Kommunikation notwendig war.³¹⁶ Die Zeichen haben die Gilbertiner vermutlich von den Zisterziensern übernommen und sie auch weiterverwendet. Davon zeugt eine Anweisung, nach der die Ordensbrüder beim Aderlass das Sprechen sowie den Gebrauch von Zeichen meiden sollten.³¹⁷

Blicken wir nun nach Frankreich, wo die Schüler des Eremiten Stephan von Muret († 1142) in Grandmont eine Ordensgemeinschaft gründeten, aus der später ein neuer Orden hervorging – die Grammontenser.³¹⁸ Deren vierter Abt verfasste unter dem Namen des Ordensgründers die Ordensregel (*Regula St. Stephani*), die 1156 von Papst Hadrian IV. anerkannt wurde und in vielerlei Hinsicht

313 De circatore, Martène, Dist. II, IV, 907.

314 Was noch nicht heißt, dass die Stille für die Prämonstratenser nicht wichtig war. Im Gegenteil, es sind auch etliche Abhandlungen zu diesem Thema im Umfeld des Ordens entstanden, zum Beispiel: Filip von Harvengt († 1182): *De silentio clericorum*. – PL 203, 943–1206.

315 Dobson 1995, 1742–1743. Neuerdings zu Gilbert von Sempringham: Sykes 2011.

316 *Statuta Ordinis de Sempringham*, hrsg. von Dugdale/Dodsworth 1830, 36, 945 und 946. Zum Silentium: S. 92.

317 *Statuta Ordinis de Sempringham*: »Minuti caveant ne mutuo inordinate significant vel loquantur.« Dugdale/Dodsworth 1830, 35

318 Mehr dazu: J. Becquet 1989, 1645–1646.

die zisterziensischen Gewohnheiten (*Consuetudines*) kopierte.³¹⁹ Sie legte Wert auf einen asketischen Lebensstil und verbot die Einkünfte aus Zehnten oder Anniversarien. Das Kloster sollte nur aus Schenkungen und vor allem von der eigenen Arbeit auf dem eigenen Land nahe dem Kloster leben. Für die materielle Existenz des Klosters waren die Konversen verantwortlich. Im Unterschied zu den Gilbertinern haben sich die Grammontenser auch in den Nachbarländern verbreitet.

In den Statuten ist das Schweigegebot festgeschrieben, und zwar in der Kirche, im Kreuzgang, im Dormitorium, im Refektorium und natürlich nach der Komplet.³²⁰ In den von Edmond Martène edierten früheren Statuten kann man sehr gut die Entwicklung der Verordnungen im Laufe einiger Jahrzehnte nachvollziehen. Die früheste Version der *Regula St. Stephani* kennt die Zeichensprache noch nicht, während ihr später ein ganzes Kapitel gewidmet wird, und auch den Statuten hängt eine Signa-Liste an. Der frühe Hinweis besagt: »Et ut de silentio praemissa sunt, commodius valeat observari, statuimus, ut habeatis de cetero signa, quibus, cum expedierit, possit unus, sine silentii fractione suam innuere voluntatem.« Später wird erwähnt, dass es sich um Zeichen nach Gebräuchen der Zisterzienser handelt (*secundum morem Cisterciensis ordinis*), und es wird auch ihr Vorteil betont – das Halten des Silentiums. Die Signa-Liste wurde dann den jüngsten Statuten beigelegt.³²¹

Nicht nur die Statuten oder *Consuetudines* zeugen von der Zeichensprache. Ein anderer Beleg ist ein Brief aus dem Frauenkloster Le Paraclet im Bistum Troyes, das Petrus Abaelardus – Abaelard († 1142) – 1122/23 gegründet hat. Seine ehemalige Schülerin, Geliebte und spätere Nonne Heloisa kam 1129 mit einer Gruppe Ordensschwwestern aus dem Argenteuil, von wo sie vertrieben worden waren, und wurde später Äbtissin von Le Paraclet. In dem überlieferten Brief von Abaelard an Heloisa schildert dieser der Äbtissin die Organisationsstruktur des Konvents und beschreibt einige spirituelle Angelegenheiten.³²² Hier empfiehlt Abaelard das Schweigegebot nach cluniazensischem Vorbild und nennt die Sprache eine Ansteckung, vor der nur das Silentium bewahre. Dabei beruft er sich auf die Heilige Schrift, konkret auf das Neue Testament (1 Tim 2,11–12; 1 Kor 14,34–35) sowie auf die Wüstenväter. Schließlich empfiehlt Abaelard der Äbtissin für ihr Kloster ein dauerhaftes Schweigegebot (*continua taciturnitas*), und zwar in den üblichen Räumen (Kirche, Kreuzgang, Dormitorium, Refektorium sowie in anderen Räumlichkeiten, in denen Speisen serviert werden, und in der Küche) und überall nach der Komplet. Zu diesen Zeiten und in diesen Räumen sollten die Schwestern, wenn notwendig, die Zeichensprache statt Worte verwenden. Deswegen sollten sie dem Erlernen der Zeichen besondere Aufmerksamkeit widmen.³²³

Der Gebrauch der Zeichensprache gehörte somit im Sinne der meisten Ordensgründer und auch der Brüder selbst zum wichtigsten Instrument, um im Kloster Stille zu halten. Und dieser

319 Martène 1736–1738, IV: *Regula St. Stephani* (875–910). Hier auch mit der päpstlichen Bulle von Alexander III. an den Prior. *Ad Guillelmum priorem Grandimontensem*, 1169 (913–922) bzw. *Collectio Statutarum ad usum ordinis Grandimontensis editorum* (923–954) sowie die *Statuta pro reformatione ordinis Grandimontensis* (955–984).

320 *Regula St. Stephani*, Martène 1736–1738, IV, Kp. XLVII, 894. Die Bulle: Kp. XXI, 918 und Statuten: Kp. X, 958.

321 Martène 1736–1738, IV.: Kp. XXII (*De signis habendis*); *Collectio*, Kp. XXXIV (*De signis habendis*); *Statuta*, Kp. X (*De silentio et signis*). Konkret beruft sich das *Collectio Statutarum* auf zwei Äbte aus Mazières und Savigna, beide Zisterzienser, die die Grammonteser Reform in der Hand hatten.

322 Auf diesen Brief hat im Zusammenhang mit der Zeichensprache Bruce 2007a, 151 hingewiesen. Siehe: PL 178, Epistola VIII, *Quæ est ejusdem Petri ad Heloissam. Institutio seu Regula sanctimonialium*, 255–326, hier 261.

323 PL 178, 261.

Aspekt wurde dann nach und nach zum Merkmal eines idealen Klosters, wie wir es aus der *Navigatio Sancti Brendani*, der Reiseerzählung des Brendan, kennen.³²⁴ Brendan war ein irischer Mönch, Gründer mehrerer Klöster und zwischen 577 und 583 der Klostervorsteher von Clonfert auf der irischen Insel Galway. Sein mythischer Reisebericht über unerforschte Meere wurde bereits im 10. Jahrhundert schriftlich fixiert. Auf seinem Weg soll er eine Insel gefunden haben, von der er dachte, es sei das Gelobte Land. Dies beschrieb er folgendermaßen: »And thus was this monastery, with its own light burning in it, to wit four lights before the high altar, and three before the middle altar. (...) And there were fourteen seats opposite one another in the choir, and the abbot's place in the middle between them; and when the abbot began to recite a verse the choir responded humbly, and none of them dared to recite a single verse except the abbot himself; and none spoke without permission, except when they were praising the Lord, unless the abbot permitted; and even then they did not speak in words, but by making it known by some intelligible sign with eye, or lip, or hand, to indicate what they desired to say. And the abbot would write on a tablet with a style every answer that he gave them.«³²⁵

Brendan war offenbar vom Schweigen und der Zeichensprache der Brüder begeistert. Da diese im 10. Jahrhundert dank der cluniazensischen Mönche nicht ganz unbekannt war, konnte sie problemlos in diese moralische Erzählung einfließen. Die Stille sollte den Leser zu frommem Verhalten animieren. Doch bei Weitem nicht alle standen der Zeichensprache so positiv gegenüber.

Die ablehnende Haltung der Kartäuser

Die Kartäuser waren ursprünglich Eremiten, ihr Begründer Bruno von Köln zog mit den ersten Brüdern in eine einsame Gebirgsgegend in der Nähe von Grenoble, in die Chartreuse, wo ihre erste Kartause entstand. Ihre Gewohnheiten (*Consuetudines Cartusianae*) wurden von ihrem fünften Prior Guigo I. († 1136) um 1127 verfasst.³²⁶ Darin verbindet sich die eremitische und zönotitische Lebensweise, wie sie von den Mönchen praktiziert wurde. Sie lebten zwar gemeinsam in einer Kartause, doch jeder von ihnen in seiner eigenen Eremitage mit einem kleinen Garten. Nur einen kleinen Teil der Gebete praktizierten sie gemeinsam in der Hauptkirche, sonst kamen sie, außer an Sonn- und Feiertagen, nicht zusammen, nicht einmal zum gemeinsamen Speisen. Dies könnte einer der Gründe dafür sein, warum sie trotz des strengen Schweigegebots die Zeichen ablehnten. Der andere Grund war die Sichtweise, dass Sprechen mit den Händen ein Verstoß gegen die göttliche Ordnung sei: »Denn allein lebend, verwenden wir die in den zönotitischen Klöstern benutzten Zeichen nicht oder nur selten. Wir meinen nämlich, die Zunge allein genüge, um Nötiges zu sagen, ohne dabei die anderen Glieder zu gebrauchen. Und zwar darum, weil man mit einem oder zwei oder gewiss wenigen Worten anzeigen kann, was die Sache erfordert, wenn die Not so dringend ist.«³²⁷

³²⁴ Mehr zu Brendan: Jacobsen 2000, 63–96. Edition: Plummer 1968, 44–95.

³²⁵ Beth Brenainn Clúan Ferla, 68 – Plummer 1868, I, 58; II, 57 (englische Übersetzung).

³²⁶ *Consuetudines*, XXXI, n. 2; und LVI – *ConsCart*, 310–342.

³²⁷ *Consuetudines*, XXXI – *ConsCart*, 323–324 (*Soli enim degentes signa coenobiorum, aut nulla aut pauca novimus, sufficere putantes linguam solam, non etiam caeteros artus reatibus implicare loquendi. Et ideo si tanta necessitas urget, uno vel duobus, aut certe paucissimis verbis quod res postulat maluimus indicare.*). Deutsche Übersetzung: Rüffer 2009, 43.

Und trotzdem, oder eben deswegen, war den Kartäusern die Stille sehr wichtig, vielleicht sogar noch wichtiger als den sehr strengen Zisterziensern. Mit Verweis auf die Grauen Mönche wird beispielsweise das Sprechen am Tisch untersagt. In den *Consuetudines* finden sich, neben dem allgemeinen Sprechverbot bei der Arbeit, sehr detaillierte Verordnungen, die beispielsweise das Sprechen mit dem Barbier verbieten, wenn er die Tonsur schneidet oder die Mönche rasiert. Auch beim Melken der Kühe ist das Sprechen untersagt. Ebenso werden in den *Consuetudines* Gründe genannt, aus denen es möglich war, das Schweigen zu brechen, zum Beispiel eine ernsthafte Bedrohung, ein Brand oder eine plötzliche Erkrankung.³²⁸

Dennoch haben auch die Kartäuser Zeichen verwendet. Jedoch nur die einfachsten, meist um konkrete Gegenstände bei der Arbeit zu benennen. Auch wenn sie mit ihrem Vorsteher sprechen wollten, sollten sie darum mittels eines Zeichens bitten: »Sie haben nämlich sehr viele bäuerliche Zeichen, die von allen Scherzen und Ausschweifungen frei sind, mit denen sie darüber, was zu ihren Tätigkeiten gehört, über Angelegenheiten und Werkzeuge einander ohne ein Wort berichten können.«³²⁹ Es sollte sich dabei um wirklich elementare Zeichen handeln, die keine (komplizierte) Kommunikation ermöglichten. Man durfte schweigend einen Gegenstand bezeichnen, mehr nicht. Es handelte sich wahrscheinlich um Zeichen, die man nicht extra lernen musste, sondern die aus dem Kontext verständlich waren. Ein weiteres Beispiel für den Gebrauch der Zeichen unter den Kartäusern: Der Bruder, der sich um den Zugang zum Bereich zwischen den Eremitagen der anderen kümmerte, zu dem kein Fremder Zugang hatte, sollte, falls sich doch einer darum bemühen sollte, ihm das mittels Zeichen verständlich machen. Erst wenn die Botschaft nicht angekommen war, durfte er auch Worte verwenden.³³⁰ Das Erlernen der Zeichen, die eine kompliziertere Unterhaltung ermöglichten, war streng untersagt.

Vor- und Nachteile der Zeichensprache

Die Kartäuser haben mit ihrem Vorbehalt gegen die Zeichensprache nur einen der Gründe für deren insgesamt ambivalenten Charakter thematisiert. Die Kritiker der schweigend sprechenden Mönche kannten noch mehr Einwände. Die Zeichensprache entsprach, wie dargelegt wurde, dem monastischen Schweigegebot im Kloster und ermöglichte den Mönchen mittels einfacher und einprägsamer Zeichen auch etwas kompliziertere Botschaften auszutauschen. Das ist vermutlich der Grund, warum sich die Zeichensprache mehr als tausend Jahre gehalten hat und in einigen Klöstern sogar noch heute verwendet wird. Doch vermutlich genauso alt und beständig sind auch die Diskussionen über die Angemessenheit der Zeichensprache. Ist sie möglicherweise nur ein Mittel, um das Schweigegebot zu umgehen? Denn der sich mittels Zeichensprache artikulierende Mönch kann zwar die äußere Stille einhalten, aber definitiv nicht die innere, die für die Kontemplation ebenfalls notwendig ist. Und sind die Zeichen für einen Mönch überhaupt angebracht?

³²⁸ *Consuetudines*, LV – ConsCart, 328; Kp. IX, LXXII, LXI, – ConsCart, 317, 330, 329.

³²⁹ *Consuetudines*, XLV – ConsCart, 326–327 (*Habent enim signa pleraque rusticana, et ab omni facelia vel lascivia aliena, per quae de his quae ad sua pertinent officia, rebus vel instrumentis possunt ad invicem sine voce commemorari.*).

³³⁰ *Consuetudines*, LXIV – ConsCart, 329.

Diese letzte Frage spielte vor allem im Mittelalter eine sehr wichtige Rolle, als Gesten und Körperhaltungen einen viel größeren Symbolwert hatten als heute.

Aber was genau störte die mittelalterlichen Kritiker an der Zeichensprache? Der häufigste Einwand war, wie wir bereits gesehen haben, der übermäßige Gebrauch der Zeichen. Dabei ging es um zwei Probleme. Zum einen um den Gebrauch der Zeichensprache dort, wo es weder notwendig noch angebracht war, und zum anderen um den Gebrauch mehrerer Zeichen, mitunter ergänzt um eigene, um somit jedwede Information mitteilen zu können und nicht nur das dringend Notwendige. Beides galt selbst den Befürwortern als Verstoß gegen das Schweigegebot. Deswegen wurden die Mönche von Anfang an dazu angehalten, nicht mehr Zeichen als notwendig zu gebrauchen und die Zeichen nicht zu erweitern, damit sich die Zeichensprache nicht der Kontrolle der Vorgesetzten entzog. Und sollte die Ermahnung des Abtes nicht ausreichen, gab es etliche *Exempla* und andere Geschichten zur Warnung. Ein solches Exemplum ist in der Sammlung Jakobs von Vitry († 1240) überliefert. Darin drückt sich die Sorge der Vorgesetzten aus, die Zeichensprache könnte sich zu einer Art Geheimsprache entwickeln, mit der man letztlich alles besprechen könnte, selbst die weltlichen Angelegenheiten: »Ich habe von gewissen Mönchen gehört, die, nachdem ihnen verboten wurde – da sie das Schweigen halten sollten – nicht einmal Zeichen mit den Händen zu machen, weil sie eitle und kuriose Dinge, die sie auf andere Weise nicht erfuhren, mit den Händen ihren Brüdern berichteten. Sie unterhielten sich deshalb gegenseitig mit den Füßen und teilten sich so die Kämpfe der Könige und die Taten der Krieger wie fast alle Neuigkeiten und Gerüchte von der ganzen Welt mit.«³³¹

Den Gebrauch der Zeichensprache zu überwachen, war deutlich schwieriger, als ein Gespräch mitzubekommen. Die Kommunikation war über größere Entfernung möglich, und wenn sich ein geheimes System entwickelt hatte, wie die Vorgesetzten fürchteten, konnte man zwar erwischt, die Botschaft jedoch nicht entziffert werden.

Neben diesem praktischen Einwand gab es schwerwiegende Argumente gegen die Zeichensprache wie zum Beispiel, dass sie ästhetische, soziale und spirituelle Grenzen überschreite. So sinkt in den Augen der Kritiker der gestikulierende Mönch auf das Niveau eines Gauklers und Schaustellers. Der hl. Benedikt ruft die Mönche dazu auf, nicht nur im Gebet darauf zu achten, dass ihr Geist im Einklang mit der Stimme sei.³³² An anderer Stelle wird betont, ein Mönch solle nicht zerstreut sein, denn seine ehrwürdige Körperhaltung sei sein Hauptmerkmal nach außen. Der Körper sollte der Spiegel einer demütigen und sanften Seele sein. Unkontrollierte Körperbewegungen rückten die Mönche in die Nähe der Gaukler und Schauspieler, also tief unter ihre gesellschaftliche Stellung.³³³ Dieser Vergleich taucht auch in einer zeitgenössischen Beobachtung auf, als der bereits erwähnte Gerald von Wales um 1180 das Kloster Christ Church in Canterbury besuchte. Hier speiste er mit Prior und Konvent im Refektorium, wo ihm die ungeheure Maßlosig-

³³¹ Crane/Franklin 1971, 19 (exemplum 48). Siehe auch: Gilbert von Hoyland: In *Cantica*, Sermo XIV, 7 – PL 184, 73. Zitiert nach: Rüffer 2009, 44.

³³² RB 19, 6–7. Die laxen Körperhaltung mancher Kleriker beim Gesang kritisierte auch der Zisterzienser Aelred von Rievaulx, der in diesem Zusammenhang die Mönche auf die gleiche Stufe mit Schauspielern stellt. Siehe: Talbot 1971, hier II, 23, 67.

³³³ Vgl.: Rüffer 1999, 203.

keit der Zeichen auffiel (*signorum superfluitatem nimiam*). Vor allem war er aber empört, dass die Mönche mit Fingern, Händen und Armen (*digitorum et manuum ac brachiorum gesticulationibus*) sowie mit Zischlauten (*sibilis ore*) gestikulierten. Er kam sich vor, als wäre er inmitten eines theatralischen Spiels (*ludos scenicos*) zwischen Schauspielern (*histriones*) und Gauklern (*joculatores*).³³⁴

Jean Claude Schmitt unterscheidet in seiner Studie zwischen den Begriffen *gestus* und *gesticulatio*. Mit *Gestus* bezeichnet er die der kulturellen Norm gemäß ausgeführten Gesten, während er *gesticulatio* für eine ausschweifende, regellose und eitle Geste verwendet.³³⁵ Der Grat zwischen den beiden war sehr schmal und leicht zu übertreten. Für das Mittelalter war das Analogieverhältnis von Körper und Seele sehr bedeutsam. Daraus folgte die direkte Beziehung zwischen dem Inneren der Seele und dem Äußeren des Körpers, denn man ging davon aus, dass sich in den äußeren Gesten des Körpers die Seele spiegelte. Die Gefahr bestand also darin, dass die Zeichensprache leicht zum ausschweifenden und unkontrollierten Gestikulieren werden konnte, wie es Gerald von Wales beschrieb, und dies schadete dem Ansehen der Mönche und ihrer gesellschaftlichen Stellung.³³⁶

Dieser Argumentation folgend wären die Zeichen gesellschaftlich nicht tragbar gewesen. Ein weiteres Argument stellte sie sogar als theologisch schädlich dar, denn sie widersprächen der göttlichen Ordnung. Denn dieser zufolge hat alles so zu sein, wie Gott es geschaffen hat. Und da der Mensch von Gott mit einem Mund geschaffen wurde, mit dem er sprechen kann, sollten eben nicht die Hände diese Funktion übernehmen. Außerdem liegen in der imaginären Hierarchie der Körperteile die Hände weit unter dem Mund. So sagt es auch der hl. Bernhard, der den Gesichtssinn über den Geschmacks- und Tastsinn stellte. Obwohl man die Sprache nicht als einen Sinn wie Sehvermögen oder Gehör bezeichnen kann, entspringt sie dennoch dem Mund, der im Kopf sitzt – dem höchsten Punkt des Körpers und somit auch dem höchsten Punkt der Hierarchie.³³⁷ Außerdem kommt es bei Berührungen zum Kontakt mit Objekten, die in den Augen dieses mittelalterlichen Mystikers einer Gotteslästerung gleichkamen. Denn die Zeichen werden mit den Händen ausgeführt, mit denen man üblicherweise auch andere Menschen oder Gegenstände berührt.

Diese Position vertraten auch einige Mönchen in den Klöstern, deren Äbte die cluniazensische Reform einführen wollten: »Non enim serpentem me fecit Deus, ut tuo more debeam sibilare, nec bovem ut debeam mugire, sed hominem me fecit, et ut loquar linguam mihi tribuit.« So empörte sich ein Bruder und Zeitgenosse des Abtes Odo.³³⁸ Auch der Zisterziensermönch Konrad von Eberbach († 1221) erwähnt im *Exordium Magnum* die kritischen Stimmen der reformfeindlichen Mönche, die den Gebrauch der Zeichen für schädlich und abscheulich hielten: »Gewisse andere Mönche, die

334 *Giraldi Cambrensis Opera* – Brewer 1861, 51. Rüffer 1999, 216–217.

335 Schmitt 2004, 24 [bzw. deutsch 1992, 41–49]. Hier werden alle menschlichen Gesten beschrieben sowie die gesamte Körperhaltung. Zur Zeichensprache: 191–194 [bzw. deutsch 1992, 240–244]. Seine Analyse bezieht sich auf das 12. Jahrhundert. Rüffer 2009, 45.

336 Rüffer 1999, 215–218.

337 Bernhard von Clairvaux: *Sententiae* III, 73. Zu seiner Hierarchie der Sinne: *visus, auditus, odoratus, gustus, tactus*. – *Sämtliche Werke* IV, 473–481.

338 *Vita Odonis* II, 23 – PL 133, 73D–74A.

einige von den Brüdern sahen, die mühsam das Schweigen hielten und, wenn es nötig gewesen wäre, Zeichen anstelle von Wörtern benutzten, riefen, sehr von gallebitterem Zorn bewegt: O Unglückliche, was tut ihr? [...] Wo, so frage ich, gebietet dies die Hl. Schrift, dass ihr die Hände anstelle der Sprache benutzen sollt? Werdet ihr nicht selbst überführt, dem Schöpfer Unrecht zu tun, indem ihr den natürlichen Gebrauch der Sprache und das Werkzeug der Stimme den Händen überlasst, und euch in unvernünftiger Weise empört?«³³⁹

Doch wahrscheinlich zielten die Einwände gegen die Zeichensprache vielmehr auf die Mäßigung des Gebrauchs als auf ein komplettes Verbot. So ermahnte auch Bernhard einige Male in seinen Predigten die Mönche, die zu viel Gebrauch von der Zeichensprache machten, doch er verbot sie nicht. Ähnlich wie die Drohung mit diesseitigen wie jenseitigen Strafen dienten alle Restriktionen dazu, die Zeichensprache im Zaum zu halten, damit sie sich nicht der Kontrolle der Vorgesetzten entzog. Doch da sie trotz vieler logischer Zeichen nicht ganz einfach war, kam es schlussendlich zu keiner unkontrollierten Ausbreitung.

Auch die Orden, in denen die Zeichensprache aktiv verwendet wurde, waren sich bewusst, dass diese Art von Kommunikation eine Form des Sprechens war. Der richtige Gebrauch zur richtigen Zeit galt jedoch als angebrachter, als das Silentium durch Worte zu brechen. Nur ein schmaler Grat lag zwischen dem, was noch nicht und was schon als Verstoß gegen das Schweigegebot galt. Vor allem die Beispiele aus den *Ecclesiastica officia* zeigen, dass bei den Zisterziensern die Zeichen mit dem Gespräch gleichgesetzt wurden und deren Gebrauch an den gleichen Orten untersagt wurde wie das gesprochene Wort.³⁴⁰ Auch die Strafen für den Verstoß gegen das Silentium waren gleich, egal, ob mit Worten oder Zeichen. Die Augustinerchorherren sind in diesem Fall konkreter und lassen die Lesenden nicht so sehr zwischen den Zeilen interpretieren wie die Zisterzienser, sondern nennen die Zeichensprache ein schweigendes Sprechen. So schreibt Hugo von St. Viktor in seinem Novizenspiegel sehr konkret über die Art und Weise des Sprechens, wobei er drei Arten unterscheidet: Körperhaltung, Stimme und Zeichen. Die Körperhaltung soll gerade und sanftmütig sein, die Stimme leise und gefällig und das Zeichen wahrhaftig und angenehm.³⁴¹ In den *Consuetudines Canonorum Regularium Rodenses* aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts wird dies klar formuliert: Die Zeichensprache ist nichts anderes als schweigendes Sprechen.³⁴²

Als die Reformstimmung des 12. Jahrhunderts verblasst war, verloren auch die kritischen Stimmen an Einfluss. Später wurde der Gebrauch der Zeichensprache vor allem eingeschränkt, damit es zu keiner ungehemmten Verwendung komme, aber die Argumente bezüglich der gesellschaftlichen Stellung der Mönche oder der Göttlichen Ordnung tauchen zu dieser Zeit nicht mehr auf. Mit der Zeit ließ die Verwendung der Zeichensprache von alleine nach, da die Klöster nicht mehr so streng auf die Disziplin achteten, zu der das strikte Schweigegebot gehörte, und es viel einfacher war, ein paar Worte zu sagen, statt sich die Zeichen zu merken. Je weniger außerdem die Zeichensprache benutzt wurde, desto geringer war deren Kenntnis unter den Mönchen, weswegen es

339 *Exordium magnum* I,6 – Exordium. Deutsche Übersetzung: Ruffer 1999, 206–207.

340 Vgl. z. B.: EO 75,25.50. Für konkrete Beispiele siehe das Kapitel: Ein detaillierter Blick in ein zisterziensisches Kloster.

341 Hugo von St. Viktor – PL 176, 926–952 (*De institutione novitiorum*).

342 [...] *quodammodo tacentes loquantur*. – ConsRod 31, 158, 1, 342.

häufiger zu Missverständnissen kam, die sich negativ auf das Klima in der Gemeinschaft auswirken konnten. Doppeldeutigkeiten waren bei ungenauer Kenntnis keine Ausnahme. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass durch die Zeichensprache in den Klöstern Stille herrschen konnte. Doch es war eine äußere Stille – die innere Stille wurde auch durch die Zeichen gestört. Denn die Zeichensprache ist und bleibt eine Art Gespräch, auch wenn es schweigend geführt wird.

Langsames Schwinden der Zeichen

Die Zeichensprache hatte nur dann einen Platz im Kloster, solange ein strenges Schweigegebot galt. Sobald es möglich wurde, sich mit Worten, sei es auch flüsternd, auszudrücken, verlor die Zeichensprache ihren Sinn. Diese langsame Entwicklung war bei den Benediktinern im Hochmittelalter zu beobachten und ist auch bei den Zisterziensern im 15. und 16. Jahrhundert zu spüren. Obwohl man keine konkrete Quelle ausmachen kann, die diese Entwicklung belegen würde, wird es anhand mehrerer Indikatoren ersichtlich. Interessant sind vor allem zwei von ihnen. Zum einen eine Bemerkung am Rande der Signa-Liste aus Loccum und zum anderen ein päpstliches Breve.

Die niederdeutsche Liste aus dem Kloster Loccum beginnt mit den folgenden Worten: »Hierauf folgen die Zeichen zu Teutsch, die alhie im Chloster Lockum seynd vormahls im gebrauche gewesen, und noch bey meiner Zeit, als ich noch novitius vvahr, als im Jahre 1577, und 1578, bey seel. Herrn Johann Heimans zeiten des Abts, aber, so bald der starb, ist im abgang gekohmen.«³⁴³

Der Schreiber dürfte dies etwa um 1600 notiert haben. Interessant ist dabei die Tatsache, dass zu seiner Novizenzeit die Zeichen noch verwendet wurden und er sie vermutlich auch gelernt hatte. Warum die Liste erstellt wurde, nachdem die Zeichen nicht mehr verwendet wurden, ist nicht eindeutig zu beantworten. Womöglich aus einem historiografischen Interesse des Klosters, die vergangenen Taten und Ereignisse zu dokumentieren, das sich in dem Orden spätestens seit dem 16. Jahrhundert beobachten lässt.

Nicht alle waren von der Lockerung der Regeln begeistert. So ließ sich eine Spaltung des Ordens in zwei Gruppen ausmachen, wobei die strengere (*Observantia stricta*) sich darum bemühte, die Regeln der frühen Zisterzienser wieder einzuführen.³⁴⁴ Der Beginn dieses Konflikts, der viel später in die Abspaltung der Zisterzienser der strengeren Observanz (Trappisten) mündete, lässt sich im Breve *In suprema* (1666) ausmachen. Das Breve des Papstes Alexander VII. wurde lange vorbereitet und erschien schließlich im Jahre 1666. Es handelt sich um einen Kommentar zur Benediktsregel, der am Ende nicht so strikt ausfiel, wie es die *Observantia stricta* verlangte. Im Kapitel 15, das sich auf Benedikts Auffassung des Schweigens bezieht (RB 6), ist zu lesen: »Die gute Gewohnheit, von der Komplet bis zum Kapitel des folgenden Tages das Stillschweigen überall im Kloster zu bewahren, soll von allen eingehalten werden. An den Regularorten, d. h. in Kreuzgang, Kirche, Dormitorium, Refektorium und Wärmestube, ist es immer zu wahren. Das Notwendige aber darf ohne Gewissensbedenken mit leiser Stimme erbeten werden.«³⁴⁵

343 Griesser 1947, 135.

344 *Observantia stricta*, mehr dazu: Brem/Altermatt 2003, 274–279.

345 *In suprema*, 15 – Brem/Altermatt 2003, 294–295 (deutsche Übersetzung: 295).

Im Unterschied zu älteren Anordnungen, wo nur leise Absprachen bei Tisch und bei Aufenthalt in fremden Häusern erlaubt waren, ist dies ein großer Sprung. Nun konnten die Brüder auch in ihrem Kloster »ohne Gewissensbisse« Worte verwenden. Diese Anweisung kam nicht von ungefähr, in ähnlicher Weise äußerte sich schon 1601 das Generalkapitel, das den Mönchen nun erlaubte, Notwendiges leise mit Worten auszudrücken.³⁴⁶ Doch die Zeichen waren zu diesem Zeitpunkt noch nicht völlig verschwunden. Es waren eben jene Zisterzienser der strengeren Observanz, die deren Gebrauch im Rahmen ihrer Reform wieder einführten.

Ein kurzer Hinweis zum Schwinden der Zeichensprache ist auch aus dem Zisterzienserklaster Vyšší Brod in den Verordnungen des Abtes Georg Wendschuh von 1644 überliefert. Hier erinnert der Abt an einigen Stellen an das Schweigegebot an unterschiedlichen Orten des Klosters sowie nach der Komplet und thematisiert zweimal auch die Stille bei Tisch und der Lesung: »trictum servabitur silentium introduceturque in eum finem usus signorum, ubi is non viget.«³⁴⁷

In dieser Zeit waren die Klöster in Böhmen in der 1616 gegründeten Böhmisches Ordensprovinz organisiert. Das Ziel der Vorgesetzten war, die Ordensdisziplin zu erneuern und auf die Einhaltung der Ordensregel zu achten. Die Statuten für die Böhmisches Kongregation gab es zu dieser Zeit noch nicht, dennoch existierten einige gemeinsame Anweisungen, an die sich alle Klöster halten sollten, in erster Linie das *Extractio statutorum quorundam et ordinationum*. Dieses entspricht der Verordnung des Abtes Wendschuh, und so kann davon ausgegangen werden, dass er sein Verfasser war.³⁴⁸ Wie in anderen Zisterzienserklöstern gab es auch in Böhmen Bemühungen um eine strengere Ordnung, doch ist die Zeichensprache nicht erhalten geblieben.

Ausblick auf die Neuzeit – die Trappisten

Im 17. Jahrhundert sind aus den klassischen Zisterzienserklöstern alle Spuren der Zeichensprache verschwunden. Hier und da dürfte sie teilweise noch in Gebrauch gewesen sein, und es gab Äbte, die versuchten, sie wiederzubeleben (wie der Fall von Vyšší Brod), doch die allgemeinen Regeln des Ordens schweigen dazu. Allerdings meldeten sich zu dieser Zeit die Zisterzienser der strengeren Observanz, die sogenannten Trappisten, zu Wort. Bereits 1624 verfassten die Äbte dieser Observanz Reformstatuten, in denen sie sich zur Tradition der Stille und der Zeichensprache bekannten. Sie beriefen sich hierbei auf die Tradition der Wüstenväter, doch praktisch knüpften sie an die früher praktizierte Tradition der Zisterzienser an.³⁴⁹ 1678 wurden die nach diesen Reformgedanken organisierten Klöster von Papst Innozenz XI. zu einer eigenständigen Kongregation erhoben. Die entscheidende Rolle fiel dabei dem Abt Rancé im Zisterzienserklaster La Trappe zu.

Armand Jean Le Bouthillier de Rancé († 1700) ist eng mit der Reformbewegung der Zisterzienser der strengeren Observanz verbunden und seine Lebensgeschichte spiegelt Teile der

³⁴⁶ Canivez 1601/19.

³⁴⁷ Panhölzl 1940, 88, vgl. auch: 86.

³⁴⁸ Panhölzl 1940, 65–66.

³⁴⁹ *Statuts du premier Congrès des Abbés et des Supérieurs de la Stricte Observance*, 25 – Zakar 1966, 173. Die erste Signa-Liste umfasste 167 Zeichen in französischer Sprache. Vgl.: Bruce 2001, 207.

Ordensgeschichte wider.³⁵⁰ Er stammte aus dem hohen französischen Adel, sein Vater war Privatsekretär der Königin Maria von Medici, und der Pate seines Sohnes, des späteren Zisterziensers, war Kardinal Richelieu. De Rancé war eine kirchliche Karriere zugedacht worden. Schon mit elf Jahren wurde er Kommendatarabt einiger Klöster, unter ihnen auch La Trappe.³⁵¹ Dort hielt er sich jedoch selten auf, lieber genoss er das Hofleben am Hof des französischen Königs. Nach dem Empfang der Priesterweihe wurde er an der Sorbonne in Philosophie promoviert. Eine vielversprechende kirchliche Karriere stand ihm offen, bald sollte er zum Bischof geweiht werden. Doch einige Todesfälle in seiner Familie und im engsten Kreis veränderten sein Leben. Er siedelte nach La Trappe um, entschlossen, die Abtei in ein strenges Kloster zu verwandeln. Also siedelte er dort Mönche aus dem Reformkloster Perseigne an, die für ihren asketischen Lebensstil, strenges Fasten und harte Arbeit bekannt waren. So wurde in La Trappe 1662 das monastische Leben wieder eingeführt. Abbé Rancé absolvierte selbst das Noviziat in Perseigne. Als Kommendatarabt hatte er bis dahin kein Noviziat absolvieren müssen. Nach zwei Jahren kehrte er zurück mit der Idee, ein neues Cîteaux zu gründen. Er schaffte es dank seiner Verbindungen zum königlichen Hof, die Kommende aufzuheben und La Trappe in ein reguläres Kloster mit ihm als residierendem Abt umzuwandeln. 1667 stand er bereits an der Spitze ähnlich denkender Äbte, die die Bulle *In suprema* für unzureichend hielten.

Die Strenge, die er verlangte, äußerte sich am deutlichsten im strengen Fastengebot: Nicht nur auf Fleisch, sondern auch auf Fisch, Eier, Butter oder Weißbrot sollte verzichtet werden. Auch in Fragen der Demut und anderen Aspekten verfolgte er ein ähnlich strenges Maß und übertraf in vielem die frühen Zisterzienser. Er war es auch, der zum besseren Einhalten der Stille die Zeichensprache wieder einführte. Doch woher er sie kannte, konnte bisher nicht eruiert werden.

Die ersten *Consuetudines* für La Trappe verfasste er 1671. Sein Werk *Règlement de la Trappe du Révérend Père Dom Armand-Jean le Bouthiller de Rancé* wurde auch in späteren Jahrhunderten mehrmals herausgegeben.³⁵² Neben verschiedenen Anordnungen über Liturgie, Arbeit etc. beinhaltet es auch eine Signa-Liste der erneuerten Zeichensprache: Insgesamt etwa 400 alphabetisch geordnete Zeichen, die sich bis heute kaum geändert haben. Wie wir später en détail im Vergleich der Signa-Listen sehen werden, unterscheiden sich die trappistischen Listen in einem Punkt wesentlich von den zisterziensischen: Es gibt deutlich mehr zusammengesetzte Zeichen.

Der Abt Rancé war allerdings unter den Vertretern der Reformbewegung des 17. Jahrhunderts nicht der Einzige, der den Gebrauch der Zeichensprache unterstützte. Ein zweites wichtiges Zentrum war die französische Abtei Sept-Fons, die sich 1663 der Reformbewegung anschloss und bald zu deren führenden Klöstern gehörte. Der dortige Abt Dorothee Jalloutz († 1788) war der Verfasser detaillierter Reformstatuten, der *Règlements généraux*, ursprünglich für die Abteien Sept-Fons und

350 Zur Person des Abtes: Aust 1998.

351 Solche Abteien wurden von Adelsfamilien verwaltet, deren Mitglieder auch als Äbte eingesetzt wurden, ohne dass sie dem Orden angehören mussten. In solchen Klöstern wurde nur selten ein Leben nach der Ordensregel geführt.

352 *Règlement de la Trappe du Révérend Père Dom Armand-Jean le Bouthiller de Rancé, revue par le Chapitre général de la Congrégation*, nouvelle édition, Jules Le Clerc et Cie, Paris 1878; oder *Règlements des religieux de chœur de la congrégation cistercienne de N. D. de La Trappe en France*, Paris 1837. Hier auf den Seiten 286–300 mit einer Signa-Liste *Manière de faire les signes en usage dans l'Ordre de Cîteaux*.

Val-des-Choux geschrieben, wo er gleichzeitig Prior war. Seine Statuten beinhalten ebenfalls eine Signa-Liste – die umfangreichste, die von den Trappisten überliefert ist, mit 800 Zeichen in acht thematischen Gruppen.³⁵³

Die Reformbewegung von Sept-Fons überlebte selbst die Aufhebung aller Klöster während der Französischen Revolution, indem der Mönch Eugène Huvelin († 1828) die Statuten aufbewahrte und sie in anderen Klöstern im Ausland, sowie nach der Revolution auch in Frankreich, wieder einführte. Nach der Auflösung von Val-des-Cheux begründete er einen Konvent der strengeren Observanz in Bellevaux, von wo aus die Gemeinschaft später nach Tamié kam, wo bis heute ein trappistischer Konvent besteht. Er verfasste auch Statuten für das Kloster Bellevaux: *Règlements du monastère Notre-Dame de Bellevaux, réforme de Septfons, de la première observance de l'ordre de Cîteaux, mis en ordre et corrigés sur les anciens Règlements de Septfons, de la réforme de M. Beaufort établie en 1663, et de celle Dom Dorothee Jalloutz, établie en 1783, enfin augmentée des usages propres à l'Abbaye de Bellevaux. Le tout tiré de la Règle de Saint Benoît, des anciens Us de l'Ordre, du Nomasticon, du Rituel, et des usages de Septfons. Ces Règlements, datés de 1827, sont accompagnés d'un dossier manuscrit: Règlements des Signes usités à l'abbaye de Bellevaux située à Cirey (Hte Saône 1828).*³⁵⁴ Es handelt sich, wie aus dem Titel ersichtlich, um eine Erneuerung von Jalloutz' Statuten.

Im nachfolgenden Jahrhundert entwickelten sich die beiden Observanzen der Zisterzienser weiter, die strengere wie die allgemeine, und es zeigte sich, dass ein gemeinsamer Weg kaum mehr möglich war. Die Zwistigkeiten erreichten 1878 ihren Höhepunkt, als den Zisterziensern der strengeren Observanz der Zugang zum Generalkapitel untersagt wurde. Gemeinsam mit Papst Leo XIII. wurde versucht, das Zerwürfnis zu klären, wofür sich zwei Lösungen boten: entweder Teil des Zisterzienserordens zu bleiben mit einem eigenen Generalvikar oder mit einem Generalabt an der Spitze eine eigene Ordensstruktur zu etablieren. 1892 wurde dann der zweite Lösungsweg umgesetzt. Dafür kamen drei Kongregationen der strengeren Observanz zusammen, konkret die aus Westmalle, Sept-Fons und Melleray. Die ursprüngliche Bezeichnung *Ordo Cisterciensium Reformatorum Beatae Marie de Trappa* wurde später zu *Ordo Cisterciensium Strictoris Observantiae* – Zisterzienser der strengeren Observanz. Zwar ist der Name Trappisten keine offizielle Bezeichnung des Ordens, wird aber hier der einfachen Unterscheidung halber verwendet.

Der neu entstandene Orden bekam auch neue Statuten, mitsamt einer Signa-Liste, die auf den vorherigen basierten. Die erste Signa-Liste wurde 1895 herausgegeben. Seitdem war sie unter dem Namen *Manière de faire les signes en usage dans l'Ordre de Cîteaux* bis einschließlich 1943 ein fester Bestandteil der *Us de l'Ordre des Cisterciens réformés*.³⁵⁵ In den jüngeren Ausgaben wurde allerdings auf die Signa-Liste verzichtet.

353 Vernet 2005, Signa-Liste: 321–357: *Le code des signes chez les Cisterciens*.

354 Vernet 2005, 325.

355 *Us des Cisterciennes*, 476–500. Die Gewohnheitsbücher wurden getrennt für Männer- und Frauenklöster verfasst, die Zeichen unterscheiden sich nur in einem Punkt – statt des Zeichens für Ordensbruder wird das Zeichen für Ordensschwester verwendet und das auch in zusammengesetzten Zeichen. Heute (Stand 2013) nehmen die Trappisten als ein Orden am Generalkapitel teil. Früher fanden die Versammlungen der Männer- und Frauenklöster getrennt statt. Die in dieser Arbeit herangezogenen *Consuetudines* stammen aus dem Frauenkloster de la Fille-Dieu in der Schweiz.

In den Signa-Listen sind die Zeichen mit der Beschreibung der Ausführung verzeichnet, es gibt jedoch keine Erläuterungen zur Syntax. Placide Vernet verwendete für seine Edition die Statuten von 1899 der Kongregation Sénanque, zu denen es einen Anhang namens *Grammaire des signes* gibt³⁵⁶ – allerdings konnte ich diese Statuten weder in den Klöstern noch in den staatlichen Bibliotheken ausfindig machen.

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) gilt zumindest in Europa als Zäsur in der sehr strengen Disziplin der Trappisten und damit ebenfalls in der Verwendung der Zeichensprache. Das belegt auch die Bemerkung des Trappistenmönchs und Autors Anselm Dimier († 1975) aus dem belgischen Kloster Scourmont, der erwähnt, dass die Zeichensprache bis in die 1960er Jahre gebraucht wurde. Und zwar nicht nur in den Klöstern der Zisterzienser der strengeren Observanz, sondern auch in einigen Benediktinerklöstern, die sich auf das französische Kloster Pierre-qui-Vire beziehen. Bei einer Konferenz in den 1970er Jahren wurde Dimier gefragt, ob er selbst die Zeichen noch verwende. Daraufhin antwortete er: »Oui, et nous utilisons encore aujourd'hui quelques signes commodes, comme celui du pain.«³⁵⁷ In den USA wurden die Zeichen in den 1960er und 1970er Jahren noch etwas intensiver gebraucht. Auf der Generalkonferenz im Jahr 1967 der Trappisten wurde die Erhaltung der Zeichen als Instrument zum Einhalten des Schweigegebots beschlossen. Auch hier wurde noch einmal auf die Orte und Zeiten der strengen Stille hingewiesen.³⁵⁸

Heute wird das absolute Schweigegebot, wie es die Vertreter der Reformbewegung des 17. Jahrhunderts verlangten, in trappistischen Klöstern nicht mehr eingehalten, und die Ordensbrüder und -schwestern dürfen miteinander sprechen. Aber es gibt Ausnahmen, Klöster, in denen nach wie vor fast immer absolute Stille herrscht, zum Beispiel das Kloster Sept-Fons sowie dessen tschechisches Tochterhaus in Nový Dvůr.³⁵⁹ Die Zeichen sind auch aus anderen trappistischen Klöstern nicht ganz verschwunden. Sie werden zwar nicht im Rahmen des Noviziats weitergegeben, doch die wichtigsten, die die Mönche aus praktischen Gründen weiterverwenden, lernen die Anwärter nebenbei.

Ein außerordentliches Beispiel bildet das Frauenkloster de la Fille-Dieu, in dem bis heute die Zeichensprache verwendet wird, die die Verfasserin dank dem Entgegenkommen der dortigen Nonnen selbst lernen durfte.³⁶⁰ Die älteren Schwestern, die die Zeichen noch während des Noviziats gelernt haben, verwenden sie ohne Probleme. Meist handelt es sich um ein Pensum von circa

356 *Règlements liturgiques et claustraux de la Congrégation de Sénanque. Abry à Annecy 1899, 419–528, Appendice: Grammaire des signes. Darauf verweist Vernet, 323–324.*

357 Davril 1982, 54.

358 *Order of Cistercians of the Strict Observance. Minutes of the Sessions: the Sixtieth General Chapter, Regional Conference USA, n. c., 1967, 73. Zitiert nach: Barakat 1975 a, 76.*

359 Zu der trappistischen Zeichensprache: Hutt 1968 und Quay 2003. In Sept-Fons sowie in seinem Tochterhaus in Nový Dvůr werden die Zeichen nach wie vor gebraucht. Doch keine der beiden Abteien möchte Objekt einer Forschungsarbeit sein, und dieser Wunsch ist hier zu respektieren.

360 Mehr zu den Zeichen in diesem Kloster: Lomičková 2008. Die Priorin S. Marie-Jeanne, der ich in großer Dankbarkeit verbunden bin, schickte in alle trappistischen Klöster in den Nachbarländern die Anfrage, ob sie die Zeichen noch kennen, ob sie verwendet und weiter gelernt werden. Die Antwort fast aller war: nein. In keinem Kloster, aus dem eine Antwort kam, werden die Zeichen noch erlernt, und meist werden sie auch nicht mehr verwendet. Doch die meisten kennen noch die grundlegenden Zeichen wie Brot etc.

dreißig Zeichen, auf keinen Fall um alle Zeichen aus der Liste. Die jüngeren Schwestern haben sie ihnen abgeschaut und verwenden sie nur in den dringlichsten Situationen. Dazu gehören Zeichen wie zum Beispiel: singen, lesen, Psalm, Äbtissin, Chorgebet oder Brot. Aber es sind teilweise auch neue Zeichen dazugekommen, wie Telefon, Brief oder neuerdings auch Senf, den die Schwestern selbst herstellen. Als häufigste Gründe für den Verzicht auf den Gebrauch der Zeichen werden von den Trappistinnen Missverständnisse und daraus resultierender Zorn genannt. Außerdem ist auch das Lernen der Zeichen eine schwierige Angelegenheit.

In den Trappistenklöstern waren die Zeichen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht die einzige Möglichkeit, um schweigend etwas mitzuteilen. Überliefert ist zum Beispiel eine Zeichentafel mit Stannioloberfläche und dünnen Stäben zum Schreiben; der Text wurde durch das Hochziehen eines Schiebers wieder gelöscht. Diese Tafel wurde u. a. auch im Dissens genutzt. Angewandt wurde die Praxis zum Beispiel im Kloster de la Fille-Dieu.

Wir haben gesehen, dass die Zisterzienser, die unter den Reformorden die Tradition der Zeichensprache am längsten beibehalten hatten, ab dem 16. Jahrhundert langsam auf die Zeichen verzichteten. Die Trappisten, die diese Tradition bis ins 20. Jahrhundert weitergetragen haben, sperrten sich zwar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht gegen den Gebrauch der Zeichen, doch andererseits wurde die Kenntnis der Zeichen nicht mehr verlangt. So gibt es in vielen Klöstern noch das Wissen um die Zeichen, und in manchen werden sie immer noch gebraucht. Doch während des Noviziats werden sie nicht mehr gelehrt. Das wird mit der Zeit vermutlich dazu führen, dass nur noch ein paar Dutzend Einzelzeichen erhalten bleiben. Die Zeichensprache, obwohl nur ein Ergänzungsmittel zur gesprochenen Sprache, ist nicht ganz einfach zu erlernen, will man sie in ihrer ganzen Komplexität verwenden. Viele hatten dabei ihre Probleme, wie man sie beim Erlernen einer Fremdsprache hat.

Dennoch ist die Zeichensprache ein Phänomen, das seit tausend Jahren zum monastischen Lebensstil gehört als Teil des Schweigegebots. Solange das Schweigen eine wichtige Rolle spielt, bleiben auch die Zeichensprache bzw. einzelne Zeichen erhalten. Denn sie erfüllt immer noch den Zweck, zu dem sie einst entwickelt wurde: Sie ermöglicht der Zunge, still zu sein. Es ist nicht ausgeschlossen, dass sie in Zukunft bei den Mönchen und Nonnen wieder eine größere Rolle spielen wird, wenn sie nicht komplett vergessen wird.

Die Signa-Listen

Signa loquendi, wie die Listen meist bezeichnet werden, also Zeichen zum Sprechen, Sprachzeichen, sind Verzeichnisse der Zeichen mitsamt der Beschreibung, wie diese ausgeführt werden. Sie sind die wichtigste und zugleich meist benutzte Quelle zur Erforschung der Zeichensprache. Die Listen offenbaren eine ganze Palette von Wörtern, die einen Einblick in die Welt der Mönche gewähren. Ein Beispiel: »Butirum. Tacta manus intra binis dat scire butirum.« (Siquis 18) Oder: »pro signo alleluie leva manum et sumitates digitorum inflexas quasi ad volandum move propter angelos, quia ab angelis, ut creditus, cantatur in celo.« (Boh 59)

Bei der relativ überschaubaren Quellenlage für das frühe Mittelalter ist es fast verwunderlich, wie lange die Signa-Listen nicht in die Forschung einbezogen wurden. Dabei bergen sie viele Informationen zum Transfer zwischen den jeweiligen Klöstern, aber auch zur Vorbereitung der Novizen auf das monastische Leben, zur Funktion der Stille sowie zur Wortbildung. Außerdem verrät die Ausführung der Zeichen einiges über das Verständnis der Wörter in der Denkweise der mittelalterlichen Mönche. Auf der anderen Seite kann man aber die Aussagekraft der Listen leicht überschätzen, weswegen es wichtig ist, die daraus gewonnenen Erkenntnisse mit anderen Erkenntnissen zu mittelalterlichen Klöstern zu kontextualisieren.

Signa-Listen als Handreichungen für Novizen

Bevor die Informationen aus den Listen verwendet werden, muss man sich fragen, für wen sie verfasst wurden. Zumindest bei den cluniazensischen Listen ist bekannt, dass sie für die Novizen verfasst wurden, damit diese die Grundlagen der Zeichensprache lernten.³⁶¹

Das Noviziat bedeutete eine Vorbereitung auf das Leben als Mönch, ein intensives Kennenlernen der Ordensregel sowie das Verinnerlichen der Praxis. Benedikt schreibt in seiner Regel: »Danach kommt er in den Raum für die Novizen, wo sie studieren, essen und schlafen. Man weise ihnen einen älteren Bruder zu, der fähig ist, die Herzen zu gewinnen und der mit aller Sorgfalt auf sie aufpasst.« (RB 58,5–6) Während des Noviziats wurde den angehenden Mönchen auch mehrmals die Benediktsregel vorgetragen, wobei sie anschließend gefragt wurden, ob sie sich an diese halten wollten.³⁶² Falls die Kandidaten bis zum Ende dageblieben, konnten sie das Mönchsgelübde ablegen. Da die cluniazensischen Klöster auch in der Organisation des Noviziats eine Vorbildfunktion für andere Klöster hatten, für Benediktiner wie Zisterzienser, wird das Noviziat hier anhand der Gewohnheitsbücher aus Cluny erläutert.³⁶³

Vor dem Eintritt ins Kloster wurden einige symbolische Akte durchgeführt. Dazu gehörte die Zustimmung zur Ordensregel, die Tonsur sowie das Anlegen der Tracht – alles eingerahmt von Stille. Das Entfernen der Haare symbolisierte den Verzicht auf den eigenen Willen, die neue Klei-

361 Darauf weist vor allem Scott Bruce hin. Zuvor wurden die Listen meist mit Mönchen in Verbindung gebracht und zwar aufgrund der gesonderten Untersuchung der Listen, bei der andere mit der Liste zusammenhängende Quellen nicht mit einbezogen wurden – die *Consuetudines* Bernhards und Ulrichs, deren Bestandteil die ersten Listen waren. Dies führte dann zu vielen falschen Schlussfolgerungen zur Funktion der Zeichensprache sowie der Listen selbst. Siehe: Bruce 2007a, 63.

362 Das Vortragen der Regel muss in diesem Fall laut Leclercq nicht nur ein einfaches Vorlesen bedeuten, sondern eher im Sinne von *legere* = Auslegung des Textes. Vgl.: Leclercq 1963, 23.

363 Die Aufmerksamkeit, die diesem Prozess in den *Consuetudines* eingeräumt wurde, könnte laut Bruce die Konsequenz aus der Krise sein, die durch das rasche Wachstum von monastischen Berufen in Cluny hervorgerufen worden war, infolgedessen die Zahl der Mönche von 100 auf 300 anstieg. Es ist kein Zufall, dass die Liste eben in dieser Zeit verfasst wurde. Vgl.: Bruce 2007a, 67–68. Ähnlich beschrieb auch Giles Constable den Eintritt in Cluny, siehe: Constable 2000, 335–354. Vgl. auch: Lutterbach 1995.

derung stand für den Neuanfang und das Gelübde für Standhaftigkeit und Gehorsam.³⁶⁴ Während des gesamten Noviziats, das meist ein Jahr dauerte, unterlagen die Novizen strengen Schweige- verordnungen. Laut *Liber tramitis*, den cluniazensischen Gewohnheiten aus dem 11. Jahrhundert aus Farfa, war es Novizen verboten, ohne Erlaubnis und spontan zu sprechen.³⁶⁵ Außerdem musste bei jedem Gespräch stets der Novizenmeister anwesend sein.

Eine symbolische Bedeutung erhielt das Lernen, in der Stille zu leben, durch das Mönchs- gelübde. Dauerhaft war dann dieser Akt durch das Tragen der Kapuze symbolisiert, die der neue Mönch mit dem Ablegen des Gelübdes bekam und die ein untrennbarer Teil des Gewands war. Nach einer Beschreibung, die in den Verordnungen Papst Gregors überliefert ist, bedeckte der Anwärter noch als Novize am ersten Tag der Zeremonie seinen Kopf mit einer Kapuze. So ver- brachte er die folgenden drei Tage, ohne dabei ein einziges Wort zu sagen.³⁶⁶ Nach drei Tagen rief ihn der Abt zu sich mit den Worten »Pax vobis« und nahm ihm die Kapuze ab. Und aus der Stille heraus kam ein neuer Mönch, kein Novize mehr.³⁶⁷ Die drei Tage in Stille symbolisierten die drei Tage nach der Kreuzigung Christi, in denen sich die Apostel zurückgezogen haben sollen.

Auch wenn sich im *Liber tramitis* kein Hinweis darauf findet, lässt sich analog zu späteren *Consuetudines* annehmen, dass man die Zeichen gleich nach dem Eintritt ins Noviziat lernen sollte. Ihre Kenntnis war eine Voraussetzung für die vollständige Teilnahme am Leben in der Stille. Die Beherrschung der Zeichensprache gehörte zu den wichtigsten Fertigkeiten, die die cluniazensi- schen Novizen erwerben sollten.³⁶⁸ Die *Consuetudines* von Bernhard von Cluny drücken dies klar aus: »Er muss auch sorgfältig die Zeichen lernen: mit denen er gewissermaßen spricht, während er schweigt, denn, nachdem er mit dem Konvent vereint ist, ist es ihm sehr selten erlaubt zu spre- chen; und solchermassen gibt es innerhalb der Mauern Räume, für die es von unseren Vätern überliefert und festgestellt wurde, dass andauernd Stille herrschen soll, nämlich in der Kirche, dem Schlafsaal, dem Refektorium und der Mönchsküche.«³⁶⁹

Ähnlich wie Bernhard erwähnt auch Ulrich die Zeichen in Verbindung mit dem Noviziat. Doch jegliche weiteren Informationen dazu fehlen bisher.

Zur Zeit des Abtes Hugo stieg die Zahl der Novizen in Cluny rasant, daran musste auch der Verlauf der Vorbereitungszeit angepasst werden. Dies führte dazu, dass die im Kloster geltenden Gewohnheiten schriftlich festgehalten wurden – die beiden *Consuetudines* Bernhards und Ulrichs stammen aus dieser Zeit, dem ausgehenden 11. Jahrhundert. Die Niederschrift der Zeichen in den Listen sorgte für deren Einheitlichkeit in allen Klöstern. Doch dies ändert nichts daran, dass das

364 Zu den symbolischen Akten: Constable 1987, 808–816.

365 *Liber tramitis aevi Odilonis abbatis* 18 – Dinter 1980, 208.

366 Wie wir im vorherigen Kapitel gesehen haben, symbolisierte die Kapuze das Einhalten der Stille. Einen Mönch anzusprechen, der eine Kapuze trug, war strengstens verboten.

367 Bruce 2007a, 68, mit dem Hinweis auf *Ex decreto beati Gregorii papae*. Ed. Constable 1966, 567–577, 575–576. Der Ablauf dieser Zeremonie ist auch aus anderen Klöstern bekannt.

368 Breitenstein 2008, 72 a 124.

369 ConsBern 1, 17, 169; vgl.: ConsUdal, II, 3, col. 703° (*Opus quoque habet ut signa diligenter addifcat: quibus tacens quo- dammodò loquatur, quia postquam adunatus fuerit ad Conventum, licet ei rarissime loqui; & tales in clauftro Officina sunt, in quibus traditum est à Patribus nostris & præfixum, ut perpetuum filentium teneatur, id est, ecclesia, dormitorium, refec- torium & coquina regularis*).

Erlernen der Zeichen auf mündlichem Unterricht basierte. Es ist daher durchaus vorstellbar, dass die Listen im Kloster abgeschrieben und als Lehrmittel verwendet wurden.³⁷⁰

Bei den Zisterziensern kann man anhand von vielen Hinweisen davon ausgehen, dass die Zeichen während des Noviziats gelehrt wurden. Der erste Hinweis findet sich in den *Ecclesiastica officia*, wo die Pflicht des Novizenmeisters genannt wird, den Novizen mittels Zeichensprache aufzuklären und zu tadeln.³⁷¹ Die Novizen lernten und beherrschten die Zeichensprache, denn wie ihren cluniazensischen Brüdern stand auch ihnen nach dem Ablegen des Gelübdes für einen verbalen Austausch nur sehr wenig Raum zur Verfügung. Dafür gab es genug Raum für die Zeichensprache, wie bereits im vorherigen Kapitel gezeigt wurde. Man kann aber auch annehmen, dass es zumindest den zisterziensischen Novizen außerhalb des Unterrichts nicht gestattet war, eigenständig die Zeichen zu gebrauchen – sie sollten sie lediglich verstehen können, wenn jemand anderes sie ausführte.³⁷² Mittels Zeichen mit den Mönchen zu kommunizieren, war ausdrücklich verboten.³⁷³

Die wichtigsten zisterziensischen Listen – die vermutlich auch als Hilfsmittel für Novizen bzw. für den Novizenmeister dienten – verzeichnen die grundlegenden Zeichen, die die Novizen lernen sollten, da sie diese bereits während des Noviziats brauchten, aber vor allem später als Mönche, wenn sie dann ihre Grundkenntnis um weitere Zeichen erweiterten. Während des Unterrichts ging es darum, die Zeichen des Novizenmeisters zu wiederholen und einfache Mitteilungen zu üben. In diesem Geiste wurden die meisten zisterziensischen Listen der Kategorie *Siquis* verfasst, wo in der Einleitung steht: »et lectio sibi signet carmine multa.« Die Verse sollten nicht nur gelesen oder auswendig gelernt werden, sondern man sollte sie auch qua Zeichensprache vorzeigen können. Und das musste geübt werden.³⁷⁴

In den Listen, aber auch in anderen Quellen, finden sich keinerlei Hinweise, wie man die Zeichen lernen sollte. Wer die Zeichen kannte und verwendete, dem musste nichts erklärt werden.³⁷⁵ Diese Herangehensweise ist nichts Besonderes, sie hat mehr oder weniger bis ins 20. Jahrhundert überlebt. Auch in den Statuten der Zisterzienser der strengeren Observanz finden sich keine praktischen Hinweise bezüglich des Erlernens der Zeichen.³⁷⁶ Die wichtigsten Informationen zur Ausführung der Zeichen wurden und werden mündlich überliefert und man lernte sie durch praktische Anwendung. Den Unterricht der Novizen, ob in der Zeichensprache oder anderen wichtigen Angelegenheiten, leitete vermutlich der Prior oder später dann der Novizenmeister. Die Novizen lernten anhand seiner Ausführungen und durch Nachahmung.³⁷⁷ Zum Erlernen der Zeichensprache konnten kurze Listen erstellt werden, damit die Zeichen wiederholt werden konn-

370 Bruce 2007 a, 70.

371 EO 113,1.

372 Zum gleichen Schluss kommt auch Breitenstein. Seine Hypothese ist, dass die Zisterzienser dadurch das Aufweichen der Schweigevorschrift verhindern wollten und das auch mittels der Zeichen. Vgl.: Breitenstein 2008, 253.

373 EO 102,14.

374 Vgl.: Gougaud 1929, 9.

375 Bruce 2005, 276.

376 Die letzte Signa-Liste wurde 1934 in den *Consuetudines* publiziert. Siehe: *Us des Cisterciennes*.

377 Zur Ausbildung der Novizen auf diese Art: Cochelin 2000.

ten.³⁷⁸ Die Zeichen zu lernen, ist keine einfache Angelegenheit. Auch wenn es sich »nur« um die Umwandlung der Worte in Zeichen und deren Reduzierung handelt, hat die Zeichensprache dennoch den Charakter einer Fremdsprache, die man, zumindest anfangs, gründlich lernen muss. Sie zu verinnerlichen, ist nicht einfach, und deswegen verwundert es nicht, dass es bei den Mönchen oft zu Missverständnissen in der Kommunikation kam. Wie bei jeder Fremdsprache gibt es Menschen, die sie problemlos lernen, aber auch solche, die sich nur mit Mühe ausdrücken können.

Später wurden die Signa-Listen nicht mehr als Lehrmittel verwendet, sondern verschriftlicht, um das schwindende Phänomen aufzuzeichnen. Grundsätzlich gilt jedoch, dass die Listen im Mittelalter in erster Linie ein Lehrmittel waren.

Die zweite wichtige Frage, neben der Zielgruppe, ist die des Umfangs der Listen, der Anzahl der aufgeführten Zeichen. Die Frage, ob alle in Gebrauch befindlichen Zeichen aufgelistet wurden, ist definitiv zu verneinen. In den Listen sind nicht alle in dem jeweiligen Kloster verwendeten Zeichen versammelt, nicht einmal alle offiziellen. Überliefert ist also nur ein Ausschnitt, und es ist nicht einmal möglich zu sagen, um welchen Prozentsatz es sich dabei handelt. Anhand der Listen lässt sich auch nicht die ganze monastische Welt rekonstruieren. In der Praxis wurden viel mehr Zeichen verwendet.

