

Die Legitimation der monastischen Reform in der Vita des Johannes von Gorze

Nils Foegen

Info

Nils Foegen studiert an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster im Masterstudiengang Geschichte. Das Bachelorstudium schloss er an der Universität Bremen ab. Der vorliegende Beitrag ist aus seiner Bachelorarbeit hervorgegangen, die von Dr. Jan Ulrich Büttner und Prof. Dr. Cordula Nolte betreut wurde.

Haben Sie Fragen oder Anregungen an den Autoren? Sie erreichen ihn per Mail: nfoegen@uni-muenster.de.

Dieser Artikel ist auf der Internetseite des Projekts <http://www.bonjour-geschichte.de> veröffentlicht.



Zusammenfassung

Der Abt Johannes von Gorze stirbt einen schweren Tod, seine Schüler und Weggefährten eilen herbei, stehen bestürzt und ratlos um ihren Mentor und fragen sich, ob sein langes Sterben womöglich auf ein verfehltes Leben zurückzuführen sei. Johannes war das Haupt einer monastischen Reformbewegung, die weit ausstrahlte. Zur Zeit seines Lebensendes jedoch ist sie unter Druck geraten und nun beschließen seine Anhänger, das Leben und Werk von Johannes (und damit zum Teil auch ihres) in einer Lebensbeschreibung einer Sichtung zu unterziehen. Ihre Absicht ist es dabei, das Wirken des Johannes, das sinnbildlich für die Ideale der gesamten Reformbewegung steht, auf der Grundlage eines spezifischen Heiligkeitsverständnisses zu legitimieren. In dieser Untersuchung wird die Vita erstmals als Quelle für die Klosterreformbewegung des 10. Jahrhunderts genutzt und so wird diese Arbeit zu einem Plädoyer, das Potential dieses Textes auszuloten und sich der aufwendigen Forschung daran zu widmen.

1. Einleitung S. 2; 2. Methodische Überlegungen S. 5; 3. Rahmenbedingungen und Besonderheiten der *Hystoria et vita* S. 8; 4. Die Legitimation der monastischen Reform S. 12; 4.1 Heiligkeitsverständnis und *optima forma vivendi* S. 12; 4.2 Reformgemeinschaft und Reformverbindungen S. 18; 4.3 Autor und historische Situation S. 23; 5. Fazit und Ausblick S. 26; 6. Quellen- und Literaturverzeichnis S. 27.

1. Einleitung

Die *Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis*,

„gilt seit langem als zentrale Quelle für die Kenntnis von der Erneuerung des benediktinischen Mönchtums im 10. Jahrhundert in Oberlothringen, vielfach genutzt und zitiert, berühmt wegen ihrer Schilderung des Entstehens einer religiösen Bewegung und des Reichtums an Details über die Personen und das Leben im Konvent, besonders aber wegen des Berichts über die Legationsreise des Johannes von Gorze nach Córdoba an den Hof des Kalifen Abd ar-Rahman III. im Auftrag Ottos I.“¹

Tatsächlich wurde die Vita als narrative Quelle in der Forschung zu den monastischen Reformen des 10. Jahrhunderts jedoch lange vernachlässigt. Als maßgebend galt zunächst die Arbeit Ernst Sackurs, welcher letztlich alle Erneuerungsbemühungen dieser Zeit auf die Abtei Cluny in Burgund zurückführte.² Eine beginnende Differenzierung dieser Sichtweise ist bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts greifbar,³ es blieb jedoch Kassius Hallinger vorbehalten, den endgültigen Nachweis einer von Cluny unabhängigen Reformbewegung zu erbringen, als deren Ausgangspunkt er das lothringische Kloster Gorze herausstellte.⁴ Das Werk fand nicht nur aufgrund seiner Erkenntnisse großen Anklang, sondern vor allem für dessen neuartige Ansätze, die zu diesen führten.⁵ Hallinger erschloss ganz neue methodische Prinzipien und Quellengruppen,⁶ die trotz der schon früh geäußerten Kritik an den von ihm postulierten Gegensätzen zur cluniazensischen Reform die Erforschung der monastischen Reformen in Lothringen nachhaltig prägen sollten.⁷ Besonders die verschriftlichten monastischen Lebensgewohnheiten, die *Consuetudines*, sowie die Nekrologien schienen enormes Potential für weitere Forschungen zu versprechen.⁸

1 JACOBSEN, Peter Christian: *Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis*. Die Geschichte vom Leben des Johannes, Abt des Klosters Gorze (MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, LXXXI), Wiesbaden 2016, S. V. Zur besseren Unterscheidung wird im folgenden auf den eigentlichen Quellentext mit *Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis* verwiesen werden, auf die Einführung und die Fußnoten der Edition dagegen mit JACOBSEN: Die Geschichte vom Leben des Johannes. Im Fließtext wird die Quelle der Einfachheit halber kurz als Vita des Johannes von Gorze bezeichnet.

2 SACKUR, Ernst: Die Cluniazenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts, 2 Bd., Halle 1892-1894. Vgl. zum folgenden auch KOTTJE, Raymund: Einleitung. Monastische Reform oder Reformen?, in: KOTTJE, Raymund; MAURER, Helmut (Hg.): *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert*, Sigmaringen, 1989, S. 9-13.

3 So etwa bei THOMPSON, James W.: The Introduction of Arabic Science into Lorraine in the Tenth Century, in: *Isis* 12 (1929), S. 184-193, der ausdrücklich von einer „Gorzean Reform“ spricht (S. 189).

4 HALLINGER, Kassius: Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter, 2 Bd., um ein Vorwort vermehrter Nachdruck der Ausgabe 1950, Graz 1971.

5 Vgl. exemplarisch die ausführliche Besprechung von SCHIEFFER, Theodor: Cluniazensische oder gorzische Reformbewegung? (Bericht über ein neues Buch) (1952), in: RICHTER, Helmut (Hg.): *Cluny. Beiträge zu Gestalt und Wirkung der cluniazensischen Reform*, Darmstadt 1975, S. 60-90.

6 Näheres zu Hallingers methodischem Vorgehen siehe HALLINGER: Gorze-Kluny, S. 11-33.

7 Siehe dazu KOTTJE: Monastische Reform oder Reformen?, S. 11f., bes. Anm. 20.

8 Vgl. SCHIEFFER: Cluniazensische oder gorzische Reformbewegung?, S. 64f.

Deren tatsächlichen Erkenntniswert resümierte schließlich 1989 eine Tagung auf der Reichenau.⁹ Das Ergebnis war jedoch durchaus ernüchternd: Sowohl *Consuetudines* als auch Nekrologien erwiesen sich aufgrund verschiedener methodischer Probleme als weit weniger geeignet zur Erschließung von Reformzusammenhängen als ursprünglich erhofft¹⁰. Hallingers Differenzierung der cluniazensischen und lothringischen Reformströmungen habe zwar nach wie vor Bestand, nicht mehr haltbar sei jedoch die These von deren polarer Gegensätzlichkeit sowie die Reduzierung auf die Zentren Cluny und Gorze:

„Nicht Gegensätze, [...] sondern Unterschiede prägten die monastischen Reformbewegungen des 10. Jahrhunderts. Diese Unterschiede nach ihren Wurzeln, ihren wichtigsten Trägern und ihren Entwicklungslinien genauer zu bestimmen, bleibt weiterhin eine der Hauptaufgaben reformgeschichtlicher Forschung.“¹¹

Zwar konnte man sich auf gemeinsame Wurzeln der Reformbewegungen im 9. Jahrhundert einigen,¹² doch bedürften die konkreten Ursachen und Verläufe der Reformen noch weiterer Forschungsarbeit. Vor allem eine genaue Untersuchung der Anfangsjahre des vermeintlichen Reformzentrums Gorze stünde noch aus.¹³ Dazu sei nun auch wieder verstärkt auf narrative Quellen zurückzugreifen,¹⁴ sowie nach Einzelpersonlichkeiten zu fragen, „ganz besonders nach den ersten Mönchen und den ersten Äbten der frühesten Reformklöster.“¹⁵ Indem man ihre Ansichten und Entscheidungen untersuche und mit den weiteren Faktoren der Reform in Beziehung setze, könne man letztlich Klarheit darüber erlangen, „was Zeitgenossen unter ‚Reform‘ verstanden und was wir als solche bezeichnen können.“¹⁶

Doch erfuhr dieser Forschungsausblick im Falle der so genannten lothringischen Reform seither insgesamt auffällig wenig Resonanz.¹⁷ Zwar beschäftigte sich ein 1993 von Michel Parisse und Otto Gerhard Oexle herausgegebener Sammelband ausführlich mit der Rolle des Klosters Gorze und insbesondere auch mit der Vita,¹⁸ doch sind seitdem nur noch wenige konkrete Einzeluntersuchungen zum Thema angestellt worden. Auch die seither erschienenen Übersichtswerke zu den monastischen Reformen im Mittelalter räumen Gorze meist nur wenig Platz ein.¹⁹ Interessanterweise scheint sich die jüngere Forschungsliteratur im Wesentlichen auf den letzten Abschnitt der Vita zu beschränken, der die Legationsreise des Johannes nach Córdoba beschreibt, so etwa Michael Borgolte,

9 Vgl. dazu WERNER, Matthias: Wege der Reform und Wege der Forschung. Eine Zwischenbilanz, in: KOTTJE; MAURER: Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert, S. 247-269.

10 SCHIEFFER: Cluniazensische oder gorzische Reformbewegung?, S. 253-258. Zu den Nekrologien siehe auch WOLLASCH, Joachim: Totengedenken im Reformmönchtum, in: KOTTJE; MAURER: Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert, S. 147-166.

11 WERNER: Wege der Reform, S. 261.

12 Siehe dazu vor allem den Beitrag von SEMMLER, Josef: Das Erbe der karolingischen Klosterreform im 10. Jahrhundert, in: KOTTJE; MAURER (Hg.): Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert, S. 29-77.

13 Vgl. WERNER: Wege der Reform, S. 263-266.

14 Ebd., S. 262f.

15 Ebd., S. 268.

16 Ebd., S. 269.

17 Ganz anders im Falle der cluniazensischen Reformbewegung, letzter Stand bei WOLLASCH, Joachim: Cluny – Licht der Welt. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft, Düsseldorf 1996.

18 PARISSÉ, Michel; OEXLE, Otto Gerhard: L'abbaye de Gorze au Xe siècle, Nancy, 1993.

19 Exemplarisch KLUETING, Edeltraud: Monasteria semper reformanda. Kloster- und Ordensreformen im Mittelalter (Historia profana et ecclesiastica, 12), Münster 2005, S. 19-22; etwas ausführlicher HOCHHOLZER, Elmar: Die Lothringische („Gorzere“) Reform, in: FAUST, Ulrich; QUARTHAL, Franz (Hg.): Die Reformverbände und Kongregationen der Benediktiner im deutschen Sprachraum (Germania Benedictina, 1), St. Ottilien 1999, S. 43-87.

welcher den besagten Bericht gleich mehrfach als Beispiel für interkulturelle Kontakte und Beziehungen im Mittelalter heranzog.²⁰ Auch Dieter von der Nahmer reduzierte die Vita in seinem Übersichtswerk zur lateinischen Heiligenvita weitestgehend auf die Legationsreise als eine Quelle für das ottonische Königtum, beziehungsweise (wie schon Borgolte) dessen Unfähigkeit zu einem diplomatischen Austausch auf Augenhöhe mit den Kalifen.²¹ Lediglich Otto Gerhard Oexle widmete sich anderen Inhalte der Vita und zog Gorze anknüpfend an seine Untersuchung in dem schon zuvor genannten Sammelband als illustrierendes Beispiel für eine grundlegende Veränderungen der Hierarchien im lateinischen Mönchtum des Hochmittelalters heran.²² Doch auch hier handelt es sich eben wieder nur um einen einzelnen Randaspekt.

