

Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa

60

RADKA RANOCHOVÁ

Schweigend sprechen

Zeichensprache in mittelalterlichen Klöstern

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-60

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 Verbreitung 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 erfordert 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
Korrektur: Maria Stüiber
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		

Zeichensprache als Forschungsgegenstand der Geschichts- und Sprachwissenschaft

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 ConsUl; 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 Rüffer, 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. Rüffer 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

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

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

9 Griesser 1947.

10 Umiker-Sebeok/Sebeok 1987.

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 1990b.

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

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-

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.

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 Jardin, 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 Alcobaça.

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 bezöge sich eben auf seine Einleitungsstudie. Im Nachdruck wird das Verzeichnis mit keinem Wort erwähnt, und die Erstausgabe ist so gut wie nicht zu bekommen.

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.

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: Köttling 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, im 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

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 9999. 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 Fingerzahlsystemen 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 significentur*).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 Fingerzahlsysteme 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-

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.

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.

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

¹¹⁹ Edition und Reprint in: Oviedo 2007.

¹²⁰ RB 22,6; 43,1; 48,12.

¹²¹ RB 20,5.

¹²² RB 58,20.

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.*).

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 Mönchsgelübde. 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 verbrachte 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 cluniazensischen 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 sprechen; 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 2007 a, 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 quodammodo loquatur, quia postquam adunatus fuerit ad Conventum, licet ei rarissime loqui; & tales in clauftro Officina sunt, in quibus traditum est à Patribus nostris & prae fixum, ut perpetuum filentium teneatur, id est, ecclesia, dormitorium, refectorium & 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.

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* (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*, *brever* (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 2007a, 105–106. Vergleich aller Zeichen der cluniazensischen Zeichen: Jarecki 1981, 67–80.

538 *Medo* (Jar 123), *vinho brāco*, *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, inklud-

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 premisso 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 erraten 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 1975a, 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 Mühe 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-

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-

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.

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 = siedend + 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.