Der Grund dafür, warum die Anzahl der Zeichen in den Listen begrenzt war, ist die Disziplin: die Notwendigkeit, nur in dringlichsten Fällen die Zunge bzw. Hände zu benutzen und sich nicht über unanständige oder nutzlose Dinge zu unterhalten – dieselbe Grundidee, die schon die Wüstenväter dazu führte, das Silentium zu schätzen und das Sprechen begrenzen zu wollen. Wenn ein Mönch zu sprechen lernt, ohne Worte zu vergeuden, muss er nicht mehr schweigen, dann kann er schweigen. Das heißt, dann ist es nicht notwendig, ihm das Sprechen zu verbieten, da er es aus eigenem Willen nicht suchen wird. Die Begrenzung der Zeichen für die Novizen ist also eine Art Abtöten, ein Eindämmen des Willens, mit anderen zu sprechen außer in dringlichen Fällen. Die Abwesenheit eines vielfältigeren Wortschatzes oder syntaktischer Strukturen sollte auch die Kommunikation mittels Zeichen einschränken. Wenn die Novizen nicht genügend Zeichen zur Verfügung hatten, um komplexe Ideen oder Informationen auszudrücken, dann konnten sie diese eben auch nicht mitteilen. Die cluniazensischen Benediktiner waren sich sehr wohl der Gefahr des Missbrauchs von Zeichen bewusst, ähnlich wie beim sündhaften Sprechen, und deswegen waren ihnen auch die Präventionsmaßnahmen wichtig – die Einschränkung des Wortschatzes der Zeichensprache für die Novizen.³⁷⁹

Die Listen erfassen also weder alle Zeichen, die im jeweiligen Kloster gebraucht wurden, noch alle, die die Novizen verwendeten. Dies lässt sich anhand komplexerer Zeichen erkennen, die als Zusammensetzungen der einfachen sogenannten Generalzeichen gebildet werden. Manche Zeichen entstanden als Zusammensetzungen nach dem Muster »kleine Kirche« statt »Kapelle«. Damit wurde der Wortschatz vergrößert, ohne dass man dafür neue Zeichen lernen musste. Allerdings

378 ConBern 1,15; ConsUlr 1,16.

379 Vgl.: Bruce 2007 a, 72. Dieser These widerspricht Mirko Breitenstein, der behauptet, dass die Novizen früher oder später dennoch alle Zeichen lernen und als Mönche dann auch gebrauchen mussten. Vgl.: Breitenstein 2008, 125. Man kann jedoch annehmen, dass das eine Jahr – so lange dauerte meist das Noviziat – nur zur Aneignung von Basiszeichen und dem Verinnerlichen der grundlegenden Gewohnheiten bezüglich der Schweigegebots gereicht hat.

werden viele dieser Generalzeichen in den Listen nicht erklärt. Das heißt, dass die Novizen alle weiteren Zeichen durch das Beobachten des Novizenmeisters lernten.³⁸⁰

Es gibt natürlich auch Ausnahmen unter den Listen – manche wurden so angelegt, dass möglichst viele Zeichen erfasst wurden, wie zum Beispiel die Liste Wilhelms von Hirsau oder später die trappistischen Listen. Wilhelm von Hirsau erfasste vermutlich deswegen so viele Zeichen wie möglich, weil diese in seinem Kloster neu eingeführt werden sollten und er nicht von einem natürlichen Lernprozess durch die Beobachtung der anderen Brüder (nach dem Noviziat) ausgehen konnte. Doch die allermeisten Listen erfassen nur das grundlegende Vokabular. So äußern sich auch die Autoren der ersten Signa-Liste dazu, Bernhard und Ulrich. Sie selbst bezeichnen ihre Listen als Auswahl der im Kloster verwendeten Zeichen.³⁸¹ Wenn die Novizen und später die Mönche sie beherrschten, konnten sie die grundlegenden Bedürfnisse ausdrücken und vor allem die Anweisungen des Novizenmeisters verstehen, die er mittels Zeichen formulierte.³⁸²

Dass es deutlich mehr Zeichen gab, als aus den Listen hervorgeht, belegt auch eine Ergänzung zu der Signa-Liste der Kategorie Siquis aus Neuss. Der Schreiber notierte am Ende der Liste noch mehr als 220 weitere oder bereits genannte Wörter.³⁸³ Diese unterscheiden sich auf den ersten Blick von der eigentlichen Liste, da hier die übliche Beschreibung der Ausführung der Zeichen fehlt; die Begriffe werden nur nacheinander aufgelistet. Sie sind aber je nach Ausführung in Gruppen gegliedert, also je nachdem, ob sie mit einer Hand, beidhändig, mit einem oder zwei Fingern, mit dem Daumen oder Zeigefinger, nur mit den beiden Daumen oder mit zwei Zeigefingern gebildet werden.³⁸⁴ Diese Gliederung zeigt eindeutig den pädagogischen Charakter solcher Listen als Übungshilfe. Die Wiederholung der Zeichen nach übergeordneten Gruppen wird bis heute praktiziert, auch beim Erlernen der Gebärdensprache.

Noch interessanter ist in dieser Auflistung jedoch die Tatsache, dass es hier sehr viele ganz neue Wörter gibt, die in der Liste selbst nicht vorkommen. Vor allem sind es Verben, von denen die Forschung bis dahin meist annahm, dass es sie in der Zeichensprache der Mönche gar nicht gegeben hat.³⁸⁵ Dies war das Hauptargument dafür, dass man sich in der Zeichensprache nicht frei unterhalten könne. Doch wir wissen ja bereits, dass die Listen nicht alle Zeichen erfassten.

Ein weiteres Problem der Listen ist die manchmal falsche Vorstellung von der Beschreibung der Zeichen, dass man also aus der Beschreibung genau wissen sollte, wie die jeweiligen Zeichen gebildet wurden. Leider ist das Gegenteil der Fall. In den Listen gab es keine präzisen Beschreibungen der Ausführung, es handelte sich eher um einfache Notizen, die den Novizen und Mönchen helfen sollten, sich an das bereits Gelernte zu erinnern, wie schon Eric Buysens zu den trappisti-

380 Vgl.: Bruce 2007 a, 71. Z. B.: Die Zusatzzeichen für Begriffe wie: Stolz, Metall, lang, Kreuz, Bischof, groß, klein, Novize etc. enthalten Zeichen, die die Novizen nicht gelernt haben (Cluny, Nr. 12, 51, 63, 65, 71, 75, 83, 86, 94, 95, 98 – nach Jarecki 1981).

381 ConsBern 1, 17, 173, vgl.: ConsUdal II, 4, 704D.

382 ConsBern 1, 19, 178.

383 Wien, 4287, fol. 45r. Edition: Griesser 1947, 136–137.

384 Da es sich um eine Gliederung nach Gruppen handelt, wird hier die Abkürzung Siquis-Gr verwendet.

385 Zuletzt Rüffer 2009. Die meisten Wörter, ob Verben oder andere Wortarten, die hier verwendet wurden, sind Teil der im vorherigen Absatz genannten alphabetisch geordneten Liste Cist-abc.

schen Listen bemerkte: »Ces descriptions paraissent souvent peu claires; mais elles ne sont en réalité que des aide-mémoire; le langage ne s'apprend pas dans un dictionnaire; celui-ci ne sert qu'à se rappeler ce qu'on a oublié. Il en est de même pour nos langues.«³⁸⁶ Das heißt, dass wir uns aus den heute nicht mehr verständlichen Beschreibungen nur schwer eine Vorstellung davon machen können, wie die Zeichen tatsächlich ausgeführt wurden. Eine Stütze ist dabei die Liste Wilhelms von Hirsau, der sich um eine möglichst präzise Aufzeichnung bemühte, sowie einige spätere Listen der Trappisten, die in dieser Hinsicht auch etwas aussagekräftiger sind.

Die Listen der Benediktiner

Cluny (Clun), Bernhard von Cluny und Ulrich von Zell,

2. Hälfte des 11. Jahrhunderts, 118 Zeichen

Die ältesten bekannten Zeichenlisten wurden von den bereits mehrfach erwähnten Mönchen Bernhard von Cluny († 1109) und Ulrich von Zell († 1093) erstellt. Beide werden hier als Clun abgekürzt.³⁸⁷ Der Mönch Bernhard verfasste die erste bekannte Liste um 1075 als Teil der *Ordo cluniacensis*, der Kompilation der zur damaligen Zeit befolgten Gewohnheiten von Cluny. Im Kapitel 17 *De notitia signorum* werden nach einer kurzen Einleitung 118 Zeichen aufgeschrieben mitsamt einer kurzen Beschreibung, wie sie gebildet werden.³⁸⁸ Wie schon erwähnt, wurden zu Bernhards Zeit deutlich mehr Zeichen verwendet als die hier aufgelisteten. Die Niederschrift bedeutete einen legislativen Akt und eine offizielle Einführung der Zeichensprache in Cluny Mitte des 11. Jahrhunderts. Die Zeichensprache wurde dort aber auch früher schon verwendet.

Die Liste bringt eine Struktur mit sich, die in allen späteren Benediktiner-Listen sowie in den Listen anderer Orden mehr oder weniger übernommen wird. Die Zeichen werden in vier Abschnitte eingeteilt.³⁸⁹ Den ersten Teil bilden Viktualien mit vier Zeichen für Brot (Clun 1–4), Zeichen für verschiedene Fischarten (Clun 8–14), Getränke (Clun 26–29, 31) und Gefäße (Clun 32–35). Im zweiten Teil stehen die Zeichen für Kleidung, Geräte und Körperpflege sowie die Zeichen, die im Dormitorium gebraucht werden. Im dritten Teil sind alle Zeichen versammelt, die für den Gottesdienst wichtig sind: Zeichen für liturgische Gefäße, Bücher oder die Heiligen. Der vierte und letzte Teil enthält die Zeichen für die Bewohner eines Klosters, Personen im Allgemeinen sowie für diverse Tätigkeiten und abstrakte Begriffe.

Das zweite Manuskript der Liste Clun geht auf Ulrich von Zell zurück und wurde für die geplante Reform in Hirsau angefertigt.³⁹⁰ Ulrich wurde beauftragt, die cluniazensischen Gewohn-

386 Buysens 1987, 31. Ähnlich: Jarecki 1988, 335.

387 Beide Listen sind identisch, hier wie auch später wird bei der Bezeichnung einzelner Listen auf die Abkürzung zurückgegriffen, wie sie sich bereits in der älteren Literatur etabliert hat. Die meisten Abkürzungen gehen auf Jarecki 1981 zurück.

388 Der erste Abdruck der Liste: Martène 1736–1738, col. 827–832. Edition: Jarecki 1981, dessen Datierung ich hier übernehme.

389 *Primum, que ad victum pertinent* (Clun 1–35); *De his, que ad vestitum pertinent* (Clun 36–57); *De his, que ad divinum maxime pertinent obsequium* (Clun 58–79) und *Nunx mixtim de personis et rebus aliis et causis* (Clun 80–118).

390 Für weitere Zusammenhänge sowie Sekundärliteratur siehe das Kapitel zur Geschichte der Zeichensprache.

heiten für Wilhelm von Hirsau aufzuschreiben, der in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts sein Kloster nach dem Vorbild Clunys reformieren wollte. Von hier aus verbreitete sich dann die Liste Clun in fast allen Klöstern, die die cluniazensischen Gewohnheiten übernahmen, und inspirierte darüber hinaus auch viele andere. Aus manchen Klöstern sind direkte Abschriften von Clun überliefert, manchmal wurden sie aber auch in unterschiedlichem Maße bearbeitet und angepasst. Solange sie im Grundcharakter mit Clun übereinstimmen, können auch diese Listen als cluniazensische Listen bezeichnet werden.

**Hirsau (Wilh), Wilhelm von Hirsau,
1080–1090er Jahre, 359 Zeichen**

Auf der Grundlage von Ulrichs *Consuetudines* – ergänzt um diejenigen Bernhards – verfasste Wilhelm von Hirsau in den 1080er und 1090er Jahren eigene Klostergewohnheiten mitsamt einer Signa-Liste (im Folgenden: Wilh).³⁹¹ Es ist die Liste mit dem größten Zeichenvorrat überhaupt, sie zählt 359 Zeichen. Wilhelm nahm als Grundlage einerseits Ulrichs Liste und andererseits konnte er auf die persönlichen Beobachtungen einiger Hirsauer Mönche zurückgreifen, die nach Cluny geschickt worden waren, um vor Ort Erfahrungen zu sammeln. Durch sie könnten dann auch jene Zeichen in die Liste gekommen sein, die in den beiden vorherigen Listen nicht auftauchen, jedoch offiziell oder auch inoffiziell in Gebrauch waren. Für die große Anzahl der Zeichen der Hirsauer Liste waren mehr als nur vier Abschnitte notwendig: Die Zeichen wurden in 25 Gruppen gegliedert. Im Prinzip wurde die ursprüngliche Struktur beibehalten, aber aufgrund der vielen neuen Zeichen weiter ausdifferenziert.

Wilhelm von Hirsau schätzte die cluniazensische Liste sehr, die ihm als Grundlage diene. Durch die Erweiterung kamen neue Zeichen dazu, es wurden aber kaum Zeichen verändert. Umfangreiche Abschnitte mit ausschließlich neuen Zeichen stammen vermutlich aus einer anderen Quelle: entweder aus einem anderen Manuskript der Cluny-Liste oder aus einer ganz anderen schriftlichen Quelle,³⁹² oder aber es handelt sich um Zeichen, die Wilhelm selbst entwickelt hatte. Nicht zuletzt könnte es sich dabei auch um die von den nach Cluny geschickten Hirsauer Mönchen mündlich überlieferten (oder auch schriftlich notierten) Zeichen handeln. Denn in Wilhelms Liste finden sich nicht nur die für Novizen gedachten Zeichen, sondern auch jede Menge derer, die von den Mönchen im Alltag verwendet wurden. Die Novizen aus Cluny lernten sie, nachdem sie ihr feierliches Gelübde abgelegt hatten, von den älteren Mönchen. Da bis dahin in Hirsau keine Zeichen verwendet wurden, könnte Wilhelm hier versucht haben, alle zu dieser Zeit existierenden Zeichen aufzuschreiben.³⁹³ Die erste Generation der reformierten Hirsauer Mönche musste mit einer kurzen Einweisung durch ihre cluniazensischen Brüder (in Hirsau oder direkt in Cluny) zurechtkommen und war ab dann auf ihre Notizen und ihr Gedächtnis angewiesen.

391 Kritische Edition der Liste: Jarecki 1981.

392 Mindestens beim letzten Viertel der Zeichen kann man laut Jarecki mit ziemlicher Sicherheit davon ausgehen, dass sich Wilhelm an einer schriftlichen Grundlage orientierte. Diese stellt nicht eindeutig den Hauptteil der Liste dar. Es ist also auch denkbar, dass Wilhelm von mehr als nur einer schriftlichen Vorlage ausgegangen war. Vgl.: Jarecki 1981, 40.

393 Zu diesem Schluss kam auch Bruce 2007a, 120–121.

Wilhelm veränderte in seiner Liste die Reihenfolge der Zeichen im Vergleich zu der cluniazensischen Vorlage, damit sie seinem System entsprach. Das Klima und dadurch bedingt auch die verfügbaren Lebensmittel waren in beiden Klöstern unterschiedlich – was an einem Ort als Delikatesse galt, war an dem anderen Alltag.³⁹⁴ Bei der Beschreibung, wie die jeweiligen Zeichen gebildet wurden, hielt sich Wilhelm an seine Vorlage, neue Beschreibungen fügte er nur selten hinzu.³⁹⁵ Wenn, dann tat er dies aus zwei Gründen: Entweder wollte er die Beschreibung konkretisieren oder eine Doppeldeutigkeit vermeiden. Um Eindeutigkeit bemüht, verwendete er möglichst genaue Begriffe, zum Beispiel die konkrete Bezeichnung *index* (Zeigefinger) statt *digitus* (Finger) bzw. *digitus pollicis proximus* (der dem Daumen nächste Finger; umgangssprachlich für Zeigefinger).³⁹⁶ Außerdem gliederte er die Zeichen weiter in Untergruppen, für die er sich neue Überschriften überlegte. Er wollte um jeden Preis Doppeldeutigkeiten sowie Ähnlichkeiten vermeiden, die die Kommunikation unnötig erschweren würden. So änderte er auch bei manchen Zeichen die Beschreibung, nicht aber die Art der Ausführung. In Clun gibt es für viele Zeichen eine Erklärung, warum für ein Wort ein bestimmtes Zeichen ausgewählt worden war. Diese übernimmt Wilhelm nur selten. Allerdings behält er die Reihenfolge der Zeichen bei, die dasselbe Generalzeichen haben. Solche Zeichen werden dann mit *premisso generali* / *generali premisso* bezeichnet.³⁹⁷ Auch bei zusammengesetzten Zeichen wird auf die einzelnen Zeichen verwiesen, ohne sie noch einmal zu beschreiben.

Fast ein Drittel der Zeichen beschreiben Viktualien. Hier werden verschiedene Speisen und Getränke genannt, inklusive sehr ausdifferenzierter Zeichen wie zum Beispiel für verschiedene Brotsorten: »Als Zeichen für Brot, das in Wasser gekocht wird und gewöhnlich besser ist als das tägliche Brot, ergänze das vorgenannte allgemeine Zeichen für Brot so, dass du das Innere der Hand auf das Äußere der anderen Hand legst und so die obere Hand quasi salbend und befeuchtend herumbewegst. [...] Für das Zeichen des Roggenbrots wiederum ergänze das vorgenannte allgemeine Zeichen so, dass du ein Kreuz durch die Mitte eine Palme machst.«³⁹⁸

Unter den Zeichen für die Kirchenutensilien werden auch einzelne Altäre mit ihren jeweiligen Heiligen angeführt; jeder Altar hatte also ein eigenes Zeichen. Es gibt weiter auch Zeichen für Chorbänke, einzelne Stundengebete oder für die Räumlichkeiten des Klosters. Dank der genauen Beschreibung wissen wir, dass es im Kloster eine Klangtafel aus Holz gab, auf die geschlagen wurde, um die Zeit einzuläuten, in der nicht gesprochen werden durfte.³⁹⁹

394 Die inhaltliche Analyse bzw. der Vergleich der Listen wird später thematisiert. Für eine sehr detaillierte Analyse der Unterschiede zwischen Wilh und Clun bzw. weiteren cluniazensischen Listen siehe: Jarecki 1981, 40–44.

395 Laut Jarecki finden sich lediglich zwei solche Fälle: Wilh 16 und 31; Wilh 16 entspricht Vict 28; Wilh 31 nur hier und in anderen zisterziensischen Listen.

396 Diese Tendenz lässt sich auch in anderen Listen beobachten, die hier noch beschrieben werden: Boherius-Liste und die Liste aus St. Edmund Bury.

397 Eine konkrete Analyse solcher Beispiele bei Jarecki 1981, 40–41.

398 Clun 2, Clun 7 (*Pro signo panis qui coquitur in aqua et melior solet esse quam cotidianus; generali signo panis premisso, hoc adde, ut interiora manus super alterius manus exteriora ponas, et ita superiorem manum quasi unguendo et imbuendo circumferas. [...] Pro signo panis siliginei iterum generali signo premisso hoc adde, ut crucem per medium palmarum facias.*).

399 Clun 345 (*tabula que ad loquendum percutitur*).

Fleury (Flor), 1087,**Abschrift aus dem 14. Jahrhundert, 154 Zeichen**

Eine nicht minder interessante Signa-Liste ist die aus dem französischen Kloster Fleury (im Folgenden: Flor).⁴⁰⁰ Zwar ist sie nur in einer Abschrift aus dem 14. Jahrhundert überliefert, doch die ursprüngliche Liste ist bereits vor 1087 verfasst worden, wie aus dem Kolophon auf dem letzten Folio des Manuskripts ersichtlich wird: »Anno domini millesimo octagesimo septimo haec scripsi septimo die decembris.«⁴⁰¹ Der Schreiber im 14. Jahrhundert hat das Manuskript aus dem 11. Jahrhundert sehr sorgfältig kopiert, die Informationen, die man aus den Zeichen gewinnen kann, müssen aber im Kontext der Entstehungszeit der Liste gedeutet werden. Neben der Zeichenliste ist auch die Benediktsregel Teil des Manuskripts, ein Text der Lesung für die Zeremonien an Sonn- und Feiertagen sowie ein etwas jüngeres Martyrologium, das *Martyrologium Usuraldi*. Im 15. und 16. Jahrhundert kam ein weiteres Nekrologium zu diesem Konvolut hinzu.

Die Liste stützt sich auf die Bernhards von Cluny, selbst die einführenden und abschließenden Worte wurden wortgetreu abgeschrieben.⁴⁰² Sie umfasst 154 Zeichen und ist im Prinzip eine Kopie der cluniazensischen, doch finden sich hier auch einige neue Zeichen sowie bei manchen bekannten Zeichen eine veränderte Ausführung. Zwar fehlen bei der Gliederung der Zeichen bis auf eine Ausnahme die übergeordneten Gruppenbezeichnungen, doch sie entspricht im Wesentlichen der cluniazensischen.⁴⁰³ Mit der Ausnahme von fünf Zeichen, die vermutlich aus Unaufmerksamkeit beim Abschreiben weggefallen sind (Clun 7, 60, 73, 99, 102), enthält Flor alle Zeichen. Der Schreiber ergänzte noch einige weitere, die einerseits aus einigen uneindeutigen Zeichen durch deren Trennung in einzelne Bestandteile entstanden sind, andererseits kamen auch neue dazu. Die meisten neuen Zeichen sind Bezeichnungen für Amtsträger.⁴⁰⁴

Außerdem wurden einige Begriffe in der Liste verändert, bzw. wurde manchmal auch eine Beschreibung zu einem anderen Eintrag ergänzt.⁴⁰⁵ Es fällt auf, dass vor allem uneindeutige oder irreführende Zeichen geändert wurden. Ein Generalzeichen mit einer allgemeinen Bedeutung wurde durch ein neues, präziseres ersetzt bzw. durch weitere Zusatzzeichen präzisiert. Zum Beispiel waren die Zeichen für Beichte und Krankheit sehr ähnlich, weswegen in Flor dem Zeichen für Beichte noch das Generalzeichen für Gespräch hinzugefügt wurde (Clun 94 und Flor 116). Ähnlich präzisierte das zusätzliche Zeichen für Birne oder Apfel das allgemeine Zeichen Obst. Bei dem Zeichen für Fremde wurde zudem unterschieden, ob es sich um einen Laien oder einen Mönch

400 Orléans BM 2293, Edition: Jarecki 1981. Die Liste analysiert auch: Davril 1982.

401 Davril 1982, 54–55.

402 Orléans BM 2293, fol. 105: »Opus quoque habet, ut signa diligenter addiscat, quibus tacens quodam modo loquatur, quia, dum venerint ad conventum, non liceat verbis loqui, sed solum per signa.« Zitiert nach: Jarecki 1981, 54–55.

403 Ähnlicher Vergleich bei Jarecki 1981, 54–62, auf dessen Schlussfolgerungen ich mich hier stütze.

404 Neue, durch Teilung alter entstandene Zeichen: Flor 29–30 (*pomum*, *pirum*), 94–95 (*confessor*, *abbas*); weitere neue Zeichen: Flor 5 (*pannis bracerorum*), 31 (*nux*), 54 (*capuceum*), 90 (*apostolus*), 104 (*prior grandis*), 105–107 (*subprior*, *tertius prior*, *quartus prior*), 115 (*elemosinarius*). Zu allen neuen Zeichen: Jarecki 1981 57–58.

405 Eine genaue Analyse der Zeichenbildung bietet: Jarecki 1981, 58–62, die wichtigsten Schlussfolgerungen werden in diesem Text noch einmal zusammengefasst. Zur Übernahme einer Bezeichnung: Flor 18, 25, 40, 79. Typisch für die Liste ist ebenfalls die Übernahme ganzer Textpassagen und ihre Ergänzung: z. B.: Flor 116 – Clun 94; Flor 130 – Clun 103 sowie die Präzisierung eines ganzen Eintrags, nicht nur seine Ergänzung: Flor 37 – Clun 27.

handelte. Die Bemühungen um Genauigkeit führten, ähnlich wie in der Hirsauer Liste, zu einer eindeutigeren Beschreibung der Ausführung und zu einer konkreten Benennung der Finger. Dafür wurde nicht nur *index* statt diverser Umschreibungen verwendet, sondern alle Finger wurden klar benannt, vom Daumen beginnend: *pollex, index, medius, medicus, minimus*.⁴⁰⁶ Trotz der angestrebten Genauigkeit kam es zu einigen Verwirrungen. Durch die Ergänzung neuer Zeichen wurde die ursprüngliche Reihenfolge der Zeichen zerstört, und Verweise »wie bei vorherigem Zeichen« wurden zum Teil hinfällig. Dies war dem Schreiber lediglich an einer Stelle aufgefallen, wo er den Hinweis konkretisierte: »signo tacere premissis« (Flor 47).

Woher die neuen Zeichen kamen, lässt sich nicht hundertprozentig eruieren. Mehr als die Hälfte ist identisch mit jenen aus der Hirsauer Liste, doch inwiefern sich beide auf ein und dieselbe Grundlage stützen, bleibt offen. Schaut man auf die Ergänzungen und Korrekturen im Vergleich zu der cluniazensischen Liste, so fällt eine andere Bestimmung der Zeichen auf. Die Liste von Cluny war eine offizielle, die den Novizen als Grundlage zum Erlernen der Zeichensprache diente; in Fleury ist die Liste jedoch kein Bestandteil der *Consuetudines*, sondern eher ein Anhang. Es könnte in Fleury also eine andere – mündliche oder schriftliche – Quelle gegeben haben, die dann so oft von den Mönchen selbst ergänzt und verbessert wurde, bis sie schließlich 1087 komplett neu geschrieben wurde.⁴⁰⁷

Canterbury (Can), *Monasteriales indicia*, Mitte des 11. Jahrhunderts, 127 Zeichen

Die Reise zu der nächsten cluniazensischen Liste führt uns vom kontinentalen Europa nach Canterbury. Hier wurde im Kloster Christ Church/Old Minster die Signa-Liste *Elenchi d'Indicia* überliefert, bekannt als *Monasteriales indicia* (weiter nur: Can). Sie stammt aus der Mitte des 11. Jahrhunderts und ist somit noch älter als die erhaltenen cluniazensischen Listen.⁴⁰⁸ Allerdings weist sie auffällige Ähnlichkeiten mit diesen auf und wird deswegen hier zu dieser Gruppe dazugezählt. Eine weitere Außergewöhnlichkeit dieser Liste ist ihre Sprache: Sie wurde nicht, wie alle anderen, auf Latein verfasst, sondern auf Altenglisch. Die Sammlung *Monasteriales indicia* ist in einem Manuskript aus der Kathedrale von Canterbury aus der Mitte des 11. Jahrhunderts überliefert.⁴⁰⁹ Eben dieses Manuskript ist in einem aus dem 12. Jahrhundert stammenden Bücherkatalog aus Canterbury gelistet.

⁴⁰⁶ In Flor 133 und 134 wird ebenfalls statt »zwei Finger« genau mitgeteilt, welche – hier »index et medius« –, was für diese Liste im Allgemeinen gilt.

⁴⁰⁷ Diese Meinung vertritt Bruce, vgl.: Bruce 2007 a, 107–108.

⁴⁰⁸ Moderne Edition und Beschreibung der Zeichen: Banham 1991; erste Edition: Kluge 1885. Kluge war überzeugt, dass es sich bei dem Text um eine Übersetzung des lateinischen Originals handelt, und er entdeckte noch einen »Elenchus«, auch im Altenglischen des 15. Jahrhunderts verfasst, der sichtlich auf der ersten Liste basiert. Jarecki zählt *Monasteriales indicia* nicht zu den cluniazensischen Listen, weil sie eben nicht auf Latein verfasst wurde, sonst gehörte sie zweifellos dazu. Der Name *Monasteriales indicia* wurde schon von den Herausgebern etabliert, anhand der ersten Worte des Textes: »Incipiunt monasteriales indicia« (fol. 97r). Mit einer semiotischen Analyse beschäftigte sich Conde-Silvestre 2001. Hier finden sich auch Verweise auf weiterführende Literatur aus dem historischen und sprachwissenschaftlichen Bereich. Vgl. auch: Barley 1974, der *Monasteriales indicia* mit Beda Venerabilis' *De computo vel loquela digitorum* vergleicht.

⁴⁰⁹ British Library, ms. Tiberius III.A, *Monasteriales Indicia* hier: fol. 97v–101v. Die Signa-Liste wurde bereits im 17. Jahrhundert durch Franciscus Junius publiziert. Seitdem blieb sie jedoch bis in die Mitte des 20. Jahrhundert abseits des wissenschaftlichen Interesses.

Wir können also davon ausgehen, dass die Signa-Liste Can spätestens im 12. Jahrhundert von den Mönchen aktiv verwendet wurde, obwohl sie auch an einem anderen Ort entstanden sein könnte.⁴¹⁰

Die *Monasteriales indicia* umfassen 127 Zeichen, die sich von der lateinischen Vorlage aus Cluny in vielerlei Hinsicht unterscheiden. Schon die Reihenfolge der Zeichen ist hier anders: Die ersten Zeichen sind die für den Abt und andere Amtsträger (1–7), dann folgen die für Bücher (8–12) und Messgewänder (13–18), für liturgische Utensilien (19–28), für Bücher zum Morgengebet (29–32), dann Wörter in Bezug auf Disziplin (34–48). Der zweite Teil der Liste beschäftigt sich mit weltlichen Aspekten des Klosterlebens: Es werden wichtige Räume und Gegenstände genannt (49–56), Bücher für den Kapitelsaal, Speisen und Geschirr (57–85), Dormitorium und Schlafutensilien (86–90), Hygiene, Werkzeug und Kleidung (91–108), Bäckerei und Klosterarbeit (109–117), Schreibutensilien, Vorräte und zuletzt Personen – Laien wie Angehörige des Ordens (118–127).

Nur etwa die Hälfte der Zeichen entspricht jenen aus Clun, einige wenige denen aus Wilh,⁴¹¹ sehr viele sind also neu. Einige dieser neuen Zeichen finden sich nur hier, nicht einmal in neueren Listen angelsächsischer Provenienz. Es ist also durchaus möglich, dass die hiesigen Mönche sich auf eine heute nicht mehr existente Liste aus Cluny stützten, die dann auch als Grundlage späterer cluniazensischer Listen denkbar wäre. Wilhelm von Hirsau, der ein möglichst umfangreiches Zeichenverzeichnis anstrebte, könnte auch Listen aus unterschiedlichen Ländern als Grundlage genommen haben. Aber genauso denkbar ist die Existenz einer lediglich mündlich tradierten Vorlage.⁴¹² Alle späteren Listen aus England, die lateinischen (Kloster St. Edmund, Ely Cathedral Prior) wie die englischsprachigen (Kloster Sion), basieren deutlich stärker auf den cluniazensischen Listen als auf der *Monasteriales indicia*.⁴¹³

Abtei St. Edmund (Edm), Henry de Kirkstead, zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts, 141 Zeichen

Eine Liste, die ausnahmsweise nicht als Teil der Klostergewohnheiten überliefert wurde, ist die Liste aus der englischen Benediktinerabtei St. Edmund aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts mit 141 Zeichen.⁴¹⁴ Die Autorschaft wird meist dem dort ansässigen Mönch Henry de Kirkstead zugeschrieben, der zu dieser Zeit viele wichtige Ämter innehatte. Physisch hat er den Text zwar nicht verfasst, doch der Schreiber beruft sich auf ihn als Autorität, und seine Schirmherrschaft verleiht der Liste einen zusätzlichen Wert.⁴¹⁵

410 Kluge verortet sie anhand von sprachwissenschaftlicher Analyse nach Südengland, konkret in die Grafschaft Kent. Kluge 1885, 475–476.

411 Die meisten dieser Zeichen beziehen sich auf die Liturgie: *Dekan, Humerale, Albe, Kasel, Kelch, Hostie, Weihrauchfass, Bibel, Lampe*. Für die Novizen aus Cluny waren diese Zeichen noch irrelevant. Sie wurden zwar auch in Cluny verwendet und verbreiteten sich von dort in andere Klöster, doch sie sind nicht in deren Listen enthalten. Vgl.: Bruce 2007 a, Anm. 74.

412 Banham 1991, 11.

413 Die Invasion der Normannen 1066 hatte auch Einfluss auf die Klöster. Ihre Kontakte richteten sich danach immer mehr nach Burgund und den dortigen Reformbewegungen, die nicht unbedingt mit den cluniazensischen übereinstimmen mussten.

414 British Library, MS Harley 1005, ff. 203–210 (B). Edition und Analyse: Jarecki 1981, 63–67 sowie Sherlock/Zajac 1988.

415 Jarecki 1981, 354, Anm. 204.

Die ersten circa fünfzig Einträge sind Zeichen für Bezeichnungen religiöser Art inklusive liturgischer Bücher. Danach folgen Kleidung, Gefäße, Speisen und am Ende Diverses. Die Gliederung ist allerdings nicht so genau wie bei den cluniazensischen Listen, außerdem wiederholen sich manche Einträge, zum Teil auch mit zwei unterschiedlichen Beschreibungen der Ausführung. Dies beruht vermutlich auf einer Kombination mehrerer Vorlagen, unter anderem auch Clun. Die aus Clun übernommenen Zeichen beginnen alle mit: *Pro signo ...*, alle anderen nur mit: *Pro ...*. Doch auch bei den übernommenen Zeichen gibt es neue, eigene (jedoch auf der cluniazensischen Vorlage basierende) Beschreibungen, bzw. wurden die Beschreibungen aus anderen Quellen übernommen. Die inkonsequente Einordnung und Beschreibung könnte darauf hindeuten, dass der hiesige Schreiber von einer mündlichen Tradition ausging. Als nachgewiesene Vorlagen dienten ihm dabei die Liste aus Cluny und diejenige von Petrus Boherius, die später noch thematisiert wird. Dennoch kann man von keiner klaren Bezugslinie sprechen. Auch eine andere kontinentale Tradition könnte eine Rolle gespielt haben, eine, die ihre Spuren auch in anderen englischen Listen hätte hinterlassen können, in den älteren *Monasteriales indicia* oder den jüngeren aus dem Birgittenkloster Sion.⁴¹⁶

Ely (Ely), 15./16. Jahrhundert, 109 Zeichen

Eine der letzten Listen von den Britischen Inseln, die überliefert sind, ist die etwas jüngere Signa-Liste aus der Abtei Ely im Südwesten Englands. Bis zu seiner Aufhebung 1539 durch Heinrich VIII. gab es hier ein Benediktinerkloster, dessen Vorgesetzter seit dem 12. Jahrhundert zugleich das Amt des Bischofs bekleidete. Dank diesem Umstand ist die Kathedrale bis heute erhalten geblieben. Die lateinische Liste ist an der Schwelle vom 15. zum 16. Jahrhunderts entstanden und umfasst 109 Zeichen.⁴¹⁷ David Sherlock, der diese Liste edierte, nennt viele Unterschiede im Vergleich zu gängigen Benediktinerlisten und kommt zu dem Schluss, dass es sich hierbei um eine Liste der Regularkanoniker handelt.

Saint-Chinian (Boh), Petrus Boherius,

erste Hälfte des 11. Jahrhunderts, Abschrift aus dem 14. Jahrhundert, 118 Zeichen

Aber zurück aufs Festland, wo der Benediktinermönch Petrus Boherius († nach 1387) aus dem Kloster Saint-Chinian im heutigen Frankreich ebenfalls eine Liste verfasst hat. Das Zeichenverzeichnis orientiert sich offensichtlich an den cluniazensischen Listen, mit denen es fast komplett übereinstimmt.⁴¹⁸ Interessant sind hier die Beschreibungen der Ausführung einiger Zeichen, denn sie werden oft auch mit einer Erklärung für das entsprechende Zeichen versehen. Das Vorbild für diese Liste stammt weder aus Südfrankreich noch aus dem 14. Jahrhundert. Boherius' Liste nimmt als Grundlage keine der bekannten cluniazensischen Listen Bernhards von Cluny oder Ulrichs von Zell, denn diese kannte er noch nicht. Außerdem ist seine Liste dem Inhalt nach älter,

⁴¹⁶ Detaillierter: Jarecki 1981, 63–67.

⁴¹⁷ London, Lambeth Palace Library, N. 448, ff. 103v–205v. Einzige Edition mitsamt der Übersetzung ins Englische: Sherlock 1992.

⁴¹⁸ Jarecki 1981, 16–17, hier auch eine kritische Edition.

die Grundlage muss also eine heute unbekannte Signa-Liste gewesen sein, die es schon zur Zeit des Abtes Odo gegeben haben muss. Dafür sprechen die Zeichen sowohl in den Clun-Listen als auch in Boh.⁴¹⁹

Doch wie kam ein im 14. Jahrhundert lebender Mönch an eine cluniazensische Liste aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts? Die Antwort hängt vermutlich mit dem Ort zusammen, dem von hl. Benedikt gegründeten Kloster Montecassino. Petrus Boherius war nicht nur ein Abt, sondern zugleich auch Bischof von Orvieto sowie Visitor und Mönch in Subiaco. Als er 1361 seinen Kommentar zur Benediktsregel verfasste, hängte er dem Kapitel 38 noch eine Signa-Liste an.⁴²⁰ Das Kapitel selbst beinhaltet die hier schon mehrmals erwähnte Anweisung Benedikts, die Mönche möchten sich, wenn im Refektorium etwas fehle, dies mittels vernehmbarer Zeichen erbitten und nicht durch ein Wort. Die Liste, die Boherius an seinen Kommentar anhing, stammte angeblich von Kardinal Leo Marsicanus, auch Leo Ostiensis († 1115) genannt, dem Autor des *Chronicon monasterii Casinensis*, der Chronik des Klosters Montecassino, wo er Mönch und Bibliothekar war.

Doch bei der Suche nach Petrus' Vorlage spielt nicht nur Leo Marsicanus eine Rolle, sondern auch das Kloster Montecassino selbst. Es gehörte zwar nicht zu den cluniazensischen Klöstern, kam aber dennoch mit der dortigen Reform in Berührung. Im 10. Jahrhundert, als die dortige Gemeinschaft im Exil in Capua lebte, übernahm sie die Reform des cluniazensischen Abtes Odo, und dessen Schüler Balduin wurde zum Abt der Gemeinschaft. Zusammen mit der Reform könnten die Brüder auch die Zeichen übernommen haben. Nach ihrer Rückkehr nach Montecassino haben sich die Reformen nicht mehr lange gehalten, Balduin wurde zurück nach Rom berufen und das Kloster betonte zunehmend seine Unabhängigkeit von Cluny.⁴²¹ Doch die Signa-Liste blieb (obwohl die Zeichen hier vermutlich weder verwendet, noch weiter angepasst wurden) und ihre Autorschaft wurde später einer der wichtigsten Autoritäten des Klosters Montecassino zugeschrieben, dem oben genannten Leo Marsicanus, und blieb aus eben diesem Grund auch erhalten. Es bleibt nur noch die Frage, wie die Liste zu Petrus kam. Vermutlich in der Zeit, als er in Süditalien wirkte und den ersten Kommentar zur Benediktsregel verfasste, der bereits die Signa-Liste beinhaltet. Es ist nicht davon auszugehen, dass es viele Versionen dieser Liste gegeben hat, denn in diesem Fall wären sicherlich mehrere überliefert, nicht nur Boh.⁴²²

Petrus' Liste beinhaltet die gleichen Zeichen wie die cluniazensischen Listen, sie sind nur viel detaillierter beschrieben. Oft wird hier neben der Beschreibung der Zeichen dargelegt, warum man sich eben für dieses oder jenes Zeichen entschieden hatte, was auch das Memorieren vereinfachte. Es gibt anscheinend keine Ergänzungen aus Montecassino, und die Liste wurde auch nicht den dortigen Umständen angepasst. Von Clun unterscheidet sie sich durch eine andere Gliederung und Reihenfolge der Zeichen. Der Text ist zweigeteilt, der erste Teil ist ohne

419 Jarecki 1981, 78.

420 Er verfasste zwei Kommentare zur Regel. Hinweise auf einzelne Editionen siehe: Jarecki 1981, 16–17, Anm. 77–79. Der erste Kommentar ist um 1361 entstanden, und als Exkurs zu RB 38 beinhaltet er auch Zeichen. Die Liste des Abtes Petrus Boherius könnte es eventuell auch unabhängig vom Kommentar als *Liber de signis locutionum* gegeben haben.

421 Mehr zu dieser Zeit inklusive Literaturhinweise: Jarecki 1981, Anm. 136. Walter Jarecki studierte die *Consuetudines* von Montecassino, fand jedoch keine andere Signa-Liste. Siehe: Jarecki 1981, Anm. 137.

422 Jarecki 1981, 28, Anm. 141.

Überschrift, der zweite fängt mit folgendem Satz an: »Actum est de signis rerum, vestimentorum, librorum et sanctorum. Nunc agitur de personis officialium et qualitatibus eorum.«⁴²³ Diese abweichende Gliederung ist umso auffälliger, als alle anderen Listen, die Clun als Vorlagen verwendeten, die dortige Reihenfolge mehr oder weniger übernommen haben. Hätte der Autor also die Vorlage aus Cluny zu Hand gehabt, hätte er sich keine eigene Gliederung überlegen und keine komplizierten Beschreibungen verfassen müssen.⁴²⁴ Diese Liste spiegelt die Praxis aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts in Cluny wider und nicht die des 14. Jahrhunderts aus dem südfranzösischen Kloster Saint-Chinian. Gleichzeitig spiegelt sich in ihr auch das andauernde Interesse an der Zeichensprache wider. Es ist zwar nicht bekannt, welche Liste Petrus als Vorlage für seine Abschrift diente, doch ist es sehr wahrscheinlich, dass er eben jene aus Montecassino verwendete. Denn die Liste aus dem damals wichtigsten, vom hl. Benedikt selbst gegründeten Kloster verleiht einer Abschrift besonders viel Wert.

Luty (Lut), Wilhelm de Jullemont, 1280er Jahre, 270 Zeichen

Noch eine weitere Liste muss an dieser Stelle erwähnt werden – die Signa-Liste aus der Abtei St. Jakob in Lüttich/Liège. Die Liste *De signis faciendis* (Kp. 91) ist Teil der Klostergewohnheiten des *Liber Ordinarius* des Abtes Wilhelm de Jullemont († 1301).⁴²⁵ Die auf Latein verfasste Liste umfasst 270 Zeichen, die zum Teil die Listen Clun und Wilh als Grundlage hatten.⁴²⁶ Neu ist in dieser Liste eine deutliche Übereinstimmung mit den zisterziensischen Listen, was auf die häufigen Kontakte beider Orden zurückzuführen ist.⁴²⁷ Doch auch Neuschöpfungen finden sich hier, gekennzeichnet durch sehr komplizierte Beschreibungen der Ausführung. Zum Beispiel: »Für das Zeichen des Brotes: Verbinde den oberen Teil des Daumens mit dem oberen Teil des anderen Daumens und ebenso den äußersten Teil des Zeigefingers mit dem äußersten Teil des anderen Zeigefingers, dies ist also Daumen an Daumen und Zeigefinger an Zeigefinger und machen so einen Kreis, der die Rundheit des Brotes darstellt.«⁴²⁸ Diese Liste wird mittlerweile nicht mehr als Teil der cluniazensischen angesehen, sondern als eine eigenständige.

⁴²³ Jarecki 1981, 24.

⁴²⁴ Aus der Gesamtzahl der Zeichen in Clun fehlen bei Boh nur vier: Clun 29, 40, 47, 109; vielleicht aus Versehen. Am Ende wurden noch Zeichen ergänzt, die es in Clun nicht gibt, die aber vermutlich im Gebrauch waren, denn auch weitere Autoren haben sie übernommen, zum Beispiel Wilhelm von Hirsau. Es handelt sich um: Boh 116, 117, 118, 119, 120. Weitere Differenzen zwischen Clun und Boh sind nur äußerlicher Natur, zum Beispiel eine veränderte Reihenfolge. Deutlich häufiger als in Clun wird hier der Begriff *index* verwendet, ab und an noch Umschreibungen wie *digitus proximus*. In Clun findet sich das Wort *index* nur zweimal, sonst gar nicht. Zum Vergleich der beiden Listen und ihrer Differenz: Jarecki 1981, 27.

⁴²⁵ Komplette Edition: Der *Liber ordinarius* des Lütticher St. Jakob-Klosters (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 10), Hrsg. Volk 1923.

⁴²⁶ Laut Jarecki gibt es mit Clun 60 gemeinsame Zeichen und mit Wilh sogar 125. Den zisterziensischen Listen entsprechen Zeichen wie: allec, bos, mus. Vgl.: Jarecki 1981, Anm. 109. Eine Analyse dazu findet sich ebenfalls bei Gougard in seiner Studie zur Zeichensprache von 1929, die sich auf *Liber ordinarius* stützt.

⁴²⁷ Vgl.: Volk 1923, LX.

⁴²⁸ Volk, 128 (*Pro signo panis: iunge supremam partem pollicis unius ad supremam partem pollicis alterius et similiter extremam partem indicis unius ad extremam partem indicis alterius, hoc est pollicem ad pollicem et indicem ad indicem et sic facias circulum, qui rotunditatem panis representet.*).

Damit ist die Übersicht aller benediktinischen Signa-Listen erschöpft. Aus keinem anderen Orden sind mehr Listen bzw. deren unterschiedliche Manuskriptversionen überliefert. Auch nicht von den Zisterziensern, die diese Tradition von den cluniazensischen Benediktinern übernommen und weitergeführt haben. Denn die Blütezeit der Zeichensprache im 11. und 12. Jahrhundert wiederholte sich so nicht noch einmal. In dieser Zeit dienten vor allem cluniazensische Listen als Vorbild. Wenn man allerdings von der Gesamtzahl der erhaltenen Listen alle Abschriften der cluniazensischen Gewohnheiten (inklusive Signa-Listen) abzieht, geht die Rechnung zugunsten der Zisterzienser auf, und das 15. Jahrhundert wird zu einem stolzen Konkurrenten des zwölften.

Die Listen der Zisterzienser

Aus den zisterziensischen Klöstern des Mittelalters sind zwei Typen lateinischer Listen überliefert. Sie werden nach deren ersten Worten benannt. Die erste Gruppe wird als *Siquis* bezeichnet: »*Si quis adhuc artem signandi non bene novit / Me legat et lectio sibi signet carmine multa.*« Die zweite Gruppe wird als *Ars* bezeichnet: »*Artem signorum reperit cistercius ordo, ut monachi regule precepta silentia servent.*«⁴²⁹ Beide Listen wurden in Hexametern verfasst. Die *Siquis*-Liste ist in sieben Manuskripten überliefert, *Ars* in zwei. Bei den Signa-Listen der Benediktiner war keine tiefere Analyse notwendig, denn diese ist detailliert in Jareckis Edition nachzulesen. Bei den zisterziensischen Listen kann man jedoch auf keine umfangreichen analytischen Studien zurückgreifen. Wir begeben uns nun auf eine kleine Reise zu den mittelalterlichen Quellen, zu den einzelnen Manuskripten in Klöstern und Archiven. Wir versuchen, die Schreiber zu identifizieren, ihre Arbeitsweise und ihr Werk. Ein manchmal langer Weg voller Worte, die scheinbar keine Geschichte erzählen – doch die Geschichte ist manchmal hinter den Worten versteckt. Und wenn man sie erkennt, erfährt man viel mehr, als es auf den ersten Blick schien.

Neben den Manuskripten aus den beiden genannten Gruppen gibt es noch einige mittelalterliche Listen, die sich in Form (sie sind in Reimen oder als Prosa verfasst) und Sprache unterscheiden. Die Sprache ist bei Weitem nicht nur Latein – ab dem 15. Jahrhundert kommen immer mehr Landessprachen dazu. Dies hängt vermutlich, so viel darf an dieser Stelle schon verraten werden, mit den Reformbestrebungen in den jeweiligen Klöstern zusammen, die im 15. Jahrhundert eine große Rolle spielten. Auf jeden Fall aber befinden wir uns in einer komplett anderen Zeit und unter ganz anderen Voraussetzungen, als dies bei den Listen aus Cluny der Fall war. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass die meisten überlieferten Listen von älteren Vorlagen ausgehen. Die Zeit war zwar eine andere, die Ausgangssituation jedoch ähnlich. Auch jetzt spielten Bestrebungen, den Orden und die einzelnen Klöster zu reformieren, eine wesentliche Rolle, und dabei sollte die Zeichensprache helfen. Die althergebrachte Sehnsucht nach Stille kommt wieder zum Vorschein und bringt auch die einst von den cluniazensischen Mönchen gebrauchten Zeichen wieder ins Spiel.

429 Edition *Siquis*: Griesser 1947; *Ars* siehe: Jarecki 1988. Doch wie wir bereits gesehen haben, haben die Zisterzienser die Zeichensprache nicht neu- oder wiederentdeckt, sondern von den Benediktinern übernommen.

Die Siquis-Listen

Siquis (Siquis), erste Hälfte des 12. Jahrhunderts, Abschrift zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts, 175 Zeichen

Die Liste umfasst etwa 168 Einträge in Versen, verfasst in 190 Hexametern, die die Ausführung der Zeichen beschreiben. Die Abfassung in Hexametern ist der große Unterschied zu den cluniazensischen Listen.⁴³⁰ Aufgrund ihres geringen Umfangs sind die Listen bzw. die einzelnen Manuskripte keine Einzelarbeiten. Es handelt sich meist um ein paar Folia, die Bestandteil anderer Werke und im Konvolut mehrerer Manuskripte versteckt waren. Sie entstanden oft nach und nach und wurden erst später zusammengebunden. Inhaltlich handelt es sich dabei um ein sehr breites Spektrum von Texten: Heiligenlegenden, theologische Schriften, Abschriften der Werke Bernhards und anderer Autoritäten, Predigten, Texte über die Zeremonie der Messe oder Rezeptsammlungen von Ärzten.

Die Listen der Gruppe Siquis spielen für die Böhmisches Länder eine sehr wichtige Rolle, denn zwei der Manuskripte sind aus Böhmen überliefert und zwar aus dem Kloster Vyšší Brod. Das eine Manuskript ist möglicherweise in Vyšší Brod entstanden, das andere stammt aus Tennenbach. Andere Manuskripte kommen entweder aus dem Umfeld der Zisterzienser oder der Regularianer. Geografisch sind sie alle dem heutigen Gebiet Mitteleuropas zuzuordnen, ältere Spuren zweier von ihnen reichen weiter westlich, bis an den Rhein. Die Listen stammen aus den folgenden Klöstern: Lubiąż (Leubus)⁴³¹ in Polen, Fürstenzell⁴³² und Tennenbach⁴³³ (bei Freiburg i. Br.) in Deutschland und nicht zuletzt aus dem Kloster Vyšší Brod (Hohenfurth)⁴³⁴ in Böhmen. Außerdem auch aus dem Kollegiatstift Ardagger⁴³⁵ in Österreich sowie der Niederlassung der Regularianer (Augustinerchorherren) in Oberkloster bei Neuss, die hier separat behandelt werden.⁴³⁶ Das letzte, neu entdeckte Manuskript, das heute in der Wiener Nationalbibliothek liegt, konnte bisher keinem Kloster zugeordnet werden.⁴³⁷ Dem Inhalt nach ist es aber in einem zisterziensischen

430 Anhand seiner Analyse der Listen kam Jarecki zu dem Schluss, dass es sich bei Siquis um den ersten Versuch handelt, eine Signa-Liste in Hexametern abzufassen, obwohl sie erst in Abschriften aus dem 15. Jahrhundert überliefert ist. Andere Listen, vor allem Vad und Ars, knüpften an Siquis an. Vgl.: Jarecki 1988, 336. Die Nummerierung der Reihenfolge der Zeichen entspricht den hier verwendeten Editionen, hier nach: Griesser 1947, 116–117, 126–127. Andere Beispiele: Jarecki 1988, 336–337 bzw. das folgende Kapitel mit einer Analyse der Reihenfolge der Zeichen.

431 Das Manuskript befindet sich heute in Wrocław: Biblioteka Uniwersytecka, ms. IV O 7, fol. 2r–5r.

432 Das Manuskript befindet sich heute in München: Bayerische Staatsbibliothek, N. 7246, fol. 203v–4v.

433 Das Manuskript befindet sich heute in der Klosterbibliothek in Vyšší Brod, klášterní knihovna [Klosterbibliothek], rkp. 31 Pp., fol. 143v–147r.

434 Vyšší Brod, klášterní knihovna [Klosterbibliothek], rkp. 28 Pp, fol. 188r–190r.

435 Das Manuskript befindet sich heute in der Bibliothek des Benediktinerklosters Seitenstetten: Klosterbibliothek, ms. 282, fol. 66r–68r. Diese beiden Manuskripte werden separat behandelt und im folgenden Text nur bei notwendigen Vergleichen herangezogen.

436 Das Manuskript befindet sich heute in Wien: Österreichische Nationalbibliothek, N. 4287, fol. 42v–45r. Auf fol. 106v wurde von einem Zeitgenossen notiert: »Liber fratrum conventus canonicorum ex[tra] muros Nussyenses.« Auch dem Inhalt nach ist das Manuskript den Regulierten Augustinerchorherren zuzuschreiben. Teil des Manuskripts ist zum Beispiel die Bulle des Innozenz VII. oder *Stella clericorum*.

437 Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 4781, fol. 52r–65v. Das ganze Manuskript beinhaltet diverse spirituelle Texte aus dem Umfeld der Zisterzienser. Als späterer Besitzer wird oft Kaspar von Nidbruck († 1557) genannt, kaiserlicher Rat, der für die Hofbibliothek Maximilians II. (und heimlich auch für protestantische Gelehrte in Magdeburg) mittelalterliche Manuskripte beschaffte.

Kloster zu verorten. Mit diesem lange nicht entdeckten Manuskript erhöht sich nun die Zahl der überlieferten Siquis-Listen auf sieben. Die Manuskripte werden hier anhand ihres vermuteten Entstehungsortes benannt und nicht nach dem jetzigen Aufbewahrungsort.⁴³⁸ Bis auf ein einziges Ordenshaus, das Kloster in Vyšší Brod (Hohenfurth), wurden alle anderen Klöster aufgehoben. Meist fielen sie schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts der Säkularisierung zum Opfer, und die Inhalte ihrer Archive und Bibliotheken wanderten in die staatlichen Bibliotheken oder umliegenden Klöster.⁴³⁹ Den längsten Weg hat das Neusser Manuskript hinter sich, das aus bisher ungeklärten Gründen bis in die Wiener Nationalbibliothek gekommen ist.

Betrachten wir die Linie der Zisterzienserklöster, aus denen die Manuskripte stammen, sehen wir, dass sie in der Tradition der Primarabtei Morimond stehen. Durch einen Zufall, dem wir die Überlieferung dieser sieben Listen verdanken, blieb in der Linie der Morimonder Tochterklöster je eine Liste erhalten: Tennenbach ist ein »Urenkelinnenkloster« von Bellevaux, Lubiąż (Leubus) von Kamp (Altenkamp). Die Linie des Klosters Ebrach ist gleich mit zwei Manuskripten vertreten, denn Vyšší Brod (Hohenfurth) ist ein »Urenkelinnenkloster« von Ebrach und Fürstzell sogar ein »Enkelinnenkloster«. Aus anderen Klöstern sind keine Manuskripte erhalten, doch es ist möglich, dass es noch einige gibt, die bisher unentdeckt geblieben sind.⁴⁴⁰ Die Vorlage für alle Manuskripte könnte durchaus im rheinischen Kloster Kamp entstanden sein.⁴⁴¹ Dafür, dass es in diesem Kloster eine Version der Zeichensprache gegeben hat, spricht auch die Nähe zum Augustinerkloster in Neuss, aus dem eine Signa-Liste überliefert ist. Andererseits kann aber die Vorlage auch in jedem anderen Morimonder Tochterkloster entstanden sein oder sogar in Morimond selbst. Infrage kommen hier (der Wahrscheinlichkeit nach geordnet) Morimond, Kamp, Ebrach oder Bellevaux. Auf jeden Fall war eine Version der Siquis-Variante auch in Clairvaux bekannt.

Genauso offen wie die Frage nach dem Entstehungsort der Liste bleibt auch die Frage nach der Entstehungszeit. Die Datierung wird dadurch erschwert, dass es sich um sehr oft verwendete Texte handelte, die von den Schreibern immer wieder angepasst und verbessert wurden, wobei nicht mehr aktuelle Wörter leicht entfernt werden konnten. Doch ein besonderes Wort ist in den Manuskripten erhalten geblieben: *fistula* (Siquis 73), ein Röhrchen, mit dessen Hilfe bei der Kommunion das Blut Christi empfangen wird. In den Klöstern spielte es bis 1261 eine Rolle, als noch

438 Die Siquis-Manuskripte und die hier verwendeten Abkürzungen: Siquis-V = Vyšší Brod, ms. 28Pp. (bei Griesser »H« nach dem deutschen Namen des Klosters, Hohenfurt); Siquis-T = Tennenbach (heute: Archiv Vyšší Brod, ms. 31 Pp.); Siquis-L = Leubus (heute Bibliothek Wrocław, ms. IV O 7); Siquis-F = Fürstzell (heute München, ms. 7246); Siquis-W = Wien (ms. 4781); Siquis-N = Neuss (heute Wien, ms. 4287); Siquis-A = Ardagger (heute Seitenstetten, ms. 262). Fünf dieser Manuskripte verwendete Bruno Griesser für seine kritische Edition: Griesser 1947.

439 Die Zisterzienserklöster Fürstzell, Tennenbach und Lubiąż wurden nacheinander 1803, 1806 und 1810 aufgehoben, das Augustinerkloster Neuss bereits 1802. Das Kollegiatstift Ardagger wurde im Zuge der Kaiserlichen Reform Josephs II. 1784 aufgehoben. Das Zisterzienser-Manuskript aus dem unbekannten Kloster gelangte vermutlich durch den Ankauf interessanter Schriftstücke für die Hofbibliothek im 16. Jahrhundert nach Wien, siehe Anm. zu Kaspar von Nidbruck.

440 Für diese Arbeit wurden sowohl gedruckte als auch handschriftliche Bestände der jeweiligen Klöster und mitteleuropäischer Bibliotheken gesichtet. Doch die Signa-Liste ist ein so kleines Werk, dass es nicht immer gelingt, es ausfindig zu machen bzw. als solches in den Katalogen zu identifizieren.

441 Diese Mutmaßung äußerte bereits Walter Jarecki, siehe: Jarecki 1988, 338.

alle Mönche und Konversen die Kommunion in beiderlei Gestalt empfangen. Daraus lässt sich schließen, dass die Siquis-Liste vor 1261 entstanden sein muss. Seitdem gab es zwar etliche Veränderungen, doch die inhaltliche Linie blieb auch in den nächsten Jahrhunderten erhalten.⁴⁴²

Bei den überlieferten Manuskripten handelt es sich um Abschriften älterer Texte. Dass es ältere Varianten der Siquis-Liste gab, ist nicht nur aus dem Inhalt der Worte und ihren jeweiligen Varianten ersichtlich, sondern auch aus anderen Signa-Listen, denen wiederum Siquis als Vorlage diente und die in manchen Fällen eine ältere Textvariante festhalten als die der späteren Abschriften.⁴⁴³ Diese einheitliche Vorlage wurde entweder im 15. Jahrhundert verändert, oder aber es waren bereits andere Versionen entstanden, die dann in den jeweiligen Klöstern als Vorlage dienten.

Alle überlieferten Signa-Listen der Gruppe Siquis stammen aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts.⁴⁴⁴ Um die Datierung zu bestimmen, helfen nicht nur die Schriftanalyse, sondern auch die kurzen Bemerkungen am Rande der jeweiligen Kodizes, in denen die Signa-Listen abgeschrieben wurden. Die Kodizes selbst wurden nur selten datiert, eine Ausnahme bildet die Liste aus Lubiąż (Leubus). Am unteren Ende des ersten Folios fügte der Schreiber hinzu: »Orate pro misero peccatore f[ratris]. q. bartpha 1480 tria pater noster.«⁴⁴⁵ Man sollte sich davon nicht beirren lassen – die Liste ist nicht ausschließlich im Jahr 1480 entstanden.

Der Schreiber war niemand anderes als der Leubuser Mönch Johannes Swartz Hungarus de Barth(ph)a. Der ganze Kodex, in dem die Signa-Liste überliefert ist, ist in seiner Handschrift geschrieben und zwischen 1472 und 1480 entstanden; das Kolophon kam vermutlich etwas später dazu. Johannes ist dem Kloster am Aschermittwoch 1471 beigetreten. Dort trug er dann – wie es zu der Zeit üblich war – eine ganze Reihe Bücher zusammen, die er interessant fand, schrieb diese ab und fügte eigene Anmerkungen hinzu.⁴⁴⁶ Am Ende ließ er alles binden und beschrieb später auch die miteingebundenen leeren Seiten. Anhand seiner Randnotizen, in denen er die Herkunft und Entstehungsdaten der jeweiligen Texte notiert hatte, lassen sich auch seine Aufenthalte im Kloster wie auch außerhalb einigermaßen rekonstruieren. Er schrieb hauptsächlich in seinem Heimkloster Lubiąż (Leubus) oder auf dem Hof Guntersberg, der zum Kloster gehörte. Hier weilte er auch im besagten Jahr 1480.

442 Ich spreche von einer Einheitlichkeit, obwohl Jarecki beinahe in jedem zweiten Vers einen Unterschied findet. Es handelt sich dabei aber um kleine Abweichungen und stilistische Veränderungen, inhaltliche Abweichungen gibt es nur selten.

443 Jarecki dokumentiert dies in seiner kommentierten Edition der Ars-Liste, in der er sich detailliert mit dem Ursprung der Worte befasst. Es handelt sich um folgende Zeichen: Ars 24, 25, 26, 59, 60, 71, 77, 98, 99, 217. Siehe: Jarecki 1988, 376–395. Ähnlich sollte auch die Ursprungsform von Siquis zum Beispiel in Vad 132 (*ieiunium/Fasten*) erhalten geblieben sein, das Zeichen ist zwar mit anderen Worten beschrieben als in Ars (Ars 99), hat aber dieselbe Bedeutung. Der Autor von Ars hat die Verse oft verändert, so auch hier. Vad nutzte vermutlich Siquis in der ursprünglichen Form: In den heute bekannten Abschriften von Siquis ist dieser Begriff nicht mehr vorfindbar. Vgl.: Jarecki 1988, 383.

444 Für die Unterstützung bei der Datierung der Handschriften gebührt mein herzlicher Dank Frau Prof. Hana Pátková, Lehrstuhl für Historische Hilfswissenschaften und Archivwesen der Philosophischen Fakultät der Karls-Universität Prag.

445 Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, ms. IV O 7, fol. 2r.

446 Vgl.: Wattenbach 1861, 20. Hier wird mehr über den Autor und seine Familie berichtet: Dieser kam aus der ungarischen Stadt Bartfa (heute Bardějov in der Slowakei).

Zum Ende seiner Schreibaarbeit war Johannes bereits krank und deshalb tauchen immer wieder Bitten um ein Gebet in seinen Notizen auf.⁴⁴⁷ Diese häufen sich in den Jahren 1472 und 1480. Das Jahr 1480 ist schließlich das letzte Datum, das im Manuskript vermerkt ist. Meist bittet er um drei Vaterunser, das er schon auf frühere beschriebene Folia notierte – so auch auf jene, die die Signa-Liste enthalten. Das heißt aber nicht unbedingt, dass dies die genaue Datierung der jeweiligen Folia bedeutet. Johannes stirbt um 1480, und im Manuskript bleiben einige leere Seiten übrig. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass die Liste zwischen 1472 und 1480 entstand, eine genauere Datierung ist jedoch nicht möglich.

Am Ende des Fürstenzeller Manuskripts findet sich eine noch weniger konkrete Angabe. Hinter dem letzten Zeichen steht: »Expliciunt signa facienda in ordine cisterciensi«, und in Klammern wurde von anderer Hand noch der Name ergänzt: »Pangratius«.⁴⁴⁸ Damit könnte der Abt Pangratius von Fürstenberg (1496–1512) gemeint sein, vermutlich noch aus der Zeit, bevor er Abt geworden war. Doch Pangratius war nicht der Einzige, der Notizen im Kodex hinterlassen hat, anhand der Schrift lassen sich mindestens drei unterschiedliche Schreiber identifizieren.⁴⁴⁹ Der erste Teil dieses Kodex ist um 1399 entstanden, die Signa-Liste vermutlich erst um 1478.⁴⁵⁰ Die Fürstenberger Liste hat eine besondere Struktur, denn der Schreiber hielt sich nicht an die übliche Form von einem Zeichen (einem Vers) pro Zeile – bei Zweizeilern entsprechend zwei Zeilen –, sondern quetschte teilweise zwei Zeichen in eine Zeile. Das macht die Liste deutlich weniger übersichtlich, und es drängt sich die Frage auf, ob eine solche Liste wirklich als Lehrmittel funktionieren konnte.

Auch am Kodex aus Vyšší Brod (Hohenfurth) haben mehrere Schreiber mitgewirkt. Einer der Texte, ein Auszug aus dem Evangelium, ist von einem der Mönche unterzeichnet: »Per me fr. Melchior Cheller anno domini 1470.«⁴⁵¹ Doch es gibt hier auch eine Beschreibung der letzten Stunden von Abt Tomáš III. (Thomas III.) im Jahre 1506. Die Signa-Liste an sich ist in die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts zu datieren.