An dieser Stelle soll daher das jüngste Erscheinen der von Peter Christian Jacobsen neu editierten Fassung der Vita des Johannes von Gorze zum Anlass genommen werden, diese im Licht neuerer Forschungen zum Wesen mittelalterlicher Viten und ihrer Funktion als Quelle für die monastischen Reformen zu beleuchten.²³ Ein besonderes Gewicht kommt dabei den Arbeiten von Hans-Werner Goetz zu, der herausgestellt hat, dass mittelalterlicher Geschichtsschreibung, zu der auch Viten wie die des Johannes von Gorze gezählt werden müssen, ein eigentümliches Geschichtsbewusstsein inhärent ist, bei dem die Vergangenheit für gegenwärtige Zwecke funktionalisiert wird.²⁴ Ähnliches zeigt auch Stephanie Coué, wenn auch aus einer anderen Forschungsrichtung kommend, nämlich dass Viten neben ihrem primären Zweck der religiösen Erbauung auch stets eine implizite und auf konkrete gegenwärtige Bedürfnisse zielende Funktion erfüllten.²⁵ Im Falle der Vita des Johannes von Gorze war diese Funktion, wie zu zeigen ist, die Legitimation der von Gorze ausgehenden Reformbewegung. Anhand einer sorgfältigen Prüfung des überlieferten Textes ist neben dem Grund vor allem die Art und Weise dieser Legitimation nachzuweisen. Dabei stehen besonders der ersten beiden Abschnitte der Vita im Fokus der Untersuchung, die das Zustandekommen der Reformbewegung bis zur Übernahme des Klosters Gorze beschreiben, sowie deren wichtigste Vertreter in einem Exkurs vorstellen. Zunächst sind dafür jedoch einige methodische Überlegungen sowie eine kritische Betrachtung der Quelle und ihrer Besonderheiten erforderlich.

20 BORGOLTE, Michael: Experten der Fremde. Gesandte in interkulturellen Beziehungen des frühen und hohen Mittelalters, in: LOHSE, Tillmann; SCHELLER, Benjamin (Hg.): Michael Borgolte. Mittelalter in der größeren Welt. Essays zur Geschichtsschreibung und Beiträge zur Forschung, Berlin 2014, S. 361-399; BORGOLTE, Michael: Juden, Christen und Muslime im Mittelalter, in: LOHSE; SCHELLER (Hg.): Mittelalter in der größeren Welt, S. 423-437.

21 VON DER NAHMER, Dieter: Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie, Darmstadt 1994, S. 111-114. Vgl. BORGOLTE: Experten der Fremde, S. 388. Auch BORST, Arno: Lebensformen im Mittelalter, Hamburg 2004, S. 646-652 widmet dieser Episode ein Kapitel, gänzlich ohne auf den restlichen Inhalt der Vita einzugehen.

22 OEXLE, Otto Gerhard: Mönchtum und Hierarchie im Okzident, in: Bougard, François e.a. (Hg.): Hiérarchie et stratification sociale. Dans l'Occident médiéval (400-1100), Turnhout 2008, S. 185-204, bes. S. 197-200.

23 Grundlegende Arbeiten zum Thema sind die Bände von BERSCHIN: Walter, Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter I-V, Stuttgart 1986-2004; HAARLÄNDER, Stephanie: Vitae episcoporum. Eine Quellengattung zwischen Hagiographie und Historiographie, untersucht an Lebensbeschreibungen von Bischöfen des Regnum Teutonicum im Zeitalter der Ottonen und Salier, Stuttgart 2000.

24 GOETZ, Hans-Werner: Die Gegenwart der Vergangenheit im früh- und hochmittelalterlichen Geschichtsbewußtsein, in: HZ 255 (1992), S. 61-97; GOETZ, Hans-Werner: Zum Geschichtsbewußtsein hochmittelalterlicher Geschichtsschreiber, in: GOETZ, Hans-Werner: Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen, Berlin 1998, S. 55-72.

25 COUÉ, Stephanie: Hagiographie im Kontext. Schreibenlaß und Funktion von Bischofsviten aus dem 11. und vom Anfang des 12. Jahrhunderts, Berlin 1996.

2. Methodische Überlegungen

Wird der Begriff ‚Vita‘ in dessen grundlegendsten Bedeutung als ‚Lebensbeschreibung‘ aufgefasst, ist er mit ‚Biographie‘ gleichzusetzen.²⁶ Diese Bezeichnung ist für den Untersuchungszeitraum jedoch eher ungebräuchlich, da sich die mittelalterliche Vita nicht mit dem modernen Verständnis einer Biographie als möglichst objektive Lebensbeschreibung einer historischen Person in ihrem sozialen und zeitbedingten Umfeld sowie unter Berücksichtigung ihrer psychologischen Konditionen vereinbaren lässt.²⁷ Dahingegen wurden mittelalterliche Lebensbeschreibungen jedoch nie mit einheitlichen Termini bezeichnet (wenngleich *vita* sicherlich die häufigste Variante ist).²⁸ Insofern eignet sich der allgemeinere Begriff ‚Biographie‘ in Anlehnung an Walter Berschin durchaus, um darunter alles zu verstehen, „was es an mittelalterlichen Lebensbeschreibungen gibt: *vita*, *passio*, *gesta*, *legenda*, teilweise auch *historiae*, *translationes* und *miracula*.“²⁹ Bei der Vita handelt es sich somit um eine Subkategorie der mittelalterlichen Biographie, welche konkret das Leben einzelner Persönlichkeiten darstellt und meist lobend hervorhebt.³⁰

Da die überwiegende Mehrzahl mittelalterlicher Viten Heiligen gewidmet ist, wurde diese unter dem Begriff der ‚Heiligenvita‘ lange Zeit als eigenständige Quellengattung behandelt.³¹ Zu diesen so genannten hagiographische Quellen wurden die idealtypischen Darstellungen eines Heiligen in der Rolle eines Märtyrers, Asketen oder Bekenner gezählt, welche die göttliche Begnadung sowie vorbildliche Tugenden des Heiligen unterstreichen sollten.³² Dies ging in der Regel einher mit einer kultischen Verehrung dieser Heiligen.³³ Als wesentliches Unterscheidungsmerkmal zur profanen Biographie galt die Wunderepisode.³⁴ Berschin hat diese Unterteilung von Hagiographie und Biographie anhand des Kriteriums der Wundertätigkeit eines Heiligen mit Recht kritisiert: Literaturkritisch betrachtet sei sie völlig sinnlos, da sämtliche formalen Zusammenhänge nicht aufgrund eines Inhaltsmoments ignoriert werden könnten.³⁵ Ähnlich äußerte sich bereits Friedrich Lotter: Hagiographie sei nicht als Gattungsbegriff, sondern „als vielmehr eine literarisch-historische Kategorie zu verstehen [...], die literarische Tradition nicht nach der äußeren Form, sondern nach Entstehungsbedingungen, Struktur und Intention aufgrund spezifischer – eben hagiographischer – Merkmale klassifiziert.“³⁶ Hagiographie ist demzufolge nicht als eine eigene Textgattung zu verstehen, sondern als Mittel zur Kategorisierung und Einordnung von Viten.³⁷

26 HAARLÄNDER, Stephanie: *Vitae episcoporum*, S. 1.

27 Ebd., S. 1f.; Vgl. VON DER NAHMER: *Die lateinische Heiligenvita*, S. 57f.

28 Vgl. BERSCHIN, Walter: *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter V. Kleine Topik und Hermeneutik der mittellateinischen Biographie*, Stuttgart 2004, S. 23.

29 BERSCHIN, Walter: *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter I. Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen*, Stuttgart 1986, S. 21.

30 Vgl. BERSCHIN: *Biographie und Epochenstil V*, S. 23f.

31 Vgl. HAARLÄNDER: *Vitae episcoporum*, S. 2f.

32 LOTTER, Friedrich: *Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen*, in: *HZ* 229 (1979), S. 298-356, S. 307-309.

33 Ebd., S. 307. Vgl. VON DER NAHMER: *Die lateinische Heiligenvita*, S. 3f.

34 Vgl. BERSCHIN: *Biographie und Epochenstil I*, S. 17.

35 Vgl. ebd., S. 17-19.

36 LOTTER: *Methodisches*, S. 314.

37 Vgl. VAN UYTHFANGHE, Marc: *Die Vita im Spannungsfeld von Legende, Biographie und Geschichte (mit Anwendung auf einen Abschnitt aus der Vita Amandi prima)*, in: SCHARER, Anton; SCHEIBELREITER, Georg (Hg.): *Historiographie im frühen Mittelalter*, Wien 1994, S. 194-221, hier S. 293f.

Besonders die hagiographisch geprägten Viten haben in der Geschichtswissenschaft lange nur eine untergeordnete Rolle gespielt und wurden als unhistorisch und minderwertig, wenn nicht sogar als Fälschungen oder Erfindungen abgetan.³⁸ Die wenigen nicht als hagiographisch eingestuften Lebensbeschreibungen waren ebenfalls wenig mehr als bloße ‚Faktensteinbrüche‘.³⁹ Erst die französisch geprägte Mentalitätsgeschichte machte die mittelalterlichen Viten als Quellen für Menschenbild und Geschichtsvorstellungen ihrer Abfassungszeit für die Geschichtswissenschaft interessant.⁴⁰ Doch sind Viten darüber hinaus auch als Quellen für historische Personen, Ereignisse und Entwicklungen der Zeit, die sie beschreiben, nutzbar zu machen? Eine Heiligenvita hatte die vorrangige Absicht, einen Heiligenkult zu begründen und die Tugenden des betreffenden Heiligen als vorbildlich und nachahmenswert zu würdigen, nicht historische Vorgänge darzustellen.⁴¹ Auch wenn sich Heiligkeit und Wunder dem geschichtswissenschaftlichen Zugriff entziehen, hatte sie in der Regel konkrete historische Personen und ihr Wirken zum Gegenstand, welche durchaus untersucht werden können, wenn auch unter gewissen Vorbehalten.⁴² Weite Teile insbesondere des frühen Mittelalters könnten ohne biographische oder hagiographische Überlieferung kaum dargestellt werden.⁴³

Der Quellenwert jeder Vita ist dabei individuell zu bewerten.⁴⁴ Heiligenviten bestehen zu unterschiedlich gewichteten Teilen aus Wunderepisoden und erzählerischen Passagen. Je höher der Anteil des letzteren ist, desto mehr ist nach Lotter mit brauchbaren historischen Informationen zu rechnen, „sind doch bei solchen Heiligen, die im gesellschaftlichen Leben einen höheren Rang einnahmen oder gar in Beziehung zum Herrscherhaus standen, vielfach auch Fakten aus der politischen Ereignisgeschichte aufgenommen worden.“⁴⁵ Entscheidend ist auch der zeitliche Abstand des Verfassers zum Gegenstand seines Textes, je später er geschrieben wurde, desto weniger genaue Kenntnis von der beschriebenen Zeit ist zu vermuten.⁴⁶ Nach Walter Berschin habe sich die Biographie vor allem in merowingischer und ottonischer Zeit der erzählenden Geschichte geöffnet.⁴⁷ Gerade in ottonischer Zeit könne eine „breite reichsgeschichtliche Perspektive“ festgestellt werden.⁴⁸ Auch Dietrich von der Nahmer lobt die Viten der ottonisch-salischen Zeit als hervorragende Quellen für die weltliche Tätigkeit von Bischöfen und ihrer Beziehung zum Königtum.⁴⁹ Nichtsdestotrotz war die Perspektive

38 Vgl. LOTTER: *Methodisches*, S. 298-300.

39 SCHARER; SCHEIBELREITER (Hg.): *Historiographie im frühen Mittelalter*, S. 7. Vgl. auch KALLFELZ: *Hatto: Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10.-12. Jahrhunderts*, Darmstadt, 1973, S. 3; VON DER NAHMER: *Die lateinische Heiligenvita*, S. 106.

40 LOTTER: *Methodisches*, S. 301-306. Vgl. VAN UYTHFANGHE: *Die Vita im Spannungsfeld*, S. 195f.

41 SCHLOCHTERMEYER, Dirk: *Heiligenviten als Exponenten eines „zeitlosen“ Geschichtsbewusstseins?*, in: GOETZ: *Geschichtsbewusstsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen*, S. 161-177, hier S. 162. Vgl. LOTTER: *Methodisches*, S. 307f.

42 Vgl. SCHMALE, Franz-Josef: *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung*, Darmstadt 1985, S. 112-114.

43 VON DER NAHMER: *Die lateinische Heiligenvita*, S. 110.

44 VAN UYTHFANGHE: *Die Vita im Spannungsfeld*, S. 206f. Siehe auch SCHLOCHTERMEYER, Dirk: *Heiligenviten* S. 164.

45 LOTTER: *Methodisches*, S. 342.

46 Ebd., S. 343; Vgl. VON DER NAHMER: *Die lateinische Heiligenvita*, S. 106.

47 BERSCHIN: *Biographie und Epochenstil V*, S. 38-30.

48 Ebd., S. 40. Vgl. BERSCHIN, Walter: *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter IV. Ottonische Biographie. Das hohe Mittelalter 920-1220 n. Chr. Erster Halbband 920-1070 n. Chr.*, Stuttgart 1999, S. 60-62.