Anhang

Die Signa-Liste Siquis
aus dem Kloster Vyšší Brod rkp. 28 Pp.⁷⁶⁶

187 ■

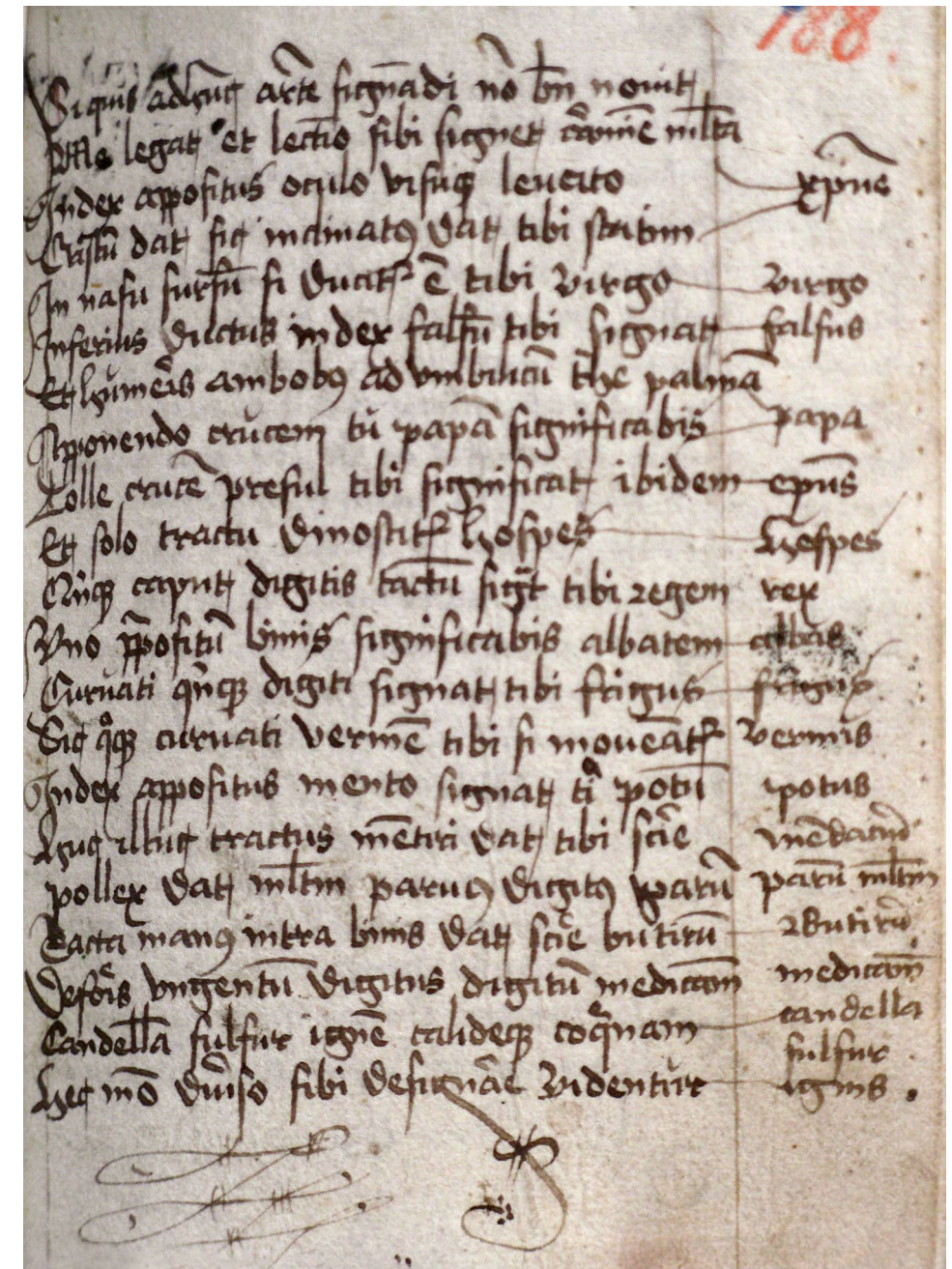


Abb. 1 Signa-Liste Siquis, Manuskript aus dem Kloster Vyšší Brod, 28 Pp., fol. 188r