Ähnliche Indizien finden sich auch im Tennenbacher Manuskript, das laut Zusätzen dem Pater »Erhard constenzer de vilingen« gehörte.⁴⁵² Dieser Tennenbacher Mönch lebte im 15. Jahrhundert, doch das ist auch das Einzige, was über ihn bekannt ist. An einigen Stellen des Manuskripts wird

447 So schlussfolgert Wattenbach. Siehe die Notizen: »Orate pro scriptore. Amen« (fol. 235), »Orate pro misero peccatore. Scriptor mente pia petit unum Ave Maria« (fol. 48v, 1472). Auf fol. 169v und ähnlich auf fol. 170: »carissimi orate pro peccatore misero f. J. Bartpha tria pater-noster, qui hec scripsit, in Guntirsberg 1480.« Auf fol. 219: »Et sic est finis ... In curia Gontirsberg. 1472 in die s. Innocentium puerorum fr. Joh. de Bartpha. Oretur pro eo 1 ave Maria.«

448 München, Bayerische Staatsbibliothek, Nr. 7246, fol. 204v. Der Name Pangratius erscheint außerdem noch auf fol. 208r: »Pangratius reichher de lonellij«. Dann folgt die Datierung 1478 auf fol. 228v: »frater Pangratius Reichher de lonnellen p[ro]f[ess]us [...]«. Die Datierung ist nicht ganz eindeutig, denn die Ziffer für die Zehnerzahl (7) hat hier eine sehr besondere Form.

449 Pangratius schrieb den Großteil der ff. 141r–228v, zum Teil lateinisch, zum Teil deutsch. Auch der Name des zweiten Schreibers ist bekannt: Sigfried (fol. 196v: »Expliciunt collacio bona facienda in visitationi[bus] p[er] man[us] Sygfridi [...]« oder fol. 151r: »Seyfridus dei gra[tia]m«).

450 Vgl.: fol. 208r. Laut Pátková lässt sich die Schrift frühestens in die 1430er Jahre datieren, doch vermutlich eher später ins 15. Jahrhundert.

451 Vyšší Brod, klášterní knihovna, Pp. 28, fol. 91v.

452 Vyšší Brod, klášterní knihovna, Pp. 31, fol. 107r. Das Manuskript ist nach 1356 entstanden, siehe Anm. auf fol. 93 mit der Erwähnung eines Erdbebens von 1356 am Tag des hl. Lukas.

erwähnt, dass er ein Mönch von »Teinbach« sei, also eindeutig Tennenbach, manchmal verwendet er auch den lateinischen Namen *Porta Coeli*. Am Ende des Manuskripts ist auf Fol. 175 zu lesen: »Libellus iste pertinet ad usum fr. Erhardi constenzer de villingen professi in porta celi [sic] alias spelunca«. Das Tennenbacher Kloster pflegte enge Beziehungen zum Kloster Salem, aus dem ebenfalls eine deutsche Signa-Liste überliefert ist. Doch wie das Manuskript am Ende nach Vyšší Brod (Hohenfurth) kam, bleibt unklar. Das Kloster Tennenbach wurde erst während der Säkularisierung 1806 aufgehoben. Die Manuskripte aus Neuss oder Ardagger stammen ebenfalls aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Das Manuskript aus dem unbekannten Zisterzienserkloster soll 1480–1499 entstanden sein, die Schrift weist auf das zweite oder letzte Drittel des 15. Jahrhunderts hin.

Inhalt der Siquis-Listen und ihre unterschiedlichen Varianten

Die Signa-Listen sowie einzelne Manuskripte tauchen in zwei möglichen Varianten der Niederschrift auf. Entweder handelt es sich um eine reine Abschrift der Verse, oder es gibt zusätzlich Anmerkungen am Rand, nämlich einzelne Wörter zu dem jeweiligen Zeichen. Die zweite Variante erleichtert deutlich die Orientierung im Text und die Suche nach einzelnen Begriffen. Denn meist sind die Begriffe am Rand Synonyme der Begriffe, mit denen die Zeichen beschrieben wurden, falls es dafür Synonyme gab. Griesser orientierte sich bei seiner Edition an eben solchen Randnotizen. Zum Beispiel wird »sprechen« (30) im Text als *fari* beschrieben, am Rand aber wurde *loqui* vermerkt. In der Liste Siquis-W wurden am Rand beide Begriffe notiert. Für die Auswahl der Wörter bzw. ganzer Wortverbindungen war einerseits der Hexameter ausschlaggebend und andererseits die Logik des jeweiligen Zeichens.

Die Siquis-Liste als solche umfasst 175 Zeichen, die auf den ersten Blick ziemlich chaotisch geordnet sind. Doch bei genauerem Hinsehen zeigt sich, dass hier entweder ähnlich lautende Wörter nebeneinanderstehen oder solche, deren Zeichen sich in der Ausführung ähneln. Auch ein logischer Zusammenhang lässt sich feststellen, der in den cluniazensischen Listen das ausschlaggebende Kriterium war. Trotzdem ist die Reihenfolge aus heutiger Sicht nicht ganz logisch, denn einen nachvollziehbaren Zusammenhang gibt es meist nur für die wenigen Wörter in direkter Nachbarschaft. Die Liste hätte man genauso nach verschiedenen anderen Schlüsseln zusammenstellen können, ohne den Zusammenhang benachbarter Wörter zu zerstören. Dennoch ist es wichtig, sich hier mit der Reihenfolge auseinanderzusetzen. Auch deswegen, weil man so bereits den Inhalt der Liste kennenlernt und nicht erst bei der Beschäftigung mit einzelnen Zeichengruppen. Wie wir nun sehen werden, gibt es manchmal ein Zeichen für zwei oder gar mehrere Wörter, bzw. verstecken sich manchmal hinter einer Beschreibung zwei Zeichen. Substantive werden nicht immer im Singular aufgelistet. So wird auch hier auf die Form zurückgegriffen, die in der Liste bzw. den meisten Manuskripten steht.

Am Anfang fast aller Manuskripte steht der bereits mehrmals zitierte Vers: »Si quis adhuc artem signandi non bene novit / Me legat et lectio sibi signet carmine multa.« Dieser ist zwar mit minimalen Abweichungen überliefert, doch sein Ursprung ist eindeutig. Der Vers stammt aus Ovids *Ars amatoria*: »Si quis in hoc artem populo non novit amandi, Hoc legat et lecto carmine doctus amet.«⁴⁵³

⁴⁵³ Darauf wies bereits Jarecki hin: Jarecki 1988, 333. An dieser Stelle vergleicht Jarecki auch die jeweiligen Abweichungen bei einzelnen Schreibern und deren Bemühung, die ersten Verse der Liste zu verbessern. Vgl. die Minimalunterschiede zwischen Siquis-T: »[...] me legare lectio sibi signat [...]« und Siquis-F: »[...] carmina [...]«. Ovid zitiert nach: *Publius Ovidius Naso, Ars amatoria*. Latein/Deutsch, Stuttgart 2016, 6–7.

Diese einführenden Worte fehlen allerdings komplett in Siquis-W, vielleicht wurde dieser Liste deswegen in der Forschung bis jetzt wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Sie fängt direkt mit dem Zeichen für Christus an. Die Liste aus Lubiąż (Leubus), die insgesamt sehr viele Besonderheiten aufweist, beginnt mit den etwas veränderten Worten: »Noscere si queris monachorum cordis occulta, Me leges et veris signis prodam tibi multa.«

Die ersten vier Zeichen⁴⁵⁴ der Siquis-Liste werden mit ausgestrecktem Zeigefinger gebildet: *Christus, statim, virgo, falsus*. Das jeweils zweite Zeichen der scheinbar ungleichen Paare steht eben deswegen hier, weil sich die jeweils ersten bezüglich dessen, wie sie gebildet werden, nur minimal voneinander unterscheiden. Zum Beispiel bedeutet der die Nase berührende und nach oben zeigende Zeigefinger Jungfrau Maria (*virgo*); zeigt der Zeigefinger nach unten, bedeutet dies unecht oder Fehler (*falsus*). Danach folgen Zeichen für wichtige weltliche oder kirchliche Personen: *papa, episcopus, hospes, rex, abbas* und *praepositus*. Vermutlich weil für die letzten Zeichen unterschiedliche Finger gebraucht werden, folgen nun Zeichen, die ebenfalls nur mit Fingern gebildet werden, diesmal mit zur Faust geballten. So entstehen die Zeichen für *frigus* und *vermis*. Für weitere Zeichen wird wieder der Zeigefinger gebraucht: *potus, mendacium*. *Parum* und *multum* stehen nun als Antonyme nebeneinander und haben mit den anderen Zeichen nichts gemein.

Butirum und *medicamen* werden ähnlich gebildet: mit reibenden Handflächen. Danach folgt ein etwas unklares Zeichen für *candela, sulfur, ignis* und *coquina* – diese sollen alle mit einem Zeichen dargestellt werden, allerdings steht hier nicht, mit welchem. Dann folgen drei Zeichen für Gefäße: *calix, ciphus* und *vasa*. Die ersten beiden werden gleich gebildet, nur beim Kelch kommt noch das Zeichen für Kreuz dazu. Ebenfalls mit dem Zeigefinger gebildet werden *sapiens* und *stultus*. Beide stehen nicht nur für Eigenschaften und werden mit einer Berührung der Nase gebildet. Dann folgen zwei Zeichen für Personen: *mulier* und *puer*. Auch dem Zeichen für Knaben folgen nun Zeichen, für deren Bildung derselbe Körperteil eingesetzt wird, nämlich der Mund: *negans* und *loqui*. Dann folgen weitere Zeichen für Personen, doch die Ausführung hat nichts mit den zwei vorherigen Verben gemein: *prior, subprior* und *senex*. Prior und Subprior werden sehr ähnlich gebildet, doch das Zeichen für alt ganz anders. Darauf folgen zwei Zeichen, die wieder ähnlich gebildet werden, *liber* und *piscis*, und zwar mit ausgestreckter Hand.

Dann kommt wieder der Zeigefinger ins Spiel, und zwar für die Bildung der Zeichen: *vinum* sowie *incaustum*. Bei den folgenden Zeichen ist nicht ganz nachvollziehbar, warum sie an dieser Stelle aufgeführt sind: *cantare* und *porcus, rusticus, servus, amarum, pullus*. Schaut man sie sich genauer an, kann man die Ähnlichkeit darauf zurückführen, dass bei der Ausführung dieser Zeichen immer ein Teil des Kopfes berührt wird, nämlich Kiefer, Hals oder Ohren.

Folgende Zeichen haben sowohl inhaltliche wie formelle Ähnlichkeiten: *iuramentum, credere*; es schließen sich *clericus* und *castus* an. Auf diese thematische Einheit folgen: *canis, tabule* und *ovum*. Die nächsten Zeichen bilden wieder auf inhaltlicher und formeller Seite ein Paar: *superbus* und *humilis, dolor* und *sanitas, monachus* und *barbarus*. Dann folgt wieder eine Reihe Zeichen, die mit dem Zeigefinger bzw. Zeigefinger und Mittelfinger gebildet werden: *dies, fenestra, furor, miles, ire, scire, calceus, allec* und *magister, officiales*.

⁴⁵⁴ Die Reihenfolge der Zeichen folgt hier Geisslers Edition, die der üblichen Reihenfolge in den meisten Manuskripten entspricht.

Die nachfolgende Zeichengruppe wird mit der Handfläche dargestellt, ausgestreckt oder leicht gebeugt: *cultellus*, *dividere*, *asinus*, *cervisia*. Dazwischen befinden sich aus nicht nachvollziehbaren Gründen auch *sacrista* und dann *fistula*, die beide ganz anders gebildet werden. Dann kommen *aqua* und *pluere*, die sich wieder auf beiden Ebenen ähnlich sind. Es folgen ein paar Adjektive: *spissum*, *tenue*, *durum*, die mit der ganzen Hand dargestellt werden bzw. das letzte Zeichen mit dem Zeigefinger am Kopf. Als nächstes folgt *docere* – gebildet mit dem Daumen – sowie ein paar Zeichen, für die alle Finger oder eine nicht weiter definierte Anzahl der Finger gebraucht werden: *cecus*, *fur*, *pannus*, *scabidus*, *pudor*, *confusio*. Die letzten beiden unterscheiden sich lediglich darin, ob bei der Ausführung die Augen nur mit Fingern oder der ganzen Hand bedeckt werden.

Für die folgenden Zeichen konnte keine Gemeinsamkeit ausgemacht werden: *al*, *venia*, *domus*. Die nächsten drei Zeichen stehen für Träger kirchlicher Weihen: *presbiter*, *levita* und *subdiaconus*. Auch das nächste Paar ist inhaltlich ähnlich: *carnes* und *piper*. Es folgen *scapula* und *instrumenta*. Thematisch nah sind auch *agnus* und *animal cornutum*, gefolgt von den gegensätzlichen *fortis* und *fragilis*, die ähnlich gebildet werden. Beginnend mit *non curare* folgen einige Zeichen für Alltagspflege und geistige Reinheit: *peccatum* und *capitulum*. Sie weisen darauf hin, was passiert, wenn man sich nicht um sich kümmert. Die Zeichen ähneln sich jedoch nicht. Im Kapitelsaal wurden auch die Zeichen *cera* und *mors* gebraucht, beispielsweise beim Tod eines Bruders. Es folgen einige Zeichen für Kräuter und Essbares: *muscatum*, *pisa*, *herba*, *lac*. Alle werden sie wieder mit dem Zeigefinger gebildet.

Weitere Wortpaare sind wieder Antonyme, die auch ähnlich gebildet werden: *amicus*, *inimicus*. Dann folgen drei Kalenderzeichen, wobei die ersten zwei mit dem Zeigefinger gebildet werden: *annus*, *ebdomada*, *numerus*. Mit *pellis* werden Zeichen für Speisen und Tiere eingeführt: *salsucia*, *anguilla*, *pitancia*, *mus*, *lepus*, *vulpis* sowie *lupus*. Diese Zeichen sind allerdings sehr unterschiedlich, nur bei den letzten beiden lässt sich eine Ähnlichkeit bezüglich des Berührens des Kopfes feststellen. *Pudendum* fungiert als eine Art Trennzeichen, nach dem Zeichen für Speisen bzw. Früchte folgen: *poma*, *pirum*, *nux*. Es folgen zwei der wenigen Verben, die in der Liste verzeichnet sind: *cogitare* und *scire* zusammen mit dem Adjektiv *luscus* – alle unterschiedlich gebildet, gefolgt von zwei fast gleichen Zeichen: *annona*, *puls* sowie *fenum*.

Die nächsten drei Zeichen werden alle durch das Berühren der Wange bzw. des Kinns ausgeführt: *mollis*, *pulcher* und *rectores baratri*. Das Kinn wird auch bei den folgenden Zeichen berührt: *Saxo*, *Polonus*, *Friso* und *Slavus*, die thematische Nähe ist hier deutlicher zu sehen als bei allen anderen Zeichen. Dann folgen *clavus* und *equus* sowie die Adjektive *fatuus* und *putridum*, die sich in der Ausführung wieder nicht ähneln. Anders aber die folgende Gruppe der Verben, die alle mit unterschiedlicher Positionierung des Zeigefingers ausgeführt werden: *videre*, *audire*, *tacere*, *ridere* und das damit zusammenhängende Zeichen für os. Als nächstes folgt wieder ein logisch zusammengehörendes Wortpaar: *cras* und *heri* sowie *numerus dierum*.

Dann kommt das Adjektiv *parcus* und einige Zeichen, die thematisch mit dem Wirtschaftshof zu tun haben: *funis*, *mola*, *currus*. Alle vier werden mit beiden Händen in einer ähnlichen Position ausgeführt. Aber auch andere Abstrakta finden sich in der Liste: *bonum*, *cito*, *dudum*, *res facta*, die unterschiedlich ausgeführt werden, wobei die Hand manchmal eine Rolle spielt. Fast am Ende der Liste steht noch *Brabantinus*, ein Zeichen, das nichts mit den es umgebenden Zeichen gemeinsam hat. Ganz am Ende kommt das letzte Verbpaar – *accipere* und *amittere* – und ein letztes Zeichen, das

als eine Art Empfehlung gelesen werden kann – *res plurimae* – und das die Liste abschließt. An anderer Stelle wäre das Zeichen überflüssig, denn es ist identisch mit dem Zeichen *instrumenta* (100).⁴⁵⁵

In ihrer kompletten Länge ist diese Signa-Liste nur im Tennenbacher und Fürstenzeller Manuskript überliefert. Die Leubuser und die Ardagger-Liste enden ein Zeichen früher, die beiden Wiener Manuskripte sogar schon mit dem Zeichen für *res facta*. Die kürzeste Liste ist die aus Vyšší Brod (Hohenfurth), die ungefähr nach der Hälfte der hier beschriebenen Zeichen mit demjenigen für den Diakon endet und zwar mit folgenden Worten: »Explicit: Hec fac et vivas.« Zusätzlich wurde noch ein anderer Text auf Deutsch dazugeschrieben. Die Leubuser Liste endet mit: »Expliciunt signa monachorum«, die Wiener Liste mit dem normalerweise am Anfang stehenden Vers: »Si quis [...]«. Und auch die Tennenbacher Liste endet so: »Die folgenden Zeichen wurden von dem ehrwürdigen und ehrenwerten Ordensbruder Leo Marcianus (Marsicanus), einem Mönch und Dekan des Klosters Montecassino, notiert. Mache für das Brotzeichen einen Kreis mit beiden Daumen und den Fingern, die dem Daumen folgen. Dies, weil das Brot gewöhnlich rund ist. Für das Zeichen für Eier mit dem Zeigefinger den Zeigefinger der anderen Hand wie eine Eierschale zerdrücken. Für das Zeichen der Bohnen, dies bleibt leer [...] bei den Zeichen [...]«. ⁴⁵⁶

Diese letzten Zeichen entsprechen, bis auf das allerletzte und nicht zu Ende beschriebene, der cluniazensischen Liste von Petrus Boherius. Das erste Zeichen für Brot wurde abgeschrieben, doch der Schreiber verzichtete auf weitere Brotvarianten und fuhr mit Ei und Bohne fort. Das letzte Zeichen änderte er und schrieb den Satz nicht zu Ende. Der ganze Text wurde mit roter Tinte durchgestrichen und nicht weiter vervollständigt.

Schaut man sich die Zeichen in den Siquis-Listen an, sieht man, dass für die Reihenfolge die logischen Zusammenhänge wichtiger waren als die thematischen. Das spräche dafür, dass die Liste als Lehrmittel diente. Auch Antonyme stehen hier oft nebeneinander sowie Zeichen mit ähnlicher Bedeutung, zum Beispiel die Zeichen für Kelch und Becher, die sich lediglich darin unterscheiden, dass beim ersten noch ein Zusatzzeichen für Kreuz dazugehört. Manchmal unterscheidet sich die Ausführung der Zeichen nur darin, ob die ausführende Hand dabei bewegt wird oder nicht; auch diese Zeichen stehen oft beieinander. So zum Beispiel die Zeichen für Kälte und Wurm. Bei der Ausführung der allermeisten Zeichen wird der Zeigefinger gebraucht.

Beim Abschreiben der Listen kam es bewusst oder unbewusst zu Abweichungen, die bis heute den wenigen Historikern, die sich mit diesem Thema befassen, Kopfzerbrechen bereiten.⁴⁵⁷ Die meisten Abweichungen, ungefähr fünf, finden sich im Manuskript aus Lubiąż (Leubus). Das Manu-

⁴⁵⁵ Die Nummerierung in Klammern verweist auf die Reihenfolge in der Liste. Bei edierten Listen halte ich mich an die Nummerierung der Edition. Wenn es keine Edition gibt, wie im Falle der Wiener Liste, wurden die Zeichen nummeriert, so wie sie im Manuskript aufeinander folgen, denn nur ein Hinweis auf das entsprechende Folio wäre hier nicht ausreichend. Bei den einzelnen Siquis-Manuskripten entspricht die Nummerierung der jeweiligen Edition. Eventuelle Abweichungen lassen sich in der entsprechenden Edition nachverfolgen.

⁴⁵⁶ Siquis-T, ff. 147rv (*Signa sequentia sunt notata per venerabilem et honestum religiosum fratrem Leonem Marcianum monachum et decanum monasterii cassinensis. Pro signo panis fac unum circulum cum utroque pollice et hiis digitis qui secuntur pollicis. Ideo que panis solet eo rotundus. Pro signo ouorum cum indicem alterius manus indicem simila testam ouorum vellicare. Pro signo fabarum vacar illud [...] signis [...]*). Mehr zu Leo Marsicanus ist im Zusammenhang mit der Boherius-Liste und der Vadtener Liste der Birgitten zu finden.

⁴⁵⁷ Zur unterschiedlichen Reihenfolge der Zeichen und den möglichen Ursachen dafür äußert sich ausführlich Griessers Edition.

skript tanzt aber auch so aus der Reihe – es weist einige Abweichungen hinsichtlich der Schreibweisen bzw. Abschreibfehler auf. Johannes Barth notierte im Randkommentar zu *docere* (83) wohl aus Unaufmerksamkeit *discere*. *Pannus* (86) steht in Siquis-V und Siquis-A als *palmum*. Im Fürstenzeller Manuskript wurde *luscum* (144) gegen *iustum* getauscht. Als klassische Schreibfehler sind dann *awus* statt *annus* (121) in Siquis-L oder *pulsus* statt *pullus* (43) in Siquis-A zu lesen. Eine ähnliche Verwechslung ist auch dem Schreiber des Manuskripts aus Vyšší Brod (Hohenfurth) unterlaufen, der statt *caseus castus* geschrieben hat. Ähnlich steht in Siquis-W und Siquis *ira* statt *ire* (61). Um diese Verwechslung zu vermeiden, steht im Manuskript aus Vyšší Brod *transire* und im Leubuser *ire vel ambulare*, damit die Bedeutung klar wird. Ob sich die Fehler erst in diesen Manuskripten eingeschlichen haben, oder ob es sie schon in den unbekannten Vorlagen gab, bleibt offen. Dass aber die Schreiber etwas oft nicht lesen konnten (oder es gar in der Vorlage fehlte), zeigt auch die Leerstelle im Leubuser Manuskript bei der Beschreibung der Ausführung des Zeichens *furor* (59), die abgeschrieben wurde, ohne dass der Schreiber wusste, auf welches Zeichen sich diese bezieht: »Index dat [furor] si fuerit tempore motus.«⁴⁵⁸ Das Wort fehlt dann auch dementsprechend in der Notiz am Rand. Von solchen Beispielen finden sich noch einige.

Viele Fehler gehen auf die Kappe der Schreiber, die sich um Verbesserungen bemühten – nicht nur rein sprachlich, sondern auch dichterisch. Die Schreiber hielten sich offenbar für kompetent genug, um Verbesserungen vorzunehmen. Das spricht dafür, dass wir es hier mit Gebrauchsliteratur zu tun haben, die nicht durch die Autorschaft eines ehrenhaften Verfassers geschützt war und je nach Kenntnissen und Kompetenzen des Schreibers verändert werden durfte.⁴⁵⁹ Das Ziel war dabei nicht nur, die eigene Fähigkeit unter Beweis zu stellen, sondern auch den Text gemäß seinem Zweck zu verbessern, nämlich als Grundlage für das Memorieren und Wiederholen der Zeichen zu dienen. Deswegen waren gelungene Reime, einfache Anweisungen und Zeichen, die sich gut merken ließen, die oberste Priorität, und zwar in einer logischen Reihenfolge, die das Memorieren erleichterte.⁴⁶⁰

Doch es lassen sich auch Ähnlichkeiten zwischen den jeweiligen Manuskripten feststellen. Die meisten Ähnlichkeiten weisen die Listen aus Vyšší Brod (Hohenfurth) und Ardagger auf, sowie die aus Fürstenzell und Tennenbach und die beiden Wiener Listen untereinander (Siquis-W und Siquis-N), bei denen man von jeweils identischer Vorlage ausgehen kann. Das Manuskript aus Lubiąż (Leubus), das meist gesondert betrachtet wird, weist einige Ähnlichkeiten mit dem Manuskript aus Vyšší Brod auf, sei es hinsichtlich identischer Termini oder Fehler sowie Wörter, die anderswo nicht auftauchen, aber es lassen sich auch einige wenige Überschneidungen mit der Wiener Liste feststellen. Die Übereinstimmungen sind jedoch nicht hundertprozentig, und so könnte man davon ausgehen, dass die Schreiber nicht voneinander, sondern aus ein und derselben Vorlage abgeschrieben haben. Die bisher beschriebenen Unterschiede sind trotz allem marginal, die meisten Zeichen sind in allen Listen gleich. Dies zeigt, dass bei den Zisterziensern noch im 15. Jahrhundert eine Art Gleichheit in den Büchern herrschte. Dennoch verraten solch minimale Unterschiede manchmal mehr über die Signa-Listen als nur die Informationen über die aufgelisteten Zeichen.

⁴⁵⁸ Siquis-L, f. 3r.

⁴⁵⁹ Jarecki 1988, 331. Und das, obwohl im Falle des Tennenbacher Manuskripts der Name Leo Marsicanus, wie oben erwähnt, genannt wird.

⁴⁶⁰ Zu den konkreten Veränderungen in den Signa-Listen Siquis, Ars und Vad siehe: Jarecki 1988, 331–334.

Die Ars-Liste

Ars (Ars), 1075, Abschrift aus dem 16. Jahrhundert, 241 Zeichen

Von den Signa-Listen der zweiten Gruppe, Ars, sind bis heute nur zwei Manuskripte bekannt.⁴⁶¹ Die Liste enthält in 275 Hexametern 216 Zeichen für 241 Wörter. Das erste Manuskript T, benannt nach dem Ort (Kloster Tamie),⁴⁶² verfasste ein Mönch aus Clairvaux. Dies belegt eine spätere Notiz auf fol. 30r: »Frater Bernardus Le Clerc, alias Mogis, de Monasterio Derensi religiosus et professus in cenobio Clarevallis me scripsit anno Domini Millesimo Quingentesimo vicesimo septimo, X° Kal. Novembris.« Das zweite Manuskript der Ars-Liste (F), überschrieben mit *Signes de Clairvaux*, befindet sich heute in der Nationalbibliothek in Paris.⁴⁶³ Das Manuskript stammt aus dem Kloster der Feuillanten, einer Reformbewegung aus dem Umfeld der Zisterzienser. Vermutlich sind aber beide auf das Kloster Clairvaux zurückzuführen. Überliefert sind sie in Kodizes aus dem 16. (T) bzw. 17. Jahrhundert (F). Das Zeichen *fistula* und das Jahr 1261, das bei den Siquis-Listen als Terminus ante quem angesetzt wurde, ist hier als Terminus post quem zu lesen. In den Ars-Listen taucht das Wort nicht mehr auf, und so ist die Ars-Liste in die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts zu datieren. Doch einzelne Zeichen wurden offenbar auch nachträglich hinzugefügt, wie es die Zeichen *bohemus* und *hereticus* belegen, die kaum vor Beginn des 15. Jahrhunderts in die Liste hätten kommen können.⁴⁶⁴

In Ars überwiegt die thematische Einordnung der Zeichen, und zwar nach folgenden Gruppen: Heilige und kirchliche Würdenträger, Klostervertreter und andere Mitglieder, Kenntnisse und Tätigkeiten, die Heilige Messe, Klosterbauten, Kapitelsaal, Speisen, Eigenschaften, Familie und Personen, Berufe und Werkzeuge, menschliche Eigenschaften, Krankheiten, Tiere, Ernte, das Böse, Schätze und Geld sowie am Ende der Liste Diverses mit Begriffen, die sich nicht hatten einordnen lassen. Im Vergleich zu Siquis finden sich hier sehr klare thematische Gruppen, dennoch lässt sich eine gewisse Kontinuität zwischen den beiden Typen feststellen. Die Liste Ars nutzt die ursprüngliche Siquis-Liste als Vorlage, knüpft an diese an (wenn auch viel freier als beispielsweise das Manuskript aus Vadstena, wie unten gezeigt wird) und erweitert sie. Für Ars wurden die grundlegenden Begriffe aus Siquis übernommen und thematisch sortiert. Trotzdem wurde an einigen Stellen die Reihenfolge aus Siquis beibehalten, was dafür spricht, dass diese die Vorlage war. Der Autor verwendete auch die Beschreibungen aus Siquis, formulierte jedoch manche Hexameter neu, grammatikalisch wie auch stilistisch, sodass die Form hier sprachlich gesehen ihren Höhepunkt erreichte. Manche Verse jedoch wurden in der Ursprungsform belassen. Wortwörtlich wurden etwa 100 Begriffe übernommen, dazu kamen einige neue – vor allem dann, wenn in der Siquis-Liste ein Zeichen für mehrere nicht synonyme Begriffe verwendet wurde. Manche Begriffe

461 Edition: Dimier 1938 (nur auf der Grundlage eines Manuskripts – Tamie) und eine kritische, kommentierte Edition: Jarecki 1988, der beide Manuskripte vergleicht.

462 Abbaye Tamie, Ms. 31, fol. 31r–36r.

463 Paris, Bibl. de Arsenal, Ms. 927, ff. 127r–136v (17. Jahrhundert).

464 Die Bezeichnung *bohemus* könnte hier auch für »Zigeuner« stehen. Im Französischen taucht der Begriff in den 1470er Jahren auf, »Zigeuner« sind allerdings schon in den 1420er Jahren nachgewiesen. Doch angesichts des benachbarten Begriffs *hereticus* und des nachfolgenden Wortes (*svév*) sowie aufgrund der antihussitischen Einstellungen der Zisterzienser denke ich, dass der Begriff hier »Böhme« bedeutet.

sind nur scheinbar neu. Sie entstammen der ursprünglichen Siquis-Liste, tauchen jedoch in deren späteren Abschriften nicht mehr auf.⁴⁶⁵ Die Siquis-Liste war ein Lehrmittel und hatte keine anderen, höheren Ziele. Dahingegen war Ars ein Werk mit einer systematischen Ordnung und in sprachlich geschliffener Form.

Zum Vergleich soll noch das Verhältnis zwischen den zisterziensischen Listen, hier konkret der Ars-Liste, und den cluniazensischen kurz skizziert werden. Zeichen für dieselben Begriffe sind bei den wesentlichen Dingen identisch, dies betrifft etwa ein Drittel der Zeichen. Für diese wurden in den zisterziensischen Listen nur selten die Ausführungen der Zeichen geändert, nur einmal wurde für ein neues Wort ein bereits bestehendes Zeichen verwendet. Veränderungen gab es in den Fällen, wo ein cluniazensisches Zeichen mehrere Begriffe darstellte, dies hatten auch schon die Benediktiner selbst immer mal geändert. Die Zisterzienser führten in solchen Fällen neue Zeichen ein.⁴⁶⁶ Die restlichen zwei Drittel der Liste lassen sich als eigenständiges Werk der Zisterzienser betrachten, die an die Struktur der Zeichen anknüpften und die Zeichensprache weiterentwickelten.⁴⁶⁷

Weitere Listen aus dem Umfeld der Zisterzienser

Alphabet-Liste (Cist-abc), zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts, 466 Zeichen

Abgesehen von den zwei bereits genannten Gruppen der zisterziensischen Signa-Listen gibt es noch einige andere, die keiner der beiden Gruppen zugerechnet werden können, viele davon in den jeweiligen Landessprachen verfasst. An erster Stelle sei hier die neu entdeckte Liste genannt, die sich im selben Kodex wie das Wiener Manuskript der Siquis-Liste (Siquis-W) befindet, und zwar direkt dahinter. Dabei handelt es sich um eine alphabetisch geordnete Liste mit fast 500 Zeichen, genau 466 (Cist-abc). Das ist eine enorme Menge Zeichen, mehr sogar als in der bisher als am umfangreichsten geltenden Hirsauer Liste. Aber auch die Einordnung der Zeichen ist sehr atypisch, es ist also in vielerlei Hinsicht ein sehr interessantes Manuskript. Die Liste umfasst acht Folia mit Zeichen und der Beschreibung ihrer Ausführung. Die Beschreibungen sind die bis jetzt knappsten, jedoch waren sie vermutlich ausreichend. Sie sind nicht mehr in Hexameterform verfasst, und im Text selbst wird das beschriebene Wort nicht mehr genannt, sondern nur am Rande vermerkt. Schon auf den ersten Blick überrascht die Liste vor allem durch ihren Umfang, der alle anderen Listen fast um das Dreifache überragt. Bis auf wenige Ausnahmen sind alle Zeichen alphabetisch, und zwar nach dem ersten Buchstaben, geordnet. Die Einordnung innerhalb eines Buchstabens ist weniger genau und macht den Anschein, als hätte der Autor mehrere Listen zur Verfügung gehabt, aus denen er die Zeichen zusammentrug. Allerdings könnte man den Text auch für eine reine Abschrift halten; die Beschreibung wird immer möglichst knapp gehalten, auch bei den Zeichen im ersten Teil des Manuskripts. Außerdem ist die Beschreibung nicht immer gleich. Mög-

⁴⁶⁵ Die meisten hier aufgeführten Schlussfolgerungen finden sich bereits bei Jarecki 1988, 342–353, der sich darüber wundert, warum ungefähr die Hälfte der Zeichen ohne Veränderung übernommen wurde und somit ein stilistisch unausgewogenes Werk entstand.

⁴⁶⁶ Zum Beispiel für *vinum* und *bibere* wird bei den Benediktinern ein Zeichen verwendet, bei den Zisterziensern gibt es zwei: Ars 62 (*vinum* – der Zeigefinger berührt die Nase) und Ars 102 (*bibere* – der Zeigefinger berührt den Mund).

⁴⁶⁷ Jarecki 1981, 18.

lich wäre natürlich auch, dass der Autor hier Zeichen beschrieben hat, die er selbst kannte. Denn es ist nur schwer vorstellbar, dass diese Liste von jemandem verfasst wurde, der die Zeichen selbst nicht aktiv benutzte.⁴⁶⁸ Die Liste lässt sich allerdings nicht zur Siquis-Gruppe zählen. Möglicherweise handelt es sich um ein Verzeichnis der Zeichen für eines der zisterziensischen Klöster. Hier spiegelt sich zwar die Liste der Gruppe Siquis wider, aber nur teilweise.

Auch die Zusammensetzung der Begriffe in der Liste ist äußerst interessant. Denn neben den typischen Bezeichnungen für Speisen oder liturgische Utensilien gibt es hier eine Reihe von Begriffen, die in anderen Listen nicht auftauchen. Die Bedeutung von einigen bleibt schleierhaft. Ein paar Beispiele für Begriffe, die es in anderen Listen nicht gibt: *abatissa*, *fabrica*, *Agnus Dei* sowie andere Bezeichnungen für bestimmte Teile der Heiligen Messe, *clepsedra*, *cimiterium*, *auca*, *cardinal*, *ampulla*, *luna*, *mensis*, *magister coquine*, *farina*, *estuarium*, *ornatus*, *sigilium*, *sacramentum*, *confusus*. Außerdem finden sich hier auch Zahlen, Farben (neben den anderswo erwähnten auch viele weitere wie grün, braun, bräunlich) sowie Namen für einzelne Stundengebete. Doch am interessantesten sind die Begriffe, die offenbar Interjektionen bezeichnen.⁴⁶⁹ Da nicht eindeutig klar ist, aus welchem Land die Liste stammt, ist es äußerst schwierig, hier auf eindeutige Bedeutungen zu schließen. Womöglich ist die Liste in einem süddeutschen Kloster entstanden. Dafür spräche die Ähnlichkeit mit den Siquis-Listen aus Fürstenzell und Tennenbach sowie die Zeichen *bavarus* (40) und *teutonicus* (432). Bezeichnungen für Nationalitäten finden sich zwar auch in anderen Listen, vor allem in der Gruppe Siquis, doch hier werden nur diese beiden genannt, keine weiteren.

Alcobaça (Alc-76), erste Hälfte des 15. Jahrhunderts, 76 Zeichen

Auf Latein verfasst wurde auch eine Signa-Liste aus Portugal aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, die einer der Söhne König Manuels I. zwischen 1519 und 1540 für das zisterziensische Kloster Alcobaça hat anfertigen lassen, und zwar als Teil eines ganzen Kodex: »Dieses Buch ließ Kardinal Dom Alfonso, Infant von Portugal, für den Gebrauch der Bibliothek dieses Klosters der Heiligen Maria von Alcobaça anfertigen. Bruder Guilherme da Paixão, der Prior in diesem Kloster,

468 Auffallend ist eine gewisse Ähnlichkeit mit der Zeichenliste aus verschiedenen Signa-Listen (und auch von verschiedenen Orden), die fast ein halbes Jahrtausend später van Rijnberk zusammengestellt hat. Auch er hat nicht direkt abgeschrieben, sondern verknappte die Beschreibungen.

469 An dieser Stelle bedanke ich mich bei Prof. Pátková und Dr. Silagiová, die mich auf diese Idee brachten und bei der möglichen Interpretation sehr unterstützten. Es handelt sich um folgende Begriffe: *fach fach* (Cist-abc 190), *fu fu* (Cist-abc 191), *fa fa* (Cist-abc 192), *syn syn* (Cist-abc 423), *tyt tyt* (Cist-abc 443). An der Stelle, wo normalerweise das Zeichen beschrieben wird, steht hier ein konkretes Wort. Vermutlich das, was mit der jeweiligen Interjektion ausgedrückt wird, sowie ein Hinweis auf den passenden Buchstaben. Zum Beispiel: »fa fa. Cantare stab[i]t in C«. Und dann findet sich unter C das Wort *cantare*. *Fach fach* wird mit dem Wort *malum* (das Böse oder der Apfel) beschrieben und weist auf den Buchstaben M hin, unter dem *malum* steht. Bei *Fu fu* wird auf *ignis* verwiesen, doch das Feuer findet sich hier nicht unter dem Buchstaben I. (Der Schreiber verwechselte bei den letzten beiden Begriffen die Reihenfolge der Beschreibungen und der am Rand notierten Begriffe.) *Syn syn* wird beschrieben mit: »Syn syn Que[rere] in I. legere.« Doch auch *legere* ist unter L nicht zu finden, obwohl es in den Siquis-Listen normalerweise steht, allerdings nicht im Wiener Siquis-Manuskript, aus dem unser Autor seine Zeichen übernommen hatte. Doch auch in zwei Siquis-Varianten fehlt dieses Wort, in Siquis-F und Siquis-T. Das letzte geheimnisvolle Wort ist *Tyt tyt*. Hier wird auf den Buchstaben P verwiesen, wo aber wieder nichts zu finden ist. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass die Standardvariante von Siquis kein Zeichen für *pulsare* kennt. Doch die Zisterzienser kannten es und haben es auch benutzt, wie aus der Ergänzung zum Manuskript Siquis-N hervorgeht (mehr zu diesem Manuskript im nächsten Absatz). Vgl.: Siquis-Gr 63.

fand es und legte es ins Archiv, damit es nicht gestohlen werden könne.«⁴⁷⁰ Die Liste umfasst 76 Zeichen in Versen. Es handelt sich um eine typische Signa-Liste, zu jedem Eintrag gibt es eine Beschreibung des Zeichens, bzw. manchmal werden auch zwei Zeichen zugleich beschrieben – was wiederum nicht typisch ist. Sollte auch diese Liste als Lehrmittel gedient haben, wäre sie wohl ziemlich verwirrend gewesen. Es handelt sich vermutlich um eine Liste, die alte, historische Bräuche festhält, und nicht um aktiv genutztes Lehrmaterial.

Alcobaça (Alc-218), erste Hälfte des 15. Jahrhunderts, 198 Zeichen, portugiesisch

Aus demselben Kloster Alcobaça stammt auch die auf Portugiesisch verfasste Signa-Liste *Livro de Sinais* (Alc 218), vermutlich eine Übersetzung des lateinischen Originals. Die Liste umfasst 198 Zeichen und wurde um die Mitte des 15. Jahrhunderts verfasst.⁴⁷¹ Teile des ganzen Kodex wurden 1440 von dem Juristen Stevam Vaasquez ins Portugiesische übersetzt, mindestens bis zum fol. 15+2v, denn dort steht: »Alle oben genannten Dinge wurden von Stevam Vaasquez am 26. Tage des Monats März 1440 nach der Geburt unseres Herrn Jesus Christus aus dem Lateinischen übersetzt.«⁴⁷² Die weiteren Texte inklusive der Signa-Liste könnte durchaus jemand anderes übersetzt haben, oder sie waren zu dem Zeitpunkt bereits übersetzt. Die überlieferte Abschrift des Kodex könnte von den Zisterziensern stammen oder aber von Vaasquez' Freund Nicola Vieira bzw. von seinem Bruder Bernard. Letzterer fertigte die Abschrift der Zeichenliste ganz am Ende des Manuskripts an. Dieses Manuskript ist von besonderer Bedeutung, da es als Vorlage für zwei spätere Abschriften diente, für eine weitere aus Alcobaça sowie eine andere, die sich heute in der Bibliothek in Braga befindet. Beide stammen aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts.⁴⁷³

Alcobaça (Alc-91), 1457, 226 Zeichen, portugiesisch

Zu guter Letzt noch ein weiteres Manuskript aus dem Kloster Alcobaça (Alc-91), ebenfalls auf Portugiesisch verfasst. Die Liste stammt von 1457 und umfasst 226 Zeichen.⁴⁷⁴ Später wurde das Manuskript von einem Bibliothekar folgendermaßen betitelt: *Methodo de explicar por sinaes Inven-*

470 »Este livro mandou fazer o cardeal dom Affonço, Iffante de Portugal, pera uzo da livraria deste mosteiro de nossa senhora d'Alcobaça. E achando ho sonogado, frei Guilherme da Paixão, sendo prior em este mosteiro, o meteu em o cartorio, pollo não furtarem.«. Lissabon, Biblioteca Nacional de Portugal, Alc. 76, f. 1. Zitiert nach Martins 1958, 538. Es ist mir nicht gelungen, eine Kopie des lateinischen Manuskripts einzusehen, und die Edition in Rijnbergs Verzeichnis (Van Rijnberk 1953) ist leider unvollständig.

471 Lissabon, Biblioteca Nacional de Portugal, Alc-218, ff. 163–168v (Mitte des 15. Jahrhunderts). Edition: Martins 1958. Martins hat beide Manuskripte ediert. Als Beispiel der Überschneidung mit anderen Listen wird hier das Zeichen für Milch genannt. Martins 1958, 546. Nach Alc-218 wurde das Zeichen mit dem zwischen die Lippen gelegten kleinen Finger gebildet (wie wenn ein Kind Muttermilch saugt) und dazu das Zeichen für Käse hinzugefügt. Die hundert Jahre jüngere portugiesische Liste erwähnt das Zeichen nun ohne das Zusatzzeichen für Käse, hier wird also auf das ursprüngliche Zeichen aus Clun zurückgegriffen. In der lateinischen Version der Liste (Alc-76) wird das Melken einer Kuh nachgemacht wie es auch in anderen lateinischen Listen aus dem zisterziensischen Umfeld sowie in der Hirsauer Liste der Fall ist.

472 »Forom cabadas de traladar de latim em lingoagem todas as cousas acima scriptas per o dicto Stevam Vaasquez ouvidor, a XXVI dias de março do nascimento de nosso senhor Ihesu Christo, mil IIII^c e quorenta.« Lissabon, Biblioteca Nacional de Portugal, Alc-218, fol. 152v. Zitiert nach: Martins 1958, 541.

473 Martins 1958, 541. Lissabon, Biblioteca Nacional de Portugal, Alc-223, ff. 291–298v; Braga, Biblioteca publica, ms. 132, ff. 115–132.

474 Lissabon, Biblioteca Nacional de Portugal, Alc-91, ff. 1r–21r. Edition: Martins 1958.

tado pelos Monges Benedictiones para maior observancia de Silencio. In der Edition wird das Manuskript so beschrieben: »[Die Liste] beginnt mit einem kurzen Prolog, der die Zeichensprache rechtfertigt als Zaumzeug der gesprochenen Sprache und die Zeichen in *títulos* oder Kapitel unterteilt: Zeichen für religiöse Dinge, für Fleisch, Fisch, Gemüse, Tiere, Vögel, Werkzeuge, Kleidung und schließlich für Würdenträger. Der Leser möge nicht überrascht sein, wenn die Kapitelüberschriften die heterogene Welt der Dinge, die sich darunter verbergen, nicht genau beschreiben. Unter den Früchten finden sich Zeichen für Senf, Birne, Kirsche, Sauerkirsche, Schuhe mit Korksohle, Weintrauben, Feigen, Durazio-Pfirsich, Molar-Pfirsich, Quitte, Apfel, Granatapfel, Orange, Cedratfrucht und Zitrone. Unter den Werkzeugen finden sich neben Hacke, Uhr, Kessel, Löffel, Glasballon, Krug, Kerze und anderen üblichen Dingen auch Zeichen für Weizen, Gerste, lesen, singen, lernen und das Zeichen für ›Ich weiß es nicht‹ sowie für Gebet, lügen etc.«⁴⁷⁵

Die beiden portugiesischen Listen sind sich sehr ähnlich, doch sie umfassen nicht dieselben Zeichen bzw. Beschreibungen. Es ist also durchaus möglich, dass es sich hier um zwei Varianten einer Vorlage handelt. Das könnte auch für die lateinische Version gelten, die ihnen jedoch nur teilweise entspricht.

Monte Sion (Sion), nach 1431, 285 Zeichen, spanisch

Von Portugal aus ist es zu der nächsten Signa-Liste nicht weit. In Madrid befindet sich eine spanische Liste aus dem 15. Jahrhundert (verfasst nach 1431).⁴⁷⁶ Die Liste ist in einem teils auf Spanisch und teils auf Latein verfassten Manuskript überliefert: *Difinitiones cistercensi* aus dem Kloster Monte Sion bei Toledo. Sie führt uns nun in die komplizierte Welt (nicht nur) der spanischen Klöster des 15. Jahrhunderts. Der Hundertjährige Krieg, die Pest, das Große Schisma, eine neue Wirtschaftssituation – all das hatte sich auch auf die bereits lockeren Verhältnisse in den Klöstern ausgewirkt und führte schließlich zur Entstehung der Kommendataräbte, die zu dieser Zeit in ganz Westeuropa verbreitet waren. Diese leiteten als Schutzherren die jeweiligen Abteien, ohne Teil der Ordensgemeinschaft zu sein, wie wir am Beispiel des Klosters La Trappe und seines Abtes de Rancé noch genauer sehen werden.⁴⁷⁷ Es ging meist nicht vordergründig um die Pflege des Ordenslebens. Eine Ausnahme bildete hier das Kloster Poblet, in dem strenge Regeln beibehalten wurden und wo zum Beispiel auch noch in den 1420er Jahren kein Fleisch gegessen wurde, obwohl dies zu dieser Zeit in Klöstern bereits üblich war. In eben dieses Kloster kam der ehemalige Eremit Martín de Vargas († 1446). Er trat dem Tochterkloster Piedra bei und strebte hier eine Reform an. De Vargas genoss ziemlich großen Einfluss, denn zuvor war er der Beichtvater Papst Martins V. gewesen. Von diesem

⁴⁷⁵ *Abre com um pequenino prólogo, a justificar a linguagem mímica, como freyo da lingoa, e divide-se em títulos ou capítulos: sinais de cousas da igreja, de viandas, de pescados, de ortaliza, de alimarias, de aves, de instrumētos, de vestiduras e, finalmente, de offiçiaes. Que o leitor não se assuste ao verificar que alguns destes titolos não exprimem bem o mundo heterogêneo de coisas que lá descobrimos. Entre as frutas, vamos encontrar a mostarda, a pera, os cermenhos, as cerejas, as ginjaas, a amexea, alcorques, uvas, figos, o pêssego durazio, pêssego molar, o marmelo, a maçã, a romã, a laranja, a cidra e o limão. Mas, nos sinais de instrumētos, depois da enxada, do relógio, da caldeira, da colher, do pichel, do cântaro, da candeia e outras coisas familiares, saem-nos ao encontro o trigo, a cevada, ler, cantar, aprender, sinal de não sey, de oração, de mentir, etc.* Martins 1958, 544.

⁴⁷⁶ Madrid, Biblioteca Nacional, fondo Osuna-Infantado (15. Jahrhundert). Edition: Penna 1962. Im Folgenden nur: Sion.

⁴⁷⁷ Allgemein zur Entwicklung des Ordens im 14. und 15. Jahrhundert: Eberl 2002, 305–358.

bekam er die Erlaubnis, neue reformierte Klöster auf dem Gebiet des heutigen Spaniens zu gründen. Eines dieser neu entstandenen Klöster war Mons Sion, gegründet 1427.⁴⁷⁸ Die Darstellung der weiteren Entwicklung der Reformkongregation würde die thematischen Grenzen dieser Studie sprengen. Nur so viel sei hier gesagt: Die reformierte Zisterzienserkongregation erfreute sich innerhalb des Ordens keiner großen Beliebtheit, denn sie strebte einen Strukturwandel an – von einem zentralistischen Orden zu einem regional verwalteten. Das Zentrum der kastilischen Kongregation war das eben genannte Kloster Mons Sion.

Die Liste aus diesem Kloster umfasst fast 300 thematisch geordnete Zeichen und beginnt mit einer sehr untypischen Einleitung: »Die Stille ist der Schlüssel zur heiligen Religion, gelobt in der Heiligen Schrift, das übermäßige Reden hingegen wird getadelt und verdammt und wer zu viel spricht, wird auf Erden nicht geehrt. Wer viel spricht, entgeht nicht der Sünde. All das lehren uns unsere ehrwürdigen Väter, der Heilige Benediktus und der Heilige Bernhard und andere Heilige, die in ihren Schriften die heilige Tugend des Silentiums loben. Damit wir es halten können, müssen wir bestimmte häufig vorkommende Zeichen lernen, die unsere Zunge stillhalten lassen. Deshalb, wie der Heilige Salomon sagt, ist die wirkliche Gabe die der Beherrschung der Zunge, darum lasst uns mit den Worten des Psalmisten bitten: Gott, gib Acht auf meinen Mund, dessen Eingangstor die Lippen sind.«⁴⁷⁹

Danach folgt ein Zeichen für die Zeichensprache selbst: »Für das allgemeine Zeichen für Zeichensprache drehe die beiden ausgestreckten Zeigefinger umeinander.«⁴⁸⁰ Inwiefern es sich hier um die Abschrift einer älteren Liste handelt, lässt sich nicht sagen. Die Beschreibungen muten um einiges moderner an als die aus den Manuskripten der Siquis-Gruppe. Sie sind knapp, aber eindeutig, sodass man ohne Probleme versteht, wie ein Zeichen ausgeführt werden soll. Die Zeichen sind klar thematisch geordnet, ähnlich wie bei den cluniazensischen Listen: Zeichen für liturgische Zeremonien und liturgische Utensilien (inklusive des Hostienbehälters, aller Bezeichnungen der Stundengebete und des Rosenkranzgebets), Zeichen für Speisen (inklusive eines Zeichens für Weißwein, Tintenfisch, Grapefruit und Melone), Zeichen für Tiere, Werkzeuge, Kleidung, für Vorgesetzte des Klosters und andere Amtsträger sowie schließlich diverse Zeichen, wie wir sie aus dem zisterziensischen Umfeld schon kennen (Verben, Abstrakta etc.). In der letzten Gruppe finden sich auch Mehrwortausdrücke wie: *Gib mir das Ding* (273) oder *Komm her* (274).⁴⁸¹ An den Beispielen aus Portugal und Spanien ist zu sehen, dass hier die Landessprachen Latein langsam verdrängt haben.

⁴⁷⁸ Eberl 2002, 342–343.

⁴⁷⁹ *Como el silencio sea llave de la sancta religión & en la Sancta Escripura sea tanto loado y el mucho hablar sea tanto vituperado y denostado y que el mucho hablador no será endereçado sobre la tierra, & que en mucho hablar no fuirá el pecado. E por nuestros gloriosos Padres Sant Benito e Sant Bernardo, & por otros muchos Sanctos por escritura dotrinados de la sancta virtud del silencio. Por ende digna cosa es, para más puramente lo guardar, de ordenar algunas señales, las quales frequentandas serán gran freno de la lengua. Por quanto según el sabino Salomón dize ser don de Dios la lengua bien regir & gobernar, por ende muy devotamente con el Salmista devemos suplicar diciendo: Pon, Señor, guarda a mi boca & puerta de circunstancia a los mis labrios.* Penna 1962, 505.

⁴⁸⁰ *Por señal de hazer señales trae los segundos dedos de la mano al derredor el uno del otro, estendidos.* Penna 1962, 505.

⁴⁸¹ *Dame tal cosa* (273), *Venid acá* (274). Die Zusammensetzung der Begriffe in der Liste von Sion ist der aus Alc-91 ziemlich ähnlich.

Feuillanten (Ars-F), 16. Jahrhundert, 50 Zeichen, französisch

Schauen wir noch einmal zurück nach Frankreich. Am Ende von Ars im Manuskript F gibt es noch eine kurze Zeichenliste, dieses Mal nicht auf Latein, sondern auf Französisch verfasst.⁴⁸² Sie umfasst etwas mehr als fünfzig Zeichen. Sie beginnt zwar mit dem üblichen Zeichen für Abt, weist aber etliche Abweichungen von der lateinischen Liste auf. Am meisten überrascht ein ungewöhnlich formuliertes Zeichen gegen Ende der Liste, das zum Feiern der Messe am Altar des hl. Bernhards steht. Das letzte Zeichen in dieser Liste ist das für Noviziat. Bei der Beschreibung der Ausführung werden einzelne Finger nicht benannt, sondern gezählt (der zweite Finger = Zeigefinger). Ähnlich ungewöhnlich wird auch die linke bzw. rechte Hand beschrieben. Das spricht dafür, dass es sich hier um eine viel jüngere Liste als Ars handelt.

Le Jardiniet (Jar), 13./14. Jahrhundert, Abschrift aus dem 15. Jahrhundert, 172 Zeichen

Eine andere Signa-Liste, diesmal wieder auf Latein verfasst, ist die aus dem Frauenkloster Le Jardiniet in Walcourt im heutigen Belgien.⁴⁸³ Es könnte die erste überlieferte Liste aus einer Zisterzienserinnenabtei sein, doch die Sache hat einen Haken. Das Kloster wurde um 1440 wegen zu lockerer Moral reformiert und in ein Männerkloster umgewandelt.⁴⁸⁴ Die Mönche kamen aus dem nah gelegenen Kloster Moulines. Es ist also gut möglich, dass das Manuskript erst mit den Mönchen nach Le Jardiniet gekommen ist im Zuge der Reform und der Wiedereinführung des Schweigegebots. Wahrscheinlich stammt das Manuskript also aus dem Männerkloster und nicht von den Zisterzienserinnen.

In der Edition heißt es, es handle sich um eine Abschrift einer älteren Vorlage aus einem unbekannten französischen Kloster des 13./14. Jahrhunderts. Die Liste fängt mit folgenden Worten an: »Libellus signorum. Signa quaedam pro verbis in claustris usitata«.⁴⁸⁵ Sie umfasst 172 Zeichen, die relativ systematisch geordnet sind. Es werden liturgische Utensilien und Begriffe verzeichnet, Räume des Klosters, Zeichen für Speisen und Getränke, für Vorgesetzte des Klosters und andere kirchliche Amtsträger, für Kleidung, Tiere, den Wirtschaftshof und die Arbeit, und es gibt sogar ein paar Verben.

Loccum (Loc-Lat), Abschrift aus dem 18. Jahrhundert, 141 Zeichen

Loccum (Loc-De), nach 1600, Abschrift aus dem 18. Jahrhundert, 145 Zeichen, Niederdeutsch

Im deutschsprachigen Raum ist das niedersächsische Kloster Loccum von großem Interesse, aus dem neben einer lateinischen auch eine niederdeutsche Liste überliefert ist, beide in einer Abschrift aus dem 18. Jahrhundert.⁴⁸⁶ Obwohl beide Listen in einem Manuskript direkt hintereinander stehen,

⁴⁸² Paris, Bibl. de Arsenal, Ms. 927, ff. 136v–138v.

⁴⁸³ Namur, Archeologisch Musaeum, Bibliothek, ms. Ville N. 48, ff. 217–218. Edition: Van Rijnberk 1951. Weiter nur: Jar. Diese Signa-Liste ist sehr individuell mit vielen Begriffen, die anderswo nicht zu finden sind, zum Beispiel für Werkzeuge und Tätigkeiten.

⁴⁸⁴ Monasticon Belge, 77–81, 173–174. Ausführlich zur Umwandlung in ein Männerkloster: Barrière/Montulet-Henneau 2001.

⁴⁸⁵ Barrière/Montulet-Henneau 2001, 56.

⁴⁸⁶ Beide Listen befinden sich im selben Manuskript: Hannover, Landesbibliothek, N. I 194, ff. 1–3r, 3v–7r. Weiter nur: LocLat und LocDe. Edition der lateinischen Liste: Leibniz 1717 (Neue Edition: MSL); Griesser 1947, 130–135, arbeitet wie die meisten mit der Edition von Leibniz. Edition der niederdeutschen Liste: Leibniz 1717; Schultzen 1913, 248–252; Menge 1980, 212–214. Das ganze Manuskript umfasst keine weiteren Folia, am Ende wurde jedoch noch ein kurzes

sind sie nicht identisch. Nur etwa vierzig der insgesamt 141 bzw. 145 Zeichen sind gleich.⁴⁸⁷ Es ist also durchaus möglich, dass es zwei unterschiedliche Zielgruppen für die jeweilige Liste gab, die lateinischen Zeichen für Mönche und die niederdeutschen für Laienbrüder.⁴⁸⁸ Auch die jeweilige Reihenfolge der Zeichen ist unterschiedlich. Die lateinische Liste ist ein alphabetisch geordnetes Verzeichnis mit knappen Beschreibungen, so wie im Falle des ersten Zeichens: »Abbas index et medius in fronte positi.« Die niederdeutsche Liste ist ebenfalls in Prosa verfasst, doch ihre Beschreibungen erinnern an die Siquis-Listen. Dasselbe Zeichen ist hier wie folgt beschrieben: »Höldestu dasülvest 2 finger, dat is ein Abt.« (5)

Die lateinische Liste beginnt mit: »Signa secundum ordinem Cisterciensem, per quae unusquisque monachus valet signare alii sine loquela.«⁴⁸⁹ Am Ende der lateinischen Liste gibt es einen kurzen Absatz (ebenfalls auf Latein) über die wichtige Rolle der Zeichensprache für das Einhalten des Schweigegebots bei den Zisterziensern. Dann folgt die bereits erwähnte Notiz über die Abkehr von den Zeichen nach dem Tod des Abtes Johann Heimann.⁴⁹⁰ Die niederdeutsche Liste wurde also nach 1600 verfasst. Über den Grund dafür, dass die Zeichen zu dieser Zeit nicht mehr aktiv gebraucht wurden, kann nur gemutmaßt werden. Die Liste wurde vom Abt Stracke (1600–1629) verfasst, der um 1577 ins Kloster gekommen war. Er war historisch sehr interessiert, verfasste viele Schriften und fertigte etliche Exzerpte an, die weiterhin verwendet wurden. Es könnte seine Motivation gewesen sein, ein schwindendes Phänomen als historisches Erbe festzuhalten.⁴⁹¹

Die niederdeutsche Liste ist nicht sehr systematisch geordnet – ähnlich wie andere, von den cluniazensischen beginnend. Stattdessen findet sich in jener eine Einordnung nach Fingern, Händen oder Körperteilen, die für die Bildung der Zeichen relevant waren. Die ersten hundert Zeichen werden mithilfe einer Hand gebildet, die anderen mit beiden. Von den ersten hundert wird bei einem Teil der Kopf berührt (hier noch geteilt in obere und untere Kopfhälfte), dann folgen Zeichen, bei deren Bildung andere Körperteile eingesetzt werden, und am Ende diejenigen, bei deren Ausführung sich die Hand vor dem Körper befindet.⁴⁹² Innerhalb dieser Untergruppen sind die Zeichen mehr oder weniger assoziativ angeordnet wie in den Siquis-Listen.

Zeichenalphabet in Spanisch notiert. Alle drei druckte Leibniz ab, der vermutlich mit dem Hannover-Exemplar arbeitete, obwohl er dazu keine Angaben gemacht hat. Aus Leibniz' Vorwort geht hervor, dass er die Texte zur Zeichensprache, die früher im Kloster verwendet wurden, von dem dortigen Abt Molan bekommen hat. Vgl.: Menge 1980, 210 (5).

487 Vergleicht man die Beschreibung der Ausführung der Zeichen, so sind nur knapp 30 identisch.

488 Menge 1980, 210, Anm. 8. Bis jetzt unbeantwortet bleibt die Frage, ob auch Konversen die Zeichensprache verwendet haben oder nicht. In den ersten Jahrhunderten der Ordensgeschichte vermutlich nicht.

489 Anhand einer Vorlage aus dem 16. Jahrhundert, die wiederum – ähnlich wie andere Listen – eine noch ältere Vorlage hatte. Über die Vorlagen der niederdeutschen Liste lässt sich nichts Konkretes sagen.

490 Griesser 1947, 135.

491 Menge 1980, 210 (6). Diese Motivation für das Aufschreiben der Zeichen passt laut Klaus Schreiner sehr gut in den Kontext der zisterziensischen Geschichtsschreibung. In einer seiner Studien beschäftigt sich Schreiner mit Benediktinerklöstern im 15. und 16. Jahrhundert und deren historiografischer Produktion. Neben der offiziellen Aufforderung, die Besitzangelegenheiten zu dokumentieren, solange es im Orden Zeitzeugen oder entsprechende Dokumente gab, die spätestens seit der Bulle Benedikts XII. nachzuweisen ist, zeigt Schreiner auch, dass viele Vorgesetzte bemüht waren, in ihren Klöstern das Aufschreiben der eigenen Geschichte, der Klostergewohnheiten etc. für nachfolgende Generationen zu unterstützen und zu fördern. Siehe: Schreiner 1988.

492 Diese Gliederung erkannte Menge, siehe: Menge 1980, 210 (4).

Salem, Ende des 18. Jahrhunderts, 147 Zeichen

Die letzte Liste, die aus dem Umfeld der Zisterzienser überliefert ist, kommt ebenfalls aus einem deutschen Kloster, aus Salem.⁴⁹³ Sie ist in einem Manuskript aus dem ausgehenden 18. Jahrhundert überliefert, also aus der Zeit kurz vor der Aufhebung des Klosters im Zuge der Säkularisierung. Es handelt sich um sechzehn Seiten Text in schwäbischem Dialekt. In der Edition wird die Autorschaft dem ersten Freiburger Erzbischof Bernhard Boll zugeschrieben. Boll war zuvor Mönch in Salem, wurde 1805 als Philosophieprofessor an die Universität Freiburg berufen und übernahm einige Jahre später auch noch das Amt des Pfarrers am Freiburger Münster, in dessen Archiv die Liste gefunden wurde.⁴⁹⁴

Die Liste umfasst 147 Zeichen, die mehr oder weniger thematisch gegliedert sind. Auch diese Liste ist eine Abschrift einer älteren Vorlage. So wird zum Beispiel bei Zeichen 22 nicht erwähnt, um welches Zeichen es sich handelt, sondern Platz gelassen, da die Vorlage an der Stelle vermutlich unleserlich war. Es handelt sich meist um gängige Begriffe, die hier verzeichnet wurden. Bei dem Zeichen für Hund überrascht auch das Zusatzzeichen »Ein Hund austreiben« (47), versehen mit der Notiz: »Veniam zu erden nehmen Zwischen der Complet oder Capitel«, es folgt das Zeichen für »veniam zu erden nehmen« (49, 50) und nicht zuletzt das Zeichen »Das Man soll züchtig sein und für sich sehen« (55). Die beiden letztgenannten deutschsprachigen Listen werden hier beim Vergleich der Zeichen aus dem 15. Jahrhundert nicht berücksichtigt, da sie nicht zur damaligen Welle neuer Listen oder ihrer Abschriften zählen, die im Zuge der Reformbestrebungen entstanden, wie es am Beispiel der Klöster Mons Sion oder Le Jardinot gezeigt wurde. Vielmehr spiegeln sie das Wissen über die Existenz der Zeichensprache wider und die Bestrebungen, diese monastische Tradition festzuhalten.

Die überlieferten zisterziensischen Listen sind bis auf Ausnahmen aus dem 15. Jahrhundert im Zuge der Reformbestrebungen entstanden. Und über eben diese legen sie auch Zeugnis ab. Die Zisterzienser erholten sich in dieser Zeit, ähnlich wie auch andere Orden, langsam von den Ereignissen und Katastrophen der vorherigen Jahrhunderte: dem Hundertjährigen Krieg, Pestepidemien, den Hussitenkriegen, Türkenangriffen, der wachsenden Zahl der Kommendataräbte und nicht zuletzt dem Großen Schisma, das auch zur Teilung des Zisterzienserordens geführt hatte. Schon in den 1420er Jahren hatte das Generalkapitel einige flächendeckende Visitationen außerhalb der gewohnten Strukturen initiiert, um die neuen Regelungen durchzusetzen. 1424 wurde der Abt von Morimond mit der Visitation der mitteleuropäischen Klöster beauftragt.⁴⁹⁵ Die Regelungen, die zum Wiederbeleben des monastischen Lebens führen sollten, griffen nicht alle ursprünglichen Anweisungen aus dem 12. Jahrhundert wieder auf. Der Reformgeist strebte zwar eine starke Frömmigkeit an, jedoch keine strenge Askese mehr. Das Schweigegebot allerdings stand wieder ganz oben auf dem Programm, und seine Rolle wurde nicht herabgesetzt. Meines

493 Freiburg i. Br., Münsterpfarrarchiv. Edition: Salem 1891, weiter nur: Sal. In Salem waren die Zeichen bereits im 13. Jahrhundert bekannt, das belegt eine Notiz über das Manuskript Wilhelms von Hirsau (Codex Salem IX. 26, fol. 127rv). Weitere Angaben vgl.: Werner 2000, 213 f.