49 VON DER NAHMER: *Die lateinische Heiligenvita*, S. 110f. Für das Wirken von Bischöfen als zentrales Motiv ottonischer Biographien vgl. BERSCHIN: *Biographie und Epochenstil IV.1*, S. 187.

des Autors in der Regel eine hagiologische, sodass etwa politische Ereignisse oft auf das Wirken des beschriebenen Heiligen zurückgeführt wurden.⁵⁰ Darüber hinaus zeichnen sich mittelalterliche Lebensbeschreibungen durch eine starke Institutionsbezogenheit aus: die beschriebenen Heiligen und ihre nachahmenswerten Tugenden wurden in der Regel nicht als Individuen, sondern funktionsbezogen in ihrem Amt als Abt, Bischof oder Klostergründer gewürdigt.⁵¹ Viten sind also unter Berücksichtigung sowohl der Perspektive des Autors als auch der Institution, welcher der Heilige angehörte oder welche das Verfassen einer Vita veranlasste, zu betrachten.

Die beschriebene Institutionsbezogenheit hängt stark mit dem spezifisch mittelalterlichen Geschichtsbewusstsein zusammen, das Hans-Werner Goetz ausführlich untersucht hat.⁵² Nach Goetz besteht dieses Geschichtsbewusstsein aus drei Elementen: Erstens aus einem abstrakten Geschichtsbewusstsein, „das die Geschichte als eine den Menschen prägende Kraft und die Geschichtsschreibung als Medium historischer Information betrachtet“⁵³; zweitens aus einem konkreten Geschichtsbild, „das aus der Masse historischer Informationen das jeweils Wichtigste ordnend auswählt und in einem wie auch immer gearteten geschichtsphilosophischen und ideologischen Rahmen zusammenhängend deutet“⁵⁴; sowie drittens – und für das mittelalterliche Geschichtsbewusstsein besonders prägend – aus einem praktischen Geschichtsinteresse, „das der Identifikation mit historischen Personen, Gemeinschaften, Gegenständen und vor allem Institutionen entspringt.“⁵⁵ Dass diese Art des Geschichtsbewusstseins, das Goetz hauptsächlich für historiographische Quellen herausarbeitete, sich auch in hagiographisch geprägten Viten niederschlug, hat Dirk Schlochtermeyer gezeigt.⁵⁶ Aufgrund des praktischen Geschichtsinteresses ist eine Vita also stets im Bezug zu der gegenwärtigen Situation der verantwortlichen Institution zu lesen.

Goetz unterscheidet vier Aspekte eines solchen praktischen Geschichtsinteresses: Erstens, Partei- beziehungsweise Stellungnahme zu aktuellen Ereignissen. Der Blick zurück in die Vergangenheit bot die Möglichkeit, die eigene Position oder Haltung historisch zu untermauern.⁵⁷ Geschichte wurde so, zweitens, zum Argument mit Beweischarakter, mit dem auch Rechtsansprüche legitimiert oder fremde abgewehrt werden konnten.⁵⁸ Drittens wirkte eine gegenwartsbezogene Geschichtsschreibung auch identitätsstiftend, vorrangig für die betreffende Institution.⁵⁹ Schließlich, viertens, sollte die historische Identität und Legitimation der Institution nach außen wie nach innen hin propagiert werden.⁶⁰ Dass in mittelalterlichen Viten die Vergangenheit bewusst als Argument für aktuelle Bedürfnisse benutzt wurde, hat ausführlich Stephanie

50 LOTTER: Methodisches, S. 345. Besonders deutlich wird dies bei HAARLÄNDER: Vitae episcoporum.

51 SCHMALE: Funktion und Formen, S. 116. Vgl. auch SCHLOCHTERMEYER: Heiligenviten, S. 164.

52 Vgl. GOETZ: Gegenwart der Vergangenheit; GOETZ: Zum Geschichtsbewusstsein hochmittelalterlicher Geschichtsschreiber. Darauf aufbauende epochenspezifischere Analysen des Gebrauchs von Geschichtsschreibung in GOETZ, Hans-Werner: Vergangenheitswahrnehmung, Vergangenheitsgebrauch und Geschichtssymbolismus der Karolingerzeit, in: Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto medioevo (Settimane di studio de Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, 46), Spoleto 1999, S. 177-225; sowie GOETZ, Hans-Werner: Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im hohen Mittelalter, Berlin 1999.

53 GOETZ: Gegenwart der Vergangenheit, S. 62.

54 Ebd., S. 62f.

55 Ebd., S. 63.

56 SCHLOCHTERMEYER: Heiligenviten. Vgl. SCHMALE: Funktion, S. 111-114.

57 GOETZ: Gegenwart der Vergangenheit, S. 91-94.

58 Ebd., S. 87-91.

59 Ebd., S. 83-86.

60 Ebd., S. 86-87.

Coué in ihren Untersuchungen zum Entstehungskontext von acht Bischofsviten aus dem 11. und 12. Jahrhundert gezeigt, in der sie nachwies, dass jede dieser Viten aus einem ganz konkreten und funktionalen Anlass heraus geschrieben worden war.⁶¹ Auf der Grundlage französischsprachiger Forschungen kam sie damit zu einem ähnlichen Ergebnis wie Goetz für historiographische Texte allgemein, nämlich dass diesen ein praktisches Geschichtsinteresse zugrunde lag, das in der Regel die Institution des Verfassers und ihre Interessen betraf.⁶² Nicht nur was es möglich,

„in der Vergangenheit legitimierende Vorläufer für Institutionen und Rechte der Gegenwart zu erkennen, sondern auch in die Vergangenheit normative Leitbilder, Exempel, für Gegenwart und Zukunft zu projizieren. Weil die Geschichte als Heilsgeschichte gesehen wurde und somit normsetzenden Charakter hatte und man in ihr Vorläufer bzw. Entsprechungen zu Erscheinungen der Gegenwart suchte, konnte sie von den Autoren des Mittelalters verwendet werden, um sowohl die Gegenwart zu legitimieren als auch um Forderungen an die Zukunft zu stellen.“⁶³

Trotz dieses konkreten Abfassungszwecks hatte die Heiligenvita natürlich weiterhin ihren Platz in Kult und Liturgie.⁶⁴ Es war „weniger die Hagiographie allgemein, die zur Erreichung konkreter Ziele eingesetzt wurde als vielmehr ihre schriftliche Form.“⁶⁵ Da jedoch dieses von Goetz und Coué postulierte funktionale Geschichtsinteresse fester Bestandteil der mittelalterlichen Denkweise war, wird es in den Viten nie explizit formuliert, sondern durch Schwerpunkte, Schlüsselwörter und Besonderheiten des Textes implizit codiert.⁶⁶ Ihre Absichten müssen darüber hinaus aus der Situation des Autors sowie des sozialen und politischen Kontexts des Textes erschlossen werden.⁶⁷ Insbesondere Exkurse und Prologe können hier wertvolle Hinweise liefern,⁶⁸ dazu Schwerpunkte und Besonderheiten des Textes ebenso wie Hinweise auf Autor, Publikum und Auftraggeber.⁶⁹ Bevor jedoch in Anlehnung an Coués Methode der konkrete, funktionale Schreib Anlass der Vita des Johannes von Gorze herausgearbeitet werden kann, sind zuvor noch die Rahmenbedingungen der Quelle und ihre Besonderheiten zu klären.

3. Rahmenbedingungen und Besonderheiten der *Hystoria et vita*

Peter Christian Jacobsen hat die Vita im Rahmen seiner Edition einer umfangreichen literaturkritischen Bewertung unterzogen, die hier als Grundlage für die weitere Einordnung der Vita dienen soll.⁷⁰ Diese ist in nur einer einzigen bekannten Handschrift überliefert, die heute in Paris liegt. Sie ist zu gleichen Teilen mit der *Vita, translationes et miracula s. Glodesindis virginis* in einem spätestens auf das 15. Jahrhundert zu datierenden Codex zusammengefasst.⁷¹ Eine präzise Datierung der Abschrift ist nur

61 COUÉ: Hagiographie im Kontext, S. 17-19.

62 Ebd., S. 19f.

63 Ebd., S. 12f.

64 Ebd.

65 Ebd., S. 21.

66 Ebd., S. 15-17.

67 Ebd., S. 6-8.

68 Ebd., S. 8-10.

69 Ebd., S. 23-25.

70 JACOBSEN: Die Geschichte vom Leben des Johannes, S. 1-119, bes. S. 1-8; 81-119. In etwas pointierterer Form bereits in JACOBSEN: Die Vita des Johannes von Gorze.

71 JACOBSEN: Die Vita des Johannes von Gorze, S. 25-30. Vgl. Zum folgenden auch JACOBSEN: Die Geschichte vom Leben des Johannes, S. 105-115.

schwer möglich. Nach sprachlichen Gesichtspunkten stammt der erste Teil mit der Vita der hl. Glossindis aus dem 11. Jahrhundert, der zweite Teil mit der Vita des Johannes von Gorze noch aus dem Ende des 10. Jahrhunderts.⁷² Die Vita wurde von mehreren Schreibern kopiert und ist unvollständig,⁷³ allerdings nicht aufgrund mechanischer Verstümmelung, wie Jacobsen herausstellt, „sie endet vielmehr wie gewöhnlich, wenn einer der beiden Schreiber dem anderen die Fortsetzung überließ: am Zeilenende, mitten im Satz.“⁷⁴

Ein Verfasser tritt in der Vita nicht namentlich in Erscheinung. Er bezeichnet sich in der Praefatio lediglich als „der Geringste“⁷⁵ unter jenen, „die wir ringsum [um Gorze] die Sorge für die Klöster innehaben.“⁷⁶ Hier werden als „die sehr verehrungswürdigen Väter“⁷⁷ die Äbte der umliegenden Klöster benannt, sodass es sich bei dem Verfasser sehr wahrscheinlich ebenfalls um einen solchen Abt handelt. Später gibt er sich als Angehöriger des Kloster St. Arnulf bei Metz zu erkennen, als er einen Mann namens Anstaeus erwähnt, „der uns später zum Abt des Klosters des heiligen Arnulf gegeben wurde.“⁷⁸ Aus diesen Angaben kann mit der Hilfe von Namenslisten mit ziemlicher Sicherheit auf Johannes von St. Arnulf als Verfasser der Vita geschlossen werden.⁷⁹

Es ist anzunehmen, dass der Autor direkt nach dem Tod des Johannes von Gorze mit der Arbeit an der Vita begann, also im Jahr 974.⁸⁰ Nach Beendigung des ersten Abschnittes unterbrach er seine Arbeit und musste von Bischof Dietrich I. von Metz zum Weiterschreiben überredet werden.⁸¹ Auch der Bischof von Utrecht, der anlässlich des Weihnachtsfestes anwesend war, bestärkte den Verfasser darin, seine Arbeit fortzusetzen.⁸² Daraus lässt sich errechnen, dass diese Begebenheit wohl im Jahr 978 stattgefunden hat.⁸³ Johannes von St. Arnulf starb vor 984,⁸⁴ in Anbetracht der Zeit, die er für die Abfassung des ersten Abschnitts benötigte, ist anzunehmen, dass die Vita mit dem Tod ihres Autors unvollendet blieb.⁸⁵ Ein solch langer Abfassungszeitraum ist sehr ungewöhnlich. Die mittelalterlichen Autoren, die für gewöhnlich Mönche waren, konnten eine Vita in der Regel innerhalb kürzester Zeit fertigstellen, unter günstigen Umständen benötigten sie im Schnitt nur sechs Wochen.⁸⁶ Außergewöhnlich ist auch die inhaltliche Gliederung und Gestaltung der Vita. Die Praefatio präsentiert zunächst eine übliche chronologische Gliederung des Textes:⁸⁷

„Nämlich zuerst, welcher Keim des guten Handelns in ihm [Johannes] grünte, als er noch im weltlichen Gewand lebte, und wie er, da dieses vortreffliche Korn im Boden

72 JACOBSEN: Die Vita des Johannes von Gorze, S. 25f., 30f.

73 Ebd., S. 27, 30.

74 Ebd., S. 30.

75 *Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis* [c. 4,1], S. 156f.: *ego infimus*.