766 Nummerierung nach der Edition von Griesser.

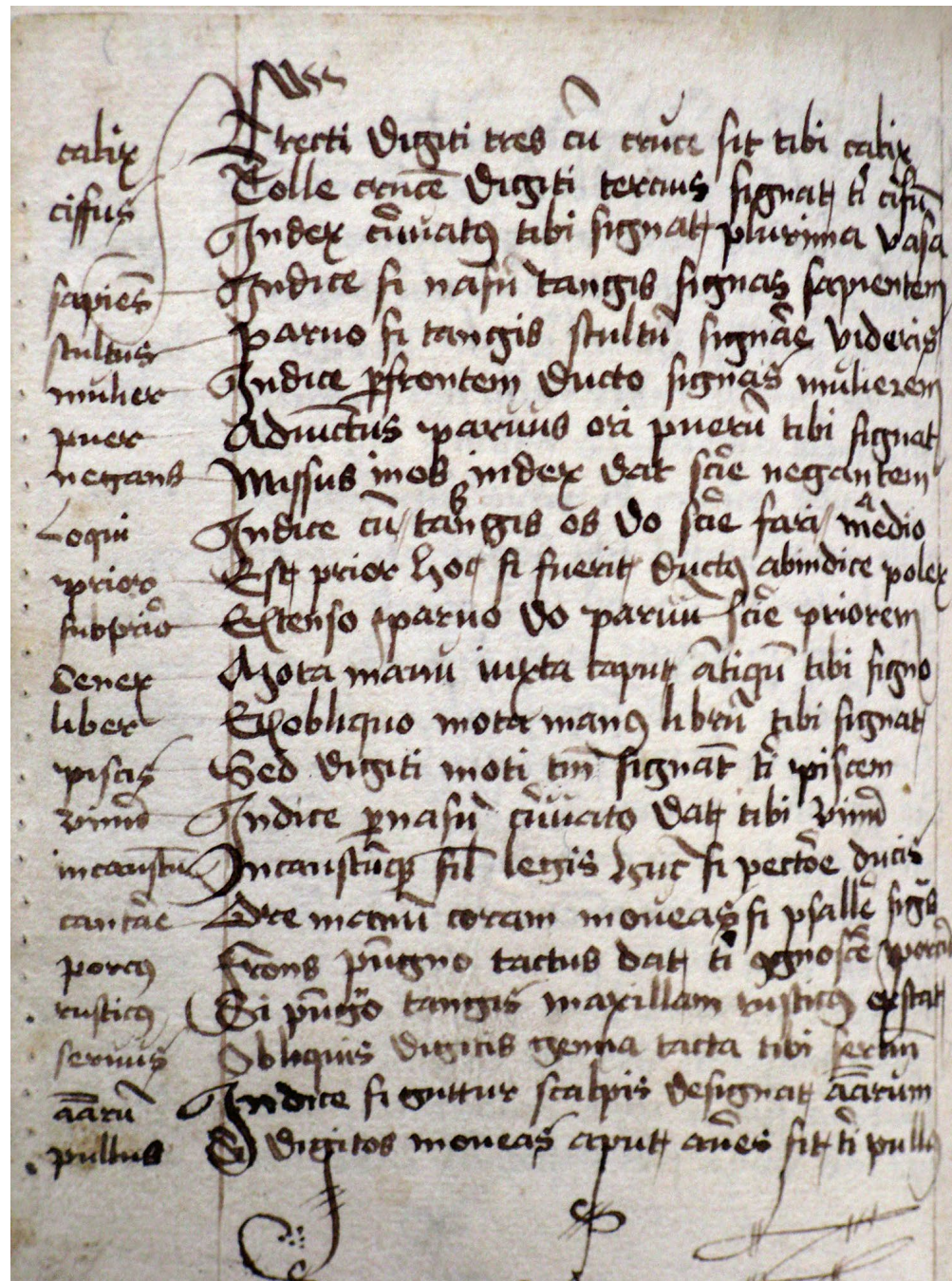


Abb.2 Signa-Liste Siquis, Manuskript aus dem Kloster Vyšší Brod, 28 Pp., fol. 188v

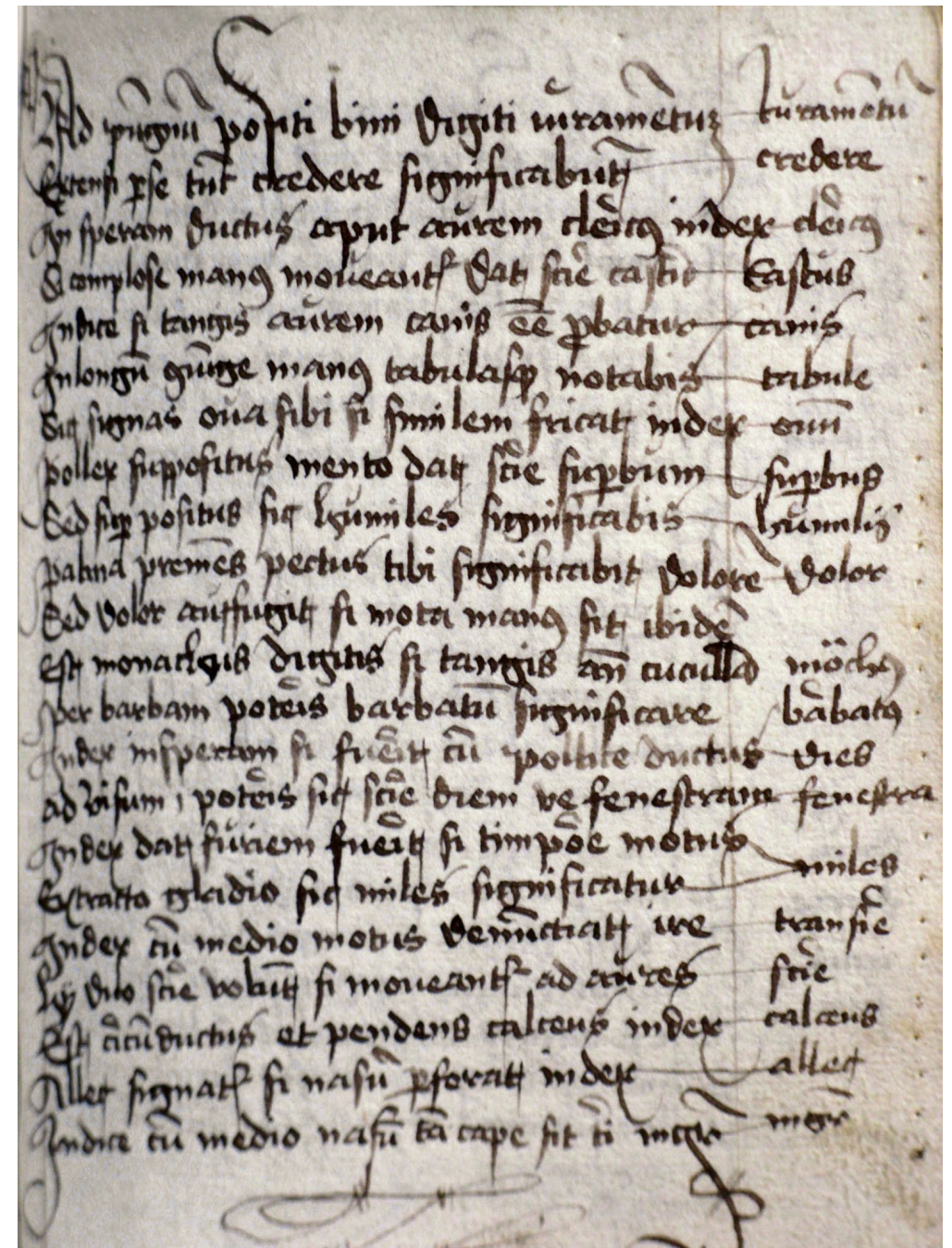


Abb.3 Signa-Liste Siquis, Manuskript aus dem Kloster Vyšší Brod, 28 Pp., fol. 189r

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