494 Salem 1891, 842.

495 Zur Entwicklung des Ordens in dieser Zeit: Eberl 2002, 305–358. Zu früheren Visitationen des Morimonder Abtes im Kloster Zlatá Koruna schreibt: Kadlec 1949, 46–47, aktueller: Charvátová 2002, 111.

Erachtens sind eben in dieser Atmosphäre die Abschriften der älteren Signa-Listen entstanden, damit sich jedes visitierte Kloster eine Kopie besorgen und die Zeichensprache wieder einführen konnte. Die Analyse der Manuskripte aus der Gruppe Siquis zeigt, dass die Anregung dazu vor allem aus den Klöstern Morimond bzw. Kamp kam. In beiden herrschte das entsprechende intellektuelle Klima, außerdem war das Kloster Kamp bereits Ende des 14. Jahrhunderts und über das ganze 15. Jahrhundert hinweg besonders eifrig und die meisten dortigen Äbte strebten ein geregeltes Ordensleben an. Doch neben diesen Musterklöstern gab es jede Menge anderer, in denen das monastische Leben nicht den Anforderungen entsprach und für die das Generalkapitel eine Verbesserung anordnete. Eine solche Anordnung wurde zum Beispiel an die belgischen Klöster gerichtet, die ihre lasch gewordenen Gewohnheiten ändern sollten. Das oben erwähnte Kloster Jardinet durchlief diese Reform um 1430. Der neue Abt Jean Eustache von Jardinet nahm dies in die Hand, und bald schon konnte das dortige Klosterleben locker mit den früheren strengen Klöstern mithalten. Auch auf der iberischen Halbinsel wurde das Klosterleben auf diese Weise erneuert. Hier spielte das Kloster Poblet eine entscheidende Rolle, wo die Klostergemeinschaft sehr strenge Regeln befolgte. Von dort verbreitete sich die Reform weiter, nicht nur in bestehenden Klöstern, sondern auch bei Neugründungen, zum Beispiel der des Klosters Mons Sion. Es ist also wenig überraschend, dass ausgerechnet von dort Signa-Listen bekannt sind.

Andere Orden und ihre Signa-Listen

Wie bereits gezeigt wurde, waren die Benediktiner nicht die einzigen Mönche, die sich in ihrer Bestrebung nach Stille der Zeichensprache bedienten. Es ist also wenig überraschend, dass auch aus Klöstern anderer Orden solche Signa-Listen überliefert sind.⁴⁹⁶ Ein solches Beispiel ist die Gemeinschaft des regulierten Kanonikerstiftes Saint-Victor in Paris, die sogenannten Viktoriner.⁴⁹⁷ Der *Liber ordinis*, der zur Zeit des Abtes Gilduin († 1155) um 1115 entstanden ist, enthält auch eine Signa-Liste.⁴⁹⁸ Diese Liste ist Teil der *Consuetudines* und knüpft wie viele andere an die cluniazensische Tradition an.

Die Regularkanoniker haben nicht nur eigene Listen erstellt, die sich an denen aus Cluny orientierten, sondern sie fertigten auch ziemlich genaue Abschriften der cluniazensischen Listen an, sodass in ihren Abteien viele Manuskripte erhalten geblieben sind. Ein Beispiel dafür ist ein Clun-Manuskript aus dem Kloster Oigny bei Dijon. Die Liste wurde den Ordensgewohnheiten beigelegt.⁴⁹⁹ Nach ähnlichem Muster haben sich die Dominikaner aus dem schwedischen Sigtuna ein Manuskript der Signa-Liste aus Saint-Viktor besorgt, inklusive der *Augustinusregel* und der *Consuetudines*.⁵⁰⁰

496 Abgesehen von den vielen Abschriften der Listen Clun und Siquis, die auch von Regularkanonikern überliefert sind. Eine grundlegende Übersicht bietet: Jarecki 1981, 81–83.

497 Grundlegend zur Entwicklung des Klosters: Fossier 1993.

498 Das Kapitel »De locutione per signa« über die dortigen Gewohnheiten veröffentlichte: Martène 1736–1738, III, 290–291: *Antiquæ consuetudines canonicorum regularium insignis monasterii s. Victoris parisiensis*, 811–814.

499 Paris, Bibl. Ste. Geneviève, MS 2614; 12./13. Jahrhundert. Zitiert nach: Jarecki 1981, 82. In seiner Studie finden sich die meisten Hinweise auf einzelne Manuskripte der cluniazensischen Listen: Jarecki 1981, 81–118.

500 Uppsala, Universitetsbibliotek, C 222, ff. 30v–31v. Zitiert nach: Jarecki 1981, 110.

Die Zisterzienser und ihre strengen Regeln waren nicht nur in den Anfängen des Ordens im 11. Jahrhundert, sondern auch später sehr beliebt. Schon die Anfertigung einer Abschrift durfte in den Augen der Gemeinschaft oder deren Donatoren als ein Schritt in die richtige Richtung zur Erlösung der Seele empfunden werden. Das könnte der Grund dafür sein, dass ein Manuskript der Siquis-Liste im Kollegiatstift Ardagger erhalten geblieben ist, dessen Mitglieder man sich nur schwer als schweigende Nutzer der Zeichensprache vorstellen kann.⁵⁰¹ Das Kollegiatstift wurde 1049 von Heinrich III. gegründet.⁵⁰² Es erlitt einige Belagerungen und Raubzüge, im 13. Jahrhundert von Seiten der Bayern, Anfang des 16. Jahrhunderts dann von den Türken. Dazwischen lagen jedoch Jahre blühender Entwicklung, was der wirtschaftliche wie kulturelle Reichtum des Stiftes beweist. Nur eines blieb dem Stifter unerfüllt – die dortigen Priester wohnten nicht in einer Gemeinschaft, dafür bekleideten sie viel zu wichtige Ämter. In einigen inkorporierten Pfarreien ließen sie sich durch Vikare vertreten. Die Statuten besagen jedoch, dass sich alle einmal im Jahr treffen sollten. Dies mag vermutlich die einzige Gelegenheit gewesen sein, wo sie von der Zeichensprache hätten Gebrauch machen können, obwohl dies ziemlich unwahrscheinlich ist. Es drängt sich also die Frage auf, ob die Signa-Liste zu jenen interessanten Werken gehörte, deren Besitz eine Art Selbstpräsentation des Ordens nach außen war, oder aber ob sie mehr oder weniger aus Versehen abgeschrieben wurde. Der Text wurde komplett fehlerfrei abgeschrieben, und wie wir bei genauerer Analyse noch sehen werden, bereitete es dem Schreiber keinerlei Schwierigkeiten, zwischen zwei Verse eines Zeichens ein anderes zu setzen, was einen Leser oder Lerner der Zeichensprache, wenn es denn einen solchen gegeben hat, ordentlich hätte verwirren müssen.

Später sollte die Signa-Liste das gleiche Schicksal treffen wie den Rest der Bibliothek. Im Zuge der josephinischen Reformen wurde das Stift 1784 aufgehoben. In diesem Moment kam das Benediktinerkloster Seitenstetten ins Spiel, das gerade seine Bibliothek erweiterte. Franz Koller bereiste im Auftrag des Klosters Bücherauktionen und bekannte Buchhandlungen, um vor allem aus aufgelösten Klöstern eine ganze Reihe Bücher günstig zu erwerben. Aus der Ardaggerer Bibliothek, die ursprünglich angeblich an die 600 Bände gezählt hatte, erwarben die Benediktiner 42 mittelalterliche Handschriften, 91 Inkunabeln und 50 Drucke⁵⁰³ – darunter auch das Manuskript Cod. 282 mit der Signa-Liste Siquis auf einigen Folia.

Ein weiteres Ordenshaus, aus dem ein Manuskript einer Siquis-Liste überliefert ist, ist Oberkloster, eine ehemalige Niederlassung der Regulierten Augustinerchorherren bei Neuss. Möglicherweise kam das Manuskript aus dem nah gelegenen Kloster Kamp, wo sich vermutlich eine ältere Vorlage befand. Es ist anzunehmen, dass diese Liste zum Erlernen der Zeichen diente.

Diese beiden nicht-zisterziensischen Kodizes beinhalten Schriften, die dem Geist ihres Ordens entsprechen. Vor allem *Stella clericorum*, ein fast vergessenes Werk aus dem 12. Jahrhundert, in dem die Vorteile des Priestertums gepriesen und vor der Vernachlässigung der Spiritualität gewarnt wird.

501 Das Manuskript liegt heute in der Klosterbibliothek des Benediktinerklosters Seitenstetten: Seitenstetten, Klosterbibliothek, Ms. 282, f. 66r–68r.

502 Zur Geschichte des Stiftes: Friess 1871.

503 Dies alles wohl für erschwingliche 27 Gulden. *Handbuch der historischen Buchbestände in Deutschland*. Digitalisiert von Günter Kükenhoner. Hrsg. von Bernhard Fabian. Hildesheim: Olms Neue Medien 2003. Abrufbar: <https://fabian.sub.uni-goettingen.de/fabian?Oesterreich> (zuletzt abgerufen am 13. 1. 2014).

Außerdem noch einige kürzere moraltheologische Schriften, ein paar Predigten und die Bulle Innozenz' VII. *Bulla continens regularum fratrum et sororum*. Die Herkunft der beiden Manuskripte ist dem Inhalt nach mehr als deutlich. Es handelt sich nicht um zisterziensische Handschriften, die als Gesamtpaket zu den Regularkanonikern gekommen sind – aus dem zisterziensischen Umfeld stammen vermutlich nur die Signa-Listen. Beide Kodizes der Kanoniker beinhalten eine ganze Reihe von Werken, die die regulierten oder auch Säkularkanoniker benötigten. Die fünf Zisterzienser-Manuskripte beinhalten wiederum Texte für Mönche. Die Handschriften gehörten also dorthin, wo sie entstanden waren, und die Texte waren Gebrauchstexte. Dennoch bin ich der Ansicht, dass mindestens in Ardagger die Zeichensprache in der alltäglichen Praxis keine Anwendung fand. Die Signa-Listen könnten zu der Zeit abgeschrieben worden sein, als die Zeichensprache wieder in Mode gekommen war, allerdings waren die Listen wohl nicht für den praktischen Einsatz gedacht. Das Manuskript aus Neuss wiederum wurde vermutlich in der Praxis verwendet, sprich, die Liste diente zum Erlernen der Zeichen. Dies lässt sich auch aus der Ergänzung zu dieser Signa-Liste ableiten (siehe oben, Anm. 383), in der die Zeichen eindeutig nach einem pädagogischen Prinzip geordnet wurden.

Doch Zeichen und die damit verbundene Bestrebung nach Stille tauchen auch bei dem etwas weniger bekannten Orden der Grammontenser auf, der sich ab dem 12. Jahrhundert vor allem auf dem Gebiet des heutigen Frankreichs verbreitete.⁵⁰⁴ Aus diesem Umfeld ist als Anhang der Statuten auch eine Signa-Liste mit 176 Zeichen überliefert.⁵⁰⁵

Neben den Regularkanonikern, aus deren Umfeld die Listen vom Typ Siquis überliefert sind, gibt es noch einen Orden, in dem die Zisterzienser ihre Spuren hinterlassen haben – die Birgitten, konkret ihr erstes Kloster Vadstena. Von hier ist die Liste *De signis habendis tempore silencii* in zwei Manuskripten aus dem 15. Jahrhundert, konkret vor 1450, überliefert.⁵⁰⁶

Die Signa-Liste aus dem Kloster Vadstena (weiter nur: Vad) beginnt mit den gleichen Worten wie die Listen vom Typ Siquis und umfasst etwa 130 Zeichen. Man kann davon ausgehen, dass die Liste komplett überliefert wurde, da der Text mit einem Gebet abschließt: »Sic merces isti scriptori gracia Christi. Amen«. (156) Die Reihenfolge der Wörter entspricht nicht der Siquis-Liste, denn die Einträge sind hier alphabetisch geordnet. Nur in den Fällen, wo es zum besseren Verständnis der Zeichen führt, oder aber wenn sich diese sehr ähnelten, wurde die alphabetische Reihenfolge unterbrochen.⁵⁰⁷ Diese Anordnung nach Ähnlichkeit entspricht wiederum völlig der Siquis-Liste. Auch die Beschreibung der Ausführung erinnert stark an Siquis, nur die Generalzeichen, die Grundbegriffe, sind manchmal anders. Manche Begriffe fehlen zwar als Einzeleinträge, tauchen aber in der Beschreibung der Zeichenbildung wieder auf. Die Beschreibungen als solche sind mit jenen in Siquis identisch.⁵⁰⁸ Doch die Liste ist keine einfache Kopie von Siquis. Es gibt hier viele Wörter, die es in Siquis

⁵⁰⁴ Mehr dazu: Becquet 1989.

⁵⁰⁵ Martène 1736–1738, IV., Statuten, 958–964.

⁵⁰⁶ Uppsala, Universitetsbibliotek, C 31, fol. 1r–4r a C 74, fol. 190r–192r. Edition: Nelson 1935. Mehr zu den Manuskripten: Nelson 1935, 32.

⁵⁰⁷ So folgen zum Beispiel nach den Zeichen *ciphus* (29) die Zeichen *iurare* (30) und *credere*; nach *pullus* (104) *aqua* (105) und *pluere* (106), die jeweils ähnlich gebildet werden.

⁵⁰⁸ Analyse der Signa-Liste und Vergleich mit Siquis: Jarecki 1988, 339–342, mit einigen Beispielen starker Ähnlichkeit zwischen Vad und der Siquis-Liste aus Lubiąż. Allerdings gibt es die zahlreichen Abweichungen, die L im Vergleich zu den anderen Manuskripten aufweist, in Vad nicht.

nicht gibt, zum Beispiel Bezeichnungen für Familienmitglieder oder für Brot, für das es in wohl allen Signa-Listen ein Zeichen gibt, außer in Siquis. Vergleicht man diese neuen Wörter mit anderen Signa-Listen, lassen sich keine Ähnlichkeiten feststellen, die auf eine andere Vorlage hinweisen würden.⁵⁰⁹

Die Vad-Liste ist vermutlich dank der Kontakte Birgittas von Schweden zum Kloster Alvastra entstanden und stammt von den Zisterziensern.⁵¹⁰ Alvastra wurde als Tochterkloster der Primarabtei Clairvaux gegründet, in dem vermutlich die Liste Ars entstanden ist. Und da es sich bei Ars um eine Bearbeitung vom Siquis handelt, kann man davon ausgehen, dass auch diese Liste in Clairvaux bekannt war. Aufgrund der damaligen engen Beziehungen zwischen zisterziensischen Tochter- und Primarklöstern ist davon auszugehen, dass eines der Siquis-Manuskripte auf diesem Wege nach Vadstena gelangt war. Doch leider bleibt die Frage, welche der Listen in Alvastra verwendet wurde, im Bereich der Hypothesen. Wurde hier Ars verwendet wie in Clairvaux, oder Siquis, die als Vorlage für die spätere Liste der Birgitten diente? Warum sollten die Mönche Siquis als Vorlage nehmen und selbst Ars verwenden? Doch warum sollten sie Siquis verwenden, wenn Ars in ihrem Mutterkloster Ars entstanden war? Fest steht, dass es zur Zeit der Entstehung von Vad beide Listen gab. Siquis ist älter und hätte aus diesem Grund als Vorlage herangezogen werden können: Älter könnte hier als ursprünglicher, den Gründungsidealen näher gegolten haben.

Je älter, desto glaubwürdiger also? Diese Überlegung wird auch für die nächste Signa-Liste herangezogen. In der Universitätsbibliothek in Uppsala befindet sich eine bisher unedierte Signa-Liste aus Vadstena.⁵¹¹ In den Anmerkungen im Text taucht wieder der Name Leo Marsicanus auf, der Bibliothekar aus Montecassino, der auch unter den Zisterziensern und Birgitten bekannt war. Im Text steht dazu: »Sequitur ars indicandj ad seruandum grauitatem silencij, Sjgna quoque ad que remisi [...] sunt notata per venerabilem [...] fratrem leonem marticanum monachum et decanum monasterij cassinensis.«⁵¹²

Eine ähnliche Notiz findet sich auch in der Benediktinerliste von Petrus Boherius sowie, wie bereits erwähnt, im Tennenbacher Manuskript der Siquis-Liste. Doch inwiefern das Manuskript direkt aus Montecassino nach Vadstena bzw. Tennenbach kam oder über den Umweg durch Boherius'

509 Jarecki verglich zum Beispiel das Zeichen *mater* (Vad 153) mit Ars (156): Jarecki 1988, 340. Das gleiche Wort gibt es auch in LocLat (77), Cist-abc (265) oder Wilh (260), doch auch hier lässt sich keine Ähnlichkeit feststellen. Manchmal benutzt man die Faust, manchmal die Handfläche oder nur die Daumen, manchmal handelt es sich um ein eigenes Zeichen, manchmal nur um die Erweiterung eines anderen. Ähnlich kann man sich auch ein anderes Zeichen anschauen: *ieiunium* (Vad 132). In Siquis-V in der Grundform (166 a) wie auch in der alphabetisch geordneten Liste (224) gibt es dafür ein anderes Zeichen, bei dessen Ausführung man nicht wie bei Vad die Finger zwischen die Lippen presst. In Ars (99) werden die Finger für die Ausführung zwar gebraucht, aber anders als in Vad, obwohl das Zeichen die gleiche Bedeutung hat. Das dritte Vergleichszeichen ist *balneum* (Vad 155), das in Vad ganz am Ende der Liste notiert wurde. Es gibt eine Ähnlichkeit mit LocLat (11) und Siquis-N, wo dieses Zeichen auch am Ende steht und zwar als eines der Wörter (62), deren Zeichen mit einer Hand ausgeführt wurden. Das entspricht sowohl Vad als auch LocLat, doch mehr sagt es uns nicht. Jarecki nennt auch andere Wörter, für die es keine Entsprechungen in anderen Listen gibt, was an dieser Stelle nur bestätigt werden kann: *feria* (Vad 64) und *vestiarius* (Vad 148) finden sich in keiner der zisterziensischen Listen, die Jarecki für seinen Vergleich herangezogen hat.

510 Siehe dazu den Abschnitt *Die Birgitten unter dem Einfluss der Zisterzienser* in dieser Studie.

511 Uppsala, Universitätsbibliothek, C 38, fol. 136r–138r (15. Jahrhundert).

512 Uppsala, Universitätsbibliothek, C 38, fol. 136r. Zitiert nach: Andersson-Schmitt/Hedlund 1988, 281. Das Manuskript besteht größtenteils aus dem Werk *Bonum universale de apibus* von Thomas Cantipratensis, des Weiteren gibt es hier noch *Modus inquisitionis in visitatione seruandus*, und auf den letzten Folia steht dann *Ars signandi*. Es war mir leider nicht möglich, das Manuskript zu sichten.

Kommentar zur Benediktsregel, lässt sich an dieser Stelle nicht beantworten.⁵¹³ Im Tennenbacher Manuskript ist leider nur ein Teil, der Anfang der Liste, erhalten. Doch selbst daraus ist die Ähnlichkeit mit Boherius' Liste ersichtlich, vergleicht man die Zeichen für Ei und Brot. Die Liste der Birgitten entspricht dem Typ Siquis und nicht der Liste von Boherius bzw. jener aus Montecassino. Nur die Schirmherrschaft von Leo Marsicanus ist geblieben. Die Frage der Autorschaft eines Textes war im Mittelalter naturgemäß eine ganz andere als heute. Es war durchaus üblich, die Autorschaft jemandem Bekannten zuzuschreiben, um dem Text mehr Gewicht zu verleihen. Auch dabei galt die Faustregel: Je näher am Ursprung – in diesem Fall waren das die Anfänge der Benediktiner –, desto besser.

Ein weiterer Beleg für die Verbreitung der Zeichen unter der Birgitten ist eine Liste aus dem englischen Kloster Sion in Isleworth (gegründet 1415). Hierher zogen einige Nonnen direkt aus Vadstena mit einem Priester.⁵¹⁴ Die Liste ist zusammen mit der Ordensregel und den Statuten Teil eines Kodex aus der Mitte des 15. Jahrhunderts. Sie umfasst 106 Zeichen auf Altenglisch und nicht auf Latein wie Vad.⁵¹⁵ Ähnlich wie im Manuskript aus Lubiąż (Leubus) findet sich auch hier auf dem letzten Folio eine Bitte, vermutlich des Schreibers, um ein Gebet: »Prey for your' thomas betson.«⁵¹⁶ Die Liste ist alphabetisch geordnet und neben jedem Wort steht eine kurze, aber sehr genaue Beschreibung der Ausführung des Zeichens. Es wird zwischen linker und rechter Hand unterschieden, und die Finger werden konkret benannt. Inhaltlich erkennt man zwar klar Vad bzw. Siquis, auch einige Beschreibungen sind ähnlich, doch handelt es sich keinesfalls nur um eine Übersetzung.

⁵¹³ Theoretisch wäre dies möglich, denn im Kloster Heilsbronn gab es zum Beispiel eine Signa-Liste direkt von Petrus Beherius. Heute in der Universitätsbibliothek Erlangen, N. 155, fol. 252v–255v (eine Liste von 1405). Siehe: Jarczycki 1981, 92.

⁵¹⁴ Ausführlicher zum Kloster und seiner Entwicklung: Nyberg 1965, 74–77.

⁵¹⁵ Edition: Bentley 1833. Das Manuskript befindet sich in der Bibliothek der St Paul's Cathedral in London.

⁵¹⁶ Zitiert nach: Bentley 1833, 494.

Was die Signa-
Listen über Klöster
verraten

Wir haben uns nun lange genug mit dem Äußeren der Listen beschäftigt. Jetzt ist es Zeit, hineinzuschauen. Die Signa-Listen sind eine interessante Quelle, wenn es darum geht, das Leben hinter den Klostermauern zu erkunden. Auf den folgenden Seiten wird untersucht, welche Wörter in den Listen auftauchen und warum. Es werden Zeichen für konkrete Räume und Tätigkeiten im Kloster beschrieben. Dabei wird in erster Linie die Siquis-Liste untersucht, denn deren Gebrauch ist in mindestens einem der böhmischen Klöster nachgewiesen. Es ist allerdings sehr wahrscheinlich, dass die Liste auch in anderen mitteleuropäischen Klöstern bekannt war. Zum Vergleich werden auch zisterziensische Listen aus anderen Ländern aus dem 15. Jahrhundert herangezogen, um Ähnlichkeiten und Unterschiede auch zu Klöstern außerhalb Mitteleuropas aufzuzeigen. Die Zisterzienser sind bekannt dafür, dass sie viel Wert auf Einheitlichkeit legen, insofern ist es interessant zu schauen, inwiefern sich diese Einheitlichkeit auch in den Zeichen widerspiegelt. Obwohl zwischen der Entstehung der cluniazensischen und der zisterziensischen Listen eine relativ lange Zeitspanne liegt, werden auch diese manchmal zum Vergleich herangezogen, um zu zeigen, welche Zeichen die Zisterzienser übernommen oder eben nicht übernommen haben. Für die Abweichung von der cluniazensischen Vorlage kann es mehrere Gründe gegeben haben. Eine wichtige Rolle spielt dabei die Tatsache, dass die Siquis-Listen die Situation in Mitteleuropa widerspiegeln, wo andere klimatische Bedingungen herrschten als in den westeuropäischen Klöstern, aus denen Listen überliefert sind. Natürlich spielt auch der zeitliche Unterschied eine Rolle, denn im 11. Jahrhundert kannten und verwendeten die Mönche sicherlich, um nur ein Beispiel zu nennen, jeweils andere Lebensmittel oder Früchte als im 15. Jahrhundert.

Die größte Vielfalt herrscht bei den Zeichen für Speisen und deren Zubereitung. Das Grundnahrungsmittel – nicht nur das der Mönche – war Brot in allen möglichen Formen, von Fladenbrot bis Zwieback. Doch auch Eier oder Milchprodukte (Butter, Käse, Quark) kamen oft auf den Tisch und Obst fehlte ebenfalls nicht – vor allem Äpfel und Birnen. Die Mönche kannten auch Heringe oder Aale. Zum Würzen verwendeten sie Salz, Pfeffer oder Muskat. Fleisch von Vierfüßern war nur für Kranke erlaubt. Zwar wurden in den Klöstern Tiere gehalten – Schweine, Schafe, Horntiere –, allerdings nicht zum Verzehr. Hinter den Klostermauern konnte man hier und da auch einen Esel oder ein Pferd sehen, außerhalb wohl nur Wölfe. Zu den im Kloster gängigen Getränken zählten Wein, Wasser und Bier. Mit Zeichen konnte auch ausgedrückt werden, ob etwas bitter oder süß, gut oder schlecht war, ob es zu viel oder zu wenig gab, ob etwas heute oder morgen stattfand, ob das Essen für die Armen bestimmt war oder für einen König, einen Herrn, einen Gast, einen Mönch, einen Konversen oder einen Jungen. Unter den Utensilien tauchen zum Beispiel Messer und Schüsseln auf.

Bezüglich der Kirche durften die Zeichen für Kelch, Kerze, Wachs oder Buch nicht fehlen. Und in den meisten Listen tauchen auch Bezeichnungen für unterschiedliche Nationalitäten auf. Aber auch Bezeichnungen für alltägliche Dinge und Tätigkeiten wie Kapitelsaal, Buch, Schuh, Salbe, lügen, schwören, sehen, hören oder schweigen. Und nicht zuletzt gab es auch Abstrakta unter den Zeichen, wie zum Beispiel Kälte, Schmerz, Tag, Jahr, Sünde, weise oder gesund.

Zeichen für Speisen

Die Zeichen für Speisen und die mit ihnen zusammenhängenden Dinge sind in allen Listen das dankbarste Forschungsthema. Nicht nur, weil die Zeichen hier meist am zahlreichsten sind, sondern auch, weil sie ein konkreteres Bild ergeben als abstrakte Begriffe oder Verben. Detaillierter wurden bis jetzt in dieser Hinsicht nur Zeichen aus den cluniazensischen Listen beschrie-

ben.⁵¹⁷ Es handelt sich um Zeichen, die im Refektorium, bei Tisch oder beim Bedienen anderer zum Einsatz kamen, oder aber in der Küche bei der Zubereitung der Speisen.

Über die Essenszubereitung bei den Zisterziensern ist leider nur wenig bekannt. In den *Ecclesiastica officia* wird der Ablauf am Tisch im Refektorium beschrieben (EO 76), und ein ganzes Kapitel wird hier, ähnlich wie bereits in der Benediktsregel, dem Wochendienst in der Küche gewidmet (EO 108). Wie bei allen anderen Tätigkeiten galt auch bei der Essenszubereitung und Essenausgabe das Schweigegebot.⁵¹⁸ Die bedienenden Brüder gebrauchten sicherlich neben den Zeichen für Speisen auch die Zeichen für unterschiedliche Gefäße genauso wie die für Abstrakta. Die Siquis-Liste hat in diesem Zusammenhang folgende Begriffe zu bieten: Gefäß, Becher, kleines Messer, Löffel, aber auch Küche, Feuer, viel, wenig, heiß, bitter, verdorben, gut, schnell, sofort, lange her, lang, gestern, Nummer, Anzahl der Tage.⁵¹⁹ In anderen zisterziensischen Listen finden sich zudem noch weitere Bezeichnung für Gefäße: Glasballon, Krug, Weinflasche, Mörser, Topf, Karaffe, Kessel, Schüssel, Sauciere, Becher, Glas und Salzstreuer.⁵²⁰ In der Küche des Abtes konnten wiederum Zeichen für einzelne Personen gebraucht werden, denn hier saßen oft viele hochrangige Gäste am Tisch. Auch einige Zeichen für Tätigkeiten, die wir aus den Listen kennen, könnten in der Küche oder im Refektorium verwendet worden sein: geben, tun, melken, halten oder haben, essen, kaufen, brechen, eingießen, tragen, öffnen, trinken, helfen, bringen, teilen, entzweibrechen, hacken, zerschneiden, fegen oder verderben.⁵²¹ In jeder Liste finden sich wenigstens einige dieser Begriffe.

Die Brüder, die gerade den Wochendienst in der Küche hatten, waren nicht nur für die Zubereitung der Speisen verantwortlich, sondern kümmerten sich auch um die meisten Tätigkeiten, bei denen Wasser bzw. warmes Wasser benötigt wurde: Hände waschen vor dem Essen, Rasur und Füße waschen. Bei der Fußwaschung waren sie auch für deren Durchführung verantwortlich. Sie

517 So widmete zum Beispiel Gerd Zimmermann einen Drittel seiner Studie zum Mönchtum *Cura corporis* der Beschreibung der mit den Speisen und deren Zubereitung zusammenhängenden Gewohnheiten unter den Mönchen im 10. und 11. Jahrhundert, siehe: Zimmermann 1973. Zuletzt beschäftigte sich mit diesem Thema anhand der Signa-Liste aus Cluny Kirk Ambrose in seinem Artikel *A medieval Food List*, siehe: Ambrose 2006. Mit etwas späteren Essensgewohnheiten beschäftigt sich die Studie *Refektorium im Jahreskreis*, die vor allem österreichische und deutsche Quellen aus dem 14. und 15. Jahrhundert berücksichtigt, siehe: Fritsch 2008.

518 Zum explizit auf die Küche bezogenen Schweigegebot siehe das Kapitel über die Küche des Abtes: EO 109, 4.

519 *Vasa* (Alc-218, 51, Ars 127, Sion 54, Siquis 24, Siquis-Gr 33), *(s)ciphus* (Ars 125, Jar 50, Siquis 23, Siquis-Gr 193, Vad 29), *cultellus* (Ars 123, Cist-abc 108, Jar 53 und 111, Siquis 68, Sion 261), *coclear* (Alc-91 133, Cist-abc 119, Sion 174, Siquis-Gr 194), *coquina* (Alc-218 163, Cist-abc 69, LocLat 31, Sion 225, Siquis 20), *ignis* (Alc-91 143, Ars 65, LocLat 64, Sion 280, Siquis 20, Jar 79), *multum* (Ars 269, Cist-abc 273, Siquis 17, Siquis-Gr 199), *parum* (Ars 269, LocLat 100, Siquis 17, Vad 98), *calidum* (Ars 140, Cist-abc 104, Siquis-Gr 122), *amarum* (Ars 131, Cist-abc 25, Siquis 42, Vad 3), *putridum* (Siquis 163, Vad 125), *bonum* (Ars 138, Cist-abc 46, LocLat 13, Sion 262, Siquis 177, Vad 21), *cito* (Ars 266, Siquis 179, Siquis-Gr 79), *statim* (Siquis 4), *dudum* (Ars 268, Siquis 181, Vad 59), *heri* (Ars 273, Cist-abc 203, Siquis 170, Siquis-Finger 133), *numerus* (Ars 92, Siquis 124), *numerus dierum* (Siquis 171).

520 *Pichel* (Alc-91 137), *cantaro* (Alc-91 138), *flascula* (Cist-abc 179), *capito* (Jar 86), *caccabus* (Jar 54), *redoma* (Sion 165), *caldeira*, *caldera* (Alc-218 55, Alc-91 129, Sion 164), *scutella*, *escudilla* (Ars 124, Jar 81, Sion 162; Cist-abc 414), *sayseira* (Alc-91, 132), *copa* (Alc-91, 135), *vaso* (Sion 167), *saleiro*, *salsayro* (Alc-218 57, Alc-91 131).

521 *Dare* (Cist-abc 148, LocLat51), *facere* (LocLat 51, Siquis-Gr 142), *mulgere* (Siquis-Gr 96), *tenere vel habere* (Cist-abc 438), *comedere*, *comer* (Alc-218 116, Alc-91 170, Ars 101, Sion 241, Siquis-abc 92, Wilh 39), *mercari* (Cist-abc 284), *frangere* (Cist-abc 187), *infundere* (Cist-abc 227), *portare* (LocLat 109, Siquis 99 a, Siquis-Gr 90), *abrir* (Sion 277, Alc-91 155), *bibere*, *bever*, *beber*, *brevier* (Alc-218 117, Alc-91 171, Ars 102, Jar 82, LocLat 12, Sion 242, Siquis-Gr 128, Cist-abc 45), *ayudar* (Sion 62), *apportare* (Cist-abc 31), *dividere* (Ars 260, LocLat 37, Siquis 69, Cist-abc 147, Vad 51), *rumpere* (Ars 259), *secare* (Siquis-Gr 78), *scindere* (Cist-abc 406), *scobare* (Cist-abc 408), *perdere* (Cist-abc 350).

kümmerten sich natürlich auch um die Getränke für ihre Mitbrüder und bedienten die Novizen, die vor den Mönchen aßen. Zum Dienst gehörte auch das Vorbereiten des Geschirrs sowie der Abwasch, das Entsorgen der Abfälle und die Vorbereitung des Brennholzes für den nächsten Tag sowie das Waschen der Geschirrtücher. Die Diensthabenden standen in Kontakt mit dem Cellarius, der ihnen alles, was fehlen mochte, aushändigte.

Zum Vergleich noch einige Überlegungen zur Essenszubereitung bei den cluniazensischen Benediktinern, wie deren Gewohnheitsbücher sie abbilden. Dort waren für den Gebrauch in der Küche deutlich mehr Zeichen vorgesehen als im Refektorium. Nach den cluniazensischen *Consuetudines* wechselten sich die Mönche beim Küchendienst immer zu sechst ab, was auch die Benediktsregel so vorschreibt. Jeder hatte bei der Essenszubereitung eine andere Aufgabe: vorbereiten und kochen, auf Schüsseln und Teller aufteilen und das Essen im Refektorium austragen. Allerdings gibt es in den Listen äußerst wenige Zeichen, die so etwas wie bring, halte, schneide ab etc. ausdrücken (in den zisterziensischen Klöstern ist die Situation um einiges besser). In Cluny sollte das Essen auf den Tellern sein, noch bevor die Mönche am Tisch saßen. Danach war ein Bruder damit beauftragt, mit einem Tablett mit Essig und Senfkörnern zum Würzen durch den Raum zu gehen. Um ihn zu sich zu rufen und auszudrücken, was man wollte, sollten Zeichen gebraucht werden.⁵²²

Bei den Zisterziensern bedienten im Refektorium andere Brüder als diejenigen, die den Wochendienst in der Küche hatten (EO 77). Die Mönche bekamen ihr Essen auf Tellern serviert und auf dem Tisch standen Brot und Salz zur Verfügung, das sie sich mit dem Messer nehmen sollten (EO 76, 27). Nach dem Essen trugen dann die Bedienenden alle Löffel und Teller zum Abwaschen in die Küche zurück. Im Refektorium könnten also Zeichen für lesen, tragen, teilen gut zum Einsatz gekommen sein. Geht man von der Häufigkeit des Wortes *mappula* in den *Ecclesiastica officia* aus, kann man sich gut eine Art Serviette oder Tischdecke zum Abdecken von Brot vorstellen, doch in den Signa-Listen ist kein solches Zeichen vorhanden.

Im Refektorium saßen die Mönche je nach ihrer Stellung im Konvent, das heißt nach ihrer Funktion und der Anzahl an Jahren, die sie bereits im Konvent verbracht hatten. Am Kopfende saßen der Prior und die Ordensältesten – laut der Benediktsregel aß der Abt gemeinsam mit den Gästen –, an den Wänden standen Tische und Bänke für alle anderen Mönche. Der Lesende saß etwas erhöht. Das gemeinsame Essen fand von Ostern bis etwa Mitte September zweimal täglich statt, mittags und abends, in der Fastenzeit und an einzelnen Fastentagen nur einmal täglich. Schon Benedikt legte fest, dass zwei gekochte Speisen (*pulmenta*) am Tag genügend seien. Obst und Gemüse konnte, falls vorhanden, als Drittes hinzugefügt werden. Dazu kam noch ein reichlich bemessenes Pfund Brot pro Tag (RB 39, 1–5).⁵²³ Außerdem wurde auch für jeden Verstorbenen ein Teller vorbereitet (*pulmenta defunctorum*). Diese Teller wurden dann dem Pförtner zum Verteilen an die Bedürftigen ausgehändigt, die vor der Pforte bettelnd warteten. Meist wurden so drei Portionen an die Armen verteilt.⁵²⁴

522 Bruce 2007 a, 82–83.

523 Detaillierter Vergleich der Essgewohnheiten bei Benediktinern und Zisterziensern: Zimmermann 1973, 38–52.

524 Dem Pförtner wurden auch alle Reste sowie Essen, auf das die Mönche beim freiwilligen Fasten oder als Strafe verzichteten, übergeben. Auch der Cellarius konnte aus den Klostervorräten etwas beisteuern. Siehe: EO 120, 27; 117, 2.11.27. Die Menge der *pulmenta defunctorum* als Erinnerung an die Verstorbenen wurde symbolisch auf drei gesetzt.

Neben den üblichen Essensportionen konnte im Refektorium auch die sogenannte *pitancia* gereicht werden, für die es in den Listen ein eigenes Zeichen gibt. Es handelt sich um eine Zugabe zum normalen Essen. In Vyšší Brod (Hohenfurth) gab es solche *pitancia* an großen kirchlichen Feiertagen. Aus dem dortigen Urbar erfährt man auch, was dann serviert wurde: Der Abt stellte einige Tablettis mit Fischen, Backwaren und Rührei zur Verfügung, manchmal kamen noch Feigen, Mandeln oder Wein dazu. Zu Ostern standen auch Lachs oder Hecht (*esox*) auf der Liste.⁵²⁵ Auch an Todestagen der Klosterdonatoren wurde eine *pitancia* serviert. So bestimmte zum Beispiel Peter I. von Rosenberg (tsch.: Petr I. z Rožmberka) eine Zusatzspeise und Wein als *pitancia*, ein anderes Mal gab es sogar zwei Zusatzspeisen.⁵²⁶ In den normativen Quellen wird auch das sogenannte *mixtum* erwähnt, eine zwischen den üblichen Essenszeiten eingenommen Speise für junge, kranke oder alte Mönche oder für Konversen. Meist handelte es sich dabei (in südlichen Landstrichen) um Brot und Wein oder Wasser.⁵²⁷ Als Generalzeichen für Speisen finden sich in den zisterziensischen Listen: *pulmentum*⁵²⁸ und *pitancia*,⁵²⁹ in Le Jardinot gab es auch ein Zeichen für einen Weinanteil: *etiusta*.⁵³⁰ Mittels Zeichen konnte man aber auch auf das Essen verzichten (freiwillig oder unfreiwillig), dafür gab es das Zeichen für Fasten.⁵³¹

Das Essen in mittelalterlichen Klöstern war eine kohlenhydratreiche Kombination aus Brot, Gemüse und Wein sowie proteinhaltigen tierischen Produkten.⁵³² Kohlenhydrate sind die wichtigste Energiequelle, dazu zählen Saccharide, Stärke und Ballaststoffe. Doch die Ernährung hing naturgemäß von den Jahreszeiten, den liturgischen Zeiten und der geografischen Lage ab. In Cluny gehörten zu einer Standardmahlzeit zwei Gefäße mit gekochten Bohnen und Gemüse sowie ein Gefäß mit rohem Obst und Gemüse. Dazu gab es ein Pfund Brot (etwa 0,454 kg). Zum Trinken gab es meist, wie Benedikt schreibt, Mischwein, der schon in der Antike üblich war. Außer zum gemeinsamen Speisen kamen die Mönche auch zum Trinken im Refektorium zusammen. Im Sommer zwischen zwei Mahlzeiten und im Winter abends statt der zweiten Mahlzeit. Vor allem im Winter spielte dieses Trinken eine besondere Rolle und der Begriff *caritas* ergänzt, dass es noch ein bisschen mehr war als in der Benediktsregel. In Ländern, wo es winters deutlich kälter ist als in Italien, war häufigeres Trinken definitiv angebracht.⁵³³ Doch welche konkreten Speisen und Getränke lassen sich aus den Signa-Listen herauslesen?

EO 76, 18; 118, 49. Das war kein Vergleich mit den fünfzig Präbenden, die zur Zeit des Abtes Petrus in Cluny für die Armen vorgesehen waren, vgl.: Berger 1993, 297–298. Die Armen an der Klosterpforte hatten noch eine weitere Möglichkeit, um Essen zu bekommen, das sog. *Tricenarium*, eine dreißigtägige Totenfeier nach dem Tod eines Bruders, während der auch die Armen immer etwas abbekamen. Ein ähnliches *Tricenarium* wurde auch am letzten Tag des Generalkapitels, ab dem Tag des hl. Lambertus (17. September), gehalten. Mehr zum *Tricenarium*: Müller 1911, 91–92.

525 Das Urbar des Klosters Vyšší Brod: Pangerl 1856, 221–228, hier 226–227.

526 Schmidt 1901, N. 19, 438.

527 Vgl.: RB 35,12; 37,2; 38,10; EO 73,9; UC 15.

528 *Pulmentum* (Cist-abc 340, Jar 161, Alc-218 67). In den cluniazensischen Listen gibt es auch ein Zeichen für eine Gemüsespeise bzw. einen Gemüsegang (Clun 7, Wilh 36, 37).

529 *Pitancia* (Siquis 128, Cist-abc 347, Ars 104, Vad 116, Alc-218 68, Alc-91 65).

530 *Etiusta* (Jar 8).

531 *Ieiunium* (Siquis 166 a, Vad 132) oder als Verb *ieiunare* (Ars 99, Cist-abc 224).

532 Bruce 2007a, 80.

533 Bruce 2007a, 80.

Zeichen für Getränke

Die Siquis-Liste beinhaltet neben ganz konkreten Zeichen auch das allgemeine für Getränk.⁵³⁴ Weiter werden genannt: Wasser, Milch, Bier und Wein.⁵³⁵ Wasser wurde naturgemäß nicht nur zum Trinken oder in der Küche gebraucht, auch der Cellarius konnte die Zeichen für Getränke gebrauchen, wenn er den Keller füllte etc. Allerdings bieten die zisterziensischen Listen keine so breite Auswahl wie die cluniazensischen: Hier gab es noch: *potio melle et absintio* oder *potio pigmentata*, vermutlich Gewürzwein, und in Fleury wurde auch ein bitteres Getränk aus Weißwein und der Pflanze *aloigne* gereicht.⁵³⁶ In anderen Listen wird diese Pflanze nicht erwähnt, es handelte sich also um eine lokale Spezialität. In Hirsau kannte man außerdem Met, der auch in der entsprechenden Liste auftaucht.⁵³⁷ In anderen zisterziensischen Listen aus dem 15. Jahrhundert tauchen außerdem in Siquis erwähnten Getränken noch Met und Weißwein auf.⁵³⁸

Zeichen für Fleisch vierfüßiger Tiere und Fische

Obwohl Fleisch nicht unbedingt auf die Speisekarte der Mönche gehörte, war das Thema sehr präsent und wurde in den Quellen oft erwähnt, vor allem in den normativen Quellen und Visitationsberichten, in denen Fleischkonsum verboten wird (damit ist das Fleisch von Vierfüßern gemeint, nicht Fisch). Auch viele Theologen sprachen über Fleisch, wenn sie das Konsumverbot begründeten. Im Idealfall kam Fleisch nie auf den Tisch der Mönche. »Auf den Verzehr von Fleisch vierfüßiger Tiere aber sollen alle gänzlich verzichten, ausgenommen die ganz schwachen Kranken.« (RB 39, 11) Auf dem Tisch des Abtes sah es schon etwas anders aus. Da aber die Mönche um die Bedeutung des Fleisches für den menschlichen Körper wussten, war es Kranken und älteren, also schwächeren Brüdern zur Stärkung erlaubt. Fleisch wurde im Infirmarium serviert. Das Fleischverbot hing mit den kirchlichen Gewohnheiten zusammen, an die sich Mönche zu halten hatten. Der Fleischkonsum galt als schlecht, da Fleischessen als Ausdruck einer verletzten Weltordnung wahrgenommen wurde. Erst nach der Sintflut erlaubte Gott Noah, Tiere zu töten und sich von deren Fleisch zu ernähren. Es handelt sich also um ein Zugeständnis gegenüber der natürlichen Neigung des Menschen zur Sünde, während Fleischverzicht eine Erneuerung des ursprünglichen paradiesischen Zustandes bedeutet.⁵³⁹

534 *Potus* (Siquis 15).

535 *Aqua* (Alc-218 64, Alc-91 79, Ars 63, Cist-abc 28, Jar 16 und 83, LocLat 6, Sion 100, Siquis 76, Siquis-Gr 36, Vad 105), *lac, lacte* (Alc-218 71, Alc-91 68, Ars 119, Cist-abc 251, Jar 69, LocLat 69, Sion 116, Siquis 117, Vad 76), *cervisia* (Ars 126, Cist-abc 93, Jar 120, LocLat 23, Siquis 75, Siquis-Gr 176, Vad 36), *vinum, vinho* (Alc-218 63, Alc-91 74, Ars 62, Cist-abc 458, Jar 15 und 119, LocLat 139, Sion 94, Siquis 36, Siquis-Gr 129, Vad 147). Milch wurde allerdings nicht als Getränk betrachtet, denn sie wurde vordergründig für Teigmischungen gebraucht und zählte daher als Essen. Bier und Wein zählen zu den häufigsten Zeichen und fehlen in keiner Liste.

536 *Potio melle et absintio* (bspw. Clun 29), *Potio pigmentata* (bspw. Clun 28).

537 *Medo* (Clun 26–29; Wilh 86–96; Flor 36–44). Zu geografischen Unterschieden: Davril 1982, 70–74; Bruce 2007 a, 105–106. Vergleich aller Zeichen der cluniazensischen Zeichen: Jarecki 1981, 67–80.

538 *Medo* (Jar 123), *vinho branco, vino blanco* (Alc-91 75, Sion 95). Die Hirsauer Liste unterscheidet zwei Weinsorten: *vinum clarum* (Wilh 96) und *vinum rubeum* (Wilh 95).

539 Schreiner 1980, 105–109. Zum Fleischverbot mit Ausnahme für Schwache und Kranke: Neumann 1926, N. 18, 128. Allgemein zu den Regelungen rund um den Fleischkonsum: Müller 1906, mit Verweisen auf normative Quellen, inklu-

Dass jedoch gegen das Fleischverbot nicht nur bei den Zisterziensern oft verstoßen wurde, beweisen etliche Visitationen sowie die Bulle *Fulgens sicut stella* von 1335, in der Papst Benedikt XII. mit Nachdruck an ältere Vorschriften erinnert, die offenbar nicht eingehalten wurden. Mit der Bulle untersagte Benedikt allen Äbten und Mönchen den Verzehr von Fleisch in allen Räumlichkeiten des Klosters, mit Ausnahme des Infirmariums, sowie auch überall außerhalb des Klosters. Das Verbot bezog sich auf Fleisch als solches sowie auf alle aus Fleisch zubereiteten Speisen. Benedikt XII. kannte als ehemaliger Zisterziensermönch deren Gewohnheiten aus eigener Erfahrung und wusste vermutlich auch von den Übertritten. Als Strafe für den Verstoß verhängte er ein dreitägiges Fasten bei Brot und Wasser sowie eine körperliche Züchtigung im Kapitelsaal.⁵⁴⁰ Allerdings kam es in Zeiten schwindender Disziplin immer wieder zu Verstößen gegen dieses Verbot – Fleischverzehr gehörte zu den häufigsten Übertritten.

Im 14. und 15. Jahrhundert gab es bereits eine bunte Palette an Fleisch. Am meisten gekauft wurde Rindfleisch, Kalbfleisch oder Schweinefleisch, aber auch Ziege oder Schaf, zu Ostern dann Hammel. Auch die direkt im Kloster gehaltenen Tiere wurden geschlachtet, das belegen die Ausgaben für den Fleischhauer.⁵⁴¹ Nicht zu vergessen Vögel (dazu gehörte auch Geflügel wie Huhn) und Wild, die gejagt oder gekauft wurden. Es überrascht also kaum, dass es in den zisterziensischen Listen Zeichen nicht nur für Fleisch,⁵⁴² sondern zum Beispiel auch für Rohwurst gab.⁵⁴³ Das Zeichen für Fleisch findet sich auch bei anderen Orden,⁵⁴⁴ aber die Rohwurst ist ein Spezifikum der Listen *Siquis* und *Ars*; auch in anderen zisterziensischen Listen ist sie nicht zu finden. In der alphabetischen zisterziensischen Liste findet sich ein Zeichen für Salami oder andere Wurstwaren,⁵⁴⁵ in der belgischen eines für Fett oder Schmalz.⁵⁴⁶ In einer zugunsten der Mönche ausfallenden Darstellung könnte man sagen, dass diese Zeichen nur im Zusammenhang mit Kranken gebraucht wurden und gesunde Mönche solche Speisen nie auf den Tisch bekamen. Andererseits ist es ziemlich unwahrscheinlich, dass solche Zeichen es unter die nicht einmal zweihundert meistgebrauchten Begriffe geschafft hätten, die zudem noch für Novizen bestimmt waren, wenn man sie die meiste Zeit nicht hätte gebrauchen können bzw. wenn es um Speisen nur für den Tisch des

sive der Verordnungen des Generalkapitels der Zisterzienser. Müller analysiert den Fleischkonsum bzw. das Fleischverbot von den Anfängen des Ordens bis ins 18. Jahrhundert.

540 Brem/Altermatt 2003, 242–246 (*Fulgens sicut stella*, Kp. 22 »Esus carniū«). Bei der Visitation in Wilhering beruft sich *pater abbas* auf eben diese Anordnung: »Item cum carniū essus in statutis papalibus sit sic moderatus [...]« – Grillnberger 1898–1900, XX, N. 39, 134. Laut der Bulle durften neben den Kranken auch resignierte Äbte Fleisch essen, soweit sie dafür eine Erlaubnis des amtierenden Abtes hatten.

541 Fritsch 2008, 59–70.

542 *Caro, carnes, care* (Alc-218 96, Alc-91 66, Ars 106, Sion 156, *Siquis* 97, Cist-abc 123, Vad 39).

543 *Salsucia* (Ars 107, *Siquis* 126). In den meisten Wörterbüchern fehlt dieses Wort, vgl.: Fritsch 2008, *Glossar zur Geschichte der mittelalterlichen Stadt*. Frankfurt am Main 2011 (online: <https://www.glogemis.uni-hamburg.de/content/index.xml>, zuletzt abgerufen am 23. 8. 2023): *salsutium*, -ii, n.: Wurst (Landshut 1256, in: QWSMO, Nr. 1, § 11., S. 50: »Statuimus, quod duo bona salsutia et magna ad modum competentem dentur pro I denario, que solum debent esse confecta de puris carnis porcinis.«

544 Zum Beispiel: Wilh 40. Nach Fleisch folgt dann *sagimen*. In Clun gibt es dieses Zeichen jedoch nicht. Darin zeigt sich deutlich ein Unterschied zwischen den cluniazensischen Listen aus dem 11. und 12. Jahrhundert und den zisterziensischen aus dem 14. und 15. Jahrhundert.

545 *Farcimen* (Cist-abc 181).

546 *Arvina* (Jar 78).

Abtes und der Gäste gegangen wäre. Viel wahrscheinlicher ist, dass Fleisch im 14. und 15. Jahrhundert ein fester Bestandteil des monastischen Speiseplans war – auch bei gesunden Mönchen.⁵⁴⁷ Dafür sprechen die sich wiederholenden Verbote. Doch es gibt auf der anderen Seite auch direkte Erlaubnisse, Fleisch zu essen. Im Visitationsbericht des Klosters Zlatá Koruna von 1411 wird von dem visitierenden Morimonder Abt der Fleischverzehr ausdrücklich erlaubt und zwar an wichtigen Feiertagen.⁵⁴⁸ So spiegeln die Signa-Listen die Lebenswirklichkeit des 15. Jahrhunderts wider, in der es unter Mönchen bereits gängig war, Fleisch zu konsumieren.

Das untersagte Fleisch wurde über Jahrhunderte durch Fisch kompensiert. Fisch durfte auch in der Fastenzeit gegessen werden. In der Signa-Liste Siquis wird Fisch im Allgemeinen erwähnt, aber auch konkrete Sorten wie Aal oder Hering.⁵⁴⁹ Diese Fische waren vermutlich auch in den böhmischen Klöstern gängig. Wie viele Studien zu diesem Thema zeigen, waren Transport und Verkauf von Fischen sehr verbreitet, sodass die Mönche hier nicht nur auf die regionalen Gegebenheiten beschränkt waren.⁵⁵⁰ Sehr verbreitet war der erwähnte Hering, der von jeher gesalzen in alle Ecken Europas transportiert wurde. Fische wurden getrocknet – an der Luft oder eben auch durch Salzen – und später verarbeitet. In den portugiesischen Listen finden sich noch weitere Fische: Neunaugen, Meer- oder Flusssaale, Barsch, Sardinen oder Forellen. Die letzten drei tauchen auch in den spanischen Listen auf, in der belgischen kommen außerdem Kalmare vor.⁵⁵¹

Die meisten Klöster besaßen Fischteiche beziehungsweise verfügten über Fischzuchtrechte in den umliegenden Gewässern. Um die notwendige Fischversorgung im 14. Jahrhundert zu gewährleisten, wollte zum Beispiel der Visitor des Konvents von Vyšší Brod (Hohenfurth), Hermann, beim Abt das Recht durchsetzen, einmal wöchentlich zu angeln.⁵⁵²

Noch ein kleiner Vergleich mit Cluny, denn das Wasserökosystem ist äußerst interessant. In Cluny standen vor allem heimische Fische auf dem Speiseplan: Lachs, Stör, Hecht, Forelle, Aal, Neunauge – alle anderen mussten von anderswo eingeführt werden.⁵⁵³ Das betraf auch die Molluske, die in den lateinischen Quellen unter dem Namen *sepia* auftaucht: Übersetzt wird er entweder als Kalmar oder Tintenfisch, doch genauso gut könnte es sich um Sepien gehandelt haben – alles zweikiemige Kopffüßer. Nach Fleury wurde vor allem gesalzener Hering gebracht, sonst reichte meist

547 Zu dieser Schlussfolgerung kommt auch Fritsch (Fritsch 2008, 58), die erwähnt, dass es im 14. Jahrhundert gängig war, außerhalb der Fastentage Fleisch zu essen. Doch viel überraschender als diese Feststellung ist das breite Angebot an Fleisch, das laut den Rechnungsbüchern auf den Tisch kam. Es werden Rohwurst, Würstchen aber auch Schmalz oder Talg genannt.

548 Charvátová 2005, 80. Edition: Kadlec 1949, 252. Ich bedanke mich an dieser Stelle herzlich bei Prof. Charvátová für die vielen langen Gespräche – nicht nur über die Disziplin der Mönche aus Zlatá Koruna –, die mir geholfen haben, meine Gedanken sowie die Informationen aus den Quellen zu sortieren.

549 *Piscis, pexe* (Alc-218 74, Alc-91 83, Ars 108, Jar 84, LocLat 105, Siquis 35, Siquis-Gr 35, Vad 99); auch *allec* (Alc-218 79, Ars 109, Sion 115, Siquis 64, Cist-abc 22, Siquis-Finger 130, Vad 4, Wilh 22) und *anguilla* sind in fast allen Listen zu finden (Alc-218 76, Jar 85, Sion 106, Siquis 127, Cist-abc 34, Siquis-Gr 104, Vad 14), auch in den cluniazensischen Listen: z. B. Clun 10, Boh 11, Wilh 19.

550 Vgl.: Squattri 1998. Zum lokalen Ökosystem und den typischen Fischen auch: Hoffmann 1996, 634–635.

551 *Lamprea* (Alc-218 77, Alc-91 91); *congro* (Alc-91 86, Alc-218 83), *enguia* (Alc-91 87), *barbo*, *barvo* (Alc-218 80, Alc-91 88, Sion 107), *sardinha*, *sardina* (Alc-218 81, Alc-91 90, Sion 110), *truta*, *truyta*, *trucha* (Alc-218 78, Alc-91 89, Sion 109), *sepiae* (Jar 76); *pulpo* auch Sion 113; *pescada*, *pixota* (Alc-91 84, Alc-218 82).

552 Pangerl 1856, N. 67, 68–69.

553 Clun 9–13. Vgl.: Bruce 2007a, 81.

das, was die heimischen Gewässer, allen voran die Loire, hergaben. Mit Ausnahme der Zeichen für Muränen (das gleiche Zeichen wie für Neunauge) und Rotbarben sind die Zeichen identisch mit den cluniazensischen. Auch wenn die Liste in Fleury mit beinahe pedantischer Genauigkeit die aus Cluny kopiert, wurde in Fleury noch das Zeichen für Hering ergänzt. Entweder hatte sich dessen Transport nach Cluny im 11. Jahrhundert zu kompliziert gestaltet oder die heimischen Fische reichten aus. Wilhelm von Hirsau übernahm, abgesehen von dem Zeichen für Kalmare, alle cluniazensischen und fügte noch doppelt so viele hinzu. Er ordnete sie neu, und zwar setzte er die seltenen und als Delikatesse geltenden Fische an den Anfang: Stör, Lachs, Neunauge.⁵⁵⁴ Lachs und Stör kommen in den meisten Flüssen nur zur Laichzeit vor, ansonsten leben sie im Meer.⁵⁵⁵ Von den gängigeren Fischarten folgten Hecht oder Karpfen, vermutlich aus eigener Teichwirtschaft – Karpfen gab es in den französischen Klöstern nicht. Zudem kamen im Vergleich zu den cluniazensischen Listen noch Zeichen für Barbe, Wels, Äsche, Hering, Brasse, Quappe, Krebs und ein allgemeines Zeichen für Trockenfisch hinzu.⁵⁵⁶ Einige der genannten Fische kamen durchaus auch in der Gegend von Cluny vor (Wels oder Quappe), aber vermutlich wurden sie seltener gegessen und haben es deswegen nicht in die Listen geschafft. Dabei muss man sich stets in Erinnerung rufen, dass die Listen keineswegs das komplette Vokabular der Mönche abbildeten. Dennoch spiegeln sie regionale Unterschiede und Varianten wider. So ist beispielsweise der Krebs in kalten fließenden Gewässern Nordeuropas beheimatet, also in den Bächen um Hirsau deutlich häufiger als in Cluny.⁵⁵⁷ Als Ursprungsgebiet des Karpfens gelten die flachen Gewässer im Mittellauf der Donau. Seine Verbreitung westlich dieses Einzugsbereichs, über den Rhein hinaus, erfolgte erst viel später, im 13. Jahrhundert war er dort noch unbekannt. In die Hirsauer Liste wurde wiederum das Zeichen *sepia* nicht übernommen, denn gesalzene Kalmare kamen vom Mittelmeer auf die mitteleuropäischen Märkte und waren dementsprechend im burgundischen Cluny leichter erhältlich als in Hirsau im Schwarzwald.⁵⁵⁸

Der Hering ist ein Sonderfall, denn auch in Hirsau ist der Fisch nicht heimisch, er wird in den nordischen Meeren geangelt. Doch seine Einfuhr nach Hirsau dürfte im 11. Jahrhundert einfacher gewesen sein als nach Cluny, und deswegen taucht er schon in der Hirsauer Liste auf. Die Nachfrage wuchs offenbar, denn im 14. Jahrhundert gehört Hering zu den zwei genannten Fischarten in den zisterziensischen Listen aus Mitteleuropa. Trotz der relativ großen Entfernung, die die gesalzene Heringe meist in Holzfässern zurücklegten, bis sie auf den Klostertisch kamen, gehörten sie zu den billigsten Fischen.⁵⁵⁹ Dass der Hering gesalzen transportiert wurde, zeigt auch das Zeichen für Hering: Fisch + Salz. Das heißt nicht, dass nicht auch andere Fische so konserviert und verkauft wurden, doch für den Salzhering war dies typisch.

554 Wilh 12–14. Vgl.: Jarecki 1981, 33–34.

555 »Der Stör ist eigentlich ein Meerfisch, geht aber im Rhein bis Basel, in der Donau bis Ulm und wird wegen seines wohlschmeckenden Fleisches häufig in den Handel gebracht. Während des Mittelalters galt das Störfleisch in England als fürstliches Essen und sein Fang als Privileg des Königs.« Siehe: Johannes Egli: *Der Liber benedictionum Ekkehardts IV. Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte des historischen Vereins St. Gallen* 31, 4. Folge 1, 1909, 289, Vers 72. Zitiert nach: Jarecki 1981, 34, Anm. 158.

556 Wilh 16–25.

557 Bruce 2007a, 122–123.

558 Ebenda.

559 Zu Preisen und Mengen von Hering im Vergleich zu anderen Fischarten siehe: Fritsch 2008, 45–47.

Zeichen für Hülsenfrüchte, Obst und Gemüse sowie für Milchprodukte, Eier und Kräuter

Für gesunde Mönche war der Fleischkonsum also verboten, doch einige tierische Produkte wurden dennoch gegessen. Zwar wurde auch diskutiert, inwiefern das angemessen sei, doch bei den allermeisten Gemeinschaften blieben sie Teil des Speiseplans. In den zisterziensischen Siquis-Listen finden sich also Käse, Butter und Eier,⁵⁶⁰ aber auch andere Lebensmittel wie Äpfel, Birnen oder Nüsse.⁵⁶¹ Von den Hülsenfrüchten werden noch Erbsen genannt, unter den fertigen Gerichten Haferbrei.⁵⁶² Vor allem Hülsenfrüchte gehörten neben Kohlgemüse zu den Hauptnahrungsquellen der Mönche im 14. Jahrhundert. Auf dem Speiseplan standen sie hauptsächlich an Fasten- und Freitagen, waren aber oft in anderen Gemüsegerichten verarbeitet und kamen so auch an anderen Tagen auf den Teller. Die Klöster lebten von eigener Landwirtschaft, kauften aber auch vieles hinzu.⁵⁶³ In der Ars-Liste taucht auch sogenanntes langes Gemüse auf, in anderen Listen außerdem Knoblauch, Bohnen, Feigen, Trauben und Rüben.⁵⁶⁴ Obwohl Novizen solche Zeichen wahrscheinlich eher selten brauchten, waren sie Teil der Liste.

In den zisterziensischen Listen aus Südeuropa (Spanien, Portugal) ist die Liste an Lebensmitteln beträchtlich länger, vor allem ist dort deutlich mehr Obst und Gemüse verzeichnet: Aubergine, Bohne, Cedrat, Granatapfel, Grapefruit, Gurke, Haselnuss, Kraut, Kirsche, Kürbis, Lauch, Mandel, Melone, Orange, Petersilie, Pfirsich, Quitte, Sauerkirsche, Spinat, Traube, Zitrone und Zwiebel.⁵⁶⁵ Die belgische Liste ergänzt den Speiseplan der Mönche noch um Linsen und Hirse.⁵⁶⁶ Abgesehen von Früchten taucht dort außerdem Quark auf.⁵⁶⁷

Doch das ist noch kein Vergleich mit der Hirsauer Liste, denn hier kamen wie gesagt noch Dutzende Zeichen dazu, die das Bild dessen, was in Klöstern auf den Tisch kam, um einiges erweitern. Von den Früchten wurden in Hirsau die bereits in den südlichen Ländern erwähnten Feigen

560 *Caseus* (Alc-91 69, Ars 111, Cist-abc 112, Jar 67, LocLat 21, Sion 92, Siquis 47, Vad 32), *Butirum* (Alc-91 72, Ars 112, Cist-abc 49, Jar 68, LocLat 14, Siquis 18, Siquis-Finger 161, Vad 19, Sion 118); *Ova, ovos* (Alc-218 73, Alc-91 67, Ars 110, Cist-abc 208, Jar 143, LocLat 95, Sion 142, Siquis 50, Siquis-Gr 207, Vad 91).

561 *Poma, maçã* (Alc-218 84, Alc-91 105, Ars 120, Cist-abc 345, Jar 124, LocLat 108, Siquis 138, Siquis-Gr 46, Vad 121); *Pirum, pera* (Alc-218 86, Alc-91 94, Ars 121, Jar 125, LocLat 104, Sion 122, Siquis 139, Siquis-Gr 47, Vad 122); *Nux* (Ars 122, Cist-abc 295, LocLat 89, Siquis 140).

562 Obst galt nicht als alleiniger Gang (*pulmentum*), siehe: Canivez 1157/33. Ähnlich auch Kräuter oder Butter. *Pisa* (Ars 116, Cist-abc 346, Jar 63, Siquis 115, Siquis-Gr 170), *Puls* (Siquis 146).

563 Fritsch 2008, 53.

564 *Olera longa* (Ars 117); *allium* (Siquis-Gr 91); *faba* (Cist-abc 184, Siquis-Gr 169); *ficus* (Cist-abc 182); *botrus* (Cist-abc 48); *rapule* (Cist-abc 371).