76 Ebd. [c. 2,1], S. 154f.: *qui circumquaque curam monasteriorum habentes sumus inventi*.

77 Ebd. [c. 2,4], S. 154f.: *patres reverentissimi*.

78 Ebd. [c. 66,1], S. 298f.: *patrem nobis in monasterio sancti Arnulfi postea datum domnum Ansteum*.

79 JACOBSEN: Die Geschichte vom Leben des Johannes, S. 81f. Um Verwechslungen des Autors Johannes von St. Arnulf mit seinem Namensvetter Johannes von Gorze auszuschließen, wird Johannes von St. Arnulf im Weiteren hauptsächlich als ‚Autor‘ oder ‚Verfasser‘ bezeichnet.

80 Vgl. JACOBSEN: Die Vita des Johannes von Gorze, S. 32f.

81 *Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis* [c. 66,1-4], S. 258-261.

82 Ebd. [c. 47,1-2], S. 260-263.

83 Vgl. BERSCHIN: Biographie und Epochenstil IV.1, S. 109; JACOBSEN: Die Vita des Johannes, S. 32f.

84 Ebd.

85 Vgl. JACOBSEN: Die Vita des Johannes von Gorze, S. 42.

86 BERSCHIN: Biographie und Epochenstil V, S. 111f.

87 Vgl. zum folgenden JACOBSEN: Die Geschichte vom Leben des Johannes, S. 87-93.

seines Herzens reiche Frucht trug, von dort zum klösterlichen Leben übergewechselt ist; danach, mit welchem Eifer er unter demselben heiligen Gelübde, mit welcher Mühsal, welcher beständigen Wachsamkeit er in allen Übungen der Tugenden zunächst in der Gemeinschaft der übrigen unter dem Befehl eines Höheren und danach als Nachfolger in der Leitung den Ort, den er einmal in der geistlichen Schlachtreihe erobert hatte, behauptete und auf keinen Ansturm des Feindes hin einen Schritt zurückwich, bis daß er den Sieg errang, wobei der Herr mit ihm kämpfte und ihn bewahrte; schließlich, welches nach glücklichem vollbrachten Kampf sein Ende war.“⁸⁸

Der erste Abschnitt der Vita (c. 7-45) entspricht noch dieser angekündigten Gliederung und schildert das frühe Leben des Johannes und den Beginn seines Strebens nach einem erfüllten geistlichen Leben, das ihn Bekanntschaft mit Gleichgesinnten aus der Umgebung von Metz, Toul und Verdun machen ließ. Deren gemeinsame Bestrebungen führten schließlich zu der ebenfalls geschilderten Erneuerung des Klosters Gorze. Nach einem schon weiter oben angedeuteten Zwischenspiel um die Fortsetzung der Arbeit bricht der Autor jedoch im zweiten Abschnitt (c. 49-71) mit der geplanten Gliederung des Textes. Hatte er bereits im ersten Teil wichtigen Personen um Johannes einige Zeilen oder sogar ganze Kapitel gewidmet, so etwa Einold, dem späteren ersten Abt des erneuerten Gorze,⁸⁹ beginnt nun eine Reihe von lose aneinander gereihten Porträts weiterer Persönlichkeiten der Erneuerungsbewegung.⁹⁰ Schließlich kehrt der Autor in Kapitel 72 wieder zu Johannes zurück und beschreibt dessen Zeit als Mönch in Gorze [c. 72-94]. Doch auch dieser Abschnitt ist relativ anekdotenhaft und ungeordnet gehalten. Schließlich wird Johannes Tätigkeit im ‚Außendienst‘ des Klosters [c. 72-114] beschrieben, die schließlich zu der bereits benannten Cordoba-Reise [c. 115-136] hinführt. Die in der Praefatio angekündigten Abschnitte über Johannes Wirken als Abt und sein Lebensende fehlen. Aus der beschriebenen Gesamtkomposition des erhaltenen Textes ergibt sich, dass der Autor offenbar immer wieder sein Konzept änderte, was den Eindruck eines wenig durchgeplanten und letztlich nicht zu Ende gebrachten Schreibprozesses hinterlässt.⁹¹ Die sprachlich so unterschiedliche Gestaltung und Proportionierung der verschiedenen Abschnitte lässt die Frage offen,

„ob der erhaltene Text nicht etwas von dem Zustand der Arbeit widerspiegelt, den sie hatte, als Johannes von St. Arnulf sie entmutigt unterbracht [sic!], ob nicht im zweiten Teil der ‚Vita‘ lediglich einige zuvor schon selbstständig ausgearbeitete Partien locker zusammengefügt wurden.“⁹²

Bei der Betrachtung des vollen Titels des Textes, *Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis*, überraschen zwei weitere Beobachtungen: Zum einen wird Johannes lediglich als *domni* bezeichnet, nicht als *sancti* beziehungsweise abgekürzt *s.*, wie bei Heiligenviten üblich.⁹³ *Domnus* verweist laut Berschin hingegen meist darauf,

88 *Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis* [c. 6,2-4], S. 166-169: *Primo videlicet quanto in seculari adhuc habitu degens bone actionis germine viruerit vel qualiter ipsa optima fruge in terra sui cordis uberius fructificante ad monasterialem inde vitam transierit; deinde quo studio in eodem sancto proposito, quo labore, qua iugiter vigilantia in omni virtutum exercitio et prius in contubernio ceterorum sub maioris imperio et postmodum in regimine substitutus locum, quem semel in acie spirituali ceperat, tenuerit, nec quocumque hostis impulsu gradu excesserit, donec Domino secum certante seque servante victor evaserit; postremo quis ei finis feliciter consummati certaminis fuerit.*

89 Ebd. [c. 29-30], S. 218-223.

90 Vgl. BERSCHIN: Biographie und Epochenstil IV.1, S. 110.

91 Vgl. JACOBSEN: Die Geschichte vom Leben des Johannes, S. 86f., 90, 103f. Dieser Bruch mit der ursprünglich in der Praefatio dargelegten Gliederung des Textes zeigt deutlich, dass die Praefatio wohl zuerst geschrieben wurde, was ebenfalls ungewöhnlich ist, da normalerweise die Praefatio als letztes Glied einer Biographie entstand, vgl. BERSCHIN: Biographie und Epochenstil V, S. 107f.

92 JACOBSEN: Die Geschichte vom Leben des Johannes, S. 42.

93 Vgl. ebd., S. 33f.

dass der Protagonist zwar eine bedeutende Persönlichkeit war, aber eben noch kein Heiliger.⁹⁴ Dies kann vielleicht damit erklärt werden, dass die Vita direkt nach dem Tod des Johannes begonnen wurde und vielleicht gar nicht dem Zweck dienen sollte, einen Heiligenkult zu errichten, sondern in erster Linie das vorbildliche Leben ihres Protagonisten zu würdigen.⁹⁵ Da sich auch darüber hinaus für Johannes von Gorze nie eine kultische Verehrung ergab,⁹⁶ gab es auch keinen Grund, den Titel dementsprechend zu ändern. Für den liturgischen Gebrauch wäre die Vita angesichts ihres Umfangs und ihrer Unvollständigkeit ohnehin kaum geeignet gewesen.⁹⁷ Der Text entpuppt sich hier also als sehr untypische Vita, da eine hagiographische Perspektive zu fehlen scheint. Darüber fehlt auch eine Wunderepisode, welche nach Lotter das wohl charakteristischste Merkmal hagiographischer Texte darstellt.⁹⁸

Dazu kommt eine zweite interessante Beobachtung, die sich am Titel der Vita ablesen lässt. *Vita* im Sinne von Lebensbeschreibung ist hier nämlich nicht die entscheidende Bezeichnung, denn das Wort steht abhängig mit *de* im Ablativ. Im Nominativ steht stattdessen das Wort *hystoria*. Diese Bezeichnung, gleichbedeutend mit ihrer geläufigeren Form *historia*, meinte erzählende Geschichte im allgemeinen Sinne, im speziellen Falle der Vita des Johannes von Gorze, so schreibt Berschin, „wie bei Sallust Zeitgeschichte, erlebte Geschichte.“⁹⁹ Die Vita sei daher „weniger die Lebensgeschichte eines einzelnen als die einer Gruppe von Menschen, die sich durch religiöse Bestrebungen miteinander verbunden fühlen“.¹⁰⁰ Ein solches Konzept war durchaus nicht unüblich, gerade für Gründerfiguren religiöser Gemeinschaften.¹⁰¹ Johannes von Gorze steht jedoch eindeutig im Mittelpunkt der Vita, ihm ist mit dem dritten Abschnitt eindeutig die bei weitem ausführlichste Personenbeschreibung gewidmet. Das verdeutlicht auch eine Äußerung des Autors nach dem längeren Exkurs des zweiten Abschnitts:

„Doch werden wir schon mit einigem Geschrei von unserer Aufgabe zurückgerufen, von der wir uns eine Weile haben ablenken lassen. Nachdem also das erledigt ist, was zu übergehen wir für unangebracht hielten, wollen wir zurückkehren zu den Taten des Johannes, des verehrungswürdigen Mannes, um den sich unsere Schrift in besonderer Weise müht, sofern der Herr uns barmherzig vorausgeht.“¹⁰²

Es handelt sich bei der Vita des Johannes von Gorze trotz der ungewöhnlichen Bezeichnung eindeutig um eine Vita im Sinne einer Lebensbeschreibung einer einzelnen Persönlichkeit, ergänzt um einen längeren Exkurs mit weiteren Kurzbiographien. Sie weist nur schwache hagiographische Elemente auf und öffnet sich stattdessen, wie für ihre Zeit typisch, stärker einer historiographischen Perspektive: „Die Biographie des Johannes fügt sich also in einen umfassenden Rahmen, weitet sich aus zu einer

94 BERSCHIN: Biographie und Epochenstil IV.1, S. 113.

95 So etwas war durchaus nicht ungewöhnlich, Vita und kultische Verehrung bedingten einander nicht zwingend. Vgl. dazu BERSCHIN: Biographie und Epochenstil V, S. 44f.

96 EMBACH, Michael: Trierer Literaturgeschichte. Das Mittelalter, Trier 2007, S. 332.

97 Vgl. VON DER NAHMER: Die lateinische Heiligenvita, S. 172-173.

98 LOTTER: Methodisches, S. 328-332.

99 BERSCHIN: Biographie und Epochenstil V, S. 30; BERSCHIN: Biographie und Epochenstil IV.1, S. 113.

100 BERSCHIN: Biographie und Epochenstil IV.1, S. 113.

101 BERSCHIN: Biographie und Epochenstil V, S. 6f. nennt neben anderen beispielhaft die Vita Bernhards von Clairvaux. Vgl. BERSCHIN, Walter: Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter IV. Ottonische Biographie. Das hohe Mittelalter 920-1220 n. Chr. Zweiter Halbband 1070-1220 n. Chr., Stuttgart 2001, S. 320: „Die Biographie des Gründers einer Gemeinschaft wurde als Aufgabe eben dieser Gemeinschaft erkannt. Bei der Franziskus- und Dominikusbiographie des XIII. Jahrhunderts sind ähnliche Prozesse zu beobachten.“

102 *Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis* [72,1], S. 312f.: *Sed a proposito, quo aliquandiu divulgisumus, iam quodam clamore revocamur; unde his, quae pretiri indignum censuimus, expediti ad viri venerabilis Iohannis acta, cui hic proprie stilus sudat, Domino misericorditer preeunte recedamus.*

Geschichte der Gottes- und Heilssuche einer ganzen Gruppe religiös Erweckter im lothringischen Raum, zu einer breit angelegten Geschichte des ganzen Reformkreises.¹⁰³ Deshalb kann die Vita aber noch lange nicht unkritisch als Quelle für die Geschichte der monastischen Reform verwendet werden, sie unterliegt immer noch den Bedingungen des mittelalterlichen Geschichtsbewusstseins.