565 *Verenjena* (Sion 154), *favas* (Alc-218 91), *cidra* (Alc-91 108), *cranada* (Alc-91 106, Sion 141), *toronja* (Sion 123), *pepino*, *cohonbro* (Alc-91 118, 119; Alc-218 95, Sion 153), *avelã* (Alc-218 94), *caldo de legumes, couves, coles* (Alc-91 82 und 110; Sion 148), *cerejas, cereija* (Alc-91 96, Alc-218 85), *abobora, calabaca* (Alc-91 116, Sion 150), *porro* (Alc-91 114, Alc-218 88), *amendoa* (Alc-218, 93), *melão, melón* (Alc-91 117, Sion 151), *larãja* (Alc-218 87, Alc-91 107), *salsa* (Alc-91 93), *durazno, pêssego molar* (Sion 134, Alc-91 103), *marmelo, menbrillo* (Alc-91 104, Sion 140), *ginjas* (Alc-91 97), *espinafres, espinacas* (Alc-91 115; Sion 149), *uvas, huvas* (Alc-91 100, Sion 143), *limão, limón* (Alc-91 109, Sion 126), *cebola, coepa* (Alc-91 112, Jar 126, Sion 146).

566 *Lenticula* (Jar 66), *milium* (Jar 65).

567 *Queso fresco* (Sion 120).

gegessen (kleinere – *cottanus*, wie normale – *ficus*), Pfirsiche, Mispeln, Pflaumen, Maulbeeren und Esskastanien. Die meisten dieser Früchte wurden getrocknet als Süßungsmittel verwendet, vor allem Feigen.⁵⁶⁸ Unter den Gemüsesorten tauchen einige Melonenarten auf sowie Sellerie, Kopfsalat, Kerbel, Kardamom, Kresse, Steckrübe und Ingwer.⁵⁶⁹ Viele Kohlsorten und Krautgemüse im Allgemeinen werden im 14. Jahrhundert auch in den Rechnungsbüchern der Klöster genannt. Es handelte sich um Gemüsesorten, die sich sehr gut konservieren ließen. Dass sie beliebt waren, lässt sich zum Beispiel aus der Existenz eines Kohlgartens (*ortus olerum*) im zisterziensischen Kloster Rein ablesen, den es dort zusätzlich zum üblichen Gemüsegarten gab.⁵⁷⁰

Neben einem allgemeinen Zeichen für Ei gibt es in den Listen auch eines für in Speck gekochtes Ei und neben dem bereits in Clun erwähnten Gemüsegericht taucht hier auch noch ein aus frischem Gemüse und Kräutern gekochtes Gericht auf, das sich wohl am ehesten als Eintopf bezeichnen lässt.⁵⁷¹

In Cluny gab es mehr Zeichen für zubereitete Speisen als bei den Zisterziensern: Gemüsegericht, Eierkuchen, Käsekuchen.⁵⁷² Käsekuchen bzw. Kuchen taucht auch in der Liste aus Alcobaça auf.⁵⁷³ In Wilh findet sich unter den zubereiteten Speisen noch eine Art Auflauf mit Käse (*cigar*). Vieles wurde aus Eiern, Milch und Mehl zubereitet, doch abgesehen von den ersten beiden Listen gibt es kein eigenständiges Zeichen für Mehl. Dafür aber für einzelne Getreidesorten.

In den zisterziensischen Listen finden sich außerdem Zeichen für Sauce, Suppe, Gemüsebrühe oder Gemüsegericht im Allgemeinen, ebenso in den cluniazensischen Listen.⁵⁷⁴

Aus dem Bereich der Gewürze und Kräuter kennen die Siquis-Listen wie auch die meisten anderen zisterziensischen Listen Salz, Pfeffer, Muskat und ein allgemeines Zeichen für Kräuter oder Gewürz.⁵⁷⁵ Salz war auch für die Konservierung und Aufbewahrung wichtig. Dem Kloster Zlatá Koruna beispielsweise wurde die Salzzufuhr sowie die Beteiligung am Salzhandel bereits vom Gründer des Klosters König Ottokar II. Přemysl (tsch.: Přemysl Otakar II.) garantiert, und zwar in der Gründungsurkunde, die dem Kloster die zollfreie Lieferung von Salz und Wein für den eigenen Gebrauch erlaubte. Ähnliches galt auch für viele österreichische Klöster.⁵⁷⁶ Daher überrascht es, dass dieses so wichtige Salz sowohl in den cluniazensischen Listen als auch in der Hirsauer Liste fehlt. Die Liste Ars kennt noch ein anderes Würzmittel: Essig.⁵⁷⁷

568 Fritsch 2008, 72.

569 Wilh 47–57, 67–85. Zum Vergleich der Reihenfolge der Zeichen und der Veränderungen in verschiedenen cluniazensischen Listen siehe: Jarecki 1981, 34–35.

570 Fritsch 2008, 53–54. In Rein gab es auch einen speziellen Aufbewahrungsort – *domus olerum*. Fritsch zeigt ebenfalls, dass Kraut in den Rechnungsbüchern der von ihr untersuchten Klöster beinahe täglich auftauchte.

571 *Ova que in sagimine* (Wilh 30); *sorbiciuncula, id est cibum ex herbis et holeribus cenfectum* (Wilh 37).

572 Clun 7, 16, 18.

573 *Queijada* (Alc-218 61) bzw. *bolo* (Alc-218 60, Alc-91 63).

574 *Salsa* (Sion 114), *sorbicium* (Siquis-Gr 95), *caldo de verdura* (Alc-91 81), *pulmento de verdura* (Sion 102).

575 *Sal* (Alc-91 77, Alc-218 69, Ars 64, LocLat 124, Sion 99, Siquis 91, Cist-abc 419, Siquis-Gr 191, Vad 139), *piper* (Alc-91 78, Ars 130, Siquis 98, Vad 98), *muscatum* (Ars 114, Sion 42, Siquis 113, Vad 86), *herba* (Ars 122, Siquis 116, Vad 73).

576 Charvátová 2002, 123.

577 *Acetum* (Ars 131, Sion 97, Alc-91 65, Alc-218 65).

In Cluny war noch Senfkorn (*sinapis*) bekannt, in der Hirsauer Liste tauchen außerdem noch bitteres Würzkräut, Fenchel, Dill, Salbei, Allheilmittel (Panazee), Mohn, Ysop, Eberraute und Wermut sowie »Burciolum« – ein Wort, das bisher noch auf seine Übersetzung, Deutung wartet.⁵⁷⁸

Zeichen für Brot

Es ist ziemlich erstaunlich, dass es in den Siquis-Listen kein einziges Zeichen für das wichtigste und häufigste Lebensmittel überhaupt gibt – für Brot. Ein Wort, das in anderen Listen ganz vorne steht, oft sogar in mehreren Varianten, fehlt hier komplett. Und dabei war es ein Grundnahrungsmittel, das zu jeder Speise im Refektorium auf dem Tisch lag. Schon Benedikt erwähnte Brot als einen wichtigen Teil der monastischen Ernährung. Warum fehlt es dann in den Siquis-Listen? Es könnte sich um eine zufällige Auslassung in einer der ersten Listen handeln, von der diese dann in alle weiteren übernommen wurde. Doch sehr verwunderlich ist die Tatsache, dass das Zeichen weder in der Grundliste noch im Zeichenverzeichnis auftaucht, das die Zeichen nach Fingern sortiert, wo viele »einfache« Zeichen aufgelistet sind, die sonst nicht in der Liste auftauchen. Auch die Cist-abc beinhaltet das Zeichen nicht, obwohl hier mehr als vierhundert Zeichen aus allen möglichen Listen zusammengetragen sind. Dabei ist klar, dass das Zeichen für Brot in den Klöstern gebraucht wurde. Es reicht, in verschiedene Visitationsprotokolle zu schauen, wo Brot (und Wasser) als Fastenstrafe eine wichtige Rolle spielen.⁵⁷⁹ Es ist davon auszugehen, dass nicht nur das Wort, sondern auch das Zeichen für Brot verwendet wurde. Alle anderen zisterziensischen Listen verzeichnen es.⁵⁸⁰ Die belgische Liste unterscheidet zusätzlich ein besseres Brot und eines für Gäste und Infirmarium.⁵⁸¹ Beide spanischen und die portugiesische Liste erwähnen sogar ein Zeichen für Brothälfte.⁵⁸²

Die cluniazensischen Listen kennen gleich mehrere Varianten von Brot. Unterschieden wird zwischen normalem Brot, im Wasser gebackenen Brot, Weizenbrot, einem kleinen Laib (für Fest- und Feiertage, ins Tschechische manchmal als »trdlo« übersetzt, also eine Art Baumstriezel) und einem anderen Brot.⁵⁸³ In der Hirsauer Liste gibt es zusätzlich: zweimal gebackenes Brot, ungesäuertes Brot, eine Art Waffel und Pfannenbrot.⁵⁸⁴ Das häufigste Brot in Cluny war Weizenbrot, in Hirsau Roggen- oder Dinkelbrot, deswegen gibt es in den Listen ein Zeichen für die jeweils weniger typische Brotsorte (in Cluny u. a. ein extra Zeichen für Roggenbrot). Außerdem erfahren wir, dass in Cluny das Brot in Form eines Kreuzes geschnitten wurde, dafür gab es ein Zeichen für

578 Wilh 69–81.

579 Zu den Visitationsprotokollen: Lomičková 2007.

580 *Panis* (Ars 59, Jar 55, LocLat 98, Sion 98, Alc-218 58, Alc-91 61, Vad 110).

581 *Wastellus* (Jar 57), *panis hospitum vel infirmorum* (Jar 56).

582 *Metade de pam* (Alc-218 59, Alc-91 62, Sion 90).

583 Clun 1–4, 19.

584 Wilh 3, 5–6, 36. *Oblata maior* meint nicht die Hostie, für die es ein eigenes Zeichen gibt: Wilh 158. Mit *panis azimus* ist vermutlich eine Art Fladenbrot gemeint. Vgl.: Jarecki 1981, 33. Zum Pfannenbrot schreibt Davril: »Quant aux rufeolae vel ut teutonice loquuntur cratonum ajoute Hirsau, et que Blaise traduit par bretzels, je pense qu'il s'agit plutôt de ce que nous appelons un sandwich: au signe de pain, ajoute que tu amènes l'un contre l'autre tes deux pouces et tes deux index, comme celui qui réunit.« Davril 1982, 71.

vierteilen.⁵⁸⁵ In Fleury kannte man noch *panis braccellorum* oder vereinfacht *bracelli* bzw. *bracellae*, das anhand der Zeichenform (überkreuzte Arme) vermutlich eine Art Brezel war. Bei *morteorum*, Brot mit Milch, handelte es sich offensichtlich um eine schmackhafte Speise, denn es wird angeordnet, diese nur zu Himmelfahrt, Pfingsten, Trinitatis und zum Johannistag zu essen (*debemus habere mortuas*).⁵⁸⁶ Mit dem Begriff Brot ist nicht nur das entsprechende Gebäck im heutigen Sinne gemeint, sondern alle möglichen Formen von Fladen und Feingebäck. Die portugiesischen und spanischen Listen kennen darüber hinaus noch eine Art Pastete.⁵⁸⁷

Liturgische Zeichen

Den zweitwichtigen Abschnitt der Signa-Listen bilden liturgische Zeichen. Dabei geht es um Zeichen für diverse liturgische Bücher, Gegenstände oder Personen. Die allerersten Zeichen in den zisterziensischen Siquis-Listen sind Zeichen für Jesus Christus und die Jungfrau Maria, die auch in allen anderen Listen verzeichnet sind.⁵⁸⁸

Für Christus konnte neben dem eigenen Zeichen auch das Zeichen für Lamm verwendet werden.⁵⁸⁹ Die alphabetisch geordnete Signa-Liste Cist-abc kennt die Zeichen Gott, Heiliger Geist und verwendet für Christus das Zeichen Lamm Gottes.⁵⁹⁰ Bei dem allgemeinen Zeichen für Lamm (*agnus*) lässt sich nicht immer eindeutig unterscheiden, ob damit Christus als Lamm Gottes gemeint war oder das Lamm als Tier; manchmal sogar beides, je nach Kontext. Bei der Differenzierung hilft oft die Reihenfolge in der jeweiligen Signa-Liste, wenn es sich nicht gerade um eine alphabetische Liste handelt. In Siquis steht das Zeichen für Lamm neben dem Zeichen für Horntier, woraus sich schließen lässt, dass damit nicht in erster Linie Christus gemeint war. In anderen Listen steht das Zeichen für Lamm jedoch immer relativ weit vorne. Die Ars-Liste kennt neben einem eigenen Zeichen für den Leib Christi auch eines für die Hostie.⁵⁹¹ Nach dem Zeichen für Christus folgt das für die Jungfrau Maria (*virgo*), das im übertragenen Sinne für Heilige im Allgemeinen verwendet wurde.

Beim eucharistischen Hochgebet wird auch eine Fürbitte für den Papst gesprochen. Auch für ihn gibt es ein Zeichen in den Listen, das aber auch am Tag des Heiligen Papstes oder bei Erwähnungen im Nekrologium Verwendung finden konnte. In Verbindung mit der konkreten Person kam

⁵⁸⁵ Jarecki 1981, 32–33; Zimmermann 1973, 271.

⁵⁸⁶ *Pain perdu* – Davril 1982, 71, der aus eigener Erfahrung schreibt, meint hier vermutlich *Arme Ritter*, altbackene Brotscheiben in Milch getunkt und in der Pfanne gebraten.

⁵⁸⁷ *Empada* (Alc-91 64, Alc-218 62). Die Bezeichnung Pastete könnte, da es sich um eine Übersetzung handelt, auch irreführend sein, und außerdem war vermutlich die Pastete im 15. Jahrhundert etwas ganz anderes als das, was wir uns im 21. Jahrhundert darunter vorstellen. Es würde allerdings den Rahmen dieser Arbeit sprengen, zu untersuchen, was in diesem konkreten Fall gemeint war. Das gehört in den Forschungsbereich zu Essen in Klöstern bzw. im Mittelalter.

⁵⁸⁸ *Christus* (Siquis 3, Alc-91 226, Ars 3), *virgo* (Alc-218 34, Alc-91 60, Ars 5 und 153, LocLat 138, Sion 86, Siquis 5, Cist-abc 457, Vad 25).

⁵⁸⁹ *Agnus* (Siquis 101, Cist-abc 18, Vad 6).

⁵⁹⁰ *Deus* (Cist-abc 132), *spiritus sanctus* (Cist-abc 373), *Agnus Dei* (Cist-abc 5).

⁵⁹¹ *Corpus Christi* (Ars 61), *hostia*, *oblaciones* (Alc-218 18, Alc-91 33, Ars 69, Jar 39, Sion 36). Dazu kennen die spanischen und portugiesischen Manuskripte auch ein Zeichen für eine kleine Hostie: *hostia pequena* (Alc-91 34, Alc-218 20, Sion 37), in der portugiesischen Liste Alc-218 taucht auch der Begriff *hostia grande* auf (Alc-218 19).

das Zeichen wohl nur äußerst selten zum Einsatz – falls es zu einem Besuch kam –, doch sicherlich gab es genug Situationen, in denen über den Papst »gesprochen« wurde, sei es in Verbindung mit den päpstlichen Bullen oder anderen Verordnungen.

In den Listen werden einige Personengruppen erwähnt. Im liturgischen Zusammenhang sind für uns folgende zwei interessant: die Gruppe der Heiligen und die der konsekrierten Geistlichen mit unterschiedlicher Weihestufe. Die Erwähnung der Heiligen spielt eine wichtige Rolle, denn zu den jeweiligen Gedenktagen wurden die dazugehörigen Texte und Gesänge ausgesucht. Die alphabetische Liste Cist-abc kennt auch ein Zeichen für Feiertag.⁵⁹² In Siquis gibt es wiederum ein Zeichen für Märtyrer.⁵⁹³ Aus den anderen zisterziensischen Listen lassen sich noch folgende Zeichen ergänzen: Engel, Apostel, Evangelist, Prophet, Abt, Bischof, Bekenner.⁵⁹⁴ Als konkret benannte Heilige tauchen hier der hl. Hieronymus, Johannes der Täufer und die hl. Peter und Paulus auf.⁵⁹⁵

Die Siquis-Liste sowie weitere zisterziensische Listen kennen Zeichen für alle Weihestufen und Ränge innerhalb der kirchlichen Hierarchie: Subdiakon, Diakon, Priester, Bischof, Geistlicher oder höherer Geistlicher, Papst.⁵⁹⁶ Die Zeichen konnten für einzelne Personen im Kloster verwendet werden, die die jeweilige Weihestufe erreicht hatten, oder aber für Besucher. Unter den weniger häufigen Zeichen finden sich die für Beichtvater-Bischof, Geistlicher aus einem anderen Orden, Kardinal, Kaplan und Patriarch.⁵⁹⁷ In Cist-abc werden auch Zeichen für einzelne Stundengebete aufgelistet: Matutin, Prim, Terz, Vesper, Komplet. Es fehlen die Zeichen für Laudes, Sext und Non.⁵⁹⁸ Diese Aufteilung gibt es auch in den südeuropäischen Listen (Alc-91 und Sion) und in der Hirsauer Liste, der einzigen Liste, in der alle Stundengebete aufgezählt werden.

Aus dem Bereich der liturgischen Geräte kennt die Siquis-Liste lediglich Zeichen für Kerze, Wachs, Kelch, Kreuz, Altar und Fistula.⁵⁹⁹ Am aussagekräftigsten ist dabei das Zeichen *Fistula*,⁶⁰⁰

592 *Festum* (Cist-abc 189).

593 *Martyr* (Siquis-Gr 4, Alc-218 31, Alc-91 57, Sion 82).

594 *Angelus, angio, anjo, angel* (Cist-abc 1, Alc-91 53, Alc-218 29, Sion 76), *apostolus, apostolo, apóstol* (Cist-abc 2, Alc-91 54, Alc-218 30, Sion 78), *evāgelista* (Alc-91 55, Alc-218 39, Sion 80) *propheta* (Cist-abc 311), *abbade sancto* (Alc-91 59), *bispo sancto* (Alc-91 56) und *confessores* (Cist-abc 54).

595 *Sangerónimo* (Sion 215) – als Zeichen für den Mönch Hieronymus, Johannes der Täufer (Alc-218 37), hl. Peter (Alc-218 36) und Paulus (Alc-218 38). In der Hirsauer Liste werden konkrete Heilige aufgelistet, was mit den Altären zusammenhängt, die ihnen in der dortigen Kirche geweiht waren, siehe: Jarecki 1981, 35–38. Wie Jarecki zeigen konnte, ging es nicht nur um die Altäre in Hirsau: Die Zeichen wurden offenbar aus einer Vorlage abgeschrieben, denn einige entsprechen nicht der realen Situation in Hirsau. Vermutlich handelte es sich um eine Cluny-Vorlage: Jarecki 1981, v. a. Anm. 170, 172.

596 *Subdiaconus* (Siquis 96, Siquis-Gr 197, Jar 100, Ars 57), *levita, diaconus* (Ars 56, Jar 99, Siquis 94, Siquis-Gr 196, Vad 113), *presbiter* (Alc-218 160, Alc-91 213, Ars 54, Jar 98, Sion 24, Siquis 94, Siquis-Gr 141, Vad 112), *episcopus* (Ars 9, Jar 92, LocLat 46, Sion 81, Cist-abc 157, Siquis-Gr 3), *presul* (Sion 211, Siquis 9, Vad 95), *papa* (Alc-91 225, Ars 7, LocLat 96, Siquis 7, Cist-abc 320, Siquis-Gr 1, Vad 93).

597 *Confessor bispo* (Alc-218 32), *religioso de otra Orden* (Sion 211), *cardinal* (Cist-abc 72), *capellanus* (Cist-abc 77), *patriarcha* (Cist-abc 321).

598 Cist-abc 56, 259, 447, 312, 425.

599 *Candela* (Siquis 20, Alc-91 144, Jar 72, LocLat 22, Sion 41, Vad 26), *calix* (Siquis 22, Siquis-Gr 190, Alc-91 28, Alc-218 24, Ars 58, Jar 4, Sion 53, Vad 28), *cera* (Siquis 111, Siquis-Gr 103 und 201, Alc-91 145, Ars 68, Jar 73, Vad 40).

600 *Fistula* (Siquis 73, Vad 65, Jar 42). Dass es sich dabei nicht um eine Flöte oder Pfeife handelt, sondern um das liturgische Gerät, geht aus einer Notiz in der Hirsauer Liste eindeutig hervor: »fistula sive harundo ex qua sanguinem percipere solemus.« Wilh 159.

ein Röhrchen, aus dem bei der Kommunion der Wein getrunken wurde. Den Wein kann man verschieden empfangen, die *Fistula* ist nur eine Möglichkeit von vielen. Anfangs durfte sie von den Empfangenden noch gehalten werden, später durften sie sie nicht einmal berühren. Bis 1261 haben meist alle Mönche und Konversen das Abendmahl in beiderlei Gestalt empfangen, und dafür wurde das Röhrchen gebraucht. Danach durften nur noch geweihte Ordensbrüder die Kelchkommunion empfangen: Sie waren berechtigt, den Kelch zu berühren und direkt aus ihm zu trinken, sodass sich die *Fistula* erübrigt hatte. Dass die *Fistula* zur liturgischen Grundausrüstung der Klöster gehörte, zeigt auch eine Notiz aus den normativen Quellen von 1134.⁶⁰¹ Nach 1261 wurde sie jedoch nicht mehr gebraucht. Deshalb überrascht es ein wenig, dass das Zeichen auch in den Listen aus dem 14. und 15. Jahrhundert erhalten blieb, und das gleich in fünf von sieben Siquis-Manuskripten. Nur im Tennenbacher und Fürstenzeller Manuskript fehlt es. Das spricht dafür, dass die Vorlagen für diese Liste im 12. oder 13. Jahrhundert entstanden sind und ziemlich sorgfältig abgeschrieben wurden, inklusive der Zeichen, die nicht mehr aktiv verwendet wurden. Die alphabetische Liste kennt auch die Bezeichnung der Person, die die *Fistula* gehalten hat: *fistulator*.⁶⁰²

Ziemlich viele liturgische Geräte sind in der belgischen Liste *Jar* zu finden: Weihrauchfass, Weihrauch, Ölgefäße, Weihwassergefäß, *Palla* zur Abdeckung des Kelchs, Altarleuchter.⁶⁰³ In anderen zisterziensischen Listen finden sich noch weitere Geräte: Messkännchen, Weihwasserbecken, Fläschchen, *Patene*, Rosenkranz, *Hostiendose*, Notenständer, *Tabernakel* und *Weihwasser*.⁶⁰⁴ Nur selten tauchen Bezeichnungen für liturgische Gewänder auf: *Albe*, *Amikt/Humerale*, *Kasel*, *Korporale*, *Manipel*, *Ornat*, *Stola*.⁶⁰⁵ Sie sind nur in *Cist-abc* und selten in *Jar* verzeichnet. In den ursprünglichen *Clun*-Listen gibt es bis auf Bücherbezeichnungen keine liturgischen Geräte, diese werden erst in späteren Varianten der Liste, in *Flor* oder *Wilh*, verzeichnet.

Zwei weitere Zeichen aus den zisterziensischen Listen, die in der Liturgie vermutlich eine Rolle spielten, waren die für lesen und singen, sprich eine Messe lesen bzw. feiern, das Stundengebet singen oder singen im Allgemeinen.⁶⁰⁶ Die Liste *Ars* kennt außerdem noch Zeichen für *Oratorium* und *beten*.⁶⁰⁷ Darüber hinaus lassen sich weitere Zeichen mit liturgischer Bedeutung finden wie: *Introitus*, *Predigt*, *Kyrie eleison*, *Präfation*, *Traktus*, *Antiphon*, *Epistel*, *Evangelium*, *Sequenz*, *Vers*, *Psalm*, *Choral* oder *Prophezeiung*.⁶⁰⁸

601 Canivez 1134/X.

602 *Cist-abc* 117. Sofern mit *fistulator* kein Flöten- oder Pfeifenspieler gemeint war, was allerdings für ein Kloster ziemlich unwahrscheinlich ist.

603 *Thuribulum* (*Jar* 9, *LocLat* 136, *Sion* 47), *incensus* (*Jar* 80, *Alc-91* 39, *Alc-218* 21, *Sion* 44), *vas pro oleum* (*Jar* 17), *crater benedicite aque* (*Jar* 18), *palla altaris* (*Jar* 10), *candelaber* (*Jar* 6, *Alc-91* 26, *Sion* 43 und 49, *Cist-abc* 128).

604 *Anpollas*, *galhetas* (*Sion* 40, *Alc-91* 32), *acetre* (*Sion* 66), *ampulla* (*Cist-abc* 8), *patena*, *patella* (*Alc-91* 29, *Alc-218* 25, *Cist-abc* 318, *Sion* 56), *salterio* (*Sion* 28), *hostiario* (*Sion* 39), *estante* (*Alc-91* 23), *sacrario* (*Alc-91* 35), *augoa benta* (*Alc-91* 43).

605 *Alba* (*Cist-abc* 6), *humerales* (*Cist-abc* 200), *casula* (*Cist-abc* 63, *Jar* 19), *corporale* (*Cist-abc* 67, *Alc-91* 30, *Alc-218* 27, *Sion* 58), *manipulum* (*Cist-abc* 262), *ornatus* (*Cist-abc* 305), *stola* (*Jar* 20). Die meisten auch in *Wilh*, wo es zudem noch weitere Begriffe gibt: *dalmatice* (*Wilh* 184), *subtile* (*Wilh* 185), *pallium* (*Wilh* 186).

606 *Legere* (*Alc-91* 158, *Ars* 33 und 39, *LocLat* 70, *Siquis* 37, *Siquis-Gr* 126), *cantare* (*Alc-91* 159, *Ars* 34, *LocLat* 18, *Sion* 17, *Siquis* 38, *Siquis-Gr* 18, *Cist-abc* 62, *Vad* 102).

607 *Oratorium* (*Ars* 93), *orare* (*Ars* 94, *Cist-abc* 301).

608 *Introitus* (*Cist-abc* 210), *sermo vel homilie* (*LocLat* 128, *Cist-abc* 374, in *Ars* 79 als Verb: *sermocinare*), *Kyrie eleison* (*Cist-abc* 231), *prefacio* (*Cist-abc* 315), *tractus* (*Alc-91* 16, *Sion* 20, *Cist-abc* 426, *Alc-218* 17), *antiphona* (*Alc-218* 14, *Sion* 18, *Cist-abc* 3, *Siquis-Gr* 183), *epistola* (*LocLat* 44, *Cist-abc* 152), *evangelium* (*LocLat* 45, *Cist-abc* 153), *sequentia* (*Cist-abc* 375),

Die meisten dieser Begriffe sind auch in den Messbüchern zu finden. In der Siquis-Liste taucht zwar nur Psalter auf,⁶⁰⁹ doch in anderen Listen sind mehr Begriffe verzeichnet: Antiphonale, Brevier, Epistolar, Evangeliar, Graduale, Homiliarum, Hymnarium, Buch der Kollektengebete, Buch der Nokturnen, Responsorienbuch, Lektionar, Messbuch und einmal auch die Benediktsregel.⁶¹⁰ Man würde auch ein Zeichen für die Bibel erwarten, doch es gibt nur Zeichen für konkrete Bücher, wie aus der Hirsauer Liste hervorgeht.⁶¹¹ In den cluniazensischen Listen gibt es ein allgemeines Zeichen für *liber secularis*, in der Liste aus Fleury außerdem *liber consuetudines*.

Zeichen für Bücher wurden sowohl in der Liturgie als auch im Armarium bzw. in der Bibliothek gebraucht, insbesondere das Zeichen für *liber secularis*: Gemeint waren Bücher heidnischer Autoren, zum Beispiel aus der Antike. Aus der Ausführung des Zeichens geht hervor, dass ihm eine gewisse Geringschätzung gegenüber antiken Autoren anhaftete: »Als Zeichen eines weltlichen Buches, das irgendein Heide verfasst hat, füge die allgemeine Vorbemerkung als Zeichen des Buches so hinzu, dass du das Ohr mit deinem Finger berührst, wie ein Hund gewöhnlich mit seinem Fuß kratzt, weil der Ungläubige nicht zu Unrecht mit einem solchen Tier verglichen wird.«⁶¹² Die cluniazensischen Listen erwähnen keine Zeichen, die ausdrücklich für den Gebrauch in der Bibliothek bestimmt waren. Jedoch besagen die *Consuetudines* aus Hirsau, die Mönche mögen in dem Raum, wo Bücher aufbewahrt werden, auf jegliches Sprechen verzichten, außer es handle sich um eine wichtige Angelegenheit, die sie nicht mittels Zeichen ausdrücken können.⁶¹³ Viele Zeichen für Bücher konnten auch im Skriptorium gebraucht werden, wo einige möglicherweise entstanden sind. Dies suggeriert die Reihenfolge der Zeichen in der Hirsauer Liste, in der auf die Zeichen für liturgische Bücher Zeichen aus dem Skriptorium folgen, die später noch genauer analysiert werden sollen: Pergament, Rolle, Blatt.⁶¹⁴

Zu den liturgischen Zeichen gehören auch Zeichen, die mit Beichte und Buße zu tun haben. Hatte sich ein Bruder etwas zuschulden kommen lassen, musste er dies meist mit einer Venia wiedergutmachen, einer Verbeugung bis zum Boden, mit der er um Vergebung und Gnade bat.⁶¹⁵ Dafür gibt es in Siquis ein Zeichen genauso wie eines für Scham.⁶¹⁶ Beide stehen in der Liste nah beieinander und

versus (Alc-91 15, Jar 32, Sion 19, Cist-abc 448), *psalmus* (Cist-abc 313), *choro* (Sion 21), *prophecia* (Cist-abc 314). Zum Vergleich: In Clun gibt es die Zeichen: *lectio*, *responsorium*, *antiphona vel versus responsorii*, *alleluia*, *prosa vel sequentia*. In der Liste von Fleury werden noch die Psalmgesänge Sequenz und Traktus genannt: »prose, que Teutons appellent séquence, et trait« – Davril 1982, 73.

609 *Psalterium* (Siquis-Gr 6, Cist-abc 317, Alc-91 9, Alc-218 11, Sion 27).

610 *Livros das antifans antiphonarium* (Jar 31, Alc-91 6, Alc-218 7, Sion 22), *breviarium* (Alc-91 10, Sion 30), *epistolarium*, *livro da epistola* (Alc-91 12, Alc-218 3, Jar 26), *evangelii textus*, *livro da evangelho* (Alc-91 13, Alc-218 4, Jar 25, Sion 7), *graduale* (Jar 28, Cist-abc 195), *omeliar* (Jar 33), *hymnarium* (Alc-91 7), *liber ad collationem* (Jar 37), *livro êque se lee aos* (Alc-218 6), *livro do respôso* (Alc-218 8, Sion 13), *livro da epistola* (Alc-218 2), *missale*, *liber missalis*, *livro misal* (Alc-91 11, Alc-218 2, Jar 24, Sion 6, Cist-abc 261), *regula*, *livro da regra* (Alc-91 17, Alc-218 9, LocLat 118). In Clun gibt es außerdem noch: *liber in quo legendum est ad nocturnos*, *liber officialis*, *liber prophetarum*, *glasorium*, *liber letaniaris* und *martyrologium*.

611 In der Hirsauer Liste werden zwei Bücher der Bibel erwähnt: *epistolae sancti Pauli* und *liber Iob* (Wilh 216–217).

612 Clun 73 (*Pro signo libri secularis, quem aliquis paganus compositus, premisso generali signo libri adde, ut aurem cum digito tangas, sicut canis cum pede pruriens solet, quia nes inmerito infidelis tali animanti conparatur.*). Ähnlich wird in der zisterziensischen Ars-Liste ein Böhme als »Böhme oder Häretiker« bezeichnet.

613 Wiliam 2,25, col. 1077CD. Vermutlich galt diese Regel auch in Cluny, denn die cluniazensischen Gewohnheiten dienten den Hirsauer Gewohnheiten als Vorbild. Siehe: Bruce 2007 a, 89.

614 *Pergamenum* (Wilh 224), *rotula* (Wilh 225), *breve* (Wilh 226, Cist-abc 41; event. 176: *folium*).

615 *Venia* (Ars 86, Siquis 92, Cist-abc 470, Vad 149).

616 *Pudor* (Ars 87, Sion 259, Siquis 89, Vad 109).

könnten sich nicht nur auf die Kirche, sondern auch auf einen anderen wichtigen Raum, den Kapitelsaal, bezogen haben. Hier versammelten sich jeden Morgen alle Mönche, um ein Kapitel aus der Benediktsregel zu hören. Anschließend wurden die Sünden Einzelner sowie ihre Wiedergutmachung besprochen. Das Zeichen für Sünde steht in der Liste vor dem für Kapitelsaal, der in den meisten Siquis-Listen mit dem Begriff *correctio spiritualis* bezeichnet wird.⁶¹⁷ Beim Kapitelsaal sollte man sich nicht nur das entsprechende Kapitel aus der Benediktsregel in Erinnerung rufen, sondern auch die spirituelle Ebene bedenken, die geistliche Verbesserung der Ordensbrüder.⁶¹⁸ Daher finden sich auch Zeichen wie büßen, Sitte, Beichte, Beichtstuhl, Vergebung und Verbesserung.⁶¹⁹ In der Liste aus Vadensta steht für *capitula* die gleiche Beschreibung des Zeichens wie in Siquis beim Begriff der Disziplin.⁶²⁰ So gehören zu *capitulum culparum* auch die Zeichen aus der Ars-Liste für *disciplina* im Sinne von: geißelt, ausgepeitscht werden. Die alphabetische Liste kennt sogar ein Zeichen für geißeln.⁶²¹ Man muss jedoch bedenken, dass die Zisterzienser solche Begriffe oft auch im übertragenen Sinne verwendet haben, sie tauchen dann auch in den normativen Quellen auf. So zum Beispiel der Begriff *excommunicatio* für unverbesserliche Sünder.⁶²² In den meisten Fällen handelte es sich nicht um die Exkommunikation aus der Kirche oder dem Orden, sondern um den Ausschluss aus der Tischgemeinschaft.

Zeichen für Personen

In der Siquis-Liste finden sich an unterschiedlichen Stellen Personenbezeichnungen. Oft stellt man sich Klöster als geschlossene Räume vor, die sich vom Rest der Welt nach Möglichkeit abschotteten, doch die Realität war eine andere. Im Kloster gab es Frauen und Männer, weltliche wie geistliche Personen unterschiedlichen Ranges. Mit Zeichen konnte man zum Ausdruck bringen, ob es sich bei einem Menschen um einen Kleriker, Mönch oder Bruder, einen Älteren, einen Konversen oder einen Laien handelte.⁶²³ Auch für die Vorgesetzten des Klosters gab es je ein Zeichen: Abt,

617 *Peccatum* (Ars 83, Siquis 107, Vad 115), *capitulum*, *correctio spiritualis* (Alc-218 143, Ars 77, Jar 27 und 88, LocLat 34, Siquis 108, Siquis-Gr 94, Cist-abc 111). Manchmal ergänzt um die Zeichen *pudendum*, *vergonha* (Alc-91 178, Alc-218 135, Siquis 134).

618 Laut Bruce steckt hinter vielen Zeichen für Liturgie, Kleidung oder auch Speisen die Beichte. Denn die Sorge zu sündigen, begleitete die Brüder seit ihrem Eintritt ins Kloster. Eine regelmäßige Beichte war daher nicht nur für Patres/Ordensgeistliche wichtig, die tagtäglich am Gottesdienst teilnahmen, wofür die Vergebung ihrer Sünden eine notwendige Voraussetzung war. Auch Novizen mussten sich an den regelmäßigen Empfang der Kommunion und damit auch an die Beichte gewöhnen, die bei Laien nicht allzu oft praktiziert wurde. Gebeichtet wurde in der Kirche und in Stille. Bernhards *Consuetudines* besagen, dass ein Novize bei Bedarf zu einem Priester gehen solle, der für ihn am besten geeignet sei. Er solle sich vor ihn stellen, die rechte Hand aus dem Ärmel ziehen und sich an die Brust legen, denn das ist das Zeichen für Beichte (ConsBern 1,18, 175). Nicht nur die cluniazensischen Zeichen sollten daher sorgfältig analysiert werden, denn sie haben immer auch eine spirituelle Ebene: Wie wird aus einem Novizen ein guter Mönch? Die Beichte spielte beim Übergang von der säkularen in die monastische Welt eine entscheidende Rolle. Vgl.: Bruce 2007 a, 90. Zur täglichen Feier der Heiligen Messe: Nussbaum 1961.

619 *Emendare* (Cist-abc 162), *mori* (Cist-abc 280), *confessio* (Ars 84), *venia* (Alc-91 162), *correctio* (Jar 89). Ein Zeichen für Beichtstuhl gibt es nur in der spanischen Liste Sion 84.

620 *Disciplina* (Ars 81, Vad 55).

621 *Cum virga percutere* (Cist-abc 110).

622 *Excommunicatio* (Siquis-Finger 188).

623 *Frater* (Siquis-Gr 205, Alc-218 175, Ars 159, Cist-abc 167, LocLat 55, Vad 154), *clericus* (Siquis 46, Ars 27, Cist-abc 59, Jar 96, LocLat 27), *monachus* (Siquis 55, Siquis-Gr 167, Ars 18, Cist-abc 263, Jar 97, Sion 205, Vad 80), *conversus*, *frade*

Prior, Subprior sowie Propst.⁶²⁴ In einigen anderen Listen gibt es auch ein Zeichen für Novize,⁶²⁵ aber nur in Cist-abc ein Zeichen für Äbtissin.⁶²⁶ Die Liste aus Mons Sion kennt neben den Zeichen für die eigenen Mönche (*fraile nuestro*) auch solche für Mönche der Bettel- oder Predigerorden sowie für Hieronymiten.⁶²⁷ In Siquis und Ars gibt es kaum Bezeichnungen für konkrete Funktionen oder Ämter, die die Mönche in ihrer Abtei bekleideten. Es gibt nur eine allgemeine Bezeichnung für einen Meister oder Amtsträger.⁶²⁸ *Officiales* ist ein gängiger Begriff für alle möglichen Amtsträger im Kloster (Cellerarius, Kassenwart, Pitanzmeister etc.). *Magister* taucht meist in Kombination mit einem anderen Zeichen auf, das den Begriff genauer definiert, zum Beispiel *magister novitiorum*, *magister conversorum*, *magister coquine*, *magister curiae* oder *grangarius*, der sich um die Grangien kümmerte. In den Siquis-Listen sind dennoch zwei konkrete Ämter gelistet, der Sakristan und der Kämmerer, der mit den wirtschaftlichen Angelegenheiten des Klosters beauftragt war.⁶²⁹ Gemeinsam mit dem Kassenwart, der sich um die Kasse des Klosters kümmerte, stand auch er dem Cellerarius zur Seite, der für die gesamte materielle Lage des Klosters verantwortlich war. In anderen zisterziensischen Listen finden sich noch weitere Personenbezeichnungen: Almosenier, Gästeverantwortlicher, Cellerarius, Pförtner, Infirmarius, Kantor, Sakristan, Küchenmeister, Novizenmeister, Kassenwart, Speisemeister, Vestiar und Gärtner.⁶³⁰ Wobei Novizenmeister, Kirchendiener, Küchenmeister und Gärtner nur aus den südeuropäischen Listen bekannt sind. Oft gibt es auch Bezeichnungen für die jeweiligen Gehilfen, häufig mit dem Prefix sub- bezeichnet,⁶³¹ die meist in den südeuropäischen Listen verzeichnet sind. Außerdem fallen noch Bezeichnungen für Berufe auf, die sowohl Mönche als auch Laien innehaben konnten: Barbier, Schuhmacher, Weber.⁶³²

coverso (Siquis 56, Siquis-Gr 17, Ars 20, Cist-abc 79, LocLat 30), *laicus* (Ars 167, Alc-218 162, Jar 101, Sion 209), *senex* (Siquis 33, Siquis-Gr 7, Ars 17, Cist-abc 16, Jar 127).

624 *Abbas*, *abbade* (Siquis 12, Siquis-Gr 152, Alc-91 194, Alc-218 101, Ars 14, Cist-abc 10, Jar 95, LocLat 1, Sion 196, Vad 129), *prior* (Siquis 31, Siquis-Gr 166, Alc-91 195, Alc-218 102, Ars 15, Cist-abc 323, Jar 151, LocLat 112, Vad 100), *subprior* (Siquis 32, Alc-91 196, Alc-218 103, Ars 16, Cist-abc 379, Jar 152, Vad 101, Sion 198), *praepositus* (Siquis 12, Cist-abc 322, LocLat 102, Sion 197).

625 *Novicius* (Ars 19, Cist-abc 287, Jar 171, LocLat 85).

626 *Abbatissa* (Cist-abc 11).

627 Sion 212–216: »religioso de otra orden: menfigante, predicator, sangeronimo; fraile nuestro.«.

628 *Magister* (Siquis 65, Siquis-Gr 153, Ars 26, Cist-abc 276, LocLat 75, Vad 82), *officiales* (Ars 24).

629 *Sacrista*, *custos ecclesiae* (Ars 25, Jar 158, Sion 200, Siquis 70, Cist-abc 391) *camerarius* (Siquis 71, Ars 164).

630 *Esmoler* (Alc-218 179; dieses Zeichen gibt es auch in den meisten cluniazensischen Listen), *frater hospitalis*, *hospitalero* (Alc-91 205, Jar 160, Sion 208), *cellerarius*, *celareiro* (Alc-91 203, Alc-218 110, Ars 21, Cist-abc 76, Jar 153, LocLat 25, Sion 206), *portarius*, *porteiro*, *portero* (Alc-91 206, Alc-218 154, Jar 157, LocLat 111, Sion 217), *infirmarius*, *enfermaria*, *infirmatorius* (Alc-218 156 und 153, Alc-91 207, Cist-abc 213, Jar 46 und 155), *cantor* (Alc-91 200, Alc-218 105, Cist-abc 74, Jar 159, LocLat 17, Sion 203), *sancristão*, *servidor de iglesia*, *sacrista* (Alc-91 198, Alc-218 104, Sion 202, Ars 25, Jar 158, Sion 200, Siquis 70), *cozinheiro*, *cozinero* (Alc-91 210, Alc-218 164, Sion 224), *mestre dos novicos* (Alc-91 197, Alc-218 107, Sion 199), *bursarius*, *borseiro* (Alc-91 212, Alc-218 108, Ars 23), *refectorarius* (Alc-91 211, Alc-218 168, LocLat 117, Sion 226), *vestiarius*, *vestiario* (Alc-218 155, Vad 148), *ortelão* (Alc-91 209, Alc-218 169, Sion 223). In der Hirsauer Liste gibt es zudem noch *magister cementariorum* (Wilh 255), der wohl in Hirsau zu der Zeit, als die Liste entstand (zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts), notwendig war, denn das Kloster wurde erst ausgebaut. Die Liste kennt noch den Zirkator, welcher auf die Disziplin achtete und sie kontrollierte – ein Amt, das aus Zisterzienserklöstern bekannt ist (Wilh 242).

631 *Sobborseiro* (Alc-91 199, Alc-218 109), *subcellerarius*, *socelareiro* (Alc-91 204, Alc-218 111, Ars 22, Sion 207), *soportero* (Sion 219), *subcantor* (Alc-91 201, Alc-218 106, LocLat 131, Sion 204), *subprior* – siehe oben, Anm. 627 und *sosacristán* (Sion 201).

632 *Barvero*, *barbeyro* (Sion 271, Alc-91 208), *sutor*, *calcifex* (Ars 171, Cist-abc 415, Siquis-Gr 212, Ars 168), *textor* (Ars 170).

Auch viele Fremde und Laien hatten Zutritt ins Kloster. Die Siquis-Liste ermöglicht mit einem Zusatzzeichen auszudrücken, ob es sich um eine Frau, einen Mann, einen Jungen, eine Schwester, einen Bauern, Soldaten, Gast, Diener, Freund, König, Herrscher oder aber einen Leprakranken handelte.⁶³³ Solche Zeichen finden sich in allen zisterziensischen Listen, außer in den südeuropäischen, denn dort gibt es überhaupt relativ wenig Zeichen für Personen. In der Ars-Liste, die in vielerlei Hinsicht systematischer ist als die Siquis-Liste, werden noch weitere Begriffe ergänzt, inklusive Familienbezüge: Vater, Mutter, Stiefvater, Jungfrau, Fremder.⁶³⁴ Vereinzelt finden sich in anderen Listen noch Zeichen für Donator, das zweifelsohne in jedem Kloster gebraucht wurde, außerdem für Mädchen, Knabe, Sohn, Herrin, Pilger und Herzog.⁶³⁵

Den Mönchen war, wie verschiedene sich wiederholende Anordnungen zeigen, von Anfang an jeglicher Kontakt mit Frauen untersagt, damit sie erst gar nicht in Versuchung kamen.⁶³⁶ Doch die Klöster waren vermutlich nicht einmal am Anfang gänzlich autark, denn es tauchen wiederholt Verbote auf, dass Frauen nicht in Männerklöstern oder auf deren Wirtschaftshöfen leben sollten. Dies war an Frauen gerichtet, die im Kloster für diverse Tätigkeiten zuständig waren, wie zum Beispiel Essenszubereitung oder Wäschewaschen. Die sich wiederholenden Verbote zeigen, dass Frauen sehr wohl Zutritt zum Kloster hatten und dass es sich dabei in der Regel nicht um Edelfrauen oder Donatorinnen wie Birgitta von Schweden handelte. Ein Zeichen für Männer war nicht notwendig, denn kam ein Mann ins Kloster, musste nur ausgedrückt werden, um wen es sich handelte. Stattdessen gibt es in den Listen ein Zeichen für Jungen. Die Zisterzienser wehrten sich zwar gegen die Aufnahme von Mönchen im Kindesalter, dennoch gab es auch hier Knaben im Kloster, auch wenn diese nicht zwangsläufig Mönche wurden. Ganz anders bei den Benediktinern, die die sogenannten Oblaten aufnahmen: Kinder, die in die Obhut des Klosters gegeben wurden, um hier aufzuwachsen und später ebenfalls Mönche zu werden. Dies spiegeln auch die Signa-Listen wider, die zwischen einem Mönch und einem im Kloster aufgewachsenen Mönch unterscheiden.⁶³⁷

Der Herrscher und sein Gefolge sollten jederzeit gebührend empfangen werden können – wahrscheinlich wurde in solchen Situationen das Zeichen für König gebraucht.⁶³⁸ Damit verbunden

633 *Mulier* (Siquis 27, Siquis-Gr 111, Ars 152, Cist-abc 275, LocLat 53, Vad 79), *vir* (Ars 151, Siquis-Gr 112), *puer* (Siquis 28, Ars 28, LocLat 113, Vad 131, Jar 94), *soror* (Alc-218 176, Ars 159, Cist-abc 381, LocLat 130, Siquis-Gr 206), *rusticus* (Siquis 40, Ars 166, Cist-abc 367, LocLat 121, Vad 130), *miles* (Siquis 60, Siquis-Gr 56, Ars 12, Vad 81), *hospes* (Siquis 10, Siquis-Gr 24, Ars 10, Cist-abc 208, Jar 102, LocLat 60, Sion 210), *servus* (Siquis 41, Siquis-Gr 147, Ars 165, LocLat 126, Vad 135), *sotius* (Siquis 173 a, Cist-abc 382), *rex* (Siquis 11, Ars 11, Cist-abc 363, LocLat 115, Sion 29, Vad 128), *imperator* (Siquis-Gr 2), *scabidus*, *leprosus* (Siquis 88, Cist-abc 234 und 402, Vad 138, Ars 201 und 200, Jar 166).

634 *Pater*, *pae* (Alc-218 173, Ars 156, Cist-abc 324, LocLat 101, Sion 231, Vad 152), in Cist-abc 316 gibt es ein extra Zeichen für *pater meus*; *mater*, *madre* (Cist-abc 265, LocLat 77, Vad 153, Ars 156, Alc-218 174), *vitricus* (Ars 157), *virgo* (Alc-218 34, Alc-91 60, Ars 5 und 153, LocLat 138, Sion 86, Siquis 5, Cist-abc 457, Vad 25), *barbarus* (Ars 239).

635 *Donor* (Sion 227), *puella* (Jar 94), *iuvonus* (Cist-abc 222), *filius* (Alc-91 219, Cist-abc 168, Sion 232), *domina* (Cist-abc 143), *peregrinus* (Jar 103), *dux* (Cist-abc 135).

636 Das zeigen z. B. die zisterziensischen Statuten: Lucet 1202, Dist. X/28 [22], mehr dazu (mit weiteren Quellenhinweisen): Füsser 2000, 164–176. So war zum Beispiel auch den Melkerinnen der Zutritt zum Kloster untersagt; Frauen durften auch nicht die Grangien oder die Räume der Konversen betreten. Um die Versuchung zu vermeiden, galt für die zisterziensischen Mönche das absolute Verbot, allein ein Gespräch mit einer Frau zu führen. Verboten war auch die Begleitung von Frauen auf Reisen, selbst im Falle von Äbtissinnen oder Nonnen.

637 *Monachus* (Clun 80) und *monachus nutritus in monasterio* (Clun 83).

638 Das Zeichen für König aus den zisterziensischen Listen taucht in den cluniazensischen nicht auf, mit Ausnahme der *Monasteriales indicia* aus Canterbury. Laut Bruce weist dies auf die wichtige Rolle des königlichen Patronats bei der monastischen Reform im England des 10. Jahrhunderts hin. Die enge Verbindung zum königlichen Hof zeigt auch

ist auch das Zeichen für Gast, denn Gästen standen nach christlicher Tradition die Türen des Klosters offen. Dazu zählten zum Beispiel auch Leprakranke, die Zuflucht im Krankensaal des Klosters suchten. Das Zeichen Leprakranker ist nicht das einzige negativ behaftete Zeichen in den Listen, es finden sich auch andere wie zum Beispiel Dieb, Räuber, Feind, Teufel, Häretiker, Strolch, Schmeichler, Heuchler oder Gauner.⁶³⁹ Doch um nicht mit dem Negativen zu enden: Die Listen kennen auch Bezeichnungen wie Freund, Fremder, Bauer, wohlhabender Mensch und Jäger.⁶⁴⁰

Eine interessante Gruppe der Personenbezeichnungen steht ziemlich am Ende der Siquis-Liste: Herkunfts- bzw. Nationalitätenbezeichnungen. Die ersten beiden Zeichen sind *vestfalus* und *vispelocutor*.⁶⁴¹ Auch wenn die Bedeutung des zweiten Begriffs nicht geklärt werden konnte, lässt sich dieses Zeichen, das direkt hinter dem für einen Westfalen steht, sicher ebenfalls zu dieser Gruppe dazuzählen. Dann folgen noch der Sachse, der Pole, der Frieze, der Slawe und der Brabanter.⁶⁴² Dabei fällt auf, dass diese Namen Mitteleuropa bzw. das deutschsprachige Gebiet abdecken.⁶⁴³ In der ursprünglichen Siquis-Vorlage tauchten sie vermutlich noch nicht auf, denn in dem Fall würden sich die Bezeichnungen auch in anderen Listen, die Siquis als Grundlage verwendet haben, wiederfinden. Sie kamen vermutlich erst bei einer späteren Abschrift in einem der Morimonder Tochterklöster hinzu, weswegen man sie nicht in allen Manuskripten findet.

Die Bezeichnungen für Nationalitäten müssen jedoch nicht zwangsläufig die Herkunft der jeweiligen Manuskripte widerspiegeln. Denn in den eindeutig französischen Ars-Listen finden sich Zeichen für *suebus* und Böhme.⁶⁴⁴ »Bohemus vel hereticus: Tradita signa canum possunt signare Bohemum; indice percutiam si crebris ictibus aurem.«⁶⁴⁵ Die Ereignisse in Böhmen nach Johannes Hus' Verbrennung in Konstanz waren den französischen Mönchen nicht entgangen. Doch wofür sie das Zeichen gebraucht haben, bleibt unklar. Vielleicht um Bücher oder Traktate hussitischer Autoren darzustellen? Auch die Bezeichnung *suebus* ist etwas rätselhaft und bietet nicht viele Interpretationsmöglichkeiten. Womöglich war damit ein Schwabe gemeint. In der Ars-Liste verbirgt sich hinter dem Begriff für Heide (*paganus*) auch die Bezeichnung für Juden: »Duco supra frontem sursum brachium quasi curvum, / Iudaicam gentem dabo paganam simul omnem.«⁶⁴⁶ In den cluniazensischen Listen gibt es wiederum nur ein Zeichen für fremdsprachige Menschen.⁶⁴⁷

die dortige Gewohnheit, nach der Nokturn zwei Psalmen für das königliche Haus zu singen, wie es in *Regularis Concordia* steht. Bruce 2007 a, 116–117.

639 *Furor* (Ars 234, Siquis 85), *latro* (Jar 61), *inimicus* (Cist-abc 209, Ars 163, LocLat 65, Siquis 120, Siquis-Gr 164, Vad 12), *diabolus*, *demon*, *diaboo* (Alc-218 180, Ars 228, Cist-abc 138, LocLat 38, Sion 230, Siquis 150, Siquis-Gr 55, Vad 57), *hereticus* (Ars 241, Cist-abc 201), *ribaldus* (Cistabc 364), *adulator* (Cist-abc 33), *ypocrita* (Ars 236), *trufator* (Cist-abc 431).

640 *Amicus* (Ars 161, Cist-abc 21, LocLat 4, Siquis 118, Siquis-Gr 163, Vad 10), *barbarus* (Ars 239), *rusticus* (Ars 166, Cist-abc 367, LocLat 121, Siquis 40, Vad 130), *homo tenax* (Ars 190), *venator* (Ars 175).

641 *Vestfalus* und *vispelocutor* (Siquis 136–137). Leider bleibt die Bedeutung von *vispelocutor* noch schleierhaft.

642 *Saxo* (Siquis 152, Cist-abc 386), *polonus* (Siquis 153, Cist-abc 327), *friso* (Siquis 155, Cist-abc 170, Siquis-Gr 202), *slavus* (Siquis 156, Cist-abc 385), *brabantinus* (Siquis 185).

643 Jarecki 1988, 338.

644 Ars 243 und 241.

645 In der Variante F wurde, um Verwechslung zu vermeiden, »vel hereticus« dazu geschrieben. Das Zeichen Hund mit pejorativer Konnotation gibt es bereits in den cluniazensischen Listen (Clun 37) und wird verwendet, um ein Buch eines nichtchristlichen Autors darzustellen.

646 Ars 237.

647 Z. B.: Clun 103, Boh 101, Wilh 264.

Zeichen für Kleidung, Bettwäsche, Arbeits- und »private« Gegenstände

Die Kleidung der Benediktiner und Zisterzienser war durch die Benediktsregel vorgeschrieben: eine Haube (im Winter aus dicker Wolle, im Sommer aus dünnem Stoff), eine Tunika, ein Skapulier für die Arbeit, Beinlinge (*pedules*)⁶⁴⁸ und Schuhe (*caligas*). Sollte einer der Brüder auf Reisen gehen, so bekam er noch Hosen (*femoralia*). Die Kleiderverordnung sollte an die jeweiligen klimatischen Bedingungen angepasst werden.⁶⁴⁹ Die frühen Zisterzienser hielten sich an diese Vorschrift. Die Tunika oder auch Gewand war das wichtigste Kleidungsstück der Mönche. Ein langes Wollhemd von den Schultern bis zu den Knöcheln mit langen Ärmeln und vermutlich einem offenen Kragen, den man mit einer Schnur zurechtbinden konnte. Darüber wurde das Skapulier, ein Überwurf, oder aber die sogenannte Kukulie getragen. Die Kukulie, ein klassisches Oberbekleidungsstück der Mönche, hat mit der Zeit ihre Form geändert. Zu Benedikts Zeit war es ein gugelartiger Überwurf. Das Skapulier war ebenfalls ein Überwurf, ein vorn und hinten meist fast zum Boden reichendes, gerade geschnittenes Tuch. Es sollte die helle Tunika vor allem beim Arbeiten schützen. Am Gewand wurde ein Gürtel getragen, das Zingulum (*cingulum*).⁶⁵⁰ An den Beinen trugen die Mönche eine Art Beinlinge oder Gamaschen, *pedules* genannt, mit denen das Bein vom Knöchel bis zum Knie geschützt war. Schuhe gab es bei den Zisterziensern ein Paar für die Arbeit und ein Paar für die Nacht, die meist etwas bequemer und leiser waren.

Auch Konversen trugen eine ähnliche Kleidung. Im *Usus conversorum* werden die Capa, also ein Übergewand (*cappa*), eine Tunika, Schuhe, Beinlinge (*pedules*), Arbeitsschuhe und ein Gewand mit Kapuze vorgeschrieben. Ausnahmsweise gab es auch Stiefel, zwar ohne dicke Sohle, dafür aber warm.

Dennoch enthält die Siquis-Liste kaum ein Zeichen für die hier aufgelisteten Gegenstände. *Pannus* kann man als Stoff lesen, aber auch als ein konkretes Mönchsgewand. In den Listen finden sich jedoch vor allem allgemeine Bezeichnungen, die je nach Kontext etwas Konkretes meinen konnten. Noch ein weiteres Zeichen kennt die Liste, das Zeichen für Fell.⁶⁵¹ Die Zeichen ließen sich allerdings beliebig kombinieren, und so könnte ein Kleidungsstück im Endeffekt auch durch eine Kombination anderer Zeichen bezeichnet worden sein. Fell bzw. Pelz könnte hier auf ein konkretes Kleidungsstück verweisen, denn es ist auch in anderen Listen zu finden. Zudem

648 *Pedules* werden unterschiedlich verstanden und übersetzt. In der tschechischen Übersetzung der Benediktsregel als Strümpfe, in der deutschen Übersetzung als Socken, in der deutsch-lateinischen Edition der *Usus Conversorum* als Sandalen, in Bruces Erklärung als Gamaschen oder Stulpen. Im *Mittellateinischen Glossar* findet sich ebenfalls der Begriff Gamaschen. Diesem würden auch die Abbildungen von Mönchen und Konversen entsprechen.

649 RB 55,1–14. Mit der Zeit wuchs auch die Anzahl der Kleider. Die cluniazensischen Mönche besaßen laut Verordnung aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts: zwei Gewänder, zwei Skapuliere aus billigerem Stoff, zwei Wolltuniken, zwei Paar Socken, zwei Hosen, ein Paar Nachtschuhe, um im Winter nachts nicht zu frieren, ein Paar Sommerschuhe ohne Filz für die Sommernächte, zwei Paar Stiefel, drei Gewänder (*garments*) – zwei aus Leder und eines aus Fell – sowie eine Mütze (*cap*), fünf Paar Knöchelriemen, eine Holzspange für Unterhosen, einen Ledergürtel für die Tunika, in dem sie in einem Etui ein Messer und einen Kamm (*comb*) trugen und in einer kleinen Schachtel Nähzeug (Nadel und Faden). Vgl.: Bruce 2007 a, 83.

650 Beschreibung anhand von früheren normativen Quellen: Kinder 1997, 63, 73.

651 *Pellis* (Siquis 125, Ars 128).

findet sich auch ein Zeichen für Schuhe (*calceus*).⁶⁵² In der Ergänzung zu Siquis-N sind außerdem ein allgemeines Zeichen für Kleidung sowie etwas konkreter dann eines für Tunika, Kukulle und Handschuhe verzeichnet.⁶⁵³ Andere zisterziensische Listen boten die Möglichkeit, Zingulum darzustellen sowie Seidentuch, Mantel bzw. Pelzkleidungsstück sowie ein Kleidungsstück aus Pelz als separates Zeichen, Hose, Kapuze und Übergewand.⁶⁵⁴ Die südländischen Listen beinhalten auch noch Zeichen für Birett, Stulpen (Beinlinge), Unterhosen, diverse Röcke und Unterröcke, Skapulier und Gürtel.⁶⁵⁵

Die cluniazensischen Listen verraten noch ein bisschen mehr. Unter den Zeichen für Kleidung finden sich: Wolltunika, Hosen, Kleider, Kukulle, Pelzkleidung, Schuhe, Nachtschuhe, Beinlinge, ein Gürtel für die Tunika und ein Gürtel für die Hose.⁶⁵⁶ Die cluniazensische Liste kennt auch ein Zeichen für Ärmel,⁶⁵⁷ nicht als separates Kleidungsstück, sondern als Teil der Kleidung. Die Aufzählung dieser Zeichen wirft die Frage nach deren Gebrauch auf. Auf den ersten Blick bietet sich das Amt des Vestiar an, der sich um die Kleider im Kloster kümmerte, doch dafür war meist kein direkter Kontakt notwendig und somit auch kein Gebrauch der Zeichen. Die Mönche bekamen einmal im Jahr ein neues Gewand, und zwar zu Weihnachten. Der Vestiar verteilte die Gewänder auf die Betten der Mönche, während sie bei Tisch saßen. Ähnlich verhielt es sich, wenn an der Kleidung etwas ausgebessert werden musste. In diesem Fall brachte der Mönch seine Kleidung an eine vorher bestimmte Stelle und ließ sie dort liegen.⁶⁵⁸ Es muss also einen anderen Grund gegeben haben, warum diese Zeichen aufgelistet wurden. Möglicherweise gebrauchte sie der Novizenmeister, falls die Novizen mit ihrer neuen Kleidung nicht zurechtkamen. Sie waren sie nicht gewohnt und mussten erst lernen, ihr Gewand zu tragen, aber auch sich hinzuknien oder hinzulegen, und zwar ohne unnötige und vor allem unwürdige Bewegungen. Außerdem mussten sie lernen, im Dormitorium mit ihrem Gewand umzugehen, ohne Anstoß zu erregen.⁶⁵⁹

Mit der Kleidung hängen auch die Zeichen für Bettwäsche zusammen. Laut Benedikt sollte für die Mönche eine Matratze (*matta*), ein Laken (*sagum*), eine Decke (*lena*) und ein Kopfkissen (*capitale*) genügen. (RB 55,15) Zu Bett gingen sie, wie die meisten Menschen im Mittelalter, ange-

⁶⁵² *Calceus, caliga, çapatos* (Siquis 63, Cist-abc 82 und 87, Ars 169, Jar 133, Vad 34, Alc-218 47, Sion 181 und 195). In Alc-91 188 auch: *capatos*.

⁶⁵³ *Vestis* (Siquis-Gr 180), *tunica* (Siquis-Gr 45, Cist-abc 427, Jar 109), *cuculla* (Siquis-Gr 71, Sion 176), *cirotheca* (Siquis-Gr 105, Cist-abc 65).

⁶⁵⁴ *Cingulum* (Cist-abc 64, Jar 22, Alc-91 189, Alc-218 48, LocLat 28), *sericum* (Cist-abc 399), *mantellus aut pellium* (Jar 108), *pellicium* (Cist-abc 341, Jar 110), *femoralia* (Alc-218 45, Alc-91 187, Cist-abc 166), *caputium* (Cist-abc 81), *cappa, cottus* (Alc-218 49, Alc-91 186, Cist-abc 80, Jar 107, Sion 180).

⁶⁵⁵ *Birrete, barrete* (Sion 186, Alc-91), *peales* (Sion 182), *bragas* (Alc-218 44), *saya mayor* (Sion 178, Alc-91 182), *saya pequena* (Sion 179, Alc-91 183, Alc-218 43), *scapulare, skapulario, escapulario* (Sion 177, Alc-218 41, Alc-91 185, Cist-abc 380), *correa* (Sion 184).

⁶⁵⁶ Beispiel nach Clun, die Zeichen gibt es jedoch auch in anderen Listen: *staminia* (Clun 36), *femoralia* (Clun 37), *frocus* (Clun 38), *cucula* (Clun 39), *pellicum* (Clun 41), *calcei* (Clun 42), *nocturnales calcei* (Clun 43), *pedules* (Clun 44), *corrigia ad stamineam* (Clun 49), *cingulum femoralium* (Clun 50).

⁶⁵⁷ *Manicae* (Clun 40).

⁶⁵⁸ Bruce 2007 a, 85.

⁶⁵⁹ Das Skapulier sollten sie unter der Decke aus- und anziehen. Dazu: Bruce 2007 a, 85–86. Zu sexuell konnotierten Unanständigkeiten, die es zu vermeiden galt, siehe: Bruce 1999 und Füsser 2000.

zogen, manchmal in Nachtschuhen; abgelegt wurde vor allem das Messer.⁶⁶⁰ In den Siquis-Listen findet sich jedoch kein einziges Zeichen für diese Begriffe. Die südländischen Listen erwähnen fast wortgleich Decke, Matratze, Bettdecke, Kissen und Zudecke.⁶⁶¹ Cist-abc und Jar kennen noch Liege oder Nachtlager, in Cist-abc wird zudem, wie auch in Ars, noch Bett genannt.⁶⁶² Die cluniazensischen Listen nennen Decke, Zudecke, Laken und Kissen.⁶⁶³

»Um dieses Laster des privaten Besitzes mit der Wurzel auszurotten, soll der Abt alles geben, was nötig ist, nämlich: Kutte, Untergewand, Socken, Schuhe, Gürtel, Messer, Griffel, Nadel, Taschentuch und Schreibtafel, sodass es keine Entschuldigung geben kann, weil etwas Notwendiges gefehlt habe.« (RB 55,18–19) In die Siquis-Liste haben es davon nur zwei Begriffe geschafft: das Messer und die Schreibtafel.⁶⁶⁴ Ein Schreibgerät bzw. eine Nadel findet sich auch in anderen zisterziensischen Listen, das Tuch hingegen, in diesem Fall ein seidenes, nur in Cist-abc,⁶⁶⁵ doch das war in der Benediktsregel vermutlich nicht gemeint. Es gab allerdings noch einige Gegenstände mehr, die man als Gegenstände des privaten Gebrauchs bezeichnen könnte: Kamm, Faden, Schere, Lederscheide (für das Messer) oder Etui.⁶⁶⁶ In den cluniazensischen Listen finden sich exakt die gleichen Begriffe. Einige dieser Bezeichnungen könnten auch bei der Arbeit im Skriptorium gebraucht worden sein. Zu diesen gehörten: Leder, Papyrus, Tinte, Tintenfass, Blatt, Papier, Federkiel, Siegel, Kohle.⁶⁶⁷

Das Schreibhandwerk und die Illumination waren nicht die einzigen Tätigkeiten, die die Zisterzienser ausübten. Denn es musste vor allem das erledigt werden, was mit dem alltäglichen Klosterbetrieb zusammenhing – dazu gehörte auch die Arbeit in der Landwirtschaft. Für diesen Bereich bietet die Siquis-Liste einige Zeichen: Nagel, Zange, Spitzhacke, Strick, Geräte, Axt, Wagen.⁶⁶⁸ In anderen Listen finden sich zudem: Schleifstein, Harke, Nagel, Hammer, Schlüssel, Korb, Besen, Hacke, Pflug, Egge, Sichel oder Sense, Ahle und Leiter.⁶⁶⁹ Außerdem wird noch Schwert genannt;

660 Die cluniazensischen Benediktiner hatten laut den *Consuetudines*: ein Kissen, eine wollene Decke (aus Lamm-, Iltis- oder Kaninchenwolle), ein schweres Fell und ein Laken. Bruce 2007 a, 84.

661 *Manta* (Sion 191), *colchón* (Sion 193), *almadraque* (Sion 194), *cabecal* (Sion 192, Alc-91 193) und *mata* (Alc-218 50, Alc-91 192).

662 *Pulvinar* (Cist-abc 336, Jar 147), *lectus* (Ars 48, Cist-abc 237).

663 *Coopertorium* (Clun 45), *cottus* (Clun 46), *strala* (Clun 47), *capitale vel cussinum* (Clun 48).

664 *Cultellus* oder *culter* (Siquis 68, Ars 123, Cist-abc 108, Jar 53 a 111, Sion 261, Vad 35) und *tabula* (Siquis 49, Ars 30, Cist-abc 441). Als *tabula* wurde auch das Klangbrett aus Holz am Refektorium bezeichnet, auf das geschlagen wurde, um die Mönche zur Arbeit oder anderen unregelmäßigen Tätigkeiten zu rufen, wie Fußwaschung bei den Gästen, Rasur, eine besondere Versammlung, zum *Triduum Sacrum* und nicht zuletzt, wenn einer der Mönche verstorben war. EO, 39 a 87, Anm. 58.

665 *Acus* (Alc-91 152, Cist-abc 38, Jar 113, Sion 264, Vad 141), *stilus* (Cist-abc 421), *sericum* (Cist-abc 399).

666 *Ecten* (Cist-abc 353), *filum* (Alc-91 153, Cist-abc 186, Jar 117, Sion 189), *tisouras*, *tiseras* (Sion 190, Alc-91 151), *vagina* (Jar 112), *baynha* (Alc-91 141).

667 *Corium* (Siquis 125, Ars 128, Siquis-Gr 177, Vad 41); *papirus vel coreum* (Cist-abc 349) bzw. *coreum vel papirus* (Cist-abc 116), *incaustum* (Ars 147, Cist-abc 219, Siquis 37), *tintero* (Sion 282, Alc-91 148), *reve*, *folio* (Cist-abc 41 und 176), *papel* (Alc-91 149, Sion 275), *penna* (Jar 75), *sigillum* (Cist-abc 336), *carbo* (Cist-abc 122).

668 *Clavus* (Cist-abc 117, Sion 260, Siquis 158), *tenella* (Siquis-Gr 213), *dolabrum* (Siquis-Gr 82), *funis* (Siquis 174, Vad 72), *instrumenta* (Ars 176, Siquis 100), *ascia*, *securis*, *bipennis* (Siquis-Gr 80 und 81, Jar 139, Cist-abc 51), *currus*, *plaustrum* (Ars 263, Siquis 176, Siquis-Gr 89, Vad 46).

669 *Cos* (Jar 114), *sarcellus* (Jar 142), *prego* (Alc-91 142), *martellus* (Jar 118), *chave* (Alc-91 154), *sporta* (Cist-abc 400, Sion 172), *scoba* (Cist-abc 407), *sarculus* (Alc-91 127, Cist-abc 424), *aratrum* (Cist-abc 35), *traha* (Cist-abc 445), *falx* (Jar 141), *subula* (Jar 116, Siquis-Gr 221) und *scala* (Cist-abc 409).

das verwendeten die Mönche vermutlich nicht selbst, konnten es aber durchaus bei ihren Gästen gesehen haben.⁶⁷⁰ Zudem lassen sich noch einige andere Gegenstände ergänzen: Lampe, Blasebalg, Nachtopf, Matte und Sitz.⁶⁷¹ In einigen Klöstern wurde auch ein Boot gebraucht.⁶⁷²

Die Landwirtschaft war für die Versorgung der Mönche unabdingbar, auch in den Zeiten, als die Klöster nicht mehr autark von eigener Arbeit lebten, sondern außerdem Abgaben der Untertanen erhielten. In Siquis finden sich aus diesem Bereich Zeichen für Heu und Ernte (oder Getreide) und Korn.⁶⁷³ In anderen Listen gibt es noch Hirse, Getreide allgemein oder Baum.⁶⁷⁴

Doch man konnte auch abstrakte Begriffe wie »eine Vielzahl von Gegenständen« mittels Zeichen darstellen – das deutet das Zeichen für »sehr viele Dinge« an.⁶⁷⁵ Dieses Zeichen weist darauf hin, dass viele Dinge pantomimisch durch eine charakteristische Bewegung oder Form dargestellt wurden – obwohl dieses Zeichen, wie bereits vermutet wurde, schlicht auch eine Floskel am Ende der Liste bedeuten könnte. In Jar findet sich außerdem noch ein Zeichen für den Wochendienst⁶⁷⁶ und in Siquis eines für eine erledigte, getane Sache (*res facta*), im Falle von Siquis-L noch um ein Zeichen für eine gut erledigte Sache erweitert.⁶⁷⁷

Verschiedene Zeichen inklusive Verben

Da die Zeichensprache zur schnellen Kommunikation über das Nötigste gedacht war, möchte man meinen, es habe nicht allzu viele Zeichen für Verben, Adjektive oder Adverbien gegeben. Aber das Gegenteil ist der Fall: Vermutlich muss man die Vorstellung, dass mittels Zeichen nur knappe Nachrichten mitzuteilen waren, etwas korrigieren. Am Beispiel der zisterziensischen *Ecclesiastica officia*, des Gebräuchebuchs über Gottesdienste und praktische Anweisungen zum Klosterleben, haben wir bereits gesehen, an wie vielen Stellen das Dokument den Gebrauch der Zeichensprache auch für kompliziertere Botschaften erwähnt. Dazu zählen zum Beispiel die Absprachen zwischen Sakristan und Kantor über die liturgischen Lesungen oder zeitliche Veränderungen während des Stundengebets im Chor sowie Absprachen unter den Mönchen selbst, wenn zum Beispiel ein Mönch spontan beim Singen vertreten werden musste oder Dienste ungeplant an andere übergeben wurden. In diesen Fällen war vermutlich eine etwas kompliziertere Mitteilung notwendig. Mittels Zeichen wurde in der Küche bei der Essenszubereitung kommuniziert, wurden am Morgen die Aufgaben verteilt und der Novizenmeister teilte so auch seine Ermahnungen mit, falls seine Schützlinge einen Fehler begingen.

670 *Gladius* (Jar 164).

671 *Lanpada*, *lucerna* (Alc-218 28, Alc-91 25, Ars 66, Sion 50), *follis* (Ars 265), *baçio* (Alc-91 134), *estera* (Sion 173), *sedes* (Cist-abc 404, Jar 5, Siquis-Gr 106).

672 *Navis* (Cist-abc 299, Siquis-Gr 34, Alc-91 38).

673 *Bladum fenum*, *annona* (Ars 223–225, Siquis 145 und 146, Jar 144, Vad 15) und *sementum* (Siquis-Gr 93).

674 *Ajo* (Sion 147), *frumentum* (Alc-91 146, Sion 269), *arbor* (Cist-abc 37).

675 *Res plurimae* (Siquis 190).

676 *Labor* (Jar 138) sowie *ebdomadarium* (Jar 162).

677 *Res recte facta* (Siquis 182).

In Siquis gibt es – und zwar mehr als in allen anderen Listen – diverse Zeichen, die kaum einer Gruppe zuzuordnen sind. Meist handelt es sich um Verben, Adjektive und Adverbien. Oft stehen auch Antonyme nebeneinander. Da bei den Adjektiven und Adverbien erst aus dem Kontext die konkrete Wortart deutlich wird, erscheint es an dieser Stelle nicht besonders sinnvoll, eine Unterscheidung vorzunehmen. Angaben über Mengen, Aggregatzustände oder Qualität wurden anhand der Siquis-Liste mit folgenden Zeichen möglich: ganz, lang, gut, viel, reichlich, heiß, bitter, sauer, mager, schön, wenig, flach, optimal, falsch/unecht, neu, fest, schnell/Schnelligkeit, stark, süß, kalt, schmutzig, schmal, fett, hart, edel, verdorben, übel.⁶⁷⁸ Aus anderen Listen kommen weitere Zeichen dazu: frisch, schief/krumm, leicht, klein, kleiner, liederlich, ungeordnet, niedrig, bereitwillig, voll, geweiht, leer, unten befindlich, trocken, schlecht, sicher, groß.⁶⁷⁹

Diese Zeichen würde man bei einer einfachen Kommunikation nicht unbedingt brauchen (außer man will mit dem Zeichen sagen, dass heute ein schöner Tag ist). Manche Zeichen deuten darauf hin, dass es darum ging, monchische Tugenden zum Ausdruck zu bringen oder das zu benennen, was zur Sünde führt. Sie könnten bei Ratschlägen des Novizenmeisters oder aber bei Beschuldigung eines Mitbruders (vermutlich nicht direkt im Kapitelsaal, denn dort wurde beim *capitulum culparum* gesprochen) beim Zirkator oder einem anderen Amtsträger Verwendung gefunden haben. Das sind natürlich alles nur Vermutungen, doch scheint das Spektrum dessen, was mit den Zeichen zum Ausdruck gebracht werden konnte, ziemlich beachtlich.

Unter den Zeichen, die eine Eigenschaft beschreiben, tauchen auch solche für Farben auf. Wer Zeichen aus der Liste Siquis lernte bzw. mithilfe der Ergänzung Siquis-N das Gelernte wiederholte, kannte das Zeichen für schwarz. In anderen Listen gibt es noch weitere Farben: weiß, rot, rötlich, braun, grau (hier auch in der Bedeutung Zisterzienser), grün und bräunlich.⁶⁸⁰ Eine ganze Palette an Zeichen findet sich dann später in den Listen der Trappistinnen, denn in den Frauenklöstern waren sie für das dort ausgeübte Handwerk (Stickereien etc.) nötig.

Viele Adjektive beschreiben menschliche Eigenschaften oder beziehen sich auf den menschlichen Körper oder die Stellung einer Person. Da sich die mittelalterlichen Vorstellungen von Wortbedeutungen und Wortgebrauch nicht unbedingt mit unseren heutigen decken, wird hier auf die

678 *Totum* (Siquis-Gr 32), *longum* (Ars 150, LocLat 72, Siquis-Gr 22), *bonum* (Ars 138, Cist-abc 46, LocLat 13, Sion 262, Siquis 177, Vad 21, Alc-218 120, Cist-abc 47, Siquissk 173), *multum* (Ars 269, Cist-abc 273, Siquis 17, Siquis-Gr 199), *largus* (Cist-abc 252, Siquis-Gr 150), *calidum* (Ars 140, Cist-abc 104, Siquis-Gr 122), *amarum* (Ars 131, Cist-abc 25, Siquis 42, Vad 3), *acidum* (Siquis-Gr 123), *macrum* (Cist-abc 274, LocLat 76, Siquis-Gr 178), *fermoso*, *pulcher* (Alc-218 129, Ars 142, Siquis 148, Siquis-Gr 118), *parum* (Ars 269, LocLat 100, Siquis 17, Vad 98), *molle* (Ars 134, Cist-abc 278, LocLat 88, Siquis 147), *optimum* (Siquis-Gr 203), *falsum* (Ars 154, Siquis 6, Vad 62), *novum* (Siquis-Gr 149, Cist-abc 292), *fortis* (Ars 188, Cist-abc 185, Siquis 104, Siquis-Gr 186, Vad 70), *cito*, *celeritas*, *velocitas* (Ars 266, Siquis 179, Siquis-Gr 79, Cist-abc 454, Jar 104), *spissum* (Siquis 79), *dulce* (Ars 132, Cist-abc 144, LocLat 41, Siquis-Gr 121), *frigidus* (Siquis-Gr 58), *sordidus* (Siquis-Gr 14), *tenue* (Ars 137, Cist-abc 434, Siquis 81, Siquis-Gr 76), *pinguis* (Ars 135, Cist-abc 333, LocLat 103, Siquis-Gr 179), *durum* (Ars 133, Siquis 82, Siquis-Gr 116, Vad 52), *elatus* (Siquis-Gr 195), *putridum* (Siquis 163, Vad 125), *malum* (Cist-abc 282, Siquis-Gr 16).

679 *Recens* (Cist-abc 370), *pravum* (Ars 144), *leve* (Alc-218 130), *parvum* (Ars 149), *minor* (Jar 154), *negligens* (Cist-abc 290), *inordinatus* (Cist-abc 218), *cousa baixa em terra* (Alc-218 198), *libenter* (Cist-abc 243), *plenum* (Cist-abc 332), *devotus* (Cist-abc 142), *vacuum* (Cist-abc 465), *infernus* (Cist-abc 215), *siccum* (Cist-abc 394), *maao* (Alc-218 121), *certum* (LocLat 26), *amplum* (Sion 125, Cist-abc 13).

680 *Nigrum* (Alc-218 131, Ars 146, Cist-abc 293, LocLat 83, Sion 132, Siquis-Gr 115), *alvo*, *album* (Alc-218 132, Ars 142, Cist-abc 23, LocLat 3, Sion 96 und 131), *rufum*, *ruivo* (Ars 148, LocLat 120, Alc-218 134), *bermejura* (Sion 129), *brunum* (Cist-abc 44), *griseum* (Cist-abc 197), *verdura*, *viridis* (Alc-218 133, Cist-abc 459), *suffusus* (Cist-abc 390).

Gliederung der Adjektive in der zisterziensischen Ars-Liste als Orientierung zurückgegriffen. Danach konnten in Bezug auf Menschen folgende Zeichen gebraucht werden: demütig, hochmütig, weise, töricht, dumm, wahnsinnig, wild, stark, wunderbar, geizig, sparsam, arm, Schmerz/Kummer, Salbe, gesund, fröhlich, blind, einäugig, leprakrank, Körper verlassen, Tod.⁶⁸¹ Dazu kommen folgende Bezeichnungen aus Siquis: reich, keusch, wert bzw. lieb.⁶⁸² Zudem finden sich in Ars und anderen Listen noch weitere menschliche Charakteristika: kahl, lockig, jung, mannhaft, bescheiden, kräftig, traurig, kühn, alt, heilig, treu, edel.⁶⁸³ Auch viele negative Bezeichnungen tauchen auf: Zorn, Diebstahl, lügnerisch, mürrisch, unschön, unfähig, ungläubig, trunken, hässlich, heidnisch, Verwirrung, zornig, Zwietracht, getötet/geschlachtet, verwirrt, Wut.⁶⁸⁴

Diese Aufzählung kann um weitere Begriffe ergänzt werden, die die Mönche zum Beispiel im Krankheitsfall verwenden konnten: Schmerz, gebrechlich, Knochen, heilend, Salbe, Medizin, verstorben, krank, Tod, Gesundheit, gesund, entschlafen.⁶⁸⁵ Aber auch der menschliche Körper bzw. die körperlichen Angelegenheiten konnten mithilfe der Zeichen beschrieben werden. Die Siquis-Listen kennen die Schulter und den Mund.⁶⁸⁶ Außerdem gibt es in der nach Fingern sortierten Siquis-Liste noch den Kopf, das Blut, die Augen, die Faust sowie das Adjektiv *urinal*.⁶⁸⁷ Andere Listen führen die Begriffe Bad, Rasur, Schweiß und Aderlass auf.⁶⁸⁸ Die Auflistung dieser »menschlichen« Zeichen schließt mit dem Zeichen Frieden gut ab.⁶⁸⁹

681 Ars 179–204: *humilis* (Ars 179, Vad 137, Siquis 52), *superbus* (Ars 180, Alc-91 224, Cist-abc 395, Siquis 51, Vad 136), *sapiens* (Alc 181, Siquis 25, Siquis-Gr 120, Vad 133), *stultus* (Ars 182, Siquis 26, Vad 134), *fatuus* (Ars 183, Cist-abc 173, LocLat 50, Siquis 160), *insanus* (Ars 186, Cist-abc 217), *silvanus* (Ars 187), *fortis* (Ars 188, Cist-abc 185, Siquis 104, Siquis-Gr 186, Vad 70), *mirabilis* (Ars 189, Cist-abc 269), *homo tenax* (Ars 190), *parcus* (Ars 192, Cist-abc 348, LocLat 97, Siquis-Gr 151, Vad 127, Siquis 173), *pauper* (Ars 193, Cist-abc 331, Siquis-Gr 50), *dolor* (Ars 194, LocLat 39, Siquis 53, Vad 47), *ungentum* (Ars 195, Siquis 19, Vad 20), *sanus* (Ars 196, Cist-abc 398, Siquis-Gr 12), *letus* (Ars 197, Cist-abc 245), *cecus* (Ars 198, Cist-abc 91, LocLat 20, Siquis 84, Siquis-Gr 154, Vad 37), *luscus* (Ars 199, Cist-abc 238, LocLat 74, Vad 78, Siquis 144), *scabidus*, *leprosus* (Ars 200 und 201, Siquis 88, Cist-abc 234 und 402, Vad 138, Jar 166), *solutio corporis* (Ars 202), *mors* (Ars 204, Jar 91, LocLat 81, Siquis 112, Vad 85). Um dem Schema, das ich in dieser Übersicht verfolge, gerecht zu werden, hier noch ergänzend die entsprechenden Bezeichnungen aus Siquis: Schmerz, dumm, arm, einäugig, demütig, weise, töricht, hochmütig, blind, Tod, sparsam und gesund.

682 *Dives* (Siquis-Gr 184), *castus* (Cist-abc 100, Siquis-Gr 83), *carus* (Siquis-Gr 15).

683 *Calvus* (LocLat 15), *crispus* (Cist-abc 103), *moço* (Alc-218 172, Alc-91 217, Sion 229), *virtus* (LocLat 140), *humilde* (Alc-91 223), *spissum* (Ars 136, Cist-abc 388, Siquis-Gr 75), *tristis* (Cist-abc 435), *audacter* (Cist-abc 32), *velho* (Alc-218 171, Alc-91 216, Sion 228), *sanctus* (Alc-91 52, Ars 71, Cist-abc 376, LocLat 125, Sion 79, Siquis-Gr 99, Vad 142), *fidelis* (Cist-abc 169), *nobilis* (Ars 13, Cist-abc 286, LocLat 84).

684 *Ira* (LocLat 66), *furtum* (Vad 69), *mendax* (Cist-abc 268), *trica* (Cist-abc 442), *non pulchrum* (Jar 170), *nuquam* (Ars 233), *infidelis* (Ars 155), *ebrius* (Ars 103, LocLat 43), *turpe* (Ars 144), *paganus* (Ars 237, Cist-abc 326), *confusio* (Ars 88, Siquis 90), *iratus* (Cist-abc 226, Siquis-Gr 67), *discordia* (Ars 249), *occisus* (Siquis-Gr 5), *confusus* (Cist-abc 90), *furor* (Siquis 59).

685 *Dolor* (Ars 194, LocLat 39, Siquis 53, Vad 47), *debilis* (Cist-abc 149, Siquis-Gr 187), *ossa* (Ars 129), *medicus* (Cist-abc 281, LocLat 79), *ungentum* (Ars 195, Siquis 19), *medicina* (LocLat 78, Siquis 19), *defunctus* (Jar 90), *infirmus*, *enfermo* (Alc-218 157, Cist-abc 225, Jar 47, LocLat 62, Sion 221, Siquis 9), *mors* (Ars 204, Jar 91, LocLat 81, Siquis 112, Vad 85), *sanitas* (Siquis 54), *sanus* (Ars 196, Cist-abc 398, Siquis-Gr 12), *dormitio* (Jar 45).

686 *Scapula* (Siquis 99, Vad 140), *os* (Siquia 169, Vad 92).

687 *Caput* (Siquis-Gr 63), *sanquis* (LocLat 123; vermutlich ist damit das Blut beim Nasenbluten gemeint, wie es in EO erwähnt wird, denn so konkretisiert taucht das Zeichen auch in Wilh 347 auf), *lumina* (Siquis-Gr 69), *pugna* (Siquis-Gr 52), *urinale* (Siquis-Gr 192).

688 *Balneum* (Vad 155), *rasura* (Ars 52), *sudor* (LocLat 132), *sangria* (Alc-91 172).

689 *Pax* (Jar 146, Ars 70).

Ähnlich umfangreich ist auch die Gruppe der Verben – entgegen der bisher vorherrschenden Meinung in der Geschichtswissenschaft, die Zeichensprache sei nicht zum Bilden ganzer Sätze mit Subjekt und Prädikat konzipiert worden und dementsprechend fänden sich in den Listen auch keine Verben. Doch es sind sehr wohl Verben in den Listen verzeichnet, davon überzeugt ein Blick in die Grundlisten für Novizen. In Siquis machen Verben ungefähr zehn Prozent aller Zeichen aus. Man kann davon ausgehen, dass in der Praxis deutlich mehr Verben verwendet wurden. Das zeigt auch die Ergänzung zu Siquis-N, Siquis-Gr, in der einzelne Begriffe nach Gruppen sortiert sind. Hier werden weitere 62 Verben genannt, während die Liste insgesamt 221 Wörter enthält, von denen nur ein kleiner Teil mit der eigentlichen Siquis-Liste übereinstimmt. Von den grundlegenden Verben finden sich in Siquis: schweigen, sprechen, hören, denken, nachdenken, kommen, schlafen, sehen, wissen, eine Neuigkeit kennen und mittels Zeichen kommunizieren.⁶⁹⁰

Einige Verben konnten die Abläufe liturgischer Zeremonien vereinfachen: lesen, beten, glauben, singen, läuten.⁶⁹¹ Aus anderen Listen lassen sich weitere Verben ergänzen: predigen, ministrieren, die Kommunion nicht empfangen, eine Messe feiern, beichten.⁶⁹²

In der Küche, im Refektorium oder in der Werkstatt kamen dann folgende Verben zum Einsatz: machen, melken, essen, tragen, trinken, empfangen, teilen (sowie ähnliche Verben wie zerbrechen, zweiteilen, spalten, reißen), binden, wiegen, verlieren – alle sind in Siquis enthalten.⁶⁹³ Andere Listen kennen noch: brechen, eingießen, öffnen, lassen, zeigen, duften.⁶⁹⁴

Die meisten Verben wurden vermutlich bei der Verteilung der Arbeit verwendet oder beim Arbeiten selbst. Von solchen finden sich in Siquis: Getreide mahlen, flicken, melden, stricken bzw. weben, annehmen bzw. eine Aufgabe annehmen, schreiben, hacken, lehren, lernen, pflanzen, vertreiben.⁶⁹⁵ In Klöstern, die mit anderen Listen arbeiteten, kannten die Mönche zudem: halten

690 *Calar, tacere, silere* (Alc-218 183, Alc-91 168, Ars 45, Cist-abc 436, LocLat 134, Sion 235, Siquis 166, Siquis-Gr 157, Vad 144), *loqui, falar* (Alc-218 182, Alc-91 166, Ars 43, Cist-abc 241, Jar 145, LocLat 73, Sion 234, Siquis 30, Siquis-Gr 158), *audire* (Alc-218 184, Alc-91 167, Ars 47, Cist-abc 20, LocLat 9, Sion 236, Siquis 165, Siquis-Gr 113, Vad 151), *cogitare* (Ars 38, Siquis 141, Siquis-Gr 20, Vad 42), *venire, vinr* (Siquis-Gr 26, Alc-218 192), *dormire, dormir* (Alc-218 113, Ars 48, Cist-abc 141, Siquis-Gr 8), *videre* (Siquis 164, Siquis-Gr 114, Vad 150), *scire* (Ars 40, Siquis 142, Siquis-Gr 19), *scire novum* (Siquis 62), *signare, significare* (Sion 1, LocLat 129, Siquis-Gr 88, Cist-abc 416).

691 *Legere* (Alc-91 158, Ars 33 und 39, LocLat 70, Siquis 37, Siquis-Gr 126), *orare* (Ars 94, Cist-abc 301), *credere* (Ars 248, LocLat 19, Siquis 45, Siquis-Gr 28, Vad 31), *cantare, psallere* (Alc-91 159, Ars 34, Cist-abc 62, LocLat 18, Sion 17, Siquis 38, Siquis-Gr 18, Vad 102), *pulsare* (Siquis-Gr 39).

692 *Predicar* (Sion 31), *ajudar a missa, ayudar a servir* (Alc-91 42, Sion 65), *descomulgado* (Sion 254), *servir a missa* (Alc-91, 41), *confiteri* (Ars 84).

693 *Facere* (LocLat 51, Siquis-Gr 142), *mulgere* (Siquis-Gr 96), *comer, comedere* (Alc-218 116, Alc-91 170, Ars 101, Cist-abc 92, Sion 241), *ire, hyr* (Alc-218 191, Ars 262, Cist-abc 230, LocLat 67, Siquis 61, Vad 74), *portare* (LocLat 109 und 110, Siquis 99 a, Siquis-Gr 90), *bever, bibere, potare* (Alc-218 117, Alc-91 171, Ars 102, Cist-abc 45, Jar 82, LocLat 12, Sion 242, Siquis-Gr 128, Vad 96), *accipere* (Cist-abc 29, LocLat 2, Siquis 187, Siquis-Gr 40, Vad 17), *dividere* (Ars 260, Cist-abc 147, LocLat 37, Siquis 69, Vad 51), *rumpere* (Ars 259), *dimidiare* (Ars 260), *scindere* (Cist-abc 406), *lacerare* (Cist-abc 246), *ligare* (Cist-abc 257, Siquis-Gr 216, Jar 140), *ponderare* (Siquis-Gr 136), *amittere* (Siquis 189, Vad 5).

694 *Frangere* (Cist-abc 187, Sion 77), *infundere* (Cist-abc 227), *abrir* (Alc-91 155, Sion 277), *guardar* (Alc-218 197), *demonstrare* (Ars 44), *odorare* (LocLat 90).

695 *Pistorare* (Siquis-Gr 86), *consuere* (Siquis-Gr 182), *accusare* (Siquis-Gr 148), *texere* (Cist-abc 439, Siquis-Gr 87), *accipere* (Cist-abc 29, LocLat 2, Siquis 189, Siquis-Gr 40, Vad 17), *manus accipere* (Ars 251), *scribere* (Alc-91 150, Ars 32, Cist-abc 505, Sion 64 und 276), *secare* (Siquis-Gr 78), *docere* (Ars 35, Siquis 83, Vad 53, Ars 36), *discere* (Ars 36), *plantare* (Siquis-Gr 57), *fugare* (Siquis-Gr 70).

oder haben, angeln, reiten, erlernen, nicht rechnen, zählen, helfen, waschen, säen, dienen, Tonsur schneiden, binden, herausziehen, gießen, fegen.⁶⁹⁶

Wie schon bei den Adjektiven gibt es auch hier eine Reihe von negativ konnotierten Zeichen. Viele dieser Begriffe, die bereits in Siquis auftauchen, waren vermutlich nicht für die alltägliche Kommunikation gedacht: prügeln, lügen, leugnen/verneinen, sich nicht kümmern, suspendieren, verbieten, vergessen.⁶⁹⁷ Zudem finden sich in anderen Listen noch folgende Verben: sich fürchten, wecken/aufscheuchen, exkommunizieren, hinken, nicht wissen, verderben, verlieren.⁶⁹⁸

Es bleibt ein bunter Strauß restlicher Verben übrig, von denen die meisten aus Siquis-N stammen, wo unter anderem Tätigkeiten beschrieben werden, die nicht alle zu den erlaubten gehörten: diskutieren, spielen, Würfel spielen, baden, verändern, nicht wollen, zweifeln, befestigen, einsalben, schwören, fragen/klagen, lachen, verbergen, rasieren.⁶⁹⁹ Das Zeichen für das Würfelspiel könnte beispielsweise bei der Rüge im Kapitelsaal oder beim Schuldbekenntnis gebraucht worden sein. In anderen Listen finden sich noch weitere Verben: sein, kaufen, fliegen, begehren, anziehen, umgürteln, schmoren, weinen, begraben, bekräftigen, beobachten, regnen, blühen oder wachsen, sagen, zanken, ausziehen, reiben, gestehen/beichten, (den Bart) stutzen, verbergen, verschließen.⁷⁰⁰

Die Verben könnten selbstverständlich auch nach den jeweiligen Tätigkeiten geordnet werden, statt sie als eine Gruppe für sich zu betrachten. Doch es ging mir hier vor allem darum, zu zeigen, dass die Listen durchaus jede Menge Verben beinhalten, und damit endlich einen Punkt hinter die Diskussion um ihre Existenz in den Zeichenlisten zu setzen.

Weitere Zeichen

Begeben wir uns noch einmal auf einen Spaziergang durch die einzelnen Klostergebäude, die mit Zeichen aus den Listen beschrieben werden konnten. Aus Siquis bzw. der Ergänzung zu dieser Liste sind bekannt: Kloster, Kirche, Zelle, Küche, Tor, Grangie, Haus und Fenster.⁷⁰¹ Andere Listen kennen

696 *Tenere vel habere* (Cist-abc 438), *piscare* (LocLat 106), *equitare* (Ars 206, Cist-abc 163, LocLat 48), *aprender* (Alc-91 160), *non computare* (Cist-abc 83), *numerare, contar* (Alc-91 164, LocLat 88, Siquis-Gr 137, Vad 90), *ayudar* (Sion 62), *lavar* (Alc-218 119, Alc-91 174), *sero* (Cist-abc 387), *servire* (Ars 39, Cist-abc 393), *tondere* (LocLat 135), *colligere* (Cist-abc 124), *subtrahere* (Cist-abc 396), *regar* (Sion 285), *varrer, barrer* (Alc-91 157, Cist-abc 408, Sion 284).

697 *Verberare* (Siquis-Gr 44), *mentiri, mētir* (Alc-218 187, Alc-91 169, Ars 245, Sion 238, Siquis 16, Siquis-Gr 127, Vad 27), *negans* (Ars 98, Siquis 29, Vad 89), *non curare* (Ars 261, Cist-abc 300, Siquis 106), *suspendere* (Ars 235, Cist-abc 397, Siquis-Gr 219), *prohibere* (Siquis-Gr 217), *oblivisci* (Siquis-Gr 119).

698 *Non audere* (LocLat 86), *excitare* (LocLat 49), *excommunicare* (Ars 230, Cist-abc 151), *claudere* (Cist-abc 105), *no oir* (Sion 244), *nescire, nō saber* (Ars 42, Alc-218 185, Cist-abc 296, Sion 237), *perdere* (Cist-abc 350), *amittere* (Siquis 189, Vad 5).

699 *Disputare* (Siquis-Gr 156), *ludere* (Siquis-Gr 160), *tesserare* (Siquis-Gr 61), *balneare* (LocLat 11, Siquis-Gr 62), *cam-bire* (Siquis-Gr 214), *nolle* (Siquis-Gr 172), *dubitare* (Siquis-Gr 21), *munire* (Siquis-Gr 181), *inungere* (Siquis-Gr 200), *iurare* (Ars 247, Siquis 44, Vad 30), *querere* (Cist-abc 358, Siquis-Gr 25), *ridere* (Ars 50, LocLat 119, Siquis 167, Siquis-Gr 159, Vad 145), *abscondere* (Ars 256, Siquis-Gr 59), *radere* (Cist-abc 368, LocLat 114, Siquis-Gr 143).

700 *Estaar queedo* (Alc-218 193), *mercari* (Cist-abc 284), *bolar* (Sion 77), *velle* (Siquis-Gr 171), *vestir* (Alc-218 114, Sion 239), *cingere* (Siquis-Gr 218), *assare* (Cist-abc 36), *plorare, flere* (Cist-abc 337, LocLat 54, Siquis-Gr 155), *sepelire* (Siquis-Gr 60), *affirmare* (Ars 97), *servare* (LocLat 127), *pluere* (Cist-abc 343, Siquis 77, Vad 106), *florere vel crescere* (Cist-abc 175), *fari* (Vad 63), *litigare* (Cist-abc 254), *exuere* (Cist-abc 154), *fricare* (Siquis-Gr 68), *confitere* (Cist-abc 97), *raer* (Sion 272), *obscura* (Cist-abc 303), *carrar* (Alc-91 156, Sion 283).

701 *Monasterium* (Jar 1, Siquis-Gr 29), *ecclesia, egreja* (Alc-218 138, Alc-91 2, Cist-abc 155, LocLat 42, Sion 2, Siquis-Gr 165), *cella* (LocLat 24, Siquis-Gr 108), *coquina, cozinha* (Alc-218 163, Cist-abc 69, LocLat 31, Sion 225, Siquis 20), *porta* (Alc-218 123,

zudem: Kreuzgang, Wärmestube, Werkstatt, Dormitorium, Bibliothek, Oratorium, Refektorium, Sakristei, Keller und Abort.⁷⁰² In der portugiesischen Liste finden sich außerdem noch Zeichen für die Zimmer des Abtes und des Priors sowie für die Kasse.⁷⁰³

In manchen Listen taucht auch der Begriff *claustrum* auf.⁷⁰⁴ Doch es ist nicht ganz eindeutig, was damit gemeint ist. Denn *claustrum* kann Klausur im übertragenen Sinne bedeuten oder das Kloster an sich oder die inneren für die Außenwelt verschlossenen Räume der Mönche. Ähnlich mehrdeutig ist auch das Wort Konvent, das sowohl die Klostergemeinschaft als auch die Gebäude, in denen die Gemeinschaft lebt, meinen kann.⁷⁰⁵ Von anderen eigenständigen Gebäuden finden sich in den Listen noch: Hof, Friedhof, Mühle, Spital, Infirmary, Stall, Schule, Speicher und Kerker.⁷⁰⁶ Aus dem Bereich außerhalb der Klostermauern, für den es ein eigenes Zeichen gibt, verzeichnen die Listen außerdem: Burg, Stadt und Gehöft (bzw. Dorf).⁷⁰⁷

Die Zeichen boten auch die Möglichkeit, einen Zeitabschnitt konkret zu benennen. Schon in Siquis finden sich Begriffe wie gestern, morgen, Tag, Woche und Jahr.⁷⁰⁸ Der einzige Tag, den man konkret bezeichnen konnte, war – wie anhand der Ergänzung Siquis-N deutlich wird – der Sonntag.⁷⁰⁹ Zur Zeitmessung gab es bereits Uhren, die alphabetische Liste kennt sogar die Wasseruhr.⁷¹⁰ Man konnte dafür auch Kerzen verwenden; die Zeichen für Kerzen und Wachs finden sich in fast allen Listen. Auch einzelne Zeitangaben tauchen in den Listen auf: sofort, schon bzw. früher, lange her.⁷¹¹ Aus anderen Listen kommen noch jetzt (damit könnte auch heute gemeint sein), später und gleichzeitig hinzu.⁷¹² Auch einzelne Tagesabschnitte kennen die Listen, zumindest Nacht und Morgen.⁷¹³

Cist-abc 352, Siquis-Gr 51), *grangia*, *granja* (Siquis-Gr 109, Alc-218 128, Alc-91 221), *casa*, *domus* (Alc-218 137, Alc-91 1, Ars 74, Cist-abc 145 und 134, Jar 43, LocLat 40, Sion 3, Siquis 93, Siquis-Gr 84, Vad 54), *fenestra* (Ars 76, Cist-abc 172, Siquis 58).

702 *Claustra* (Sion 281), *aquentadoiro*, *extuarius* (Alc-218 144, Cist-abc 156), *fabrica* (Cist-abc 165), *dormitorium* (Alc-218 142, Cist-abc 133, Jar 44), *livraria* (Alc-218 150), *oratorium* (Ars 93), *refectorium*, *refectoiro* (Alc-218 145, Cist-abc 362, Jar 48, LocLat 116), *sacristia* (Alc-218 139), *celeiro*, *cubeiro*, *cillerarium* (Alc-218 146 und 147, Cist-abc 71), *necessaria*, *privades* (Jar 36, Alc-218 152).

703 *Camara do abbade* (Alc-218 148), *camara do prior* (Alc-218 149), *borsaria* (Alc-218 151).

704 *Claustrum* (Ars 73).

705 *Cõvento*, *conventus* (Alc-218 194, Cist-abc 78).

706 *Curia* (Cist-abc 88), *cimiterium* (Cist-abc 70), *molendum*, *pistrinum* (Ars 226, Cist-abc 319, LocLat 107), *hospital* (Alc-218 112), *infirmitorium* (Cist-abc 211, LocLat 63), *stabulum* (LocLat 133), *scola* (Cist-abc 377), *granarium* (LocLat 58), *carcer* (Cist-abc 130).

707 *Paries* (Cist-abc 351), *castrum* (Ars 174), *civitas* (Cist-abc 99), *villa* (Cist-abc 462, Alc-218 126) .

708 *Heri* (Ars 273, Cist-abc 203, Siquis-Gr 133, Siquis 170), *cras* (Ars 273, Sion 75, Siquis 170, Siquis-Gr 135, Vad 44), *dies* (Ars 75, Cist-abc 139, LocLat 36, Siquis 57, Vad 49 und 64), *(h)ebdomada* (Ars 271, Siquis 122, Siquis-Gr 210, Vad 60), *annus* (Ars 270, Cist-abc 12, LocLat 5, Siquis 121, Vad 13). Interessant ist, dass sich in keiner Liste (auch in den cluniazensischen nicht) ein Zeichen für heute findet. Vermutlich war dies immer aus dem Kontext klar. Den Tag konnte man entweder als den Tag als solchen, *dies universum* (Ars 274), bezeichnen oder aber als Vortag, *pridie* (Cist-abc 330), bestimmen. In der alphabetischen Liste gibt es detaillierte Angaben wie Stunde oder Uhrzeit *hora vel tempus* (Cist-abc 204) sowie Monat *mensis* (Cist-abc 271). Auch heute noch kennen die Trappistinnen kein eigenes Zeichen für heute. Der Begriff wird stattdessen mit zwei Zeichen zum Ausdruck gebracht: Tag + hier.

709 *Dominica* (Siquis-Gr 204).

710 *Horologium* (Alc-91 128, Ars 89, Cist-abc 206, Sion 171, Siquis-Gr 171), *clepsedra* (Cist-abc 115).

711 *Statim* (Siquis 4), *iam* (Cist-abc 216, LocLat 61, Siquis-Gr 168), *dudum* (Ars 268, Siquis 181, Vad 59).

712 *Nunc*, *d'agoura ou tam cedo* (LocLat 87, Sion 265, Alc-218 136), *postea* (Vad 118, Sion 266), *insimul* (Cist-abc 214).

713 *Nox* (Cist-abc 291), *mane* (Cist-abc 270).

Zahlen konnte man ganz selbstverständlich mit den Fingern darstellen, sie mussten nicht extra aufgelistet werden. So taucht in den Listen nur das Zeichen für die Zahl als solche auf sowie in Siquis auch die Bezeichnung für eins.⁷¹⁴ Mit Zahlen konnten zum Beispiel Geldmengen oder die Anzahl der Tage (wie explizit in Siquis erwähnt: *numerus dierum*) oder vielleicht auch die Zahl der Bücher bzw. das Folio im Buch bestimmt werden. Die alphabetische zisterziensische Liste kennt als einzige auch Zeichen für einzelne Zahlen: eins, zwei, drei, sechs, zwanzig, dreißig, sechzig, hundert und tausend.⁷¹⁵

Die Liste Ars kennt sogar Geld- und Maßeinheiten inklusive des Zeichens für Geld.⁷¹⁶ Siquis führt mit dem *denarius* eine weitere Geldeinheit auf.⁷¹⁷ In allen anderen Listen gibt es solche Zeichen nicht.

Eine relativ große Gruppe an Zeichen, die in fast allen Listen zu finden ist, bilden die Zeichen für Tiere.⁷¹⁸ Eine allgemeine Vorstellung davon, welche und wie viele Tiere es in den Klöstern gab, vermitteln die Visitationsberichte aus dem 14. Jahrhundert aus Vyšší Brod (Hohenfurth): Dort werden der Wirtschaftshof des Klosters und die ihm zugehörigen Gehöfte beschrieben. Insgesamt verfügte das Kloster über 52 Ochsen, 20 Bullen, 61 Kühe, 14 Färsen, 22 Kälber, 47 Schweine und 87 Schafe.⁷¹⁹ Vyšší Brod gehörte zu den wohlhabenderen Klöstern in Böhmen und Mähren, nicht in allen zisterziensischen Gehöften gab es so viele Tiere wie hier. Die meisten Tiere wurden allerdings nicht zum Verzehr gehalten. Rinder wurden vor allem als Zugtiere gebraucht, außerdem wurden Milch und Schafswolle in den Klöstern verarbeitet. Auch Felle bzw. Leder wurden bearbeitet und gebraucht, zum Beispiel im Dormitorium. Manche Tiere wurden wohl zum Verkauf gehalten, obwohl die Zisterzienser ursprünglich dagegen gewesen waren. Nicht zuletzt wurde aber auch das Fleisch verwendet, in der Konventküche selbst oder im Infirmarium. In der Siquis-Liste finden wir folgende Tierbezeichnungen: Schwein, Horntier, junges bzw. Küken, Lamm und Schaf.⁷²⁰ Geflügel wurde in den mitteleuropäischen Klöstern allgemein als Vögel bezeichnet.⁷²¹ Andere zisterziensische Listen kennen noch Schafbock, Bulle, Gans, Hahn, Ziegenbock, Zicklein, Henne, Biene und Schwein.⁷²²

714 *Unus* (Cist-abc 450, Siquis-Gr 139), *numerus* (Ars 92, Siquis 124).

715 *Unus* (siehe Anm. 717), *duo* (Cist-abc 136), *tria* (Cist-abc 428), *sex* (Cist-abc 383), *viginti* (Cist-abc 451), *triginta* (Cist-abc 429), *sexaginta* (Cist-abc 384), *centum* (Cist-abc 84), *mille* (Cist-abc 267).

716 *Nummus*, *pecunia* (Ars 252, Cist-abc 325), *libra* (Ars 254), *talentum* (Ars 255, Cist-abc 430), *marca* (Ars 253).

717 *Denarius* (Siquis-Gr 185).

718 *Bestia*, *animal* (Alc-91 120, Ars 185, Sion 157, Vad 9).

719 Pangerl 1856, N. 89, 156–157. Genaue Beschreibung: Charvátová 2002. Schweine werden auch in zwei Visitationsberichten aus dem Kloster in Žďár genannt, in denen sich der Visitator darüber empört, dass sie frei über das Gelände laufen und die heiligen Orte wie Dormitorium oder Friedhof entweihen. Neumann 1926, N. 17, 125–126.

720 *Porcus*, *porco* (Ars 211, Cist-abc 334, Jar 128, Sion 160, Siquis 39, Siquis-Gr 53, Vad 103, Alc-91 123), *animal cornutus* (Ars 208, Siquis 102), *pullus* (Ars 215, Cist-abc 335, Vad 104, Siquis 43), *beránek* (Cist-abc 18, Siquis 101, Vad 6), *ovis* (Ars 210, Siquis-Gr 133, Jar 129). *Agnus* könnte aber auch im übertragenen Sinne das Lamm Gottes meinen.

721 *Avis* (Alc-91 125, Ars 214, Cist-abc 17, Jar 74, LocLat 10, Siquis-Gr 13). Nur in den portugiesischen bzw. spanischen Listen gibt es ein Zeichen für Hühner (Alc-91 126, Sion 161). Eier kamen ins Kloster vermutlich als Untertanenabgaben, denn darunter tauchen auch Hühner und Eier auf. Für diesen Hinweis danke ich Prof. Charvátová.

722 *Aries* (Jar 129, LocLat 7, Sion 159), *bos* (Cist-abc 43, Jar 130), *auca* (Cist-abc 15), *gallus* (Jar 131), *hircus* (LocLat 59), *cabrito* (Alc-218 100), *apis* (Jar 74).

Auch Pferde gab es unter der Klostertieren: in den Listen finden sich sowohl Zeichen für Pferd als auch für das entsprechende Zubehör.⁷²³ In Vyšší Brod wurden 13 Zubehörteile gelistet. Das Pferd diente vor allem als Reittier, obwohl es sich nach mittelalterlichen Vorstellungen für Mönche nicht ziemte, denn diese sollten zu Fuß gehen. Dennoch wurde das Pferd bei Reisen genutzt: bei Visitationen der Tochterklöster, auf dem Weg nach Cîteaux zum Generalkapitel oder wenn andere Abteien oder Orden besucht wurden sowie zu diversen Verabredungen oder Festen, wie zum Beispiel zu einer Kirchweih oder Konsekration. Falls der Abt Mitglied des königlichen Gefolges war, brauchte er ebenfalls ein Pferd, um den Herrscher zu begleiten. Aus vielen mittelalterlichen Dokumenten, in denen Äbte genannt werden, geht hervor, dass diese ziemlich mobil waren. Also waren Pferde im Kloster keine Ausnahme. Außerdem zeigen einige Visitationsberichte, dass nicht nur die Äbte, sondern auch Mönche zu Pferd unterwegs waren.⁷²⁴

An weiteren Zeichen für Tiere bietet Siquis Maus, Esel, Hund und Wurm.⁷²⁵ Aus dem Bereich der Waldtiere tauchen der Hase auf, der vermutlich auf dem Tisch landete, sowie Fuchs und Wolf, die wiederum eine Bedrohung für die Nutztiere darstellten, um die sich die Mönche oder auch Laienbrüder kümmerten.⁷²⁶ In welchem Zusammenhang das Zeichen für Wurm gebraucht wurde, bleibt unklar. Es taucht ebenfalls in den Nachfolgelisten Ars und Vad auf. In anderen Listen gibt es ein Zeichen für Kater.⁷²⁷ Ars gibt außerdem für ein Tier, das in keiner anderen Liste vorkommt, ein Zeichen an: Frosch, den man sich wiederum sehr gut in der französischen Küche vorstellen kann.⁷²⁸ Damit verlassen wir die gar nicht so kleine Gruppe der Zeichen für Tiere in den zisterziensischen Listen.

Leder und Pergament wurden bereits im Zusammenhang mit dem Schreibhandwerk erwähnt. Aus dem Bereich der Materialien finden sich außerdem Zeichen für Holz, das in den meisten Listen auftaucht,⁷²⁹ sowie für Stein, Metall, Glas, Eisen und Silber.⁷³⁰

Eine interessante Gruppe bilden Mehrwortzeichen. In Siquis gibt es sie zwar nicht, aber in der späteren Liste Cist-abc sowie in anderen Listen werden genannt: *Seid gut angekommen, du sahst ihn, gib mir es, komm her*.⁷³¹ Daraus lässt sich schließen, dass die Zeichensprache sehr gängig war, wenn es sogar Zeichen für einfache Sätze gab. In Clun gibt es das Zeichen für die Fußwaschung (die ritu-

723 *Equus* (Ars 205, Cist-abc 160, Jar 121, LocLat 47, Siquis 159, Siquis-Gr 54), *sella* (Cist-abc 410), *frenum* (Siquis-Gr 221), *seta* (Cist-abc 417).

724 So sollen die Mönche im Kloster Vyšší Brod vor dem Tor auf- und absteigen und nicht im Stall, dabei sollen sie Mantel und Sporen ablegen, so wie es auch in anderen Klöstern üblich ist. Siehe: Grillnberger 1898–1900, XX, N. 54, 486.

725 *Mus* (Ars 217, Siquis 130, Siquis-Gr 131, Vad 120), *asinus* (Ars 207, Cist-abc 19, Jar 74, LocLat 8, Siquis 72, Siquis-Gr 10, Vad 7), *canis*, *cam* (Alc-218 97, Alc-91 124, Ars 212, Cist-abc 89, LocLat 16, Sion 253, Siquis 48, Vad 33), *vermis* (Ars 220, Siquis 14, Siquis-Gr 72, Vad 68).

726 *Lepus* (Siquis 130), *vulpis* (Cist-abc 468, Siquis 130), *lupus* (Ars 213, Cist-abc 240, Siquis 133, Vad 77, Jar 87).

727 *Cattus* (Ars 218, Cist-abc 95, Jar 132, Vad 119).

728 *Rana* (Ars 219).

729 *Ligna* (Ars 264, Cist-abc 255, Jar 137, Siquis-Finger 77).

730 *Lapis* (Sion 61, Cist-abc 236, Jar 115), *metalum* (Ars 257, Cist-abc 266, Jar 52), *vitrum* (Ars 258, Cist-abc 460, LocLat 141), *ferrum* (Cist-abc 164), *argentum* (Sion 55).

731 *Bene venistis* (Cist-abc 42), *vidisti eum* (Cist-abc 456), *da me tal cosa* (Sion 273), *venid acá* (Sion 274). In Wilh gibt es noch: *querare: quis vocaris* (Wilh 292).

elle Fußwaschung am Gründonnerstag bzw. auch bei den Gästen), die auch in den *Ecclesiastica officia* erwähnt wird. Es ist eingeordnet in der Beschreibung von Situationen, in denen Zeichen verwendet werden sollen.⁷³² Mehrwortzeichen finden sich auch in anderen Listen, zum Beispiel in Fleury: *licencia eundi alicubi* und als letztes Zeichen dieser Liste: *pro signo dicendi: tu eris in capitulo*.⁷³³ Was vermutlich auf eine spätere Anhörung im Kapitelsaal beim Schuldbekenntnis hinweist.

Die nun folgenden Begriffe tauchen meist vereinzelt in den Listen auf und lassen sich nicht einer Gruppe zuordnen. Doch jeder Historiker freut sich sicherlich, unter den Zeichen auch eines für Geschichte bzw. die Vergangenheit zu finden.⁷³⁴ In der belgischen Liste wird dies mit dem Zeichen für Buch und einer an den Kiefer gelegten Hand dargestellt, also im Sinne von »historisches Buch«. Das Zeichen wird hier zudem zwischen den Zeichen für Bücher und lesen einsortiert. Einige wenige Zeichen beschreiben auch die umgebende Welt: Erde, Himmel, Mond, Kälte, Rasen, Wald, Distel, Pfirsichhain, Moor, Licht, Leuchte, Feuer, Kohlen, Asche, Schwefel und nicht zuletzt Horn und Harz.⁷³⁵ Es taucht auch ein Zeichen für Beratung auf.⁷³⁶ Ziemlich untypisch erscheinen die Konjunktionen bzw. Präpositionen in Cist-abc wie z. B. deshalb, also.⁷³⁷ Eine andere Erklärung, als dass sie zur Bildung von Sätzen gedacht waren, bietet sich nicht an.

Zuletzt soll noch ein Zeichen genannt werden, das gut am Ende dieser Aufzählung stehen kann: das Zeichen für Ende.⁷³⁸

Die Anzahl der Zeichen ist also sehr unterschiedlich, wie letztlich auch die Situationen, in denen sie gebraucht wurden. Doch der so reiche Wortschatz, der sich aus den Listen herauslesen lässt, diente sicherlich nicht nur der Übermittlung kurzer und einfacher Botschaften. Vielmehr lässt sich hier auf die Existenz einer Parallelkommunikation mittels Zeichen schließen, die den Vorteil hatte, dass damit nach außen das Silentium eingehalten werden konnte. Doch dies bewahrte die Mönche nicht vor dem Sprechen, obwohl sie dafür Zeichen statt Worte verwendeten. Zeichen wie Himmel, Harz, deshalb, süß, Art, Schlamm, Augen, pflanzen, sich fürchten, Würfel spielen oder Teufel, welche die Mönche, die die Siquis-Liste verwendeten, kannten, genügen als Beleg für eine entwickelte Kommunikation.

732 *Lavare pedes* (z. B. Clun 111, Wilh 277).

733 *Licencia eundi alicubi* (Flor 151), *tu eris in capitulo* (Flor 154). In zisterziensischen Listen taucht noch als Einzelzeichen *licentia* (Cist-abc 253) sowie *querere licentiam* (Ars 96) auf.

734 *Historia, preteritum* (Jar 35, Siquis-Gr 11).

735 *Terra* (Cist-abc 437, Sion 45), *cellum* (Cist-abc 55), *luna* (Cist-abc 239), *frigus* (Alc-91 179, Ars 141, Jar 172, Sion 250, Siquis 13, Vad 67), *gramen* (Cist-abc 198), *silva* (Cist-abc 420), *toribolo* (Alc-91 37), *alberchiga* (Sion 136), *humidum* (Cist-abc 205), *lux*, *lumen* (Ars 75, Cist-abc 242, Jar 71), *lampa* (Jar 71), *ignis* (Alc-91 143, Ars 65, LocLat 64, Sion 280, Siquis 20, Jar 79), *tribulo* (Alc-218 23, Alc-91 40), *cineres* (Cist-abc 131), *sulfur* (Siquis 20), *cornu* (Cist-abc 96, Siquis-Gr 110), *bitumen* (Cist-abc 50).

736 *Consilium* (Cist-abc 94).

737 *Quare* (Cist-abc 359), *ita* (Cist-abc 223).

738 *Fim* (Alc-218 189).

Wie die Zeichen
gebildet werden

Ein Sprachzeichen ist eine einfache, mit den Händen ausgeführte Geste. Auch andere Körperteile kommen dabei ins Spiel, indem diese berührt werden oder auf sie gezeigt wird. Von der Gebärdensprache unterscheidet sich die Zeichensprache der Mönche schon durch das Grundprinzip: Sie überträgt die gesprochene Sprache, wenn auch verknüpft, in Zeichen. Die Gebärdensprache hingegen ist ein eigenständiges Sprachsystem, unabhängig von der gesprochenen Sprache, das mittels Zeichen nur einen Teil der Informationen übermittelt: Zur Verständigung werden außerdem noch andere Ebenen gebraucht, wie zum Beispiel die Mimik oder die sehr genaue Position der Hände, auf die man sich gleichzeitig konzentrieren muss. Über diese Ebenen verfügt die mönchische Zeichensprache nicht. Hier entspricht ein Zeichen einem aus der gesprochenen Sprache bekannten Wort oder Ausdruck. Auch wurden die Zeichen in der Regel in der Reihenfolge aneinandergereiht, in der man sie als Worte gesprochen hätte. Dahingegen hat die Gebärdensprache eine eigene Syntax und Gedanken werden anderes ausgedrückt als in der gesprochenen Sprache.

In der Zeichensprache der Mönche gab es nicht für jedes Wort der gesprochenen Sprache ein Zeichen, sondern es stand ein Set an Zeichen zur Verfügung, mit denen man verknüpft allerlei ausdrücken konnte, jedoch viel mehr als nur einfache Botschaften. Es wurde schon oft betont, dass die Signa-Listen, aus denen wir die meisten Informationen über die mönchische Zeichensprache haben, als Lehrmittel dienten vor allem beim Wiederholen des Gelernten. Die Beschreibungen der Zeichen wirken auf den Leser, der sie nicht schon während des Noviziats gelernt hat, etwas unbeholfen, doch es lässt sich erkennen, dass es sich meist um einfache Zeichen handelt, die das Dargestellte in der Form oft nachahmen. Dadurch konnte man sie sich besser merken. Bei manchen Zeichen wurde explizit notiert, warum diese oder jene Form gewählt worden war, zum Beispiel: »Pro signo lucii iterum generali signo premissis hoc adde, ut cum manu facias signum celeritatis, quia lucius celerius alio pisce natat.« (Boh 14) Die cluniazensische Liste des Petrus Boherius beinhaltet viele solcher Erklärungen, in den zisterziensischen Listen wiederum gibt es sie kaum. Doch wenn ein Zeichen aus den cluniazensischen Listen übernommen wurde, lässt sich daraus schließen, dass der Grund für seine Verwendung derselbe geblieben war. Es ist aber auch durchaus vorstellbar, dass dieses Wissen mit der Zeit einfach verloren ging und nur das Zeichen als solches weitergegeben wurde.

Doch wenn es darum geht, wie die Zeichen gebildet wurden, kann man sich nach wie vor lediglich auf die Informationen aus den Listen stützen; andere Quellen gibt es nicht. Selbst in den trappistischen Listen aus dem 20. Jahrhundert sind keine detaillierten Informationen zu finden, denn die Zeichensprache wurde (und wird) hauptsächlich vis-à-vis vermittelt. Als ungeschriebene Regel galt lediglich, dass, wenn nicht anders notiert, das Wort Finger in den Listen immer Zeigefinger bedeutet.⁷³⁹ Aber es gibt keinerlei Hinweise, wie aus einzelnen Zeichen Sätze gebildet werden. Einen wesentlichen Beitrag zur Erschließung dieser Forschungslücke leistete in den 1970er Jahren Robert A. Barakat mit seiner umfangreichen Studie zur Zeichensprache der Zisterzienser der strengerer Observanz (Trappisten) der St. Joseph's Abbey in Spencer, Massachusetts.⁷⁴⁰ Neben einer linguistischen Analyse ist auch ein Bildwörterbuch der einzelnen Zeichen inklusive einer kurzen Beschreibung derselben Teil seiner Studie. Obwohl bei der Ausführung vieler Zeichen eine bestimmte Bewegung eine Rolle spielt, sind seine Fotografien der Grundstellungen der Hände sehr hilfreich, um sich

739 Erst in den letzten Jahrhunderten der Zeichensprache wurde diese Regel auch verschriftlicht, und so ist sie zum Beispiel in den trappistischen *Consuetudines* enthalten, siehe: *Us des Cisterciennes*.

740 Barakat 1975 a.

eine Vorstellung davon zu machen, wie das jeweilige Zeichen auszusehen hat. Barakat verfolgte mit seiner Arbeit drei Ziele. Zum einen wollte er für das Kloster, in dem zu der Zeit die Zeichensprache noch aktiv gebraucht wurde, ein illustriertes Wörterbuch erstellen, zum anderen wollte er Grundlagenarbeit für eine spätere Erforschung der Zeichensprache leisten und nicht zuletzt einen Beitrag zur Erforschung von Gesten im Allgemeinen. Das ist ihm ausnahmslos gelungen.

Was die mittelalterliche Zeichensprache betrifft, lassen sich anhand der Quellen vor allem einzelne Zeichen analysieren. Wie jedoch aus diesen Sätzen gebildet wurden und wie diese Sätze wohl ausgesehen haben, wie man beispielsweise etwas Vergangenes ausdrückte, einen Befehl oder eine Vermutung, bleibt im Bereich der Spekulationen. Deswegen stütze ich mich auf das, was bekannt ist – die Zeichensprache der Trappisten, die noch bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil die Zeichensprache aktiv verwendet haben. Die wichtigste Quelle dafür ist Barakats Studie. Diese wird ergänzt um meine eigenen Erfahrungen im Schweizer Trappistinnenkloster de la Fille-Dieu.⁷⁴¹ Vor allem diese direkte Erfahrung hat mir geholfen, die Struktur der Zeichen sowie deren Bildung besser zu verstehen, denn die Beschreibungen sind meist alles andere als eindeutig. Viele der dort verwendeten Zeichen sind identisch mit jenen, die auch die Zisterzienser im 15. Jahrhundert bzw. davor die Benediktiner im 11. Jahrhundert verwendet haben, und so scheint mir ein Vergleich auch über diese lange Zeitspanne sinnvoll. Einige Ordenstraditionen haben eben bis heute überlebt. Die nachfolgende Beschreibung der trappistischen Zeichen aus der Mitte des 20. Jahrhunderts soll dazu beitragen, sich ein besseres Bild von der mittelalterlichen Zeichensprache machen zu können.

Struktur und Syntax

Wie entstehen die Zeichen? Am einfachsten ist es, wenn ein Wort durch ein einziges Zeichen, das sogenannte Generalzeichen dargestellt wird. So wurde in den meisten mittelalterlichen Listen ein Becher oder ein ähnliches Gefäß mit drei nach oben gestreckten Fingern dargestellt, während der kleine Finger und der Ringfinger auf der Handfläche lagen. Das Zeichen ahmte so die Form eines einfachen Bechers nach. Weitere Zeichen sind durch Kombination mit den entsprechenden Zusatzzeichen entstanden, die die Bedeutung präzisieren. Wollte der Mönch einen Kelch darstellen, fügte er zum Zeichen für Becher noch das Zeichen für Kreuz hinzu.⁷⁴² Auf diese Weise zusammengesetzte Zeichen kommen vor allem bei verschiedenen Arten von Büchern, Broten oder Fischen vor: Auch hier besteht das dargestellte Wort aus einem Generalzeichen (Buch, Brot, Fisch) und einem entsprechenden Zusatzzeichen. Für den Hecht kommt das Zeichen für Schnelligkeit hinzu, für ein Messbuch das Zeichen für Kreuz. Eine gewisse Logik, die die Beherrschung und Verwendung der Zeichen erleichtert, ist also erkennbar.

741 Ich bedanke mich an dieser Stelle bei allen Nonnen des Klosters für die Möglichkeit, das Klosterleben durch die Zeichen kennenzulernen, allen voran der Priorin S. Marie-Jeanne dafür, dass sie mir mit viel Geduld die Zeichensprache beigebracht und erklärt hat. Die Schwestern haben sich zu der Zeit (2015) entschieden, die Zeichensprache, die nur noch selten gebraucht wurde, wiederzubeleben, um die Tradition zu bewahren. Die trappistischen Listen bzw. Wörterbücher sind als Bestandteil der *Consuetudines* erschienen, so in der Liste von 1934 *Us des Cisterciennes*. Mehr zur Zeichensprache dieses Klosters: Lomičková 2008.

742 Siquis 22–23: »Calix: Erecti digiti tres cum cruce sit tibi calix. Cifum: Tolle crucem digiti tercius signat tibi cifum.«

Robert A. Barakat gliederte die trappistischen Zeichen in fünf Kategorien, je nachdem, wie sie gebildet wurden, was sie darstellen oder symbolisieren sollten. Es handelt sich bei dieser Gliederung um ein Hilfskonstrukt, keine strikte Kategorisierung, denn manche Zeichen lassen sich nicht eindeutig nur einer Kategorie zuordnen.⁷⁴³ Eine große Gruppe sind die sogenannten pantomimischen Zeichen, deren Bedeutung sich über ihre Gestalt oder Form erschließen lässt. Es gibt aber auch Zeichen, die eine versteckte, übertragene Bedeutung haben, die sich nicht erkennen lässt, sondern gelernt werden muss. Die dritte Gruppe geht, ähnlich wie bei den pantomimischen Zeichen, von einem Merkmal des Wortes oder Gegenstandes aus. Die vorletzte Gruppe versammelt die teils von der Sprache abhängigen Zeichen, die einige Züge der gesprochenen Sprache abbilden, also eine phonetische Ähnlichkeit aufweisen. Die letzte Gruppe bilden Zeichen, die ausschließlich von der sprachlichen Äußerung abhängen, darunter finden sich konkrete phonetische Äquivalente. Die beiden letzten Gruppen zeigen, dass die Zeichensprache eine Ergänzung der gesprochenen Sprache war und nicht bloß ein Ersatz. Sie funktionierte auf Basis der Kenntnis der gesprochenen Sprache, auf deren Grundlage die Zeichen entwickelt worden sind.

Schauen wir uns die einzelnen Kategorien mit konkreten Beispielen an.⁷⁴⁴ Die pantomimischen (oder auch ikonischen) Zeichen sind eine sehr dankbare Gruppe, nicht nur in den trappistischen, sondern auch in den mittelalterlichen Listen. Es handelt sich um Zeichen, die in Form und Gestalt eine Bewegung oder einen konkreten Gegenstand nachahmen – und somit auch einiges über dessen Aussehen verraten. So wird beispielsweise ein Haus mit Händen dargestellt, wobei sich die Fingerspitzen berühren und so ein Dach bilden. Ein Buch wird durch ausgestreckte Arme dargestellt und die Handflächen öffnen und schließen sich, als würde man ein Buch öffnen oder schließen. Durch eine Bewegung werden also nicht nur Verben dargestellt. Das Zeichen Fisch wird beispielsweise durch eine ausgestreckte, sich schnell hin und her bewegend Hand dargestellt, wodurch die Schwimmbewegung eines Fisches nachgeahmt wird. Bei den Verben ist dies um einiges einfacher, wie sich errahnen lässt.⁷⁴⁵ Viele dieser pantomimischen Zeichen sind in den meisten Kulturkreisen verständlich, wie zum Beispiel diejenigen für schlafen oder laufen. Bei anderen Zeichen – und dies gilt für die anderen Kategorien umso mehr – ist es entscheidend, in welchem Land bzw. Umfeld es verwendet wurde. Denn ein Kloster ist nun mal etwas anderes als die säkulare Welt. So stand im klösterlichen Umfeld das Zeichen für Vater für einen Priester, mit dem Zusatzzeichen für grau konnte der zisterziensische Mönch dargestellt werden.