4. Die Legitimation der monastischen Reform

Im Weiteren sind das funktionale Geschichtsinteresse und der konkrete Schreibanlass der Vita des Johannes von Gorze herauszuarbeiten. Dabei soll sich an der von Stephanie Coué verwendeten Methode orientiert werden.¹⁰⁴ Es sind Schwerpunkte, Schlüsselwörter und andere Besonderheiten des Textes zu ermitteln, die auf ‚implizite‘ Lehren der Vita schließen lassen, um diese dann im Anschluss aus der Situation des Autors und des historischen Kontextes heraus als bewusst verfolgte, aber ungenannt bleibende Absichten zu erklären. Dabei ist zu bedenken, dass die Vita wohl nicht in ihrer ursprünglich intendierten Form vorliegt. Sie blieb unvollendet und vor allem die späteren Abschnitte scheinen recht lose an die ersten beiden, stärker zueinander in Beziehung stehenden, angefügt worden zu sein.¹⁰⁵ Der Fokus der folgenden Untersuchung liegt daher auf den beiden ersten Abschnitten der Vita, welche die Entstehung der Reformbewegung mit ihren wichtigsten Mitgliedern darstellen.

4.1 Heiligkeitsverständnis und *optima forma vivendi*

Gleich zu Beginn der Praefatio gibt der Autor an, er habe schon seit längerem die Absicht gehabt, „unseren Vater Johannes – zu unseren Zeiten ein seltenes Beispiel in allem, was zu einem frommen, rechtschaffenen und ehrenhaften Leben gehört – zum Nutzen vieler in einer Schrift vorzustellen und einem wie auch immer beschaffenen Werk anzuvertrauen.“¹⁰⁶ Doch kam er nie dazu. Erst als Johannes schwer erkrankte und kurz darauf starb, besann er sich auf sein Vorhaben zurück.¹⁰⁷ Grund dafür war ein Gespräch der Äbte der umliegenden Klöster, die Johannes in Erwartung seines Todes hatte zu sich rufen lassen, und zu denen auch der Autor gehörte.¹⁰⁸ Denn der Tod des Johannes war kein leichter. Deshalb fragten sich die Äbte,

„wie nur jener höchste Schöpfer, der Ordner aller Dinge und Ordnung währendste Lenker es zuließ, daß er [Johannes], der ihm so lange Zeit treulich gedient hatte [...],

103 JACOBSEN: Die Vita des Johannes von Gorze, S. 35.

104 Vgl. für das folgende COUÉ: Hagiographie im Kontext, S. 23-25.

105 Der Bericht über die Legationsreise wird zum Teil als eigenständige, vielleicht sogar auf Johannes selbst zurückgehende Einfügung angesehen, siehe dazu BORGOLTE: Experten der Fremde, S. 387f.; BORST: Lebensformen im Mittelalter, S. 649; GOEZ, Walter: Lebensbilder aus dem Mittelalter. Die Zeit der Ottonen, Salier und Staufer, Darmstadt 2010, S. 61. Ausführlich dazu JACOBSEN: Die Geschichte vom Leben des Johannes, S. 65-72, der sich bestimmt gegen diese Sichtweise wendet: „Die Relatio ist offensichtlich nicht ein offizieller Bericht noch eine Bearbeitung eines offiziellen Berichts“ (Ebd., S. 68). Der Bericht könne aber durchaus zunächst unabhängig, entstanden und später der Vita beigefügt worden sein. Vgl. dazu auch JACOBSEN, Peter Christian: Die Vita des Johannes von Gorze, S. 39-42.

106 Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis [c. 1,1], S. 150f.: *Nostrum in omnibus, que pie probe vel honeste vite sunt, rari nostra aetate exempli patrem Iohannem iam pridem eo adhuc superste animus erat ad multorum profectum scriptis proponere.*

107 Ebd. [c. 1,3-6], S. 152f.

108 Ebd. [c. 2], S. 154-157.

an seinem Lebensende so grimmig gequält wurde. Denn bei dem Tod keines anderen waren wir jemals mehr erschüttert.“¹⁰⁹

Der Autor schildert weiterhin, wie „nur jeder in tiefstem Schmerz voller Selbstzweifel [überlegte], was wohl mit ihm geschehen werde, wenn schon die himmlische Weltung nicht einmal einen Mann von solcher Vollkommenheit verschone.“¹¹⁰ Vergeblich warteten die Äbte auf ein göttliches Zeichen, welches „die vollkommene Rechtschaffenheit seines Lebens“ bezeugen sollte.¹¹¹ Es ist selten, wenn auch nicht einzigartig, dass solche Dinge in einer Vita thematisiert werden.¹¹² In Heiligenviten war der Sterbende, wenn auch vom nahen Tod oder Krankheit gezeichnet, in der Regel noch im Vollbesitz seiner körperlichen und geistigen Kräfte.¹¹³ Dies ermöglichte es ihm den Übergang in das Reich Gottes, dem eigentlichen Ziel und Höhepunkt allen irdischen Daseins, entsprechend gestalten zu können.¹¹⁴ Nur Gotteslob und Gottesfurcht führten demnach zu einem würdigen und somit belohnenden Tod.¹¹⁵ Anders jedoch sieht es bei Johannes Tod aus: Trotz seines als gottesfürchtig gepriesenen Lebens zog sich sein Sterben qualvoll in die Länge, sodass es nicht verwundert, dass die versammelten Äbte bereits an ihrem eigenen Lebenswandel zweifelten, wenn schon der des Johannes nicht mit einem würdigen Tod belohnt wurde. Sie finden jedoch bald eine Erklärung,

„daß nämlich das Leben der Menschen nicht nach der äußeren körperlichen Erscheinung zu beurteilen sei, sondern nach der Kraft ihrer Verdienste und den Tugenden ihrer Lebensführung, und daß nicht darauf zu achten sei, durch was für einen Tod jemand von hier dahinginge, sondern als was er dahinginge.“¹¹⁶

Die Äbte kamen überein, dass der schwere Tod Johannes nichts von der Lobwürdigkeit seines Lebens nehme, sein „heiliger Lebenswandel“ mache ein göttliches Zeichen oder Wunder überflüssig.¹¹⁷ Daraus entsteht auch der Wunsch nach einer Vita von Johannes Leben:

„Als man dies und vieles von der Art in demselben heiligen Konvent in wechselseitigen Gesprächen erörterte, wurde es immer wieder als überaus nützlich und notwendig herausgestellt, wobei alle zu derselben Meinung gelangten, daß der Lebenswandel desselben seligen Mannes, [...] zum Nutzen und Wachstum vieler in einer seiner würdigen Gedenkschrift aufgezeichnet werde.“¹¹⁸

Jacobsen versteht die Vita daher als Apologie, welche nicht nur den Zweck hatte, Johannes Leben als beispielhaft und nachahmenswert zu loben, wie in einer Vita

109 Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis [c. 3,2], S. 156f.: *quomodo summus ille opifex, cunctorum dispositor et ordinatissimus moderator, hunc tempore sibi fideliter famulantem [...] tam acerrime circa exitum sineret fatigari; neque enim vehementiori cuiusquam alias discrimine intermuimus.*

110 Ebd. [c. 3,4], S. 158f.: *Inter hos fluctus animorum cum fere nulla aegris mentibor clarior aura rationis se aperiret, sibi tantum quisque diffusus ex dolore nimio reputabat quid sibi fieret, cum nec illi tante perfectionis viro superna parceret dispensatio.*

111 Ebd. [c. 3,3], S. 158f.: *vita eius probatissima.*

112 BERSCHIN: Biographie und Epochenstil IV.1, S. 107.

113 VON DER NAHMER, Dieter: Der Heilige und sein Tod. Sterben im Mittelalter, Darmstadt 2013, S. 222f.

114 Vgl. ebd., S. 222f., 236.

115 Vgl. ebd., S. 24-29.

116 Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis [c. 4,1], S. 158-161: *vitam hominum non in ostentatione corporum, sed in virtute aestimandam meritorum et morum, ne adtendum, quo exito quisque hinc eceat, sed qualis exeat.*

117 Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis [c. 4,7], S. 162f.: *sancta conversatione.*

118 Ebd., S. 162-165 [c. 5,1]: *Cum hec et multa his similia in eodem sancto conventu mutuis confabulationibus sererentur, univervis in eandem sententiam venientibus utile nimis et pernecessarium iactabatur, ut eiusdem beati viri conversatio, [...] ad multorum profectum se digna memoria scriberetur.*

üblich, sondern auch jegliche Zweifel zu zerstreuen und zu zeigen, „daß er sein *sanctum propositum* erfüllt und ein heiligenmäßiges Leben geführt habe, auch wenn sein Sterben hart war und Wunder als Zeichen seiner Heiligkeit noch fehlten,¹¹⁹ und dass er sich in all seinem Handeln und Wirken stets im Rahmen des von der *regula* Gestatteten bewegt hatte.¹²⁰ Doch die Vita ist hier nicht nur als Versuch einer Apologie des heiligen- und regelgemäßen Lebens des Johannes zu verstehen, sondern darüber hinaus als Apologie eines solchen Lebens an sich. Johannes stand zum Zeitpunkt seines Todes im Zentrum einer inzwischen weit ausgreifenden Reform-bewegung, die sich auf eine strenge Befolgung der *regula* und Einhaltung asketischer Ideale berief. Wenn nun Johannes, der jene Ideale offenbar wie kein anderer verkörperte, eines scheinbar so unwürdigen Todes starb, so lässt die Diskussion der anwesenden Äbte, die ja ebenfalls führende Vertreter der Reform waren, nicht wie Lotter meint, „tiefgreifende Zweifel an der Gültigkeit des überkommenen christlichen Weltbildes“ aufkommen,¹²¹ sondern vielmehr Zweifel an den grundlegenden Idealen ihrer Reformbewegung und ihrem daran ausgerichteten Weltbild. Es scheint einleuchtend, dass diese Zweifel sogleich mit der gegenseitigen Versicherung der Äbte im Keim erstickt wurden, dass weder die Art und Weise des Sterbens, noch das Ausbleiben von göttlichen Zeichen und Wundern ausschlaggebend für die Heiligkeit eines an den Idealen der Reform ausgerichteten gottgefälligen Lebens seien, sondern allein die Tugenden und Verdienste der Lebensführung.

Die Vita des Johannes von Gorze arbeitet hier mit einer ganz spezifischen Auffassung von Heiligkeit. Diese ist dabei nicht untypisch für ihre Zeit und ihr Umfeld. Damit der vollkommene Lebenswandel auch als der eines Heiligen anerkannt wurde, brauchte es nach herkömmlicher Vorstellung zwangsläufig Wundertaten als tatsächlichen Nachweis der göttlichen Begnadung.¹²² Wunder waren keine Voraussetzung für die Heiligkeit, aber sie bewiesen sie.¹²³ Allerdings war die Wundertätigkeit als entscheidendes Kriterium der Heiligkeit stets umstritten, so auch in Lothringen im 10. Jahrhundert:

„In der von Lothringen ausgehenden Reformbewegung des 10./11. Jh.s setzt sich zeitweise eine Auffassung durch, die das Wunder als Beweis der Heiligkeit ablehnt und dafür wieder stärker die Reliquienverehrung und die asketischen Tugenden betont, letztere aber vor allem als Voraussetzung und Vorbereitung einer aktiven Wirksamkeit in die Welt hinein versteht.“¹²⁴

Ganz ähnlich argumentieren auch die Äbte bezüglich der Heiligkeit des sterbenden Johannes Da das irdische Dasein der Menschen „nach der Kraft ihrer Verdienste und den Tugenden ihrer Lebensführung“¹²⁵ zu bewerten sei, wird das Leben des Johannes von ihnen trotz des Ausbleibens von Wundern ganz bestimmt als „heiliger Lebenswandel“ bezeichnet.¹²⁶ „Heilig“ meint hier also ganz explizit den Lebenswandel im Sinne der Reform. Die hierfür zentralen Schlüsselwörter, *sanctus/a/um* und *conversatio*, durchziehen in verschiedenen Entsprechungen und Kombinationen die gesamte Vita,

119 JACOBSEN: Die Vita des Johannes, S. 34.

120 Vgl. JACOBSEN: Die Geschichte vom Leben des Johannes, S. 4.

121 LOTTER: Methodisches, S. 327.

122 Ebd., S. 314-319.

123 Ebd., S. 318.

124 Ebd., S. 319.

125 Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis [c. 4,1], S. 158f. *in virtute aestimandam meritorum et morum*.