Die zweite Kategorie der trappistischen Zeichen bilden sogenannte reine oder auch abstrakte Zeichen. Sie weisen keine direkte Verbindung zur Form oder den Merkmalen des Dargestellten auf, sondern beruhen auf Konventionen. Doch auch hier lassen sich logische Zusammenhänge erkennen, denn alle Zeichen sollten leicht zu merken sein.⁷⁴⁶ Für das Zeichen Abt werden Zeige-

743 Barakat 1975 a, 97–112.

744 Eine ähnliche Kategorisierung, jedoch anhand von mittelalterlichen Listen, unternahm auch Jens Rüffer, Rüffer 1999, 212. Im Prinzip entspricht sie den ersten drei Gruppen bei Barakat.

745 Das Sicheln wird mit einer Handbewegung aus dem Handgelenk dargestellt. Das Zeichen für Sense ahmt das Dengeln derselben nach: Die linke, leicht gebeugte Hand stellt die Sense dar, die rechte hämmert im Halbkreis über sie.

746 Als ich die Zeichen im Kloster de la Fille-Dieu gelernt habe, hatte die Priorin meist zu jedem Zeichen einen Kommentar parat, warum es so oder so gebildet wird. Das ergänzte sie ganz automatisch, so wie sie selbst einst während des Noviziats die Zeichensprache gelernt hatte.

finger und Ringfinger an die Stirn gelegt. Die Erklärung der Mönche bzw. Nonnen dafür ist: Der Abt sei der Kopf der Gemeinschaft. Nach ähnlichem Muster wird auch das Zeichen für Kapitelsaal gebildet: Es wird eine Gruppe Mönche dargestellt, die sich unter einem Dach versammeln. Dabei werden die Fingerspitzen der linken Hand zusammengebracht und die rechte, flache Hand wird darübergelegt als Symbol für ein Flachdach. Gesang wird mit dem um die Lippen kreisenden Zeigefinger dargestellt, denn beim Singen wirbelt die Luft im Mund.

Die dritte Kategorie bilden die sogenannten qualitativen Zeichen, also solche, die von einem Merkmal des Dargestellten ausgehen. Es existiert demnach eine inhaltliche Verbindung. Hier gibt es zum Teil Überschneidungen mit den Zeichen der pantomimischen Gruppe. In diese Kategorie gehören die meisten zusammengesetzten Zeichen, denn die Zusatzzeichen greifen meist ein charakteristisches Merkmal des näher zu spezifizierenden Begriffs auf – so wie wir es bereits bei dem Zeichen Hecht oder Messbuch gesehen haben. Ähnlich wird vorgegangen beim Zeichen Bier, welches sich aus den Zeichen Wasser und Korn oder aber Sommer (heiß + Zeit) zusammensetzt. Andere Beispiele sind: Weihnachten (Kind + Gott + Tag), Teich (Fisch + Wasser), Zisterzienser (Mönch + weiß oder grau) etc. Zum Verständnis mancher Begriffe war es notwendig, den jeweiligen Kulturkreis zu kennen. Barakat beschreibt etliche komplizierte Zeichen, zum Beispiel solche, die biblische Orte oder Personen beschreiben, die nicht einfach zu begreifen sind. Das Zeichen Sodom setzt sich beispielsweise aus den Zeichen schlecht + weltlich + Hof + sich wenden + Zeit + Frau + sich verwandeln + zwei + Salz zusammen.⁷⁴⁷ Batseba, die Ehefrau des Königs David, wurde wie folgt dargestellt: schön + Frau + heiraten + Psalm + König. Es konnten also auch mehrere zusammengesetzte Zeichen kombiniert werden, wie man am Zeichen für David sieht: Psalm + König. Solche komplizierten Zeichen konnten nur dort entwickelt werden, wo man für die Zeichensprache viel Zeit und Muße hatte. Im Kloster de la Fille-Dieu ist die vorherrschende Tendenz hingegen, zu komplizierte Zeichen eher zu vereinfachen und – statt mehrere Zeichen zu kombinieren – ein neues zu entwickeln.⁷⁴⁸ Allerdings gibt es zusammengesetzte Zeichen fast in jeder Gruppe, es ist kein Alleinstellungsmerkmal dieser Kategorie.

Die vierte und fünfte Gruppe, zum Teil oder ganz von der Sprache abhängige Zeichen, gibt es bei den Trappistinnen von de la Fille-Dieu nicht. Die US-amerikanische Tradition scheint hier eine etwas andere zu sein. Auch in den mittelalterlichen oder frühneuzeitlichen Listen gibt es diese beiden Gruppen nicht, also werden sie hier auch nur kurz erwähnt. Barakat nennt sie das Entwicklungsstadium der Zeichensprache, in dem das Zeichensystem mit der gesprochenen Sprache verbunden wird und einige ihrer Charakteristika übernimmt. Welchen Grund es für diese Entwick-

⁷⁴⁷ Barakat 1975 a, 106. Die Zahl »2« steht hier vermutlich aufgrund der phonetischen Ähnlichkeit mit dem englischen »to«.

⁷⁴⁸ Das Zeichen für Osterkerze (*Cereus paschalis*) wird in der Liste als Kombination der Zeichen Wachs und Licht aufgeführt. Doch diese beiden Zeichen sind bereits zusammengesetzte Zeichen: Wachs (Biene + Licht), Licht (Feuer + leicht erhobener Finger), und auch das Zeichen Biene ist eine Kombination (Flügel + süß). Das endgültige Zeichen für die Osterkerze ergibt also folgende Kombination: Flügel + süß + Feuer (und gehobener Finger) + Feuer (und gehobener Finger). Es kommt hier also zu einer Dopplung der Zeichens für Licht. Deswegen wurde in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts dieses Zeichen durch ein neues für Kerze ersetzt (ein im Ellenbogen gebeugter Arm, nach vorne ausgestreckter Zeigefinger), dazu kam noch das Zeichen für hoch. Denn solch komplizierte, lange Zeichen führten oft zu Missverständnissen – es war nur schwer zu erkennen, welche Teile zu dem darzustellenden Wort gehörten. Vgl.: Barakat 1975 a, 111–112.

lung, also die wachsende Abhängigkeit von der Sprache selbst, gab, ist nicht geklärt.⁷⁴⁹ Was hier allerdings sofort auffällt, ist, dass die Ausgangssprache, in diesem Fall Englisch, mit ihrer Phonetik für die Bildung der Zeichen ausschlaggebend war, wie wir bereits an der Verwendung der Zahl 2 für »to« oder »too« gesehen haben. Ähnlich wird auch der Buchstabe »r« für »-r« oder »-re« verwendet (z. B. für *older* = *old* + *r*), was entfernt an die Abkürzungsschrift der Schreiber erinnert. Aber auch kompliziertere Zeichen können nach diesem Prinzip gebildet werden: zum Beispiel *Ceylon* = *C* + *long*; statt »deer« wird das Zeichen für das phonetisch gleiche »dear« verwendet.⁷⁵⁰

Die Zeichen der beiden letzten Kategorien bezeichnen Dinge, die in den Signa-Listen nicht auftauchen, nachlesen kann man in diesem Fall also nichts. Das bedeutet jedoch nicht, dass es sich um inadäquate oder geheime Zeichen handelte. Denn es gab dreierlei Klosterzeichen: solche, die in den Listen verzeichnet wurden, solche, die zwar nicht verzeichnet wurden, aber allen bekannt waren und gängig gebraucht, und schließlich solche, die einzelne Gruppen von Mönchen entwickelten, um sich untereinander auszutauschen, ohne dass jemand anderes sie verstehen konnte. Wie schon oft gesagt, verzeichnen die meisten Listen bei Weitem nicht alle gebräuchlichen Zeichen. Die Existenz geheimer Zeichen lässt sich lediglich vermuten aufgrund von Warnungen einiger Prediger, aber direkte Beweise gibt es dafür keine.

Zu den Zeichen, die zwar gängig gebraucht werden, aber nicht in den Listen erfasst sind, gehören auch neu entwickelte Zeichen, also Zeichen für neue Begriffe. So ist beispielsweise vor Kurzem (2009) im Kloster de la Fille-Dieu ein Zeichen für Senf entwickelt worden, den die Nonnen dort produzieren. Und zwar als Kombination der Zeichen *Creme* + *scharf*. Zu solchen neuen Zeichen gehören zum Beispiel auch die Zeichen *Computer* oder *Kaffee*. Robert Barakat beschreibt nicht nur derartige neu entwickelte Zeichen, sondern auch solche, deren Bedeutung sich mit der Zeit geändert hat. So wurde bei den amerikanischen Trappisten der *Traktor*, der in der Landwirtschaft das Pferd verdrängt hatte, als Kombination der Zeichen *rot* + *Pferd* dargestellt.⁷⁵¹

Bei der Bildung von zusammengesetzten Zeichen wird die Abhängigkeit von der gesprochenen Sprache sichtbar. Die Zeichen werden so aneinandergereiht, wie es in der jeweiligen Sprache üblich ist. Die amerikanischen Trappisten stellen die Kapelle durch die Kombination der Zeichen *klein* + *Kirche* dar. Die französischsprachigen Trappistinnen verwenden die umgekehrte Reihenfolge: *Kirche* + *klein*. Da es keine Quellen für die Bildung der Sätze aus dem Mittelalter gibt, lässt sich nicht sagen, welche Sprache dafür ausschlaggebend war, ob die jeweilige Landessprache oder Latein. Zusammengesetzte Zeichen in den Listen werden meist so beschrieben, dass an erster Stelle das Generalzeichen (z. B. *Buch*) steht und dann das Zusatzzeichen (z. B. *Kreuz*). Doch in den Listen gibt es insgesamt nur sehr wenige solcher Zeichen. Die Kombination der Zeichen oblag vermutlich den Mönchen selbst, wie sich aus der Beschreibung des Zeichens für Klosterbeamte aus der *Siquis-*

749 Barakat 1975 a, 111–112.

750 Diese und andere Beispiele: Barakat 1975 a, 108–112.

751 Barakat nennt viele solche Zeichen, die die Mönche neu entwickelt und verwendet haben: *Bulldozer* = *Bulle* + *drücken*; *Heizungsraum* = *sieden* + *Raum*; *Computer* = *I* + *B* + *M*; *Maschine* = *Fäuste* hochkant nah zueinander aufstellen und dann um die eigene Achse drehen (im Kloster de la Fille-Dieu wird dies mit nach vorn gestreckten Handflächen dargestellt, die sich auch noch nach vorn bewegen); *Mechaniker* = *Bruder* + *Arbeit* + *Maschine*; *Kühlschrank* = *kalt* + *Haus*. Als Beispiel für alte Zeichen mit neuen Bedeutungen: *Benzin* = *Öl* + *Feuer*. Siehe: Barakat 1975 a, 93–96.

Liste herauslesen lässt: »Magister, [officiales]: Indice cum medio nasum tam cape sit tibi magister. / Addas huic signo tu convenientia signa et signare sic potes omnes officiales.« (Siquis 65)

Viel mehr lässt sich über die Syntax der mittelalterlichen Listen nicht sagen. Analog zu der Bildung der zusammengesetzten Zeichen bei den Trappisten ist anzunehmen, dass nach dem gleichen Prinzip auch Sätze aus Wörtern gebildet wurden. Vergangenheit oder Zukunft konnte statt durch eine Verbform durch bestimmte Begriffe ausgedrückt werden, zum Beispiel gestern, morgen, vor + Jahr etc. Eric Buysens nennt als Beispiel, wie man nach diesem Prinzip mitteilt, dass der Papst letztes Jahr gewählt wurde: Papst + Wahl + Jahr + vergangen. Auch heute tauchen bei den Trappisten kaum Präpositionen oder Konjunktionen auf (was nicht bedeutet, dass es sie nicht gegeben habe), sodass zum Beispiel der Satz »Wenn es regnet, bleiben wir zu Hause« folgendermaßen in Zeichen übersetzt wird: Regen + bleiben + Zuhause.⁷⁵² Über die Syntax der mittelalterlichen Zeichensprachen ist leider nichts bekannt. Etwas besser sieht es mit den gegenwärtigen Gewohnheiten aus, wenn sie jemand von außen aufschreibt und somit zugänglich macht. Barakat notiert auch Informationen zur Bildung von Fragen, Negation, Steigerung und erklärt einzelne Wortarten. Er zeigt, dass die Trappisten mit den Zeichen auch Konjunktiv- oder Kausalsätze ausdrücken und Modalverben einsetzen können.⁷⁵³ Bei einigen komplizierten Sätzen drängt sich jedoch die Vermutung auf, dass die Mönche sie in der Praxis kaum verwenden. Aber sie sind wohl imstande, solche Formulierungen zu bilden und zu erklären. Ein Beispiel für alle: das Vaterunser. Damit es zu keiner Bedeutungsverschiebung kommt, werden die einzelnen Zeichen im englischen Original zitiert.⁷⁵⁴ Allerdings gab es in der Praxis wohl keine Notwendigkeit, das Gebet mit Zeichen auszudrücken, seine Darstellung in Zeichensprache dient hier lediglich als Beweis dafür, dass man mittels Zeichen einiges zum Ausdruck bringen konnte.

Vater unser im Himmel, geheiligt werde dein Name.

God + abbot + charge + bless + cloister + bless + you + name

Dein Reich komme. Dein Wille geschehe,

you + peace + come + you rule + work

wie im Himmel so auf Erden.

here + same + bless + cloister

Unser tägliches Brot gib uns heute. Und vergib uns unsere Schuld

give + all + bread + today + four + give + all + faults

752 Buysens 1987, 31. Diese Reihenfolge der Zeichen kann aber genauso bedeuten: »Es regnet, bleiben wir zu Hause.« Buysens erklärt, dass sich der Sprecher je nach Kontext für unterschiedliche Interpretationen der Gesten entscheiden konnte. Spricht man über den Tagesablauf, so greift die erste Interpretation. Wenn man die Zeichen aber erst dann ausführt, wenn man im Begriff ist zu gehen, meint es die zweite Situation. Die Zeichensprache ist eben nicht immer genau und lässt oft nur aus dem Kontext die richtige Bedeutung errahnen. Ebd., 32. Allerdings gilt dies mit der Einschränkung, dass Buysens hauptsächlich die Theorie aus der Trappistenliste von 1906 kannte, die Praxis eher weniger, obwohl er Kontakt zu einzelnen Trappisten hatte, die die Zeichensprache noch verwendeten.

753 Barakat 1975 a, 119–144. Zur Syntax der trappistischen Zeichensprache auch: Buysens 1987, 31–36, dessen Erkenntnisse circa aus den 1950er Jahren stammen.

754 Barakat 1975 a, 146, der zwei Varianten zitiert; ich gebe hier die etwas einfachere der beiden wieder.

wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.

same + brother + four + give + brother + fault

Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen.

help + all + wait + separate + bad + rule + hell + all + work + good + rule

Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit.

you + charge + all + you + all + strong + you + give + all + light + all + time

Amen.

Finish

Mache einen Kreis mit beiden Daumen und Zeigefingern, weil das Brot rund ist

An dieser Stelle wird es nun um die Zeichen selbst gehen. Nicht die Beschreibung der Ausführung ist das Ziel – das kann man in der Siquis-Liste aus Vyšší Brod (Hohenfurth) im Anhang nachlesen –, sondern aus der Beschreibung oder Ausführung der Zeichen zu verstehen, warum diese oder jene Form gewählt wurde und ob dies mehr über die mittelalterliche Mentalität oder das Leben zu dieser Zeit verrät. Dort, wo die mittelalterlichen Zeichen mit den trappistischen von heute übereinstimmen, werden diese zum Vergleich und besseren Verständnis herangezogen.

Die Siquis-Liste allein verrät über die Herkunft der Zeichen nicht allzu viel. Man muss selbst erkennen, ob die Zeichen eine Form oder eine charakteristische Bewegung nachahmen. Kelch (22) oder Becher (23) werden mit drei erhobenen Fingern gebildet; Fisch (35) mit ausgestreckter Hand und sich bewegenden Fingern, ein Schwur (44) wird in den meisten Kulturkreisen ähnlich dargestellt: mit zwei gestreckten Fingern, in diesem Fall an die Faust gelegt. Der Mönch (55) wird durch die Berührung der Kapuze, bei Trappistinnen wird dann die Nonne analog mit der Berührung des Schleiers dargestellt. In beiden Fällen geht es um die typische Bekleidung der Ordensbrüder und -schwestern – außerdem kann dieses Zeichen auch niemand anderes ausführen. Charakteristisch für den zisterziensischen Konversen ist der Bart, im Unterschied zum glatt rasierten Gesicht der Mönche. Deshalb ist das Zeichen für Konversen mit dem Zeichen für Bart identisch. Ähnlich wird der Soldat mit der für ihn typischen Bewegung dargestellt – dem Schwertziehen. Das Zeichen für das Verb gehen (61) wird ebenfalls mit einer Bewegung ausgeführt: mit ausgestrecktem Zeige- und Mittelfinger. Der Schuh (63) gehört zu den Zeichen, die durch das bloße Zeigen auf den gemeinten Gegenstand ausgeführt wurden – der Schuh wird mit dem Zeigefinger umkreist. Das Zeichen Messer (68) ahmt die Schneidbewegung auf der Hand nach. Der Esel (72), bekannt für sein Hin- und-her-Wackeln der Ohren, wird mit einer Handbewegung am Ohr dargestellt. Für Regen (77) berühren sich alle Fingerspitzen einer Hand, was die Form des Regentropfens nachahmen soll, und die Hand wird wiederholt nach unten bewegt. Auch das Zeichen für Salz (91) ist sehr logisch: der Zeigefinger und Mittelfinger berühren den Daumen, wie um eine Prise Salz zu nehmen. Ein Horntier (102) wird durch die Nachahmung der Hörner dargestellt: die leicht gebeugten Zeige- und Mittelfinger berühren die Stirn. Ähnlich sieht auch das Zeichen für Lamm (101) aus: ein gebeugter Zeigefinger wird ans Auge gelegt, um so das Horn darzustellen. Für Milch (117) gibt es zwei Zeichen. In Mitteleuropa wurde der kleine Finger einer Hand mit dem Zeigefinger und Daumen der anderen

Hand umschlungen und nach unten bewegt, dies sollte das Melken darstellen. Ein älteres Zeichen, das jedoch schon Wilhelm von Hirsau ablehnte, weil es sich für Mönche nicht ziemte, war die Berührung des Mundes mit dem kleinen Finger, was an das Saugen der Muttermilch erinnern sollte.⁷⁵⁵ Ein Aal ist nicht einfach zu fangen oder zu halten, und dies spiegelt auch sein Zeichen wider: Der Aal (127) wird durch eine Bewegung dargestellt, mit der man diesen Fisch fängt und hält. Zum Abschluss noch ein paar Verben. Für sehen (164) und hören (165) wird der Zeigefinger entweder ans Auge oder Ohr gelegt. Schweigen (166) wird mit einem Zeichen dargestellt, mit dem dies fast überall auf der Welt noch heute symbolisiert wird: mit einem auf die Lippen gelegten Zeigefinger. Viele Zeichen entsprechen also dem allgemeinen Usus oder der Tradition. Die Mönche wollten möglichst logische Zeichen verwenden, denn die Zeichensprache sollte die Kommunikation erleichtern und nicht durch komplizierte und schwer zu merkende Gesten erschweren.

Doch nicht alle Zeichen sind schon auf den ersten Blick lesbar wie die pantomimischen oder qualitativen Zeichen. Manchmal ist die Bedeutung etwas versteckt und nicht gleich zu erraten. Zum Beispiel berühren für das Zeichen König (111) alle fünf Finger den Kopf, das sollte die Königskrone darstellen. Kälte (13), bei der die Finger frösteln und man sich durch Fingerreiben erwärmen will, wird genauso dargestellt. Interessant ist das Zeichen für Frau (27): der Zeigefinger fährt über die Stirn. Aus anderen Listen weiß man, dass dies ein Haarband symbolisiert, das Frauen zu dieser Zeit getragen haben.⁷⁵⁶ Die für einen Kleriker typische Tonsur wird in der Ausführung des Zeichens Kleriker (46) sichtbar: Mit dem Zeigefinger wird ein Kreis von einem Ohr zum anderen gezeichnet. Zu den Aufgaben des Sakristans (70) gehört es, am Anfang und Ende des Stundengebets zu läuten, und so ahmt das entsprechende Zeichen auch das Läuten nach. Das Zeichen Scham (89) kennt manch einer, der dies schon einmal symbolisch darstellen wollte: Die Finger bedecken die Augen. Für das Zeichen Lachen (167) berühren zwei Finger, zur Form einer Gabel gespreizt, die Mundwinkel, was die gehobenen Mundwinkel beim Lachen darstellen soll. Der Tod (112) wiederum wird mit dem längs unter dem Kinn gezogenem Zeigefinger dargestellt. Eine Handreichung gibt es für die unterschiedlichen Gehilfen der Amtsträger im Kloster: Das Präfix sub- wird mit erhobenem kleinen Finger als Zusatzzeichen zu dem jeweiligen Amtszeichen gezeigt. Der kleine Finger suggeriert, dass es sich um ein jeweils unter dem dargestellten Amt angesiedeltes handelt, zum Beispiel der kleine Prior, also Subprior (32).

Einige Zeichen versteht man allerdings erst mithilfe einer Erklärung. Das heißt, sie waren auch den Mönchen nicht sofort verständlich, und die Beschreibungen dienten in dem Fall als eine Mne-

755 Dieses ältere Zeichen für Milch (kleiner Finger am Mund) ist auch in Clun 20 beschrieben. Wilhelm von Hirsau und die Zisterzienser entschieden sich aber für ein anderes Zeichen, die Nachahmung des Melkens. Siehe: Wilh 31, Siquis 117. Die portugiesischen und spanischen Zisterzienser hingegen haben das alte Zeichen beibehalten (und ergänzten dies noch um das Zeichen Käse), Alc-218 71. In den dortigen Beschreibungen gibt es auch die entsprechende Erklärung dazu – wie ein Milch saugendes Kind (Sion 116, Alc-91 68).

756 Clun 14: »[...] propter ligaturas, que hoc in loco habentur a feminis.« Das Zeichen Frau führt Clun zwar nicht, dafür aber für Forelle (trutta), aus der Beschreibung des Zeichens wird hier zitiert. Forelle wurde durch die [evtl. ergänzten durch: hin- und her]gleitende Bewegung für Fisch im Allgemeinen dargestellt mit dem Zusatzzeichen für Frau, was die Mönche damit begründeten, dass Forelle weiblich sei: »[...] quia truta femineo genere pronuntiatur.« Das gleiche Zeichen kommt auch in der zisterziensischen Liste Sion vor. Zum Genus von Fischbezeichnungen, das meist tatsächlich nicht Femininum ist, siehe: Gougaud 1929, 10.

motechnik. Für das Zeichen Hund (48) berührt zum Beispiel der Zeigefinger das Ohr, was einen sich hinterm Ohr kratzenden Hund nachahmen soll, wie in anderen Listen erwähnt wird. Das Zeichen Bier (75) entsteht nicht durch die Kombination der Zeichen Wasser und Korn wie bei den heutigen Trappisten, sondern es wird in die ausgestreckte Handfläche gepustet. Auf den ersten Blick ein unverständliches Zeichen, für das man eine Erklärung braucht. Der Mensch von heute könnte vermuten, dass dies das Wegpusten der Schaumkrone symbolisiert. Doch der mittelalterliche Mensch wollte mit dieser Bewegung sein Bier etwas kühlen, denn es wurde meist warm serviert. In der zisterziensischen Liste *Ars* wurde zudem ergänzt: »Ut sitiens sufflat ad palmam, cervisiam dat.«⁷⁵⁷ Das Pusten kommt auch in Zeichen vor, die mit Feuer zu tun haben: Kerze, Feuer, Schwefel oder auch Küche. In der *Siquis*-Liste werden diese Zeichen zwar erwähnt (20), jedoch ohne eine nähere Beschreibung.⁷⁵⁸ In diesem Fall helfen andere, ähnliche Signa-Listen, nämlich *Ars* und *Vad*. Für das Zeichen Feuer wird auf den Zeigefinger gepustet (*Ars* 65): Die Fingerspitze steht für den Docht, und das Pusten ahmt das Auspusten einer Kerze nach.

Ein interessantes Wortpaar führt uns vor Augen, dass auch Bedeutungen im übertragenen Sinne eine Rolle spielten, im kirchlichen Kontext sind das die Begriffe Schmerz und Sünde. Diese sind sich ähnlich, denn Sünde kann auch als Schmerz der Seele begriffen werden. Schmerz (53) wird mit einer flachen an die Brust gedrückten Hand dargestellt, Sünde (107) mit dem Klopfen der Fäuste gegen die Brust. Dies ist im Allgemeinen ein typisches Zeichen für Buße. Das Zeichen Dieb (85), zwei Finger, die den Hals berühren, symbolisiert den Strick, die typische Strafe für Diebstahl. Wein (36) wird mit einem um die Nase gebogenen Zeigefinger dargestellt – ein Unterschied zu den cluniazensischen Listen, wo dabei die Lippen berührt werden. Bei den aktuellen Zeichen der Trappisten wird wiederum die Nase berührt – wer zu viel trinkt, bekommt eine rote Nase. Für das Zeichen Teufel (150) berühren alle Finger das Kinn. Dies könnte einen Kinnbart andeuten, denn in der bildenden Kunst wurde der Teufel oft als Ziegenbock dargestellt.⁷⁵⁹

Eines der wenigen Zeichen, bei denen auch Mimik ins Spiel kommt, ist das Zeichen vergammelt bzw. stinkend (162) mit Naserümpfen, Stirnrunzeln und einer Hand an der Nase, damit klar wird, dass etwas definitiv nicht gut riecht. Die meisten anderen Zeichen werden nur mit den Händen ohne Mimik ausgeführt.⁷⁶⁰ Ähnlich außerordentlich ist auch das Zeichen Glas, das allerdings nur in *Ars* gelistet ist: »Vitrum significas, dum percutis indice dentes.« Im Tschechischen, aber nicht nur dort, gibt es eine sprachliche Ähnlichkeit (im Tschechischen homonym) zwischen Zahnschmelz und Glasschmelze.

757 *Ars* 126. Ähnlich auch Wilh 88.

758 *Siquis* 20. »Candelam, sulfur, ignem calidumque, coquinam / Hec modo diverso sibi designare videntur.« Es wird jedoch nicht beschrieben wie konkret, und das lässt sich auch aus dem vorherigen Zeichen nicht ablesen.

759 Royt 2007, 63.

760 Doch man konnte auch mit den Augen Zeichen machen, wie der Biograf des Abtes Odo, Johannes von Salerno, berichtet: »[...] signa, quas puto grammatici digitorum et oculorum notas vocare voluerunt.« *Vita Odonis* I,32, 57AB. Mirko Breitenstein vermutet, dass diese Zeichen nach Möglichkeit gemieden wurden, denn, wie schon Bernhard von Cluny warnte, vor allem im Dormitorium seien dies potenziell aufreizende Kommunikationsmittel und für Mönche unpassend. Breitenstein 2008, 125, Anm. 412.

Damit sind die Erklärungen der Zeichen aus der Siquis-Liste erschöpft.⁷⁶¹ Andere Zeichen hatten entweder keinerlei Verbindung mit dem Dargestellten oder diese wurde bis heute nicht entdeckt. Am Ende sollen noch einige Zeichen aus anderen, vor allem zisterziensischen Listen besprochen werden, die weitere Erkenntnisse zur Bildung der Zeichen bzw. zu einzelnen Zusammenhängen zwischen Darstellung und Dargestelltem bringen.⁷⁶² Zum einem aus der Ars-Liste, die Siquis als Vorlage hatte: Neben den bereits erwähnten Zeichen soll hier noch das Zeichen für schlafen genannt werden (Ars 48). Man würde vielleicht einen leicht gesenkten Kopf erwarten, der auf der Handfläche liegt, doch es wird explizit gesagt, die Hand solle eine Faust bilden (*clausum pugnum*). Das Zeichen für die konsekrierte Hostie (Ars 61) entsteht durch die Kombination der Zeichen Brot und Kreuz. Das Zeichen für fasten (Ars 99) soll an den Mund erinnern, der keinerlei Nahrung empfängt: Der geschlossene Mund wird mit allen Fingern zugehalten.

In den portugiesischen Listen gibt es einige sehr komplizierte Kombinationen von Zeichen. Zum Beispiel soll man, um die Ordensregel (Alc-218 9) darzustellen, zuerst das Zeichen für Buch ausführen und dann mit zwei Fingern eine Haarsträhne hinter dem Ohr anfassen. Der Grund dafür liegt in einer älteren Tradition. Schon Wilhelm von Hirsau erwähnt dieses Zeichen in seiner Liste und begründet die beiden Finger mit den beiden Namen für den Abt: »abbas et dominus« – damit war auch der hl. Benedikt, der Verfasser der Regel, gemeint.⁷⁶³ Vergleicht man unterschiedliche Signa-Listen, werden Unterschiede in der Darstellung derselben Gegenstände sichtbar. Dennoch gibt es für jede Ausführung eine logische Begründung. Ähnlich wie beim Zeichen für Milch lässt sich das am Zeichen für Armut bzw. arm nachvollziehen: In Ars (Ars 193) wird mit gebeugtem Arm das Betteln dargestellt, in der portugiesischen Liste werden die Nägel beider Daumen zusammengebracht, als Zeichen für einen, der Läuse und Flöhe tötet (Alc-218 78).

Eine interessante Herkunftsgeschichte haben einige cluniazensische Zeichen, die die Zisterzienser nicht übernommen haben. Zum Beispiel setzte sich Lachs aus den Zeichen Fisch und Hochmut zusammen, mit der Begründung, dass reiche und hochmütige Menschen oft Lachs äßen.⁷⁶⁴ Das Zeichen für Hymnar (Clun 71) konnte nur ein Mönch oder anderer Geistlicher verstehen, der das Buch oft vor sich hatte. Das Buch beginnt mit den Worten *Primum dierum*, deswegen wurde das allgemeine Zeichen für Buch mit dem für Primat kombiniert. Das Zeichen für Psalter (Clun 72) lässt sich einfach erraten, die Trappisten benutzen es bis heute: Die Kombination der Zeichen für Buch und König, als Hinweis auf den Verfasser der Psalmen, den König David.

Und am Ende soll nun noch einmal das Zeichen *Bohemus vel hereticus* aus Ars zur Sprache kommen.⁷⁶⁵ Das Zeichen Hund wurde bereits in Cluny auch als Bezeichnung für Ungläubige verwendet. Ein Mensch ohne Glauben wurde also mit einem Kratzen hinter dem Ohr dargestellt, als würde sich ein Hund kratzen. In Frankreich reichte es, das Ohr nur einige Male zu berühren.

⁷⁶¹ Sehr anschaulich sind auch einige Adjektive oder Verben (dick/dünn), auf die aber bewusst verzichtet wird, denn ihre Ausführung bringt in dieser Hinsicht keine neuen Erkenntnisse. Der Fokus liegt auf Substantiven und ggf. Verben.

⁷⁶² Mehr zur Zeichenbildung anhand von anderen Signa-Listen vgl. auch: Conde-Silvestre 2001 (*Monasteriales indicia*); Martins 1958 (Alc), Buyssens 1987 (trappistische Listen aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts) und Nelson 1935 (Vad).

⁷⁶³ Wilh 211.

⁷⁶⁴ Clun 12.

⁷⁶⁵ Ars 241: »Tradita signa canum possunt signare Bohemum; / indice percutiam si crebris ictibus aurem.« Vgl.: Clun 73.

Neben dem Zeichen für Haarband, als charakteristisches Merkmal für Frauen, finden sich keine weiteren Informationen, die über die Zeichen hinausgehen. Um das monastische Leben zu verstehen, sind eher die Zeichen interessant, deren Bedeutung nicht auf den ersten Blick erkennbar ist. Zum Beispiel das Zeichen für Kapitelsaal, in dem sich alle Mönche unter einem Dach versammeln. Das sind die Zeichen, die uns die Mentalität der Mönche ein wenig näherbringen und begreifen lassen, dass für sie eben das am wichtigsten war, was sie mit den Zeichen betonten und zum Ausdruck brachten.

Zum Schluss

Die Signa-Listen sind wie die geöffneten Fenster eines mittelalterlichen Klosters. Durch sie kann man Gegenstände oder Personen kennenlernen, die wichtig genug erschienen, um für sie ein eigenes Zeichen zu schaffen. Einiges ist sicherlich nicht neu oder weiter überraschend, so wie die Zeichen Becher, Buch, Messbuch, Kerze, Löffel oder Ei. Andere wiederum zeigen weitere Details aus dem monastischen Leben: Fistula, Dochtschere, Geißel, Klosterwasseruhr, Gefängnis, Slawe, sich streiten, Siegel und Hoffnung. Vor allem eine Gruppe der Zeichen hebt sich von den anderen deutlich ab, die Zeichen für Speisen und Getränke, wo sich, vergleicht man die Orden untereinander, klare regionale Besonderheiten zeigen. Vor allem am Beispiel der Fische wird deutlich, dass man die Signa-Listen auch zum regionalen Vergleich der Klöster untereinander heranziehen kann. Die verwendeten Zeichen entsprechen jeweils dem lokalen Ökosystem und den Transportmöglichkeiten hinsichtlich der Handelswege. So sieht man, dass der Hering überall zu bekommen war und vermutlich zu den am meisten eingeführten Fischen überhaupt gehörte.

Alle erhaltenen Manuskripte der zisterziensischen Siquis-Liste stammen aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts und spiegeln, wie in der Darstellung der historischen Zusammenhänge gezeigt wurde, die Reformbestrebungen der damaligen Zeit wider, die in diesem Orden das ganze 15. Jahrhundert andauerte. Den Vergleich dieser Manuskripte mit weiteren Signa-Listen, vor allem mit jenen aus den spanischen und portugiesischen reformierten Orden des 15. Jahrhunderts, halte ich für einen der wichtigsten Beiträge dieser Studie; denn damit können die Listen in den entsprechenden Kontext gesetzt und gelesen werden, und zwar nicht nur als Abschriften älterer Texte, sondern als Texte, die die Mönche für sich wiederentdeckt und angepasst haben, um so das monastische Leben nach den ursprünglichen Regeln zu erneuern. Die Stille und die Zeichen wurden dadurch wieder zu Grundpfeilern des monastischen Lebens. So wurde bei der Reform einiger Benediktinerklöster im 15. Jahrhundert auch die Zeichensprache wieder eingeführt.

Hätte man nur die Signa-Liste zur Verfügung, könnten noch immer Zweifel daran bestehen, ob die Zeichen in der Praxis überhaupt gebraucht wurden. Doch glücklicherweise gibt es andere Quellen, die die Zeichensprache, wenn auch nur beiläufig, erwähnen: Seien es Predigten, Legenden oder normative Quellen, von denen es vor allem für die Zisterzienser jede Menge gibt, oder auch Visitationsprotokolle, in denen der übermäßige Gebrauch der Zeichensprache und die damit verbundene Störung des Schweigegebots gerügt werden. Darin offenbart sich das Paradoxon, das sich durch die gesamte Geschichte der Zeichensprache zieht. Im richtigen Maße verwendet, wird das Silentium durch sie nicht gestört, doch beim übermäßigen Gebrauch oder wenn einzelne Worte zwischen die Zeichen eingeschoben werden, schon. Diese Ambivalenz galt auch für die Zeichensprache an sich. Einige ihrer mittelalterlichen Kritiker sahen in ihr die Störung der göttlichen Ordnung: Gott habe dem Menschen einen Mund geschenkt, um zu reden, und deswegen sollte der Mensch zur Kommunikation eben nicht die Hände verwenden. Außerdem seien Gesten eher für Gaukler geeignet, nicht aber für Mönche, die man an der geraden und ruhigen Körperhaltung erkennen sollte. Der Körper wurde als Spiegel der Seele verstanden. Trotzdem haben sich die kritischen Stimmen nicht durchgesetzt, die Zeichensprache wurde weiter verwendet, und ließ man doch von ihr ab, dann aus anderen Gründen. Wenn dies geschah, tauchte sie bald wieder auf, ob in demselben oder einem anderen Orden.

Die Signa-Listen zeigen aber auch deutlich: Allein aus den Listen wird man die Zeichensprache nicht verstehen. Ohne das Klosterleben zu kennen, ohne die eigene Praxis der Beobachtung sowie Anwendung wird man die Nuancen und das breite Spektrum der Zeichensprache nicht würdigen können. Aber auch hier stößt die historische Forschung an ihre Grenzen – und zwar aus Respekt vor dem heutigen Klosterleben von Mönchen und Nonnen. Denn nur dort kann man noch erleben, was sich aus den Quellen nicht herauslesen lässt. Doch die meisten Klöster wünschen nicht, zum Forschungsobjekt zu werden, was nachvollziehbar ist. Umso dankbarer bin ich den Schweizer Trappistinnen, dass sie mir Einblick in ihr Leben gewährten.

Das monastische Leben basiert auf einer Tradition und auf der ursprünglichen Ordensregel. Obwohl die Zeichensprache nicht Teil der Benediktsregel war, wurde sie bald zu einem Grundpfeiler des kontemplativen Mönchtums. Auch deswegen werden die Zeichen weiterleben – wenn auch nicht in dem gleichen Maße wie früher –, denn mit ihrer Aufgabe würde auch ein wichtiger Wert des Mönchtums verschwinden: das Silentium.

Anhang

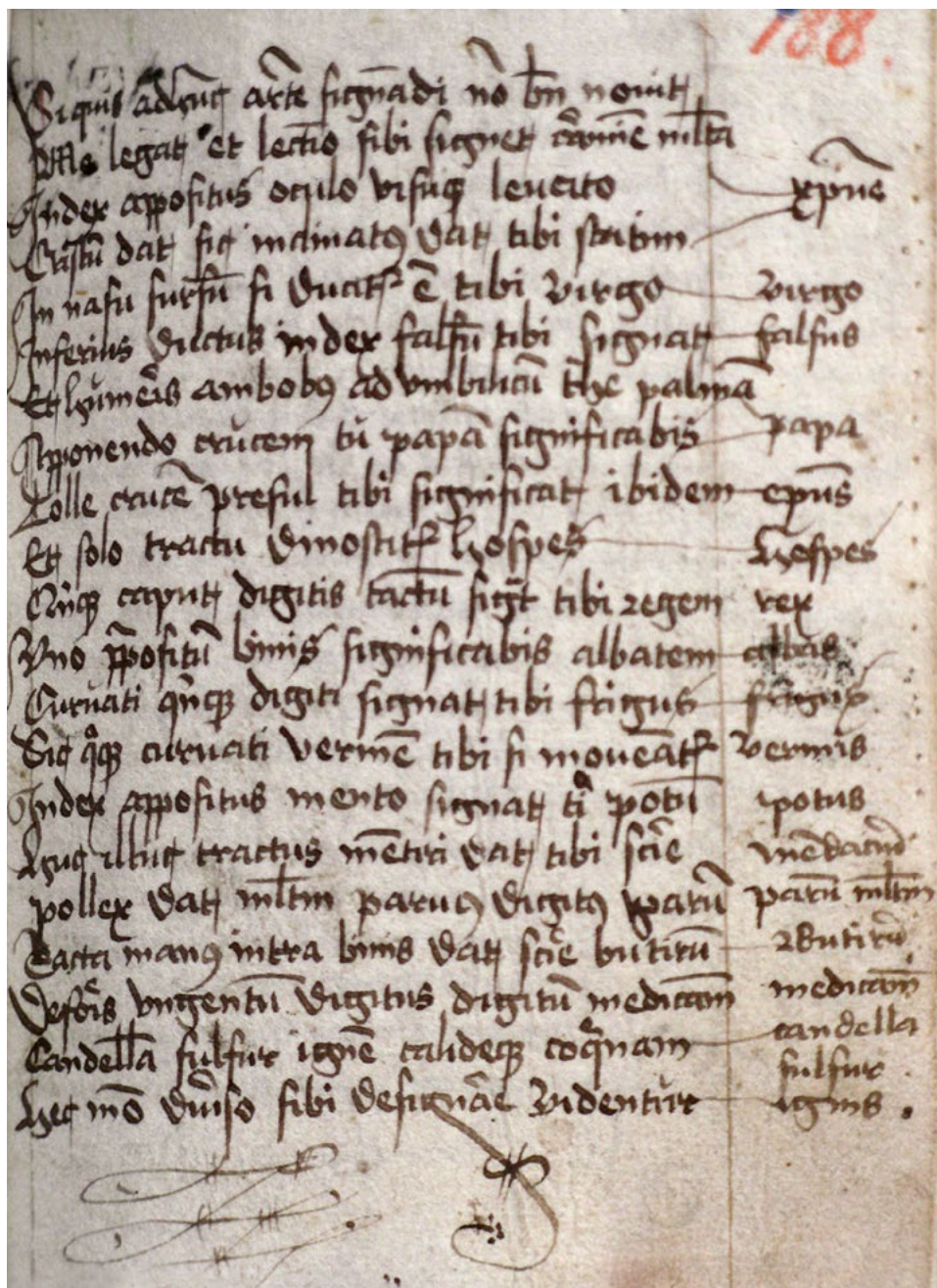


Abb. 1 Signa-Liste Siquis, Manuskript aus dem Kloster Vyšší Brod, 28 Pp., fol. 188r

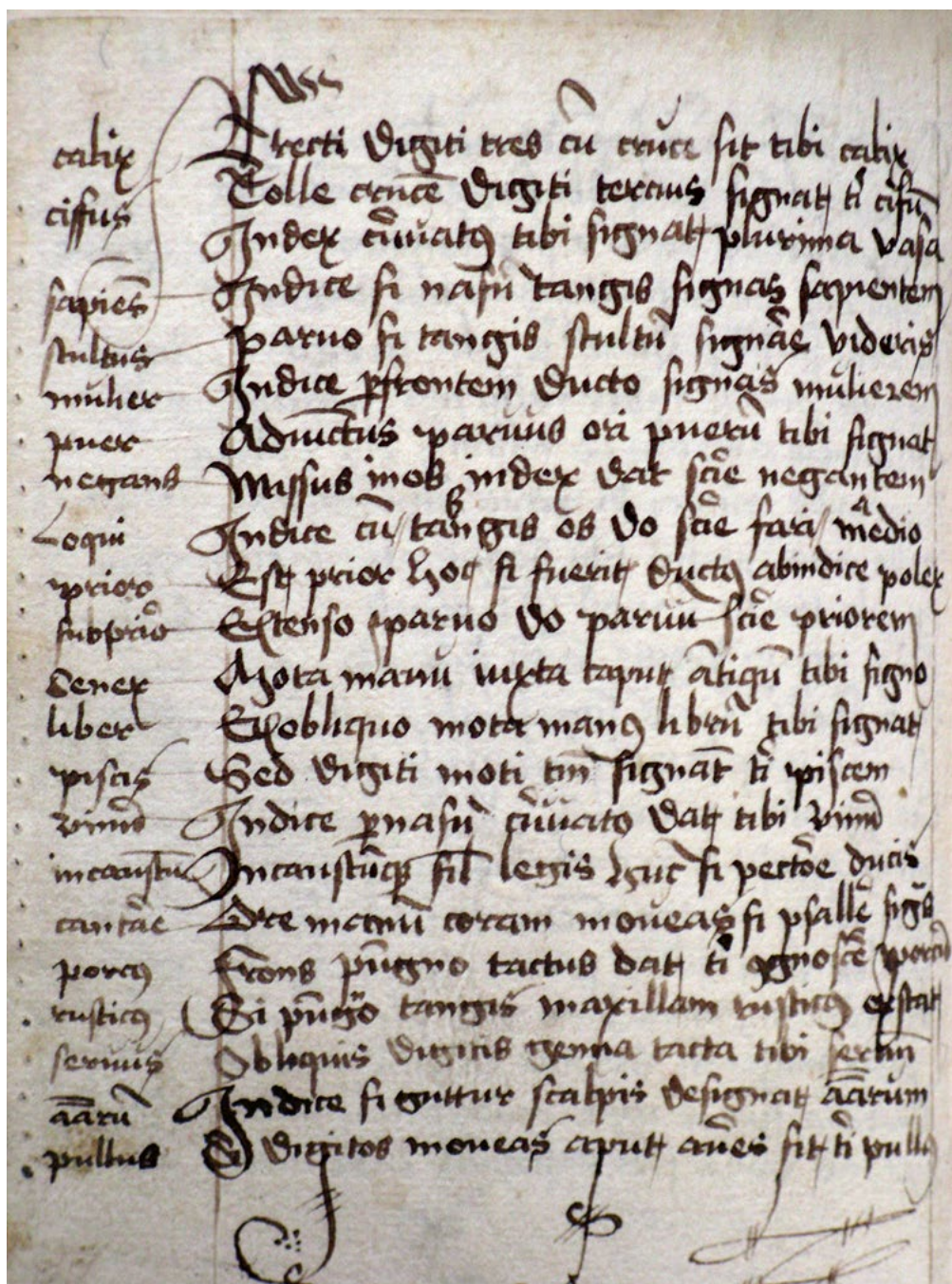


Abb. 2 Signa-Liste Siquis, Manuskript aus dem Kloster Vyšší Brod, 28 Pp., fol. 188v

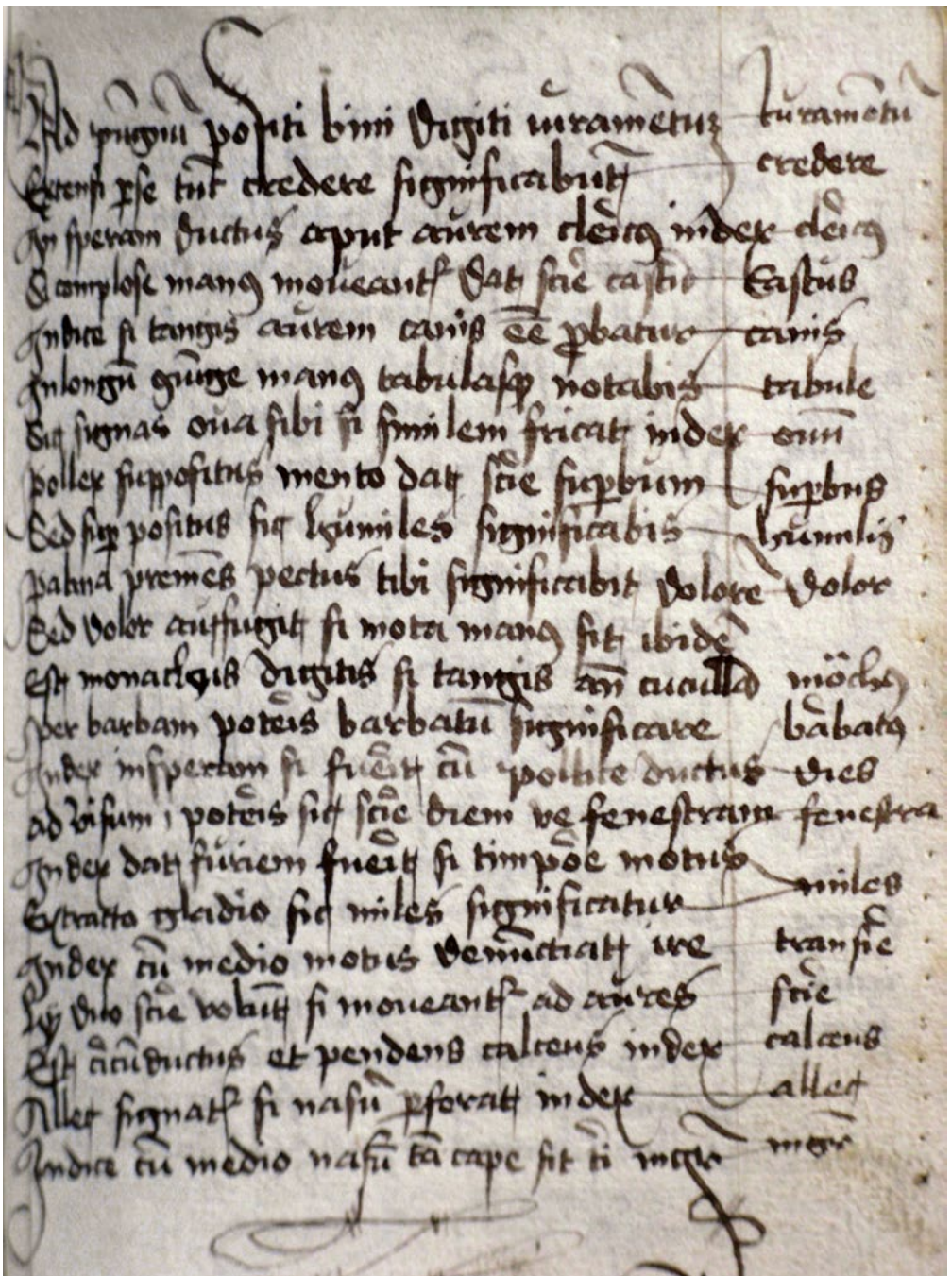


Abb. 3 Signa-Liste Siquis, Manuskript aus dem Kloster Vyšší Brod, 28 Pp., fol. 189r

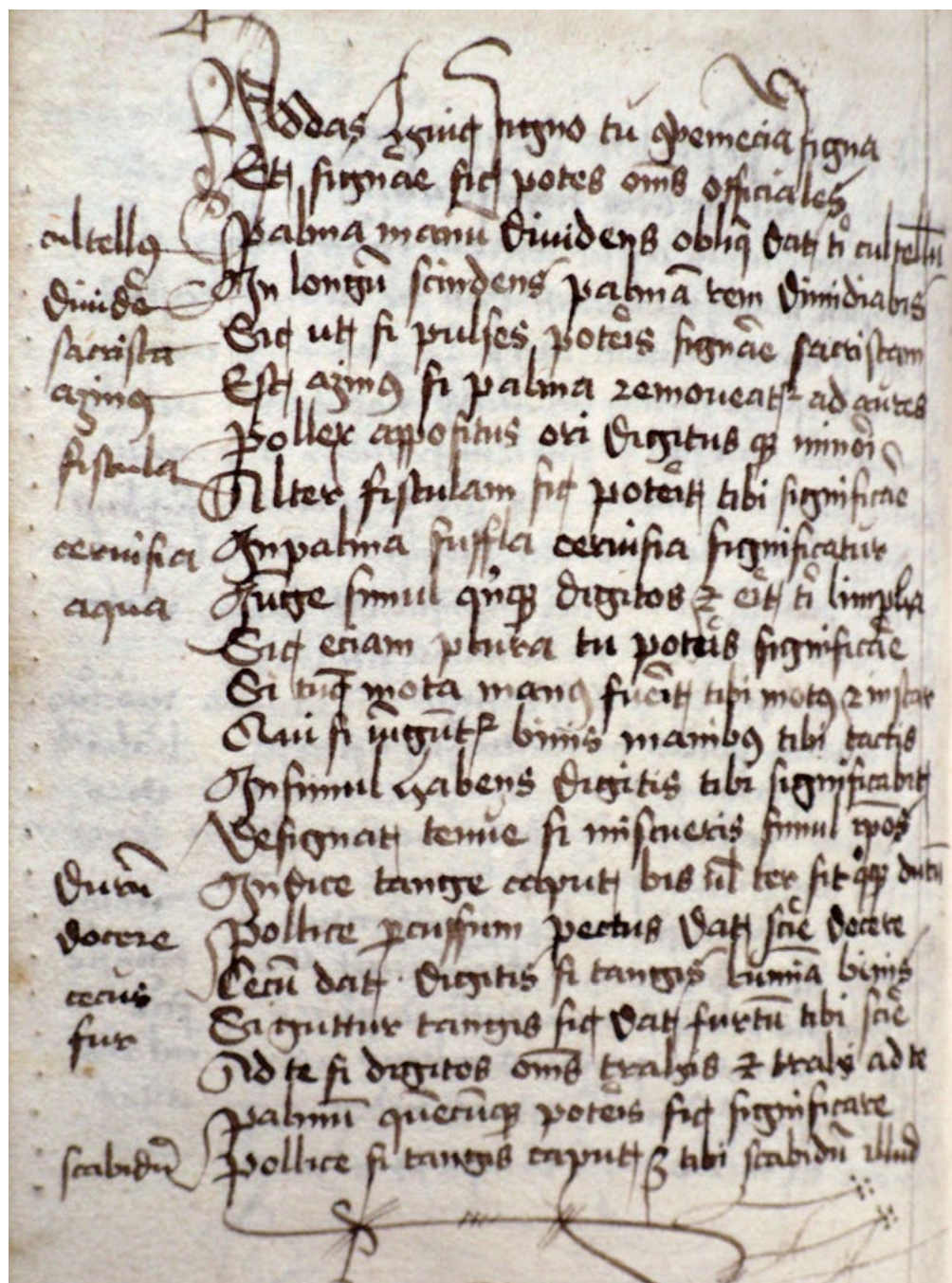


Abb. 4 Signa-Liste Siquis, Manuskript aus dem Kloster Vyšší Brod, 28 Pp., fol. 189v

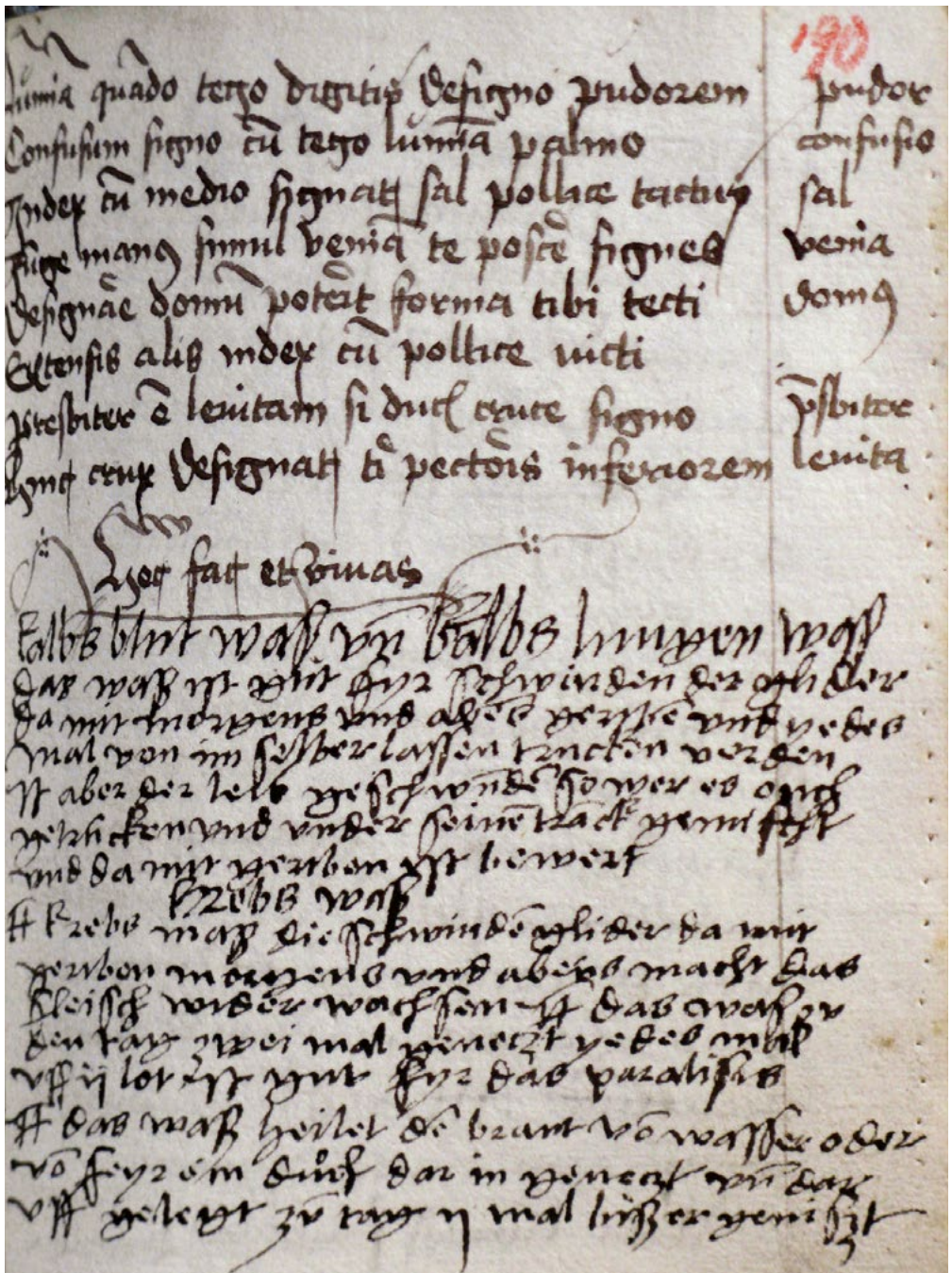


Abb. 5 Signa-Liste Siquis, Manuskript aus dem Kloster Vyšší Brod, 28 Pp., fol. 190r

(f. 188r)

Si quis adhuc artem signandi non bene novit /
me legat et lectio sibi signet carmine multa.

3. Christus: Index appositus oculo visuque levato /
Christum dat sic

5. virgo: In nasu sursum si ducitur est tibi virgo.

6. falsus: Inferius ductus index falsum tibi signat.

7. Papa: Ex humeris ambobus ad umbilicum trahe
palmam / Apponendo crucem tu papam significabis.

9. episcopus: Tolle crucem presul tibi significat[ur]
ibidem.

10. hospes: Et solo tractu dinoscitur hospes.

11. rex: Quinque caput digitis tactum signat tibi regem.

12. abbas: Uno prepositum binis significabis abbatem.

13. frigus: Curvati quinque digiti signa[n]t tibi frigus.

14. vermis: Sic quoque curvati vermem si moveantur.

15. potus: Index appositus mento signat tibi potum.

16. mendacium: Huc illuc tractus mentiri dat tibi scire.

17. parum multum: Pollex dat multum parvus digitus
parum.

18. butirum: Tacta manus intra binis dat scire butirum.

19. medicamen: Deforis unguentum digitus digitum
medicamen.

20. candela, sulfur, ignis: Candelam sulfur ignem
calidumque coquinam / Hec modo diverso sibi desig-
nare videntur.

(f. 188v)

22. calix: Erecti digiti tres cum cruce sit tibi calix.

23. cifus: Tolle crucem digiti tercius signat tibi cifum.

24. [vasa:] Index curvatus tibi signat plurima vasa.

25. sapiens: Indice si nasum tangis signas sapientem.

26. stultus: Parvo si tangis stultum signare videris.

27. mulier: Indice per frontem ducto signas mulierem.

28. puer: Adiunctus parvus ori puerum tibi signat.

29. negans: Missus in os index dat scire designare
negantem.

30. loqui: Indice cum medio tangis os do scire fari.

31. prior: Est prior hoc si fuerit ductus ab indice polex.

32. subprior: Extenso parvo do parvum scire priorem.

33. senex: Mota manus iuxta caput antiquum tibi signo.

34. liber: Ex obliquo mota manus librum tibi signat.

35. piscis: Sed digiti moti tantum signant tibi piscem.

36. vinum: Indice per nasum curvato do tibi vinum.

37. incaustum, [legere]: Incaustumque simul legis hunc
si pectore ducis.

38. cantare: Ore manum coram moveas si psallere
signas.

39. porcus: Frons pugno tactus dat tibi cognoscere
porcum.

40. rusticus: Si pugno tangis maxillam rusticus extat.

41. servus: Obliquis digitis gena tacta tibi servum.

42. amarum: Indice si guttur scalpis designat amarum.

43. pullus: Si digitos moveas apud aures sit tibi pullus.

(f. 189r)

44. iuramentum: Ad pugnum positi bini digiti iura-
mentus.

45. credere: Extensi per se tunc credere significabunt.

46. clericus: In speram ductus apud aurem clericus
index.

47. castus:⁷⁶⁷ Si complose manus moveant dat scire
castum.

48. canis: Indice si tangis aurem canis esse probatur.

49. tabule:⁷⁶⁸ In longum coniunge manus tabulasque
notabis.

50. ovum: Sic signas ovum sibi si similem fricat index.

51. superbus: Pollex suppositus mento dat scire super-
bum.

52. humilis: Sed superpositus sic humiles significabis.

53. dolor: Palma premens pectus tibi significabit dolo-
rem.

54. [sanitas:] Sed dolor auffugit si mota manus sit
ibidem.

55. monachus: Est monachus digitis si tangis ante
cucullam.

767 *Castus*: vermutlich ein Schreibfehler, in anderen Manuskripten steht *caseus* (»Complosis manibus monstratur caseus esse.«).

768 Klangtafel zum Einberufen der Mönche, meist im Kreuzgang.

56. barbarus: Per barbam poteris barbatum significare.
57. dies, fenestra: Index in speram si fuerit cum pollice ductus / Ad visum, poteris sic scire diem ve[l] fenestram.
59. [furor:] Index dat furiem fuerit si tempore [sic] motus.
60. miles: Extracto gladio sic miles significatur.
61. transire: Index cum medio motus denuntiat ire.
62. scire:⁷⁶⁹ Hi duo scire volunt si moveantur ad aures.
63. calceus: Est circumductus et pendens calceus index.
64. allec: Allec signat si nasum perforat index.

(f. 189v)

65. magister, [officiales]: Indice cum medio nasum tam cape sit tibi magister. / Addas huic signo tu convenientia signa / Et signare sic potes omnes officiales.
68. cultellus: Palma manum dividens oblique dat tibi cultellum.
69. dividere: In longum scindens palmam rem dimidiabis.
70. sacrista: Sic ut si pulses poteris signare sacristam.
72. asinus: Est asinus si palma [tibi] moveatur ad aures.
73. fistula: Pollex appositus ori digitusque minori / Alter fistulam sic poterit tibi significare.
75. cervisia: In palma[m] suffla cervisia significatur.
76. aqua: Iunge simul quinque digitos et erit tibi limpha.
77. [pluere:] Sic etiam pluera tu poteris significare / Si tunc mota manus fuerit tibi motus ad instar.
79. [spissum:] Qui si iunguntur binis manibus tibi tactis / Insimul habens digitis tibi significabit.
81. [tenue:] Designat tenue si miscueris simul ipsos.
82. durum: Indice tange caput bis vel ter sit quoque durum.
83. docere: Pollice percussum pectus dat scire docere.
84. cecus: Cecum dat digitis si tangis lumina binis.
85. fur: Si guttur tangis sic dat furtum tibi scire.
86. [pannus:] Ad te si digitos omnes trahis et trahi a te / Palmum [sic] quemcumque poteris sic significare.
88. scabidus: Pollice si tangis caput tibi scabidum illud.

(f. 190r)

89. pudor: Lumina quando tego digitis designo pudorem.
90. confusio: Confusum signo cum tego lumina palmo.
91. sal: Index cum medio signat sal pollice tactus.
92. venia: Iunge manus simul veniam te poscere signes.
93. domus: Designare domum poterit forma tibi tecti.
94. presbiter, levita: Extensis aliis index cum pollice victi [sic] / Presbiter sed levitam si ducis cruce signo.
96. [subdiaconus:] Hinc crux designat tibi pectoris inferiorem.

Klöster mit überlieferten Signa-Listen

1. Alle Klöster mit überlieferten Signa-Listen (inklusive einiger Abschriften)

Benediktiner

- Canterbury (England)
- Cluny (Frankreich)
- Ely (England)
- Hirsau (Deutschland)
- Lüttich (Deutschland)
- St.-Benoît-sur-Loire (Frankreich)
- Saint-Chinian (Frankreich)
- St. Edmund (England)

Zisterzienserklöster

- Alcobaça (Spanien)
- Fürstenzell (Österreich)
- Le Jardinot (Belgien)
- Loccum (Deutschland)
- Lubiąż/Leubus (Polen)
- Monte Sion (Spanien)
- Paris, Feuillantent-Kloster (Frankreich)
- Salem (Deutschland)
- Tamié (Frankreich)
- Tennenbach (Deutschland)
- Vyšší Brod/Hohenfurth (Tschechische Republik)

Augustinerchorherren

- Ardagger (Österreich)
- Neuss (Deutschland)
- Oigny (Frankreich)
- Paris, St. Victor (Frankreich)

Birgitten

- Vadstena (Schweden)
- Sion (England)

Grammontenser

- Grandmont (Frankreich)

2. Klöster und Archive mit überlieferten Signa-Listen Siquis

- Ardagger
- Fürstenzell
- Neuss
- Lubiąż/Leubus
- Tennenbach
- Vyšší Brod/Hohenfurth
- Wien

Abkürzungen

2RP	Zweite Regel der Väter
Alc	Signa-Liste aus Alcobaça
Ars	die zisterziensische Signa-Liste Typ Ars
CCM	Corpus consuetudinum monasticarum
Cist-abc	alphabetische zisterziensische Signa-Liste
CistC	Cistercienser Chronik
Clun	cluniazensische Signa-Liste
EO	Ecclesiastica Officia
Jar	Signa-Liste aus Le Jardinnet
LMA	Lexikon des Mittelalters
PG	Patrologia greca
PL	Patrologia latina
R4P	Regel der vier Väter
RB	Regula Benedicti / Benediktsregel
RM	Regula Magistri / Magisterregel
SC	Sources chrétiennes
Siquis	Signa-Liste Typ Siquis, inkl. einzelner Manuskripte
Sion	Signa-Liste aus Mons Sion
SMBCO	Studien und Mitteilungen aus dem Bene- diktiner- und Cistercienser-Orden
SMGB	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige
Vad	Signa-Liste aus Vadstena
Wilh	Signa-Liste aus Hirsau (Wilhelm von Hirsau)

Literatur- und Quellenverzeichnis

Archivquellen

München, Bayerische Staatsbibliothek, N. 7246, fol. 203v–204v.

Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, Ms. 927, ff. 127r–136v.

Seitenstetten, Klosterbibliothek, rkp. 282, fol. 66r–68r.

Vyšší Brod, klášterní knihovna [Klosterbibliothek], rkp. 28 Pp., fol. 188r–190r.

Vyšší Brod, klášterní knihovna [Klosterbibliothek], rkp. 31 Pp., fol. 143v–147r.

Wien, Österreichische Nationalbibliothek, N. 4287, fol. 42v–45r.

Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 4781, fol. 52r–65v.

Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka [Universitätsbibliothek], rkp. IV O 7, fol. 2r–5r.

Gedruckte Quellen

D'Achery 1655–1677 – D'Achery, Luc: *Spicilegium veterum aliquot scriptorum* I–XIII. Parisiis 1655–1677.

Apophthegmata – Apophthegmata Patrum I. Das Alphabetikon (die alphabetisch-anonyme Reihe). Übers. und kommentiert von Erich Schweitzer, Beuron 2012 (Weisungen der Väter, Bd. 14).

Augustinus – Augustinus, Aurelius: *Confessiones / Bekenntnisse*. Übers., hg. und kommentiert von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch, Ditzingen 2020.

Baluze 1683 – Baluze, Etienne (Hg.): *Miscellanea* IV. Parisiis 1683.

Bentley 1833 – Bentley, Samuel: *A Table of Sign Used During the Hours of Silence by the Sisters in the Monastery Sion*. In: Bentley, Samuel (Hg.): *Excerpta Historia or Illustrations of English History*. London 1833, 414–419; Nachdruck: *Monastic Sign Language*, 489–494.

Bibel – *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, Stuttgart 2016.

Du Bois 1824 – Du Bois, Louis François: *Vocabulaire des Signes Pratiqués dans l'ordre de Cîteaux*. In: *Histoire Civile, Religieuse et Littéraire de l'Abbaye de la Trappe*. Paris 1824, 248–258; Nachdruck: *Monastic Sign Language*, 603–613.

Holstenius 1759 – Brockie, Mariano: *Lucæ Holstenii ... Codex Regularum monasticarum et canonicarum ... collectus olim a S. Benedicto Anianensi Abbate* I–II. Augustae Vindelicorum 1759; Nachdruck: Graezii 1957.

Brem/Altermatt 1998 – Brem, Hildegard / Altermatt, Alberich M. (Hg.): *Einmütig in der Liebe. Die frühesten Quellentexte von Cîteaux*, lateinisch/deutsch (= Quellen und Studien zur Zisterziensersliteratur 1), Langwaden 1998.

Brem/Altermatt 2003 – Brem, Hildegard / Altermatt, Alberich M. (Hg.): *Neuerung und Erneuerung. Wichtige Quellentexte aus der Geschichte des Zisterzienserordens vom 12. bis 17. Jahrhundert*, lateinisch/deutsch (= Quellen und Studien zur Zisterziensersliteratur 4). Langwaden 2003.

Canivez – Canivez, J.-M. (Hg.): *Statuta capitulorum generalium ordinis cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786* I–VIII. Lovaniae 1933–1941.

Cassien – Cassien, Jean: *Institutions cénobitiques*. Hg. v. Jean-Claude Guy (= Sources chrétiennes 109). Paris 2001.

CCM 1 – Hallinger, Kassius (Hg.): *Initia consuetudinis Benedictinae: consuetudines saeculi octavi et noni* (= CCM 1). Sigesburgi 1963 (*Statuta Murbachiensia*).

CCM 2 – Gransden, Antonia (Hg.): *The Customery of the Benedictine abbey of Eynsham in Oxfordshire* (= CCM 2). Siegburg 1963.

CCM 3 – Knowles, David (Hg.): *Decreta Lanfranci monachis Cantuariensisbus transmissa* (= CCM 3). Sigesburgi 1967.

CCM 5 – Becker, Petrus (Hg.): *Consuetudines et observantiae monasteriorum sancti Mathiae et sancti Maximini Treverensium ab Iohanne Rode Abbate conscriptae* (= CCM 5). Sigesburgi 1968.

CCM 6 – Constable, Giles (Hg.): *Consuetudines Benedictinae variae* (Saec. 11 – Saec. 14) (= CCM 6). Sigesburgi 1975 (*Consuetudines affligeniensis*. Hg. v. Robert J. Sullivan, 109–199).

CCM 7/1 – Hallinger, Kassius (Hg.): *Consuetudinum saeculi X/XI/XII monumenta: introductiones* (= CCM 7). Sigesburgi 1984.

CCM 7/2 – Hallinger, Kassius (Hg.): *Consuetudines Cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis* (= CCM 7). Sigesburgi 1983.

CCM 7/3 – Hallinger, Kassius (Hg.): *Consuetudinum saeculi X/XI/XII monumenta non Cluniacensia* (= CCM 7). Sigesburgi 1984 (Davril, Anselme / Donnat, Lin (Hg.): *Consuetudines Floriacenses Antiquiores*, 7–60).

CCM 8 – Schmitt, F. (Hg.): *Corpus consuetudinum monasticarum* (= CCM 8). Sigeburgi 1974 (Spannagel, A. / Engelbert, P. (Hg.): *Smaragdi Expositio in Regulam sancti Benedicti*).

Chrodegang von Metz – Chrodegang von Metz: *Regula canonicarum*. In: PL 99, 1057–1120.

Collijn 1924–1931 – Collijn, Isak (Hg.): *Acta et processus canonizationis beate Birgitte* (= Samlingar utgivna av Svenska fornskriftsällskapet 2. Latinska skrifte 1). Upsaliae 1924–1931.

ConsBern – De Cluny, Bernard: *Ordo Cluniacensis sive Consuetudines*. In: *Vetus disciplina Monastica*. Hg. v. Herrgott, M. Parisiis 1726; Nachdruck: Sigeburgi 1999, 136–364.

ConsCart – Hollstein 1759 (*Statuta ordinis cartusiensis*, 310–342). In: PL 153.

ConsHirs – Guilelmus abbas Hirsaugiensis (= Wilhelm von Hirsau): *Consuetudines Hirsauensis*. In: PL 150, 923–1146; Nachdruck: *Monastic Sign Language*.

ConsUlr – Ulrich von Zell (= Ulrich von Zell): *Antiquiores consuetudines Cluniacenses* (1079–1087). In: PL 149, 643–779.

ConsRod – Weinfurter, Stefan (Hg.): *Consuetudines Canoniarum Regularium Rodenses = Die Lebensordnung des Regularkanonikerstiftes Klosters Rath I.* (= Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter 11/1). Freiburg i. Br. 1993.

Crane/Franklin 1971 – Jakob von Vitry: *The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry*. Hg. v. Crane, Thomas Frederic / Franklin, Burt. New York 1971.

Cronika domus sarensis – *Cronica domus sarensis*. Hg. v. Ludvíkovský, Jaroslav / Mertlík, Rudolf / Zemek, Metoděj. Brno 1964.

Dinter 1980 – *Liber tramitis aevi Odilonis abbatis* 18. Hg. v. Dinter, Peter (= CCM 10). Sigeburgi 1980.

Dugdale/Dodsworth 1830 – Dugdale, William / Dodsworth, Roger (Hg.): *Institutiones beati Gilberti*. In: *Monasticon Anglicanum sive pendectae*. . . VI, Bd. 2. Londonii 1830 (*Statuta Ordinis de Sempringham*).

Easting 2002 – Easting, Robert (Hg.): *The revelation of the monk of Evesham*. Oxford 2002, 1–171.

EO – *Ecclesiastica officia. Gebräuchebuch der Zisterzienser aus dem 12. Jahrhundert*. Lateinisch/deutsch. Hg. v. Herzog, Hermann M. / Müller, Johannes (Quellen und Studien zur Zisterzienserliteratur 7). Langwaden 2003.

Exordium – Konrad von Eberbach: *Exordium magnum Cisterciense, sive, Narratio de initio Cisterciensis Ordinis*. Hg. v. Griesser, Bruno (= Editiones Cistercienses). Romae 1961.

Fraenger 1922 – Fraenger, Wilhelm (Hg.): *Die Masken von Rheims. Mit 38 Abbildungen, einer Einleitung und der Legende »Der Tänzer unserer Lieben Frau«*. Ins Deutsche übertragen von Curt Sigmar Gutking. Erlenbach/Zürich/Leipzig 1922.

Girald Cambrensis – Brewer, J. S. (Hg.): *Giraldi Cambrensis Opera I. De rebus a se gestis* (= *Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages* 21). London 1861.

Grillnberger 1898–1900 – Grillnberger, Otto (Hg.): *Das Wilheringer Formelbuch: De cartis visitationum*. In: SMBCO 19 (1898), 229–246, 418–425, 587–601; 20 (1899), 127–137, 482–489; 21 (1900), 119–127, 384–392.

Grillnberger 1891 – Grillnberger, Otto (Hg.): *Kleinere Quellen und Forschungen zur Geschichte des Cistercienser Ordens*. In: SMBCO 12 (1891), 442–448.

Herrgott 1726 – *Vetus disciplina Monastica*. Hg. v. Herrgott, Marquard. Parisiis 1726.

Hilka 1937 – Hilka, Alfons (Hg.): *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach III* (Die beiden ersten Bücher der Libri VIII miraculorum. Leben, Leiden und Wunder des heiligen Engelbert, Erzbischof von Köln. – Die Schriften über die heilige Elisabeth von Thüringen). Bonn 1937.

Hollman 1956 – Hollman, Lennart (Hg.): *Den heliga Birgittas Reuelaciones extrauagantes* (= Samlingar utgivna av Svenska fornskriftsällskapet 2. Latinska skrifter 5). Upsaliae 1956.

Hollstein 1759 – Holstenius, Lukas: *Codex regularum monasticarum et canonicarum quas ss. patres monachis, canonicis et virginibus sanctimonialibus servandas praescripserunt I. Augustae Vindelicorum* 1759; Nachdruck 1957.

Lanfranc – Lanfranc: *Decreta*. Hg. v. Knowles, David (= *Medieval Classics*). London/Edinburgh 1951, 104–110; Nachdruck: CCM 3, Siegburg 1967; auch: PL 150.

Lefèvre/Thomas 1976 – Lefèvre, Pl. F. / Thomas, A. H. (Hg.): *Le coutumier de l'abbaye d'Oigny en Bourgogne au XII^e siècle* (= *Spicilegium Sacrum Lovaniense* 39). Louvain 1976.

Lefèvre/Grauven 1978 – Lefèvre, Pl. F. / Grauven, W. M. (Hg.): *Les Statuts de Prémontré au milieu du XII^e siècle* (= *Bibliotheca Analectorum Praemonstratensium* 12). Averbode 1978.

Life of Saint Æthelwold – Lapidge, Michael / Winterbottom, Michael (Hg.): *Wulfstan of Winchester, Life of Saint Æthelwold*. Oxford 1991.

Lucet 1202 – Lucet, Bernard (Hg.): *La codification cisterciennes de 1202 et son evolution ultérieure* (= Bibliotheca cisterciensis 2). Rome 1964.

Lucet 1237 bzw. 1257 – Lucet, Bernard (Hg.): *Les codification cisterciennes de 1237 et de 1257*. Paris 1977.

Mansi 1779 – Mansi, Giovanni Domenico (Hg.): *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* XXIII. Venetiis 1779.

Martène 1736–1738 – Martène, Edmond (Hg.): *De antiquis ecclesiae ritibus* I–IV. Antuerpiae 1736–1738; Nachdruck Hildesiae 1967–1969.

Morin 1933 – Morin, Germanus (Hg.): *S. Cesarii Araletensis Episcopi Regula Sanctorum Virginum aliqne opuscula ad sanctimonialia directa* (= Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens 34). Bonnae 1933.

Neumann 1926 – Neumann, Augustin (Hg.): *Prameny k dějinám duchovenstva v době předhusitské a Husově* [Quellen zur Geschichte des Klerus in der vorhussitischen Zeit sowie zur Zeit des Johannes von Hus]. Olomouc 1926.

Nösches/Schneider 2009 – Nösches, Nikolas/Schneider, Horst (Hg.): *Caesarius von Heisterbach: Dialogus miraculorum. Dialog über die Wunder*. Turnhout 2009.

Olearius – Olearius, Adam: *Vermehrte Neue Beschreibung Der Muscovitischen vnd Persischen Reyse*. Schleswig 1656. Hg. v. Lohmeier, Dieter. Tübingen 1971.

Pangerl 1856 – Pangerl, Matthias M. (Hg.): *Urkundenbuch des Cistercienserstiftes B. Mariae zu Hohenfurt in Böhmen* (= Fontes rerum Austriacarum 23). Wien 1856.

Pavel 1891 – Pavel, Raphael: *Hohenfurt*. In: *Beiträge zur Geschichte der Cistercienserstifte* (= Xenia Bernardina 3). Wien 1891, 325–372.

Petrus Venerabilis – Bouthillier, Dyonisia (Hg.): *Petri Cluniacensis Abbatis De miraculis: libri duo*. (= Corpus christianorum 44, 83). Taxandriae 1988.

Pachomius – Pachomius: *Praecepta*. In: PL 23, 67–82.

Plummer 1968 – Plummer, Charles (Hg.): *Bethada náem nérenn. Lives of Irish Saints*. Oxford 1922; Nachdruck 1968.

Maurus – Maurus, Rabanus: *De computo*. In: PL 107, 675–728.

RB – *Die Benediktsregel*: Lateinisch/Deutsch. Übersetzt von Gernot Krapinger. Hg. v. Ulrich Faust. Ditzingen 2018.

Regula Orientalis – *Regula Orientalis*. In: Vogüé 1982, 462–495.

Romana computatio – *Romana computatio*. Jones, Charles W. (Hg.). In: *Bedae pseudepigrapha: Scientific Writings Falsely Attributed to Bede*, Ithaca 1939.

R4P – *Regel der vier Väter*. In: Vogüé 1982, 180–205.

Salem 1891 – *Die Zeichensprache des Klosters Salem*. In: *Freiburger Katholisches Kirchenblatt* 35, 1891, 842–846, 879–883.

Sämtliche Werke – Winkler, Gerhard (Hg.): *Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke*, lateinisch/deutsch I–X. Innsbruck 1990–1999.

Schmidt 1901 – Schmidt, Valentin (Hg.): *Nachträge zum Hohenfurter Urkundenbuch*. In: *SMBCO* 22 (1901), 434–445, 610–621.

Schmitz 1889 – Schmitz, Wilhelm (Hg.): *S. Chrodegangi metensis episcopi (742–766) Regula canonicorum. Aus dem Leidener Codex Vossianus Latinus 94 mit Umschrift der Tironischen Noten*. Hannover 1889.

Statuts – Charvin, G. (Hg.): *Statuts, Chapitres généraux et Visites de l'Ordre de Cluny V*. Paris 1970.

Stevenson 1847 – Stevenson, Joseph (Hg.): *Reginaldus Dunelmensis: Libellus de vita et miraculis S. Godrici, heremitæ de Finchale* (= Surtees Society 20). London/Edinburgh 1847.

Talbot 1971 – Talbot, C. H.: *Aelred von Riveaulx. Speculum caritatis*. Taxandriae 1971, 5–161.

UC – *Usus conversorum*. In: Brem/Altermatt 2003.

Us des Cisterciennes – *Us des Cisterciennes de l'étroit observance approuvés par le s. siècle le 18 juillet 1933 précédés de la règle de Saint Benoit et des Constitutions*. Westmalle 1934.

Vanderhoven/Masai 1953 – Vanderhoven, Hubert / Masai, François (Hg.): *La règle du Maître* (= Les Publications de Scriptorum 3). Bruxelles/Paris 1953.

Verheijen 1967 – Verheijen, Luc (Hg.): *La Règle de Saint Augustin I*. (= Tradition Manuscripte). Paris 1967.

Vernet 2005 – Jalloutz, Dorothée: *Cisterciens au Val-des-Choux et à Sept Fons 1762–1792. Règlements généraux*. Hg. v. Placide Vernet. Paris 2005.

Vita Odonis – Johannes von Salerno: *Vita Odonis*. In: PL 133, 43–86.

Vogüé 1985 – Vogüé, Adalbert de: *Les règles monastiques anciennes* (= Typologie des sources du moyen âge occidental). Paris 1985.

Vogüé 1982 – Vogüé, Adalbert de: *Les règles des Saints Pères. Trois règles de Lérins au Ve siècle II*. (= Sources chrétiennes 297–298). Paris 1982.

Waddell – Waddell, Chrysogonus (Hg.): *Twelfth-Century Statutes from the Cistercian General Chapter*. Latin text with english notes and commentary (= Cîteaux: Commentarii cistercienses. Studia et Documenta 12). Brecht 2002.

Waefelghem 1913 – Waefelghem, Raphaël Van (Hg.): *Les premiers statuts de l'ordre de Prémontré* (= Analectes de l'Ordre de Prémontré 9). Louvain 1913.

Wattenbach 1861 – Wattenbach, Wilhelm (Hg.): *Monumenta lubensia*. Breslau 1861.

Literaturverzeichnis

Angoitia 1986 – Angoitia, Eguiluz: *Fray Pedro Ponce de León. La nueva personalidad del sordomudo*. Madrid 1986.

Ambrose 2006 – Ambrose, Kirk: *A Medieval Food List from the Monastery of Cluny*. In: *Gastronomica* 6/1, 2006, 14–20.

Andersson-Schmitt/Hedlund 1988 – Andersson-Schmitt, Margarete / Hedlund, Monica: *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala: Katalog über die C-Sammlung I. C 1–IV, 1–50* (= Acta Bibliothecae R. Universitatis Upsaliensis 26, 1). Stockholm 1988.

Anstruther 1846 – Anstruther, Roberto (Hg.): *Epistolæ Herberti de Losinga, Osberti de Clara, et Elmeri* (= Publications of Caxton Society 5). Bruxellis 1846; Nachdruck: New York 1969.

Aust 1998 – Aust, M. Magdalena: *Armand-Jean Le Bouthillier de Rancé (1626–1700)*. In: Altermatt, Alberich Martin (Hg.): *Zisterzienserinnen und Zisterzienser: Lebensbilder aus dem Zisterzienserorden*. Freiburg 1998, 109–125.

Backmund 1986 – Backmund, Norbert: *Geschichte des Prämonstratenserordens*. Grafenau 1986.

Balogh 1927 – Balogh, Josef: *Voces paginarum. Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens*. In: *Philologus* 82, 1926–1927, 84–109, 202–240; auch: Balogh, József: *Voces paginarum. Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens*. Dietrich, Leipzig 1927.

Balthasar 1974 – Balthasar, Hans Urs von: *Die Großen Ordensregeln* (= Lectio spiritualis 12). Einsiedeln 1974.

Banham 1991 – Banham, Debby: *Monasteriales Indicia. The Anglo-Saxon Monastic Sign Language*. Anglo-Saxon Books 1991.

Barakat 1975 a – Barakat, Robert A.: *The Cistercian Sign Language. A Study in Non-verbal Communication* (= Cistercian Studies Series 11). Kalamazoo 1975; Nachdruck: *Monastic Sign Language*, 67–322.

Barakat 1975 b – Barakat, Robert A.: *On Ambiguity in the Cistercian Sign Language*. In: *Sign Language Studies* 4, 8, 1975, 275–289.

Barley 1974 – Barley, Nigel: *Two Anglo-Saxon Sign Systems Compared*. In: *Semiotica* 12, 1974, 227–237; Nachdruck: *Monastic Sign Language*, 55–65.

Barley 1990 – Barley, W.: *Eynsham*. In: LMA 4. München/Zürich 1999, 192–193.

Barrau 2011 – Barrau, Julie: *Did Medieval Monks Actually Speak Latin?* In: *Understanding Monastic Practices of Oral Communication* (Western-Europe, Tenth-thirteenth centuries). Hg. v. Vanderputten, Steven (= Utrecht Studies in Medieval Literacy 21). Turnhout 2011, 293–317.

Barrière/Montulet-Henneau 2001 – Barrière, Bernadette / Montulet-Henneau, Marie-Élisabeth: *Cîteaux et les femmes: architectures et occupation de l'espace dans les monastères féminins: modalités d'intégration et de contrôle des femmes dans l'Ordre: les moniales cisterciennes aujourd'hui*. Paris 2001.

Becker 1989 – Becker, Petrus: *Erstrebte und erreichte Ziele benediktinischer Reformen im Spätmittelalter*. In: *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*. Kaspar Elm (Hg.) (= Berliner Historische Studien 14, Ordensstudien 6). Berlin 1989, 23–34.

Becquet 1989 – Becquet, J.: *Grammontenser*. In: LMA 4, 10. Aufl., München-Zürich 1989, 1645–1646.

Bell 2004 – Bell, David N.: *The manuscript of La Trappe*. *Cîteaux. Commentarii Cistercienses* 55, 2004, 113–114.

Bellenger 2000 – Bellenger, Aidan: *A Medieval Novice's Formation: Reflection on a Fifteenth-Century Manuscript at Downside Abbey*. In: *Medieval Monastic Education*, ed. Ferzoco, George / Muessig, Carolyn, London/New York 2000, 35–39.

Berger 1993 – Berger, Jutta Maria: *Gastfreundschaft im Kloster St. Gallen im 9. und 10. Jahrhundert*. In: SMGB 104 (1993), 41–134, 225–314.

Berktoold 1998 – Berktoold, Ch.: *Wilhelm von Hirsau*. In: LMA 9, München/Zürich 1998, 155–156.

Berry 1892 – Berry, Henry F.: *On the Use of Signs in the Ancient Monasteries, with special Reference to a Code used by the Victorine Canons at St. Thomas's Abbey, Dublin*. In: *The Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland* 2/5, 1892, 107–126.

Bosl 1979 – Bosl, Karl: *Regularkanoniker (Augustinerchorherren) und Seelsorge in Kirche und Gesellschaft des europäischen 12. Jahrhunderts* (= Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Abhandlungen – Neue Folge 86). München 1979.

Boynton 2000 – Boynton, Susan: *Training for Liturgy as a Form of Monastic Education*. In: *Medieval Monastic Education*. Hg. v. Ferzoco, George/Muessig, Carolyn. London/New York 2000, 7–20.

Breitenstein 2008 – Breitenstein, Mirko: *Das Noviziat im hohen Mittelalter. Zur Organisation des Eintritts bei den Cluniazensern, Cisterziensern und Franziskanern* (= Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 38). Berlin 2008.

Bruce 1999 – Bruce, Scott Gordon: *Lurking with Spiritual Intent: A Note on the Origin and Function of Monastic Roundsman* (Circator). In: *Revue bénédictine* 109, 1999, 75–89.

Bruce 2005 – Bruce, Scott Gordon: *Monastic Sign Language in the Cluniac Customaries*. In: *From Dead of Night to End of Day. The Medieval Customs of Cluny*. Hg. v. Boynton, Susan/Cochelin, Isabelle. Brepols, Turnhout 2005, 273–286.

Bruce 2001 – Bruce, Scott Gordon: *The Origin of Cistercian Sign Language*. Cîteaux 52, 2001, 193–209.

Bruce 2007 a – Bruce, Scott Gordon: *Silence and Sign Language in Medieval Monasticism: The Cluniac Tradition*, c. 900–1200. Cambridge 2007.

Bruce 2007 b – Bruce, Scott Gordon: *The Tongue Is a Fire: The Discipline of Silence in Early Medieval Monasticism (400–1100)*. In: *The Hands of the Tongue. Essays on Deviant Speech*. Hg. v. Craun, Edwin D. (= Studies in Medieval Culture 47). Kalamazoo 2007, 3–23.

Bühler 1921 – Bühler, Johannes: *Klosterleben im Mittelalter nach zeitgenössischen Aufzeichnungen*. Leipzig 1921.

Buyssens 1987 – Buyssens, Eric: *Le langage par gestes chez les moines*. In: *Revue de l'Institut de Sociologie* 29, 537–545; Nachdruck: *Monastic Sign Language* 1987, 29–37.

Burton 1994 – Burton, Janet: *Monastic and Religious Orders in Britain, 1000–1300*. Cambridge 1994.

Du Cange 1883–1887 – Du Cange, Charles: *Glossarium mediae et infimae latinitatis VII. Parisiis* 1886 (Art. Significare; Nachdruck: *Monastic Sign Language*, 417–419).

Charvátová 1998 – Charvátová, Kateřina: *Dějiny cisterckého řádu v Čechách 1142–1420, I, Fundace 12. století*. [Geschichte der Zisterzienser in Böhmen 1142–1420. I. Gründungen des 12. Jahrhunderts]. Praha 1998.

Charvátová 2002 – Charvátová, Kateřina: *Dějiny cisterckého řádu v Čechách 1142–1420, II, Kláštery založené ve 13. a 14. století* [Geschichte der Zisterzienser in Böhmen 1142–1420. Bd. II. Im 13. und 14. Jahrhundert gegründete Klöster]. Praha 2002.

Charvátová 2004 – Charvátová, Kateřina: *Hovory mlčky. Znaková řeč v benediktinských a cisterciáckých klášterech* [Gespräche im Schweigen. Die Zeichensprache in den Benediktiner- und Zisterzienserklöstern]. In: *Dějiny a současnost* 26/1, 2004, 41–44.

Charvátová 2005 – Charvátová, Kateřina: *Vizitace v cisterciáckém řádu od 12. do počátku 15. století – obecná pravidla a některé české příklady* [Visitationen im Zisterzienserorden vom 12. bis 15. Jahrhundert]. In: *Historia monastica*, 70–81.

Charvátová 2008 – Charvátová, Kateřina: *Právo v cisterciáckém řádu* [Das Recht im Zisterzienserorden]. In: *Sacri canones servandi sunt, Ius canonicum et status ecclesiae saeculis XIII–XV*. Hg. v. Kral, Pavel. Praha 2008, 298–304.

Cochelin 2000 – Cochemin, Isabelle: *Besides the Book: Using the Body to Mould the Mind – Cluny in the Tenth and Eleventh Centuries*. In: *Medieval Monastic Education*. Hg. v. Ferzoco, George/Muessig, Carolyn. London and New York 2000, 21–34.

Conde-Silvestre 2001 – Conde-Silvestre, Juan C.: *The Code and Context of monasteriales indicia: a Semiotic Analysis of Late Anglo-Saxon Monastic Sign Language*. In: *Studia Anglica Posnaniensia* 36, 2001, 145–169.

Constable 1966 – Constable, Giles: *The Treatise ›Hortatur nos‹ and Accompanying Canonical Texts on the Performance of Pastoral Work by Monks*. In: *Speculum Historiale: Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung* (Festschrift Johannes Spörl). Hg. v. Bauer, Clemens/Boehm, Laetitia/Müller, Max. Freiburg/München 1966, 567–577, 575–576; Nachdruck: Constable, Giles: *Religious Life and Thought (11th–12th Centuries)*. London 1979.

Constable 1993 – Constable, Giles: *The Ceremonies and Symbolism of Entering Religious Life and Taking the Monastic Habit, from the Fourth to the Twelfth Centuries*. In: *Erbe und Auftrag* 69, 1993, 771–834 (ebenfalls In: *Segni et riti nella chiesa altomedievale occidentale*, Spoleto 1987).

Constable 1976 – Constable, Giles: *Medieval Monasticism. A Select Bibliography* (= Toronto Medieval Bibliographies 6). Toronto 1976.

Constable 1987 – Constable, Giles: *The Ceremonies and Symbolism of Entering Religious Life and Taking the Monastic Habit, from the Fourth to the Twelfth Centuries*. In: *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale*, Spoleto 1987, 771–834.

Constable 1996 – Constable, Giles: *The Reformation of the Twelfth Century*. Cambridge 1996.

Constable 2000 – Constable, Giles: *Cluny from the Tenth to the Twelfth Centuries. Further Studies*. Aldershot 2000 (hier u. a. Nachdruck von: *Entrance to Cluny in the Eleventh and Twelfth Centuries According to the Cluniac Customaries and Statutes*).

Davril 1982 – Davril, Anselme: *Le Langage par Signes chez les Moines. Un catalogue de signes de l'abbaye de Fleury*. In: *Sous la règle de saint Benoît. Structures monastiques et sociétés en France du Moyen âge l'époque moderne*. Paris 1982, 51–74.

De Jorio 1832 – De Jorio, Andrea: *La mimica degli antichi investigata nel gestire Napoletano*, Napoli 1832.

Delaporte/Shaw 2009 – Delaporte, Yves/Shaw, Emily: *Gesture and Signs through History*. In: *Gesture* 9/1, 2009, 35–60.

Deutz 1990 – Deutz, Helmut: *Geistliches und geistiges Leben im Regularkanonikerstift Klosterrath im 12. und 13. Jahrhundert* (= Bonner historische Forschungen 54). Siegburg 1990.

Dienzelbacher 1981 – Dienzelbacher, Peter: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters 23). Stuttgart 1981.

Dienzelbacher 1986 – Dienzelbacher, Peter: *Edmund von Eynsham*. In: LMA 3, 1986, 1581f.

Dienzelbacher 1989 – Dienzelbacher, Peter (Hg.): *Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie*. Darmstadt 1989.

Dimier 1938 – Dimier, Anselme (Hg.): *Ars Signorum Cisterciensium*. In: *Collectanea ordinis cisterciensium reformatum* 5 (1938), 165–186; Nachdruck: *Monastic Sign Language*, 393–414.

Dimier 1955 – Dimier, Anselme: *Observances monastiques*. In: *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 11, 1955, 149–198.

Dobson 1995 – Dobson, R. B.: *Sempringham*. In: LMA 7, München/Zürich 1995, 1742–1743.

Dohrn-van Rossum 2000 – Dohrn-van Rossum, Gerhard: *Uhr*. In: LMA 8, 1181–1183, CD-ROM, Ausgabe 2000.

Eberhardt 1977 – Eberhardt, Otto: *Via regia. Der Fürstenspiegel Smaragds von St. Mihiel und seine literarische Gattung* (= Münstersche Mittelalter-Schriften 28). München 1977.

Eberl 2002 – Eberl, Immo: *Die Zisterzienser. Geschichte eines europäischen Ordens*. Stuttgart 2002.

Ehlen/Mangei/Stein 1998 – Ehlen, Thomas/Mangei, Johannes/Stein, Elisabeth (Hg.): *Visio monachi de Eynsham. Interdisziplinäre Studien zur mittelalterlichen Visionsliteratur*. Tübingen 1998.

Elm 1989 a – Elm, Kaspar: *Reform- und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen. Ein Überblick*. In: Elm 1989 b, 3–19.

Elm 1989 b – Elm, Kaspar (Hg.): *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen* (= Berliner Historische Studien 14, Ordensstudien 6). Berlin 1989.

Engelbert 1991 – Engelbert, Pius: *Bericht über den Stand des CCM*. In: SMBO 102, 1991, 19–24.

Ferrero 1996 – Ferrero, Bruno: *Přiběhy pro potěchu duše* [etwa: Geschichten, die die Seele erfreuen, i. O.: Quaranta storie nel deserto – L'importante è la rosa – Canto del grillo]. Übersetzt von Dana Ovečková. Praha 1996.

Ferzoco 2000 – Ferzoco, George: *The Changing Face of Tradition: Monastic Education in the Middle Ages*. In: Ferzoco/Muessig 2000, 1–6.

Ferzoco/Muessig 2000 – Ferzoco, George/Muessig, Carolyn (Hg.): *Medieval Monastic Education*. London/New York 2000.

Fossier 1993 – Fossier, L.: *Paris – St. Victor*. In: LMA 6, München/Zürich 1993, 1716–1717.

Foucault 1994 – Michel Foucault: *Diskurs, autor, genealogie* [i. O.: *L'ordre du discours, Qu'est-ce qu'un auteur, Nietzsche, la généalogie, l'histoire*]. Praha 1994.

Frank 1964 – Frank, Karl Suso: ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ: *Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum »engelgleichen Leben« im frühen Mönchtum* (= Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und Benediktinerordens 26). Münster 1964.

Frank 1981 – Frank, Karl Suso: *Basilius von Caesarea. Die Mönchsregeln*. St. Ottilien 1981.

Frank 1989 – Frank, Karl Suso: *Die Magisterregel*. St. Ottilien 1989.

Frank 2010 – Frank, Karl Suso: *Geschichte des christlichen Mönchtums*. Darmstadt 2010.

Friess 1871 – Friess, Godfrid Edmund: *Geschichte des einstigen Collegiat-Stiftes Ardagger*. In: *Archiv für Österreichische Geschichtsschreibung* 46, Wien 1871.

Fritsch 2008 – Fritsch, Susanne: *Das Refektorium im Jahreskreis. Norm und Praxis des Essens in Klöstern des 14. Jahrhunderts* (= Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 50). Wien/München 2008.

Füser 2000 – Füser, Thomas: *Mönche im Konflikt. Zum Spannungsfeld von Norm, Devianz und Sanktion bei den Cisterciensern und Cluniacensern: 12. bis 14. Jahrhundert* (= Vita regularis 9). Münster 2000.

Gebräuche – *Gebräuche der Konversbrüder des Ordens Zisterzienser von der Strengen Observanz. Veröffentlichung durch das Generalkapitel von 1927.* Maria Wald 1927.

Gill 2000 – Gill, Miriam: *The Role of Images in the Monastic Education: The Evidence from Wall Painting in Late Medieval England.* In: Ferzoco/Muessig 2000, 117–135.

Gindele 1881 – Gindele, Corbinian: *Bienen-, Waben- und Honigvergleiche in der frühen monastischen Literatur.* In: *Regula Benedicti Studia* 6/7, 1981, 1–26.

Glaßner 2005 – *Inventar der mittelalterlichen Handschriften des Benediktinerstiftes Seitenstetten. Nach dem handschriftlichen Katalog bearbeitet von Christine Glaßner.* Wien 2005.

Le Goff 2003 – Le Goff, Jacques: *Zrození očístce* [deutsche Ausgabe: *Die Geburt des Fegefeuers.* Klett-Cotta, zuletzt 1991]. Praha 2003.

Gougoud 1930 – Gougoud, Louis: *Anciennes coutumes claustrales* (= *Moines et Monastères* 8). Lige 1930.

Gougoud 1929 – Gougoud, Louis: *Le Langue des Silencieux.* In: *Revue Mabillon* 19, 1929, 93–100; Nachdruck: *Monastic Sign Language*, 5–12.

Griesser 1947 – Griesser, Bruno: *Ungedruckte Texte zur Zeichensprache in den Klöstern.* *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* III, 1947, 111–137.

Groß 1996 – Groß, Karl: *Finger.* In: *Reallexikon für Antike und Christentum* 7, Stuttgart 1996, 909–946.

Grün 2020 – Grün, Anselm: *Der Anspruch des Schweigens.* Münsterschwarzach 2020.

Guardini 1963 – Guardini, Romano: *Tugend.* Würzburg 1963.

Hallinger 1980 – Hallinger, Kassius: *Consuetudo. Begriff, Formen, Forschungsgeschichte, Inhalt.* In: *Untersuchungen zu Kloster und Stift* (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 68) (= *Studien zur Germania Sacra*). Göttingen 1980.

Hallinger 1959 – Hallinger, Kassius: *Klunys Bräuche zur Zeit Hugos des Großen (1049–1109). Prolegomena zur Neuherausgabe des Bernhard und Ulrich von Kluny.* In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonische Abtheilung* 45, 1959, 99–140.

Hallinger 1963 – Hallinger, Kassius: *Introductio. Initia consuetudinis Benedictinae: consuetudines saeculi octavi et noni.* In: CCM 1.

Hallinger 1977 – Hallinger, Kassius: *Das Phänomen der liturgischen Steigerung Klunys (10./11. Jh).* In: *Studia historico-ecclesiastica: Festgabe für Prof. Luchesius Spätling.* Hg. v. Vázquez, G O. F. M. Isaac. Rom 1977, 183–236.

Hallinger 1984 – Hallinger, Kassius: *Der Einfluss Klunys auf Fleury im 10. Jahrhundert.* In: CCM 7/1, 345–350.

Historia monastica – Foltýn, Dušan/Charvátová, Kateřina/Sommer, Petr (Hg.): *Historia monastica I.* (= *Colloquia mediaevalia pragensis* 3). Praha 2005.

Hoffmann 1996 – Hoffmann, Richard C.: *Economic Development and Aquatic Ecosystem in Medieval Europe.* In: *American Historical Review* 101, 1996, 631–669.

Hoffmann 2001 – Hoffmann, Richard C.: *Frontier Foods for Late Medieval Consumers: Culture, Economy, Ecology.* In: *Environment and History* 7/2: *Beyond Local, Natural Ecosystems*, special issue 2001, 131–167.

Holzherr 2007 – Holzherr, Georg: *Die Benediktsregel: eine Anleitung zu christlichem Leben; der vollständige Text der Regel.* lateinisch/deutsch. Freiburg 2007.

Hutt 1968 – Hutt, Clelia: *Étude d'un Corpus: Dictionnaire du Langage Gestuel Chez les Trappistes.* In: *Langages* 10, 1968, 107–118; Nachdruck: *Monastic Sign Language*, 41–52.

Jacobsen 2000 – Jacobsen, Peter Christian: *Die Navigatio sancti Brendani.* In: *Beschreibung der Welt, Zur Poetik der Reise- und Länderberichte* (= *CHLOE, Beihefte zum Daphnis* 31), 63–96.

Jarecki 1981 – Jarecki, Walter: *Signa loquendi: die cluniacensischen Signa-Listen.* Baden-Baden 1981.

Jarecki 1988 – Jarecki, Walter: *Die »Ars signorum Cisterciensium« im Rahmen der metrischen Signa-Listen.* In: *Revue bénédictine* 98, 1988, 329–399.

Jarecki 1990 b – Jarecki, Walter: *Zwei Signa-Listen aus Loccum, SOCist. Überlegungen zur Geschichte der Zeichensprache in Loccum.* In: *SMGB* 101, 1990, 213–230.

Jarecki 1990 a – Jarecki, Walter: *Die zisterziensische Zeichensprache unter besonderer Berücksichtigung der Loccumer Quellen.* In: *Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte* 88, 1990, 27–40.

Jones 2007 – Jones, Christopher A.: *Monastic Identity and Sodomitic Danger in the Occupatio by Odo of Cluny.* In: *Speculum* 82, 2007, 1–53.

De Jorio 1832 – De Jorio, Andrea: *La mimica degli antichi investigata nel gestire Napoletano.* Napoli 1832.

Kadlec 1949 – Kadlec, Jaroslav: *Dějiny kláštera Sváté Koruny* [Die Geschichte des Klosters Svátá Koruna]. České Budějovice 1949.

Kendon 1990 – Kendon, Adam: *Signs in the Cloister and elsewhere.* In: *Semiotica* 79, 1990, 307–329.

Kinder 1997 – Kinder, Terryl N.: *Die Welt der Zisterzienser.* Würzburg 1997.

- Klueting 2005** – Klueting, Edeltraud: *Monasteria semper reformanda. Kloster- und Ordensreformen im Mittelalter* (= Historia profana et ecclesiastica. Geschichte und Kirchengeschichte zwischen Mittelalter und Moderne 12). Münster 2005.
- Kluge 1885** – Kluge, Friedrich: *Zur Geschichte der Zeichensprache. Angelsächsische Indicia Monasterialia*. In: *Internationale Zeitschrift für Sprachwissenschaft* 2, 1885, 116–140; Nachdruck: *Monastic Sign Language*, 461–485.
- Knowles 1955** – Knowles, David: *Cistercians and Cluniacs: The Controversy between St. Bernhard and Peter the Venerable*. London/NY/Toronto 1955.
- Kock 1978** – Kock, Erich: *Wege ins Schweigen*. Limburg 1978.
- Köttling 1978** – Köttling, Bernhard: *Geste und Gebärde*. In: *Reallexikon für Antike und Christentum* 10, Stuttgart 1978, 895–902.
- Křížová 2004** – Křížová, Vladimíra: *Mlčení v lidské komunikaci a v křesťanské asketické praxi* [Schweigen in der menschlichen Kommunikation und in der christlichen asketischen Praxis]. Magisterarbeit: Westböhmische Universität in Pilsen. Plzeň 2004.
- Kunz 1999** – Kunz, Claudia Edith: *Zur Bedeutung des Schweigens in der Regel Benedikts*. In: *Erbe und Auftrag. Benediktinische Monatsschrift* 75, 1999, 48–60, 204–213, 405–419, 484–495.
- Labarta de Chaves 1974** – Labarta de Chaves, Teresa: *Pedro Ponce de León, First Teacher of the Deaf*. In: *Sign Language Studies* 5, 1974, 48–63.
- Leclercq 1980** – Leclercq, Jean: *Die Spiritualität der Zisterzienser*. In: *Die Zisterzienser* 1980, 149–156.
- Leclercq 1963** – Leclercq, Jean: *Wissenschaft und Gottesverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*. Düsseldorf 1963.
- Leclercq 1966** – Leclercq, Jean: *Formularie de Pontigny*. In: *Miscellanea populeтана* (= Scriptorium populeti 1). Poblet 1966, 229–265.
- Leclercq 1980** – Leclercq, Jean: *Die Spiritualität der Zisterzienser*. In: *Die Zisterzienser* 1980, 149–156.
- Leibniz 1717** – Leibniz, Gottfried Wilhelm von: *Signa Secundum Ordinem Cisterciensem*. In: *Collectanea Etymologica*, Hannover 1717, 384–408; Nachdruck: *Monastic Sign Language*, 431–455.
- Lomičková 2007** – Lomičková, Radka: *Za klášterními zdmi. Vizitační protokoly cisterciáckých klášterů ze 14. století* [Hinter den Klostermauern. Visitationsprotokolle aus Zisterzienserklöstern im 14. Jahrhundert]. In: *Mediaevalia Historica Bohemica* 11, 2007, 141–201.
- Lomičková 2008** – Lomičková, Radka: *Les signes du silence*. In: *Annales fribourgeoises* 70, 2008, 9–20.
- Lomičková 2009** – Lomičková, Radka: *Tichý svět středověkých cisterciáků* [Die stille Welt der mittelalterlichen Zisterzienser]. In: Lomičková, Radka (Hg.): *Sedlec. Historie, architektura a umělecká tvorba sedleckého kláštera ve středoevropském kontextu kolem roku 1300 a 1700*. Mezinárodní symposium, Kutná Hora, 18.–20. září 2008. [Sedletz. Geschichte, Architektur und Kunstschaffen im Sedletzter Kloster im mitteleuropäischen Kontext um die Jahre 1300 und 1700] (= Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis. Historia et historia artium 10). Praha 2009, 263–275.
- Lomičková 2011** – Lomičková, Radka: *Die Zeichensprache in der Klausur im Wandel der Zeit (vom Mittelalter bis zur Gegenwart)*. *Analecta Cisterciensia* 61, 2011, 100–121.
- Luhmann/Fuchs 1989** – Luhmann, Niklas / Fuchs, Peter: *Reden und Schweigen*. Frankfurt am Main 1989.
- Lutterbach 1995** – Lutterbach, Hubertus: *Monachus factus est: Die Mönchwerdung im frühen Mittelalter, zugleich ein Beitrag zur Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte*. Münster 1995.
- Macedo 2003** – Macedo, José Rivair: *Disciplina do silêncio e comunicacao gestual: os sinais loguendi de Alcobaca*. In: *Signum. Associacao Brasileira de Estudos Medievais* 5, 2003, 133–167.
- Markt 2008** – Markt, Andres (Hg.): *Das frühe christliche Mönchtum. Quellen und Dokumente von den Anfängen bis Benedikt*. Darmstadt 2008.
- Marques 1998** – Marques, Maria Alegria Fernandes (Hg.): *Duas visitasoes em igrejas nos coutos de Alcobaca, no sec. XV. A propósito de um litígio*. In: *Estudos sobre a Ordem de Cister em Portugal*. Lisboa 1998, 199–237.
- Martins 1958** – Martins, Mario: *Livros de Sinais dos Cistercienses Portugueses*. In: *Boletim de Filologia* 17, 1958, 293–353; Nachdruck: *Monastic Sign Language*, 533–599.
- McGuire 1983** – McGuire, Brian Patric: *The Cistercians and the Rise of the Exemplum in Early Thirteenth-Century France: A Reevaluation of Paris B. N. Ms. lat. 15912*. In: *Classica et Mediaevalia, Revue Danoise de Philologie et d'Histoire* 34, 1983, 211–267.
- Melville 1996** – Melville, Gert: *Der Mönch als Rebell gegen gesatzte Ordnung und religiöse Tugend. Beobachtung zu Quellen des 12. und 13. Jahrhunderts*. In: *De ordine vitae* (= Vita regularis 1). Münster 1996, 152–186.
- Mertens 1989** – Mertens, Dieter: *Reformkonzilien und Ordensreform im 15. Jahrhundert*. In: *Elm* 1989 b, 431–457.
- Mews 2000** – Mews, Constant J.: *Monastic Education Culture Revisited: The Witness of Zwiefalten and the Hirsau Form*. In: *Ferzoco/Muessig* 2000, 182–197.

Meyvaert 1960 – Meyvaert, Paul: *A Treatise by Leo of Ostia Lost?* In: *Revue bénédictine* 70, 1960, 418–425.

Meyvaert 1986 – Meyvaert, Paul: *The Medieval Monastic Garden*. In: MacDougall, Elisabeth B. (Hg.): *Medieval Gardens*. Washington 1986, 23–54.

Menge 1980 – Menge, H. H.: *Die Loccumer Zeichensprache*. In: Hirschler, H./Berneburg, E. (Hg.): *Geschichten aus dem Kloster Loccum*. Hannover 1980, 210–214.

Mensching 1926 – Mensching, G.: *Das heilige Schweigen. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung* (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 20). Griessen 1926.

Merton 1995 – Merton, Thomas: *Jonášovo znamení* [deutsche Ausgabe: *Das Zeichen des Jonas*, 1954]. Praha 1995.

Monastic Sign Language – Umiker-Sebeok, J./Sebeok, T. A. (Hg.): *Monastic Sign Language* (Approaches to Semiotics 76). Berlin/New York/Amsterdam 1987.

Monasticon Belge – *Monasticon Belge. I, Provinces de Namur et de Hainaut*. Maredsous 1890–1897.

Mula 2010 – Mula, Stefano: *Twelfth- and Thirteenth-Century Cistercian Exempla Collections: Role, Diffusion and Evolution 2010*. In: *History Compass* 8/8, 2010, 903–912.

Müller 1906 – Müller, Gregor: *Der Fleischgenuss im Orden*. In: *CistC* 18 (1906), 25–30, 58–61, 125–128, 183–187, 212–221, 247–252, 278–283, 367–370.

Müller 1909 – Müller, Gregor: *Die Zeichensprache in den Klöstern*. In: *CistC* 21, 1909, 243–246.

Müller 1911 – Müller, Gregor: *Almosenausteilung an der Klosterpforte*. In: *CistC* 23, 1911, 23–29, 89–95, 154–158, 186–189.

Neiske 1986 – Neiske, Franz: *Visionen und Totengedenken*. In: *Frühmittelalterliche Studien* 20, 1986, 137–185.

Nelson 1935 – Nelson, Ansgar: *Teckenspråket i Vadstena Kloster*. In: *Nordisk Tidskrift för Bok- och Biblioteksväsen* 22 (1935), 25–35.

Niederkorn 1998 – Niederkorn, Meta: *Gott und die Welt. Aspekte zum Klosteralltag im Mittelalter. Ein Leben zwischen Gebet, Spiritualität und Arbeit*. In: Bruckmüller, Ernst (Hg.): *Alltagserfahrungen in der Geschichte Österreichs*. Wien 1998, 21–49.

Nitschke 1997 – Nitschke, August: *Sign Language and Gesture in Medieval Europe: Monasteries, Courts of Justice, and Society*. In: Segerstråle, Ullica/Molnár, Peter (Hg.): *Nonverbal Communication. Where Nature Meets Culture*. Mahwah/New Jersey 1997, 263–274.

Nussbaum 1961 – Nussbaum, Otto: *Kloster, Priester-mönch und Privatmesse. Ihr Verhältnis im Westen von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter*. Bonn 1961.

Nyberg 1965 – Nyberg, Tore: *Birgittinische Klostergründungen des Mittelalters* (= Bibliotheca historica ludensis 15). Lund 1965.

Nyberg 1989 – Nyberg, Tore: *Der Birgittenorden als Beispiel einer Neugründung im Zeitalter der Ordensreformen*. In: Elm, Kaspar (Hg.): *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen* (= Berliner Historische Studien 14, Ordensstudien 6). Berlin 1989, 373–396.

Oviedo 2007 – Oviedo, Alejandro: *El libro Refugium Infirmorum del monje franciscano Fray Melchor de Yebra*. Madrid, 1593; www.cultura-sorda.eu (zuletzt abgerufen am 8. 3. 2010).

Page 1975 – Page, William (Hg.): *Houses of Benedictine Monks: Abbey of Bury St. Edmunds*. In: *A History of the County of Suffolk* 2, 1975, 56–72.

Panhözl 1940 – Panhölzl, Viktorin: *Einiges über das Ordensleben im Vikariate Böhmen etc. im 17. Jahrhundert*. In: *CistC* 52, 1940, 65–72, 85–88.

Penna 1962 – Penna, Mario: *I Signa loquendi Cisterciensi in un Codice della Biblioteca Nacional di Madrid. Saggi e Ricerche in Memoria de Ettore Li Gotti 2* (= Bollettino 7, Centro di Studi Filologici). Palermo 1962, 487–521; Nachdruck: *Monastic Sign Language*, 497–531.

Plann 1993 – Plann, Susan: *Pedro Ponce de Leon: Myth and Reality*. In: Van Cleve/John Vickery (Hg.): *Deaf History Unveiled*. Washington DC, 1993, 1–12.

Plann 1997 – Plann, Susan: *A Silent Minority: Deaf Education in Spain, 1550–1835*. Berkeley 1997.

Puzicha 1990 – *Die Regeln der Väter. Vorbenediktinische lateinische Regeltradition*. Übersetzt und erläutert von Michaela Puzicha OSB. Münsterschwarzach 1990.

Ohly – Ohly, Friedrich: *Probleme der mittelalterlichen Bedeutungsforschung und das Taubenbild des Hugo de Folieto*. In: *Frühmittelalterliche Studien* 2, 1968, 162–201.

Quay 2001 – Quay, Suzanne: *Sign of Silence: Two Examples of Trappists Sign Language in the Far East*. Cîteaux 52, 2001, 210–230.

Reimann 1991 – Reimann, Norbert: *Die Konstitutionen des Abtes Wilhelm von Hirsau. Bemerkungen zur Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte*. In: Schreiner, K. (Hg.): *Hirsau St. Peter und Paul 1091–1991*, 2 Bde. Stuttgart 1991, 101–108.

Van Rijnberk 1951 – Van Rijnberk, Gérard: *De Gebarentaal in een Cisterciënserklooster der Nederland in de XV^e eeuw. Cîteaux in de Nederlanden 2*, 1951, 55–68.

Van Rijnberk 1953 – Van Rijnberk, Gérard: *Le langage par signes chez les moines*. Amsterdam 1953; Nachdruck: *Monastic Sign Language*, 15–25

Romeo 1979 – Romeo, Luigi: *Medieval Food Signs in the Monastery of Cluny*. In: *Ars Semiotica* 2/3, 1979, 375–379.

Romeo 1978 – Romeo, Luigi: *For a Medieval History of Gesture Communication*. In: *Sign Language Studies* 21, 1978, 353–380.

Royt 2007 – Royt, Jan: *Slovník biblické ikonografie* [Lexikon der biblischen Ikonografie]. Praha 2007.

Ruberg 1978 – Ruberg, Uwe: *Beredtes Schweigen in lehrhafter und erzählender deutscher Literatur des Mittelalters. Mit kommentierter Erstedition spätmittelalterlicher Lehrtexte über das Schweigen* (= Münstersche Mittelalter-Schriften 32). München 1978, 26–28.

Rugel 1938 – Rugel, Eugen: *Ein Trappist bricht sein Schweigen. Erkenntnisse aus einem 15-jährigen Klosterleben*. Berlin/Friedenau 1938.

Rüffer 1999 – Rüffer, Jens: *Orbis Cisterciensis: Zur Geschichte der ästhetischen Kultur im 12. Jahrhundert* (= Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser 6). Berlin 1999.

Rüffer 2009 – Rüffer, Jens: »Mulum loqui non amare«. Die Zeichensprache bei den Zisterziensern. In: Schumann, Dirk (Hg.): *Sachkultur und religiöse Praxis* (= Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser 9). Berlin 2009, 20–50.

Sackur 1971 – Sackur, Ernst: *Die Cluniacenser. In ihrer kirchlichen und allgemeineschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des elften Jahrhunderts I*. Darmstadt 1971.

Saint-Loup 1993 – Saint-Loup, Aude de: *Images of the Deaf in Medieval Western Europe*. In: Fischer, Renate (Hg.): *Looking Back: A Reader on the History of Deaf Communities and their Sign Languages*. Hamburg 1993.

Saint-Loup 1997 – Saint-Loup, Aude de: *Gestes des moines, regard des sourds*. Nantes 1997.

Seel 1977 – Seel, Otto: *Quintilian oder Die Kunst des Redens und Schweigens*. Stuttgart 1977.

Sherlock/Zajac 1988 – Sherlock, David/Zajac, William: *A Fourteenth-Century Monastic Sign List From Bury St. Edmunds Abbey*. In: *Proceedings of the Suffolk Institute of Archeology and History* 36/4, 1988, 251–273.

Sherlock 1992 – Sherlock, David: *Signs for Silence: The Sign Language of the Monks of Ely in the Middle Ages*. Ely 1992.

Sherlock 1989 – Sherlock, David: *Anglo-Saxon Monastic Sign Language at Christ Church, Canterbury*. In: *Archaeologia Cantiana* 107, 1989, 1–27.

Schimmelpfennig 1989 – Schimmelpfennig, Bernhard: *Das Papsttum und die Reform des Zisterzienserordens im späten Mittelalter*. In: Elm 1989 b, 399–410.

Schindele 1992 – Schindele, Pia: *Das monastische Leben nach der Lehre des hl. Bernhard von Clairvaux – Das Schweigen*. In: *CistC* 99, 1992, 77–91.

Schmitt 2004 – Schmitt, Jean-Claude: *Svět středověkých gest*. Praha 2004 [deutsche Ausgabe: *Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter*. Stuttgart 1992].

Schmitt 1992 – Schmitt, Jean-Claude: *The Rationale of Gestures in the West: Third to Thirteenth Centuries*. In: Bremmer, J./Roodenburg, H. (Hg.): *A Cultural History of Gesture*. Ithaca 1992, 59–70.

Schmidt 1981 – Schmidt, Paul Gerhard: *Ars loquendi et ars tacendi. Zur monastischen Zeichensprache des Mittelalters*. In: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 4, 1981, 13–19.

Schmitz 1947–1960 – Schmitz, Philibert: *Geschichte des Benediktinerordens 1–4*. Zürich 1947–1960.

Schmutz 1923 – Schmutz, Gregor: *Die Gebärdensprache der Kluniazenser und Hirsauer*. In: *Blätter für Taubstummenbildung* 36, 1923, 347–355, 362–364.

Schneider 1980 – Schneider, Reinhard: *Lebensverhältnisse bei den Zisterziensern im Spätmittelalter*. In: *Klösterliche Sachkultur des Spätmittelalters* (= Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs 3). Wien 1980, 43–71.

Schreiner 1988 – Schreiner, Klaus: *Erneuerung durch Erinnerung. Reformstreben, Geschichtsbewußtsein und Geschichtsschreibung im benediktinischen Mönchtum Südwestdeutschlands an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert*. In: Schreiner, Klaus: *Gemeinsam leben. Spiritualität, Lebens- und Verfassungsformen klösterlicher Gemeinschaften in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters*. Hg. v. Breitenstein, Mirko/Melville, Gert (= *Vita regularis* 53). Münster 2013, 551–612.

Schreiner 1980 – Schreiner, Klaus: *Zisterziensisches Mönchtum und soziale Umwelt. Wirtschaftlicher und sozialer Strukturwandel im hoch- und spätmittelalterlichen Zisterzienserkonvent*. In: *Die Zisterzienser*, 79–135.

Schultzen 1913 – Schultzen, F. (Hg.): *Die Loccumer Zeichensprache*. In: *Zum Jubiläum des Klosters Loccum*. Hannover 1913, 248–252.

Schüppert 1972 – Schüppert, Helga: *Kirchenkritik in der Lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts*. München 1972.

Schürer 2010 – Schürer, Markus: *Das Reden und Schweigen der Mönche. Zur Wertigkeit des silentium im mittelalterlichen Religiosentum*. In: Röcke, Werner/

Weitbrecht, Julia (Hg.): *Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit* (= Transformation der Antike 14). Berlin/New York 2010, 107–129.

Sittl 1890 – Sittl, Carl: *Die Gebärden der Griechen und Römer*. Leipzig 1890.

Squattri 1998 – Squattri, Paulo: *Water and Society in Early Medieval Italy, AD 400–1000*. Cambridge 1998.

Stokoe 1978 – Stokoe, William C.: *Sign Language and the Monastic Use of Lexical gestures*. In: *Semiotica* 24, 1978, 181–194; Nachdruck: *Monastic Sign Language*, 325–338.

Stokoe 1960 – Stokoe, William Jr.: *Sign Language Structure: An Outline of the Visual Communication Systems of the American Deaf*. In: *Studies in Linguistics. Occasional Paper* 8, Buffalo 1960.

Suntrup 1978 – Suntrup, R.: *Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 9. bis 13. Jhs.* München 1978.

Sykes 2011 – Sykes, Katharine: *Inventing Sempringham. Gilbert of Sempringham and the Origins of the Role of the Master* (= *Vita regularis* 46), 2011.

Špidlík 2004 – Špidlík, Tomáš: *Spiritualita křesťanského Východu. Mnišství [Die Spiritualität des christlichen Ostens. Das Mönchtum]*. Velehrad 2004.

Tabulae codicum – *Tabulae codicum manu scriptorum praeter graecos et orientales in Bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum*. Ed. Academia Caesarea Vindobonensis 3 Vindobonae, 1864–1899.

Těšínská Lomičková 2013 – Těšínská Lomičková, Radka: »Heretik nebo Čech: udělej znak pro psa.« *Cisterciácké katalogy znakové řeči* [»Für Heretiker oder Böhmen: mach das Zeichen Hund.« Zisterziensische Signa-Listen]. In: Šmied, Miroslav/Záruba, František (Hg.): *Ve službách českých knížat a králů [Im Dienste böhmischer Fürsten und Könige]* (= *Opera facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis. Historia et historia artium* 16). Praha 2013, 68–90.

Tutsch 1998 – Tutsch, Burkhardt: *Studien zur Rezeptionsgeschichte der Consuetudines Ulrichs von Cluny* (= *Vita regularis* 6). Münster/Hamburg 1998.

Vanderputten 2011 – Vanderputten, Steven: *Under-standing Monastic Practices of Oral Communication: Western Europe, Tenth-Thirteenth Centuries* (= *Utrecht Studies in Medieval Literacy* 21). Brepols 2011.

Van Engen 1986 – Van Engen, John: *The »Crisis of Cenobitism« Reconsidered: Benedictine Monasticism in the Years 1050–1150*. In: *Speculum* 61, 1986, 296–304; Nachdruck: Van Engen 2004 – Van Engen, John: *Religion in the History of the Medieval West*. Aldershot 2004.

Ventura 2006 – Ventura, Václav: *Spiritualita křesťanského mnišství. Od prvopočátků po svatého Jana Zlatoustého [Die Spiritualität des christlichen Mönchtums. Von Anbeginn bis zu Johannes Chrysostomos]*. Praha 2006.

Redlich 1923 – Virgil, Redlich: *Johann Rode von St. Mathias bei Trier. Ein deutscher Reformabt des 15. Jahrhunderts* (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 10). Münster i. W. 1923.

Volk 1923 – Volk, Paulus: *Der Liber Ordinarius des Lütticher St. Jacobs-Klosters (1284–87)* (= Beiträge des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 10). Münster 1923.

Volk 1938 – Volk, Paulus: *Cisterciensereinfluß in Benediktinerstatuten*. In: *Cistercienser Chronik* 50, 1938, 325–331.

Waddell 1985 – Waddell, Chrysogonus: *The Pre-Cistercian Background of Cîteaux and the Cistercian Liturgy. Goad and Nail: Studies in Medieval Cistercian History* 10, Hg. v. Elder, E. Rozanne (= *Cistercian Studies Series* 84). Kalamazoo 1985, 109–132.

Walsch 1989 – Walsch, Katherine: *Papstum und Ordensreform in Spätmittelalter und Renaissance: Zur Wechselwirkung von Zentralgewalt und lokaler Initiative*. In: *Elm* 1989 b, 411–430.

Werner 2000 – Werner, Wilfried: *Die mittelalterlichen nichtliturgischen Handschriften des Zisterzienserklosters Salem* (= Kataloge der Universitätsbibliothek Heidelberg 5). Wiesbaden 2000.

Williams/Williams 1995 – Williams, Burma P./Williams, Richard S.: *Finger Numbers in the Greco-Roman World and the Early Middle Ages*. *Isis* 86, 1995, 587–608.

Wisplinghoff 1989 – Wisplinghoff, Erich: *Geschichte der Stadt Neuss. Band 4: Das kirchliche Neuss bis 1814. Pfarrverhältnisse und geistliche Institute* (= *Schriftenreihe des Stadtarchivs Neuss* 10, 4). Neuss 1989, 120–153.

Wollasch 1992 – Wollasch, Joachim: *Cluny und Deutschland*. In: *SMBO* 103, 1992, 7–32.

Wollasch 1993 – Wollasch, Joachim: *Zur Verschriftlichung der klösterlichen Lebensgewohnheiten unter Abt Hugo von Cluny*. In: *Frühmittelalterliche Studien* 27, 1993, 317–349.

Wollasch 2001 – Wollasch, Joachim: *Cluny – »Licht der Welt«. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft*. Düsseldorf 2001.

Wright 1982 – Wright, Roger: *Late Latin and Early Romance in Spain and Carolingian France*. Liverpool 1982.

Wright 1991 – Wright, Roger (Hg.): *Latin and the Romance Languages in the Early Middle Ages*. University Park, PA 1991.

Zakar 1966 – Zakar, Polykarp: *Histoire de la Stricte Observance de l'Ordre cistercien depuis ses débuts jusqu'au généralat du cardinal de Richelieu (1606–1635)*. Rome 1966.

Zimmermann 1973 – Zimmermann, Gert: *Ordensleben und Lebensstandard. Die Cura corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Mittelalters* (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums 32). Münster 1973.

Die Zisterzienser – Elm, K./Joerissen, P./Roth, H. J. (Hg.): *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit* (= Schriften des Rheinischen Museumsamtes 10). Köln 1980.

Das Silentium gehörte als eines der wichtigsten Gebote von Beginn an zur Geschichte des Mönchtums. Um auch dort kommunizieren zu können, wo das Schweigegebot absolute Stille verlangt, wurde eine Zeichensprache entwickelt, die seit dem 10. Jahrhundert in vielen Klöstern Anwendung fand. Dabei wurden die Ordensbrüder stets ermahnt, nur solche Botschaften auszutauschen, die für die praktischen sowie spirituellen Abläufe im Kloster unabdingbar waren. Die Zeichensprache ist in sogenannten Signa-Listen festgehalten, eine Art einfacher Wörterbücher mit meist knappen Beschreibungen, wie man einen Gegenstand, eine Person oder ein anderes zu bezeichnendes Wort mittels Zeichen darstellt.

Im Mittelpunkt dieser Studie steht die Zeichensprache bei den Zisterziensern. Die überlieferten Manuskripte der zisterziensischen Listen, die als *Siquis* bezeichnet werden, stammen aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Sie enthüllen Informationen über das tägliche Leben in den mittelalterlichen Klöstern und spiegeln zugleich die Reformbestrebungen dieser Zeit wider.



Leibniz-Institut für
Geschichte und Kultur
des östlichen Europa

SANDSTEIN