126 Ebd. [c. 4,7], S. 162f.: *sancta conversatione*.

deren erster Abschnitt hier nun im Besonderen betrachtet werden soll.¹²⁷ Bereits in der Praefatio wird Johannes als „der heilige Mann“¹²⁸ beziehungsweise „dieser sehr heilige Mann“¹²⁹ bezeichnet. Wiederholt betont der Autor auch dessen „vollkommene Tugendhaftigkeit“,¹³⁰ insbesondere nach Johannes schicksalhafter Begegnung mit der jungen wie frommen Nonne Geisa im Kloster Saint-Pierre-aux-Nonnains in Metz, die ein Büsserhemd trug: „Davon sehr heftig aufgestachelt und mehr als von jedem anderen Beispiel von Tugendhaftigkeit zuvor entzündet dachte er unverwandt über die Gestaltung einer vollkommeneren Lebensweise nach“¹³¹

Johannes dürstete es nun nach religiöser Erfüllung, er stürzte sich geradezu ins geistliche Studium und begab sich auf die Suche nach Gleichgesinnten, welche er unter den Nonnen des Klosters Saint-Pierre-aux-Nonnains sowie in der Umgebung von Metz fand.¹³² Bei einem Mann namens Humbert, der als Rekluse in Verdun lebte,¹³³ „legte er ein reines Bekenntnis aller seiner Verfehlungen ab und empfing von demselben verehrungswürdigen Mann seine Bußordnung.“¹³⁴ Humbert rät Johannes schließlich nach Rom zu reisen, wie er es einst selbst auf der Suche nach der vollkommenen Lebensweise getan hatte.¹³⁵ Auch die Tugendhaftigkeit und Heiligkeit des zweiten großen Protagonisten der Reform und späteren ersten Abts von Gorze, der als „der heilige Vater und späterhin das einzigartige Licht der Mönche in diesem Lande, Herr Einold“ eingeführt wird, stellt die Vita heraus.¹³⁶ Im Weiteren schildert der Autor, wie die spätere Gorzer Reformgemeinschaft zusammen kam. Der „heilige Mann“¹³⁷ Einold versuchte sich zunächst gemeinsam mit dem ihm ebenfalls bekannten Humbert einige Zeit als Eremit, allerdings ohne Erfolg.¹³⁸

„Als dieser [Humbert] ihn [Einold] wiederum häufiger besuchte und sie eines Tages unter anderem, was vertraute Gespräche so hervorzubringen pflegen, sich wechselseitig fragten, ob wohl zu dieser Zeit irgendwo noch jemand lebe, der von dem Wunsch nach Heiligung erfüllt sei, brachte Humbert diesen unseren Johannes ins Gespräch, von dem wir handeln, der ihm wie gesagt bestens bekannt war.“¹³⁹

Johannes kam daraufhin nach Toul und traf auf Einold,

127 Die folgenden Ausführungen bleiben auf die Aussagen der Quelle beschränkt. Ausführlichere Darstellungen der Anfänge der lothringischen und insbesondere Gorzer Reformbewegung bei BOSHOF, Egon: Kloster und Bischof in Lotharingen, in: KOTTJE, Raymund; MAURER, Helmut (Hg.): Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert, Sigmaringen 1989, S. 197-245, bes. S. 219-232; HOCHHOLZER: Die Lothringische Reform, S. 43-87, bes. S. 45-55.

128 Ebd. [c. 2,1], S. 154f.: *vir sanctus*.

129 Ebd. [c. 1,3], S. 150f.: *vir sanctissimus*.

130 Ebd. [c. 8,2], S. 172-175: *tanta virtutis*.

131 Ebd. [c. 18,1], S. 196f.: *His igitur acrius stimulatus et supra quam alias antehac cuiusquam exemplo virtutis accensus de perfectioris vite institutione fixa mente deliberat*.

132 Ebd. [c. 18-21], S. 196-205.

133 Ebd. [c. 21], S. 202-205.

134 Ebd. [c. 21,4], S. 204f.: *Omnium ibidem excessuum suorum puram confessionem deponens ex eodem vernerabili viro formam penitentiae cepit*.

135 Ebd. [c. 24], S. 208-211.

136 *Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis* [c. 29,1], S. 218f.: *Sanctus pater et unicum in is regionibus postmodum lumen monarchorum, domnus Einoldus*.

137 Ebd. [c. 31,3 und 31,4], S. 222-225: *viro sancto/virum sanctum*.

138 Ebd. [c. 31], S. 222-225.

139 Ebd. [c. 32,1], S. 224f.: *Qui dum rursus eum crebrius reviseret, quadam die inter cetera, que familiaritas illa parere adsolet colloquia, dum, si qui forte alicubi ad id temporis, qui ad sancta desideria aspirarent, existerent, vicaria interrogatione percunctantur; hunc, de quo agimus, Iohannem sibi, ut premissum est, optime notum adduxit in medium*.

„und endlich, als sie nach ziemlich langen Gesprächen über himmlische Dinge einer dem anderen getreulich ihre geheimen Wünsche ausgeschüttet hatten, suchten sie in Sorge und Bewegtheit nach einem Plan für ihre Lebensführung, wie Leute, denen der Sinn danach stand, der Welt gänzlich zu entsagen.“¹⁴⁰

Johannes lud Einold nach Metz ein, wo sich inzwischen eine Gruppe frommer Menschen zusammengefunden hatte. Einold „fand an der heiligen Lebensordnung jener Leute großen Gefallen“¹⁴¹ und gemeinsam suchte man nach einem Ort, an dem sie „nach einem Gelübde zum gemeinsamen Leben beisammen wohnen könnten.“¹⁴² Da ihnen jedoch „in diesen Landen kein Ort einfiel, der ihnen zu dem, was sie sich vorgestellt hatten, geeignet erschien (so sehr hatte die Befleckung durch die Welt alle Klöster überdunkelt), beschlossen sie, die wie weit auch immer entfernte Fremde zu erwählen.“¹⁴³

Johannes schlug daraufhin Italien vor.¹⁴⁴ Wie die Gemeinschaft schließlich doch in Lothringen blieb und das Kloster Gorze bezog, wo sie sich „ein regelgemäßes Ordensleben nach den Bestimmungen des heiligen Benedikt“¹⁴⁵ versprach, muss hier nicht mehr im Einzelnen geschildert werden.¹⁴⁶ Wichtig ist, dass nun auch der dafür verantwortliche Bischof Adalbero von Metz, „dem späthin großen Erneuerer geistlichen Lebens“¹⁴⁷ der Klöster in seiner Diözese, mit dem entsprechenden Vokabular gewürdigt wird.

„Doch obwohl ihn Eifer und Sorge gegenüber allen fesselten, galt Gorze doch stets, wie gesagt, einzigartig seine Liebe, weil es der Anfang seines Wirkens gewesen war und die Heiligkeit der besagten Männer Einold und Johannes ihn in besonderem Maße erfreute.“¹⁴⁸

140 Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis [c. 32,9], S. 226f.: *Tandemque, ubi post non modicam rerum celestium confabulationem desiderii sui alter alteri iam fida secreta refuderat, consilium exinde sibi vite ducende, uti quibus seculo penitus erat animus renunciandi, cura sollicitiore disquirunt.*

141 Ebd. [c. 32, 2], S. 228f.: *super sancto virorum illorum instituto non modice delectatus aliquandiu.*

142 Ebd. [c. 34,2], S. 230f.: *in quibus communem vitam professi pariter habitare possent.*

143 Ebd. [c. 34,3], S. 230-233: *Ad hoc nullo eis in his dumtaxat regionibus, qui sibi ad ea que mente conceperant oportunus videretur, occurrente – adeo seculi macula quedam cuncta fere cenobia offuscaverat – longinqua queque et peregrina delegere statuerunt.*

144 Ebd. [c. 34,4], S. 231f.. JACOBSEN: Die Geschichte vom Leben des Johannes, S. 231, Anm. 186 sieht darin die Bestätigung, dass es bei der Wahl eines Ortes weniger darum ging, einem geeigneten Konvent in Lothringen einzutreten, sondern eine Gemeinschaft nach ihren Vorstellungen aufzubauen. Ohnehin sei „der Eintritt einer ganzen Gruppe, dazu mit eigenen Vorstellungen von ihrer vita communis, in ein Kloster in der Benediktus-Regel nicht vorgesehen, die Gruppenbildung innerhalb des Konvents nicht gestattet, eine Intensivierung der geistlichen Übungen nur mit Genehmigung des Abtes erlaubt“ gewesen, ebd., S. 19f., S. 232, Anm. 187.

145 Ebd. [c. 44,1], S. 254f.: *regularem conversationem ex instituto beati Benedicti scripto.*

146 Ebd. [c. 35-38], S. 232-241. Ausführlich dazu BOSHOF: Kloster und Bischof in Lothringen, S. 219-221.

147 Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis [c. 35,1], S. 232f.: *magni postmodum rerum divinarum recuperatoris.*

148 Ebd. [c. 42], S. 250f.: *Se quamquam omnium miro studio eum cura tenuerit, Gorzia tamen, ut dixi, unico sibi semper fuit amori, pro eo quod et principium operum eius extiterat et sanctitas predicatorum virorum Einoldi atque Iohannis eum precipue oblectabat.* Die Rolle Adalberos als Erneuerer hebt vor allem BOSHOF: Kloster und Bischof in Lothringen, bes. S. 222-229 und S. 243-245 hervor. Für das 9. und insbesondere das 10. Jahrhundert könne „die Geschichte der monastischen Reform tatsächlich von den bischöflichen Klosterherren her geschrieben werden“ (Ebd., S. 244). Die Bischöfe, ganz besonders Adalbero und Gauzlin von Toul, sicherten die Erneuerungen vor allem materiell ab, während die spirituelle Reform von den Kanonikern beziehungsweise Mönchen selbst ausging. Da materielle Sicherheit jedoch Grundlage für das Gelingen der Reformen war, kam den Bischöfen die entscheidende Rolle bei der Konsolidierung der Reform zu. Ein anderes Bild zeichnet NIGHINGALE, John: *Monasteries and Patrons in the Gorze Reform. Lotharingia c.850-1000*, Oxford 2001, S. 71-85, der bei den Reformen des 10. Jahrhunderts in Lothringen die vielfältigen Interessen adeliger Familien betont, die sich die Reformbestrebungen zu Nutze gemacht hätten, so auch Adalbero: „Adalbero's promotion of reform was closely intertwined with his own family's interest“ (Ebd., S. 75).

Die Vita des Johannes von Gorze zeigt mit ungewöhnlicher Anschaulichkeit das Entstehen der Gorzer Reformbewegung, die Suche nach der *optima forma vivendi*, anhand des individuellen Handelns und der persönlichen Motive einzelner Menschen. Otto Gerhard Oexle sieht dabei als zentrales Motiv dieser Suche die Gruppenbildung.¹⁴⁹ Es sei nicht allein das Bedürfnis nach Askese, was das Geschehen motiviere, sondern letztlich das Bedürfnis nach gemeinschaftlichem Leben, der Hervorbringung einer *vita communis*.¹⁵⁰ Als deren zentrale und treibende Figuren erscheinen in der Vita Johannes und Einold, die aus einer zunächst noch lose verbundenen Gruppe lokaler Kleriker und anderer Weltgeistlicher schließlich eine monastische Reformgemeinschaft formten.¹⁵¹

Es ist ein wesentliches Merkmal der lothringischen Reformbewegung, dass sie im Gegensatz etwa zu Cluny „in starkem Maße von innerkirchlichen Kräften angestoßen und verwirklicht“ wurde.¹⁵² Obwohl sie teils hohe Ämter bekleideten, schienen diese Kleriker den Zustand ihres religiösen Lebens als ungenügend zu empfinden; sie fühlten sich stattdessen zu einer asketischen Lebensweise hingezogen und suchten nach Wegen zu einem erfüllteren geistlichen Leben, für das sie bereit waren, ihre weltlichen Reichtümer aufzugeben.¹⁵³ Sie fanden sie schließlich in einer sich streng auf die *regula Benedicti* besinnenden und monastischen Gemeinschaft, die in der Vita als *optima forma vivendi* durch die entsprechende Bezeichnung ihrer führenden Mitglieder als „heilig“ gekennzeichnet wird. Auch die Gemeinschaft des Klosters Gorze selbst wird daher wiederholt als das „heilige Kollegium“¹⁵⁴ bezeichnet, sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart des Autors, als er auf Odolbert, den aktuellen Abt „desselben heiligen Kollegiums“ verweist.¹⁵⁵

Die Heiligkeit und somit die Rechtmäßigkeit der Gorzer Reformgemeinschaft als *vita communis* wird auch durch die Abgrenzung eben dieser von anderen asketischen Lebensformen betont. Das gescheiterte Experiment von Einold und Humbert wurde bereits geschildert. Auch Johannes strebte nach seiner schicksalhaften Begegnung mit Geisa „nach Weltverachtung und gänzlicher Absage an den Besitz.“¹⁵⁶ Doch auf der Suche nach geeigneten Vorbildern wurde er nicht glücklich. Eine Zeit lang lebte er bei zwei frommen Männern mit einer „höchst angesehenen Lebensweise“¹⁵⁷ in einer Klausurzelle in der Kirche St. Stephan in Metz, war jedoch „von der Unpäßlichkeit des Ortes abgestoßen – er lag nämlich mitten in der Stadt – und in seinem Sinn mehr auf irgendwelche abgeschiedenen Wälder fixiert.“¹⁵⁸ Es ist bezeichnend, dass dieser Lebenswandel eben nicht als „heilig“, sondern ‚nur‘ als „höchst angesehen“ beschrieben

149 OEXLE, Otto Gerhard: Individuen und Gruppen in der lothringischen Gesellschaft des 10. Jahrhunderts, in: PARISSE; OEXLE: L'abbaye de Gorze, S. 105-139, hier S. 127.

150 Ebd., S. 137f.

151 Ebd., S. 129-137.

152 HOCHHOLZER: Die Lothringische Reform, S. 51. Vgl. ERKENS, Franz-Reiner: Gorze und St-Evre. Anmerkungen zu den Anfängen der lothringischen Klosterreform des 10. Jahrhunderts, in: in: HERRMANN, Hans-Walter; SCHNEIDER, Reinhard (Hg.): Lotharingia. Eine europäische Kernlandschaft um das Jahr 1000 (Veröffentlichungen der Kommission für Saarländische Landesgeschichte und Volksforschung, 26), Saarbrücken 1995, S. 121-141, hier S. 122-127.

153 ERKENS: Gorze und St-Evre, S. 126f. Vgl. NIGHTINGALE: Monasteries and Patrons, S. 96f.

154 Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis [c. 3,1], S. 156f.; [c. 66,1], 298f.: *sancti collegii*; [72,1], S. 312f.: *sancto collegio*.

155 Ebd. [c. 71,1], S. 310f.: *eiusdem sancti collegii*.

156 Ebd. [c. 20,1], S. 200f.: *Ad mundi contemptum et facultatum renuntiationem ex integro omni desiderio estuabat*.

157 Ebd. S. 202f. [c. 20,4]: *vite omnibus acceptissime*.

158 Ebd. [c. 21,4], S. 202f.: *loci incommoditate offensus, uptote medio urbis, et potius secreta quelibet silvarum animo meditat*.

wird, er entspricht eben nicht der *optima forma vivendi*. Ähnlich erging es Johannes wenig später bei einem Einsiedler namens Lantbert, der nahe Verdun lebte.¹⁵⁹ Voller religiösem Eifer suchte Johannes ihn auf und lebt eine Weile bei ihm, doch Lantbert erwies sich

„in seinen Sitten wie in seinem Wissen gänzlich tölpelhaft, und außer daß ihn die vielen überaus harten und geradezu unvernünftigen Mühen, mit denen er sich reichlich und überreichlich zermarterte, in den göttlichen Dingen ein bißchen empfahlen, so zeigte er sich im übrigen als dumm und gänzlich ungebildet, so daß wohl ein weniger Gefestigter, der ihn sah, kaum das Lachen hätte unterdrücken können.“¹⁶⁰

Johannes konnte schließlich von Humbert und einem Briten namens Andreas überzeugt werden, dass diese Art des Lebens nicht „heil- oder fruchtbringend für ihn sei,“¹⁶¹ und ließ davon ab.¹⁶² Hier wird nachträglich das unregelmäßige Eremitentum, wie Lantbert es verkörperte, von der *optima forma vivendi* in der geordneten Gemeinschaft nach der *regula Benedicti* abgegrenzt.¹⁶³ Indem die Vita also das nach den Idealen der Reform gestaltete Leben in monastischer Gemeinschaft von anderen Formen der asketischen Lebensweise abgrenzt und weiterhin ihre eigenen Vertreter als „heilig“ kennzeichnet, wird eben diese Reformgemeinschaft als rechtmäßig legitimiert. Dieses Verständnis der Reform als „heilig“ und somit rechtmäßig schlägt sich auch in der Schilderung vom Sterben des Johannes nieder.

4.2 Reformgemeinschaft und Reformverbindungen

Die implizite Absicht des Autors, die monastische Reform in Gorze zu legitimieren, lässt der zweite Abschnitt der Vita deutlich werden, welcher als Exkurs mit einer Reihe von Porträts führender Mitglieder des Reformkonvents die Schilderung des „heiligen“ und vorbildhaften Lebens des Johannes unterbricht. Der Autor betont jedoch die Notwendigkeit dieses Exkurses, der daher auch eigentlich nicht als Unterbrechung anzusehen sei:

„Im übrigen möge die Darstellung niemandem durchbrochen oder wider der Ordnung erscheinen, wenn einige Dinge eingefügt werden über Personen, die für das Erzählte von Bedeutung sein werden, von denen der vorausgehende Bericht schon einige eingeführt hat und die weitere Rede zahlreiche andere anführen wird, so wie es jeweils der Sache oder dem Zeitpunkt nach passend erscheint: Die Vernunft selbst würde sich widersetzen, wollten wir von jenen ersten das nun Folgende nicht berichten, auch wenn wir es versuchen würden.“¹⁶⁴

159 *Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis* [c. 21,3-22,1], S. 204f.

160 Ebd. [c. 22,2], S. 204-207: *er moribus et scientia omnino rusticanus erat, et nisi quod multus labor, quo satis superque durissimo et velut inrationabili se ipsum atterebat, eum aliquatenus in rebus divinis commendabat, alias stolidus et agrestis totus parebat, ut qui forte infirmiorum eum conspexerit, risum tenere vis posset.*

161 Ebd., S. 208f. [c. 24,1]: *eodem salubre ac frugiferum esset.*

162 Vgl. JACOBSEN: Die Geschichte vom Leben des Johannes, S. 15-17.

163 Vgl. OEXLE: Individuen, S. 125f.

164 *Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis* [c. 49,1], S. 262-265: *Ceterum ne cui seu interrupta aut extraordinaria series videatur, si qua de personis, quarum quippiam eorum que dicuntur interesse videbitur, inserentur, quarum et nonnullas superior propositio intulit et decurrens alias pro causarum oportunitate et temporum sermo plures inducet, de quibus utique prioribus consequentia non reddere ratio ipsa, etiam si conaremur, resisteret.*

Es folgt die kurze Porträt des bereits im vorherigen Abschnitt erwähnten Humbert und Andreas,¹⁶⁵ die „dem anderen Paar, Einold und Johannes, an Heiligkeit nicht nach [standen]: Anreiz und Treibstachel gleichsam zu den Tugenden.“¹⁶⁶ Auch hier findet sich also wieder der Hinweis auf die Heiligkeit dieser Personen im Sinne der Reform. Ursprünglich scheint der Autor seinen Exkurs auf Humbert und Andreas beschränkt haben zu wollen, doch er änderte daraufhin seine Pläne wieder:

„Und da wir mit der Erwähnung der beiden damit begonnen haben, auf das Wachstum der Klostersgemeinschaft einzugehen, halten wir es für folgerichtig, auch über andere gedenkenswürdige Personen, die ihnen folgten, so kurz zu berichten, wie es die Sache erlaubt. So nämlich, wenn zuerst sie alle abgehandelt sind, kann die Erzählung über den Mann, Johannes, gewissermaßen auf ebener Bahn frei und unbehindert dorthin eilen, wohin wir es uns vorgenommen haben [...].“¹⁶⁷

Der Autor beschränkte sich aber dennoch um eine Auswahl der hervorstechenderen Persönlichkeiten, denn „von allen Mitgliedern jenes heiligen Kollegiums zu sprechen, die fast alle einzeln wegen ihrer verdienstvoll hervorragenden Lebensweise der Erwähnung würdig wären, sind wir wegen der Länge nicht in der Lage.“¹⁶⁸ Die folgenden Porträts gelten außerdem Personen, die sich erst nach der Erneuerung Gorzes durch die ursprüngliche Metzger Gruppe um Einold und Johannes dem Konvent anschlossen. Bei allen wird auf die eine oder andere Weise die Rechtmäßigkeit und Heiligkeit ihres Lebenswandels betont: So bei Friedrich, der sich „bis zu seinem Ende in lobenswert strengem Lebenswandel“ übte;¹⁶⁹ bei Odilo, in dem „die Kraft monastisch heiligen Lebens“ heranwuchs;¹⁷⁰ bei Angilramnus, der nach der Aufnahme „in jener heiligen Gemeinschaft“¹⁷¹ seinen bis dahin üppigen Lebenswandel den neuen Idealen zunächst nur schwer anzupassen vermochte, nach einer himmlischen Erscheinung aber seine asketischen Bemühungen auf die Spitze trieb und so doch noch „den Beweis der Tugendstärke seines Geistes“ erbrachte;¹⁷² auch Anstaeus „glänzte durch seine Lebensführung nicht weniger als die übrigen“;¹⁷³ ebenso Blidulf, der von plötzlicher Krankheit erfasst das Mönchsgelübde ablegte, wieder gesund wurde, „und in der Heiligkeit seines Lebenswandels [...] fast niemandem unterlegen zu sein [schien];“¹⁷⁴ sowie der „gleichermaßen sehr heilige Mann“ Gundelach.¹⁷⁵

Die Betonung der Tugendstärke und des vorbildlichen Lebenswandels dieser Männer hebt sie wie schon Johannes als „heilige“ Vertreter der Reform hervor. Gleichzeitig werden implizit noch einmal die Ideale der Reform gestärkt, indem gezeigt wird, dass die Heiligkeit des Lebenswandels nicht nur für die ursprünglichen Gründungsmitglieder

165 *Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis* [c. 50-53], S. 264-275.

166 Ebd. [c. 50,1], S. 266f.: *quorum uterque his item utrisque Einoldo atque Iohannei non imparis sanctitatis, incitamenta et quidam quasi stimuli ad virtutes fuere.*

167 Ebd. [c. 54, 1-2], S. 274f.: *Et quia mentione duorum augmentum congregationis eiusdem tangere coepimus, de aliis quoque, que memoratu digne successerunt persone, quam succincte res patientur, mox inferre non inconsequens arbitramur. Ita enim plano quodammodo spatio de viro, quo proposuimus, decurret narratio libera atque omnibus expedita sibi primum absolutis; soli tantum proposito continuus et nullo intercisus labor incumbat negotio.*

168 Ebd. [c. 66,1], S. 298f.: *quoniam de omnibus illius sancti collegii, qui singuli fere digni memoratu pro merito egregie conversationis essent, longitudine obstante non sufficimus.*

169 Ebd. S. 276f. [c. 55,6]: *in finem laudabili conversationis.*

170 Ebd. [c. 56,2], S. 280f.: *bene adultum sancte conversationis robur petitus.*

171 Ebd. [c. 57,1], S. 282f.: *sanctam illam sociaetatem.*

172 Ebd. [c. 63,3], S. 292f.: *animi tamen eius virtuti comprobande permaximum.*

173 Ebd. [c. 66,2], S. 298f.: *vita non inferior ceteris claruit.*

174 Ebd. [c. 69,4], S. 306f.: *atque in sancta conversatione fere inferior nulli apparuit.*

175 Ebd. [c. 69,4], S. 306f.: *viro aequae sanctissimo.*

galt, sondern auch durch einen späteren Eintritt ins Kloster verbunden mit einer entsprechenden Unterwerfung unter die asketischen Ideale und die strenge Auslegung der *regula* erreicht werden konnte. Auf diese Weise erfolgte eine Legitimation der Reformbewegung an sich sowie der Heiligkeit aller, die ihr angehörten. Der Exkurs verfolgt so ein von Hans Werner Goetz beschriebenes praktisches Geschichtsinteresse.

Eine Institution legitimierte sich im mittelalterlichen Verständnis nicht durch ihre Kompetenz, sondern durch ihre historisch begründete Autorität.¹⁷⁶ Je weiter die eigenen Anfänge zurückverfolgt werden konnten, desto größere Autorität ließ sich daraus ziehen:¹⁷⁷ „Der Blick zurück auf die Anfänge [...] sollte die Gegenwart – und hier die jeweils eigene Institution – nicht nur historisch erklären, sondern durch ihr hohes Alter absichern.“¹⁷⁸ Nach Hanna Vollrath wurzelte diese eigentümliche Art der Gegenwartslegitimation aus der Vergangenheit heraus in der starken oralen Prägung der frühmittelalterlichen Gesellschaft.¹⁷⁹ Die Vergangenheit sei in oralen Gesellschaften keine eigene Größe, sondern rückproduzierte Gegenwart.¹⁸⁰ Im Gegensatz zum modernen Verständnis der Vergangenheit als unveränderliche und von der Gegenwart abzugrenzende Größe ist sie im Verständnis oraler Gesellschaften Teil der Gegenwart und somit veränderlich und an aktuelle Bedürfnisse anpassbar.¹⁸¹ So konnte die Gegenwart „legitimiert, d.h. als Rechtens ausgewiesen [werden], indem gezeigt wird, dass es immer schon so war.“¹⁸²

Die Vita des Johannes von Gorze besitzt offensichtlich einen solchen auf die Gegenwart bezogenen legitimierenden Charakter. Die Institution, der hier eine sich aus der Vergangenheit speisende Autorität zugeschrieben wird, ist dabei die gesamte von Gorze ausgehende Reformbewegung. Dieses Argument leuchtet ein, wenn Reform für das Mittelalter im wörtlichen Sinne von *reformatio* als „Wiederherstellung älterer Zustände als der eigentlich richtigen und rechtmäßigen“¹⁸³ beziehungsweise „Rückbesinnung und Rückführung auf die ursprünglichen Grundlagen, die normgebend wirken,“¹⁸⁴ verstanden wird. Ziel war es, „durch Korrektur und Besserung zu der in Verlust geratenen Strenge des Anfangs zurückzukehren.“¹⁸⁵ Dieses „restaurative Verständnis“ von Reform, wie Kurt-Ulrich Jäschke es ausdrückt,¹⁸⁶ prägte die ständigen monastischen Erneuerungs- und Reformbewegungen im Mittelalter, in denen immer wieder die Rückkehr zum Alten und Althergebrachten angestrebt wurde.¹⁸⁷ So auch die monastischen Reformen des 10. Jahrhunderts, die dabei ganz wesentlich auf die karolingische Klosterreform durch Benedikt von Aniane zurückgriffen.¹⁸⁸

176 GOETZ: Gegenwart der Vergangenheit., S. 67.

177 Ebd., S. 72.

178 Ebd., S. 82.

179 Vgl. VOLLRATH, Hanna: Das Mittelalter in der Typik oraler Gesellschaften, in: HZ 233 (1981), S. 571-594, bes. S. 574-582.

180 Ebd., S. 574-576.

181 Ebd., S. 580f.

182 Ebd., S. 576.

183 SCHMALE: Funktion, S. 61f.

184 KLUETING: Monasteria semper reformanda, S. 2.

185 Ebd.

186 JÄSCHKE, Kurt-Ulrich: Zur Eigenständigkeit einer Junggorzer Reformbewegung, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 81 (1970), S. 17-43, hier S. 17.

187 Ebd. Für einen komprimierten Überblick über die monastischen Reformbewegungen im Mittelalter, siehe KLUETING: Monasteria semper reformanda, bes. S. 3-5.

188 WERNER: Wege der Reform, S. 250-252.

Besonders kennzeichnend sowohl für die lothringische als auch für cluniazensische Reformbewegung war, dass sich aus den Reformbestrebungen ein Drang zur Verbandsbildung ergab.¹⁸⁹ Die Reform des monastischen Lebens blieb nicht auf die Mauern des eigenen Klosters begrenzt, sondern drängte zur Weitergabe.¹⁹⁰ Nachdem in der anianischen Reform im 9. Jahrhundert unter dem Prinzip der *una regula* bereits der erste Schritt zur einer Vereinheitlichung des benediktinischen Mönchswesen getan war, wurde dieser Gedanke in den Reformbewegungen des 10. Jahrhunderts weiter geführt, indem nun auch die mönchischen Lebensgewohnheiten, die *Consuetudines*, vereinheitlicht werden sollten.¹⁹¹ Im Gegensatz zum für die cluniazensische Reformbewegung charakteristischen zentralisierten Klösterverband¹⁹² formten sich in Lothringen, wo die klösterlichen Reformgemeinschaften an ihre meist bischöflichen Klosterherren gebunden blieben, lockerere Verbände.¹⁹³ Die weitreichenden Verbindungen der lothringischen Reformbewegung hat bereits Hallinger nachgezeichnet, der sie noch als von Gorze ausgehende Filiationen verstand.¹⁹⁴ Auch wenn diese Sichtweise heute weitgehend relativiert wurde, besteht dennoch kein Zweifel darüber, dass das reformierte Gorze großen Einfluss auf umliegende Klöster ausübte.¹⁹⁵

Auch in dem Exkurs der Vita klingen wiederholt Verbindungen zu weiteren Klöstern an, die mit der Hilfe der beschriebenen Mitglieder reformiert wurden. Dadurch wird ebenfalls die Reform dieser Klöster legitimiert. Zwar muss aus diesen Verbindungen nicht zwangsläufig eine Reformabhängigkeit gefolgert werden, wie Hallinger es noch getan hatte, denn die lothringische Reform, „jeweils von Kloster zu Kloster wandernd, regenerierte in der Regel alte Abteien, die größtenteils ein kanonikales Gepräge angenommen hatten und schuf keine Abhängigkeiten.“¹⁹⁶ Die häufigen Verweise auf Klostererneuerungen in der Vita scheinen aber keineswegs zufällig zu sein, es wird deutlich, dass es sich hier um eine sich zusammengehörig fühlende Reformbewegung handelte. Die bekannteste und wahrscheinlich wichtigste dieser Verbindungen ist jene zur Abtei St. Maximin bei Trier. In einer häufig zitierten Stelle wird geschildert, wie der Mönch Gundelach von Gorze nach St. Maximin kam:

„Danach war er vom Ruhm des Herrn Einold entflammt und kam nach Gorze und hing ihm eine Zeitlang an als sein fast untrennbarer Gefährte, bis er auf Befehl desselben Einold zusammen mit dem besagten ehrwürdigen Blidulf in das Kloster Ogos, des heiligen Mannes und erstlich großen und berühmten Abtes von St. Maximin, später dann trefflichen Bischofs der Kirche von Lüttich gesandt wurde.“¹⁹⁷

Hallinger nahm diese Passage seinerzeit zum Beweis, dass die Reform in St. Maximin mit Gorzer Hilfe durchgeführt worden sei.¹⁹⁸ Dies ist jedoch inzwischen zurückgewiesen worden, stattdessen wird angenommen, dass die Reform in St. Maximin zwar parallel

189 WOLLASCH, Joachim: *Stabilitas in congregatione*. Vom Kloster zum Klosterverband, in: FAUST; QUARTHAL (Hg.): *Reformverbände und Kongregationen*, S. 15-31, hier S. 19-22.

190 Ebd., S. 26.

191 Vgl. KLUETING: *Monasteria semper reformanda*, S. 15f.

192 Vgl. ebd., S. 19-22; WOLLASCH: *Stabilitas in congregatione*, S. 19-22.

193 WOLLASCH: *Stabilitas in congregatione*, S. 26. Vgl. KLUETING: *Monasteria semper reformanda*, S. 19f.

194 HALLINGER: *Gorze-Kluny*, S. 43-416.

195 Vgl. WERNER: *Wege der Reform*, S. 254-269. Vgl. HOCHHOLZER: *Die Lothringische Reform*, S. 45.

196 HOCHHOLZER: *Die Lothringische Reform*, S. 54.

197 *Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis* [c. 70,1-2], S. 308f.: *Deinde domni Eginoldi fama accensus Gorziam veniens ei individuus fere comes per aliquod tempus adhesit, donec eodem iubente cum predicto venerabili Blidulfo in monasterio sancti viri Ogonis, magni et preclari prius in Sancto Maximino abbatis et post Leodicensis aecclesiae ergregii ponitificis, delegatus.*

198 HALLINGER: *Gorze-Kluny*, S. 59f.

zu der in Gorze verlief, aber nicht abhängig von ihr war.¹⁹⁹ Ebenso deutlich wird die Verbindung zu St. Maximin später, als der anwachsende Gorzer Konvent in materielle Bedrängnis geriet und Pläne gefasst wurden, nach St. Maximin überzusiedeln.²⁰⁰

„Und weil ungefähr zu derselben Zeit Ogo, damals Propst des heiligen Maximin, später ein glückliches Vorbild, sich dem weltlichen Lebenswandel entzogen und mit Hilfe des Herzogs Giselbert dasselbe Kloster zur regelmäßigen Lebensweise zurückgeführt hatte, bemühten sie sich eine Zeitlang auf das fromme Betreiben des Propstes hin um die Erlaubnis, dorthin übersiedeln zu dürfen.“²⁰¹

Ein solches Vorhaben wäre wohl kaum zustande gekommen, wenn sich nicht die Mitglieder beider Konvente mit derselben „regelmäßigen Lebensweise“ identifiziert hätten. Doch es finden sich noch weitere dieser Verbindungen zu anderen Konventen. Der Onkel Bischof Adalberos, Friedrich, kam als Kind ins Kloster St. Humbert, das jedoch „an der gleichen Krankheit wie die übrigen Klöster dahinsiechte.“²⁰² Friedrich schloss sich später der Reformbewegung an und wurde Propst in Gorze.

„Später aber wurde er auf Bitten des Bischof Richarius von Lüttich seinem ursprünglichen Kloster, dem des heiligen Humbertus, zurückgegeben und der Ordensregel gemäß zum Abt eingesetzt und verwaltete den Gottesbesitz nach monastischer Regel bis zu seinem Ende.“²⁰³

Auch ein Mann namens Odilo ist „zur Reformierung eines Klosters erbeten worden, das Stablo heißt, und hat dort zu höherem Rang befördert gemäß den Richtlinien der Regel alles Üble, was er etwa antraf, mit Christi Hilfe korrigiert.“²⁰⁴ Anstaeus, der als Dekan in Gorze „durch sein Leben, seine Rede und sein Beispiel monastischen Wandels der Herde des Herrn den Maßstab gegeben“ hatte,²⁰⁵ wurde „als dann in St. Arnulf der treffliche Heribert aus dem Leben schied [...], zum Hirten eingesetzt, daß er im Herrn Nutzen bringe. Dort glänzte er schon nach kurzer Zeit durch seine entschiedene Tätigkeit.“²⁰⁶

Der Brite Andreas schließlich war als alter Mann

„auf Anforderung des Papstes Agapit nach Rom geschickt worden. Dieser hatte mit einem Brief und durch einen geeigneten Mann als Boten dringend von Herrn Einold gefordert, ihm einige Ordensleute zu senden, die er mit Unterstützung des Königs

199 JACOBSEN: Die Geschichte vom Leben des Johannes, S. 309f., Anm. 369.

200 Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis [c. 95], S. 372-375.

201 Ebd., S. 374f. [c. 95,4]: *Et quia sub idem ferme tempus Ogo prepositus tunc sancti Maximini, felicitis postmodum exempli, a seculari conversatione se restrinxerat et ope ducis Gisleberti idem monasterium ad regularem conversationem reducerat, eiusdem pio molimine prepositi illo se transferre aliquantisper assensum.*

202 Ebd. [c. 55,2], S. 276f.: *simili ceteris loco eorum morbo pallente ipse.*

203 Ebd. [c. 55,6], S. 276f.: *Postea autem rogatu episcopi Leodicensis Richarii monasterio proprio sancti Humberti restitutus et regulari ordine abbas prefectus usque [...] rigore rem divinam optime monastico tenore continuit.* Vgl. HALLINGER: Gorze-Kluny, S. 68-71.

204 Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis [c. 56,2], S. 280f.: *Is quoque [...] reformationi monasterii, quod dicitur Stabulacum, ibidemque promotus ad rectitudinis lineas, que prava forte invenerat, Christo auxiliante correxit; ubi etiam cursum nature persolvit.* Vgl. HALLINGER: Gorze-Kluny, S. 64-67.

205 Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis [c. 67,1], S. 300: *vita, verbo omnique sancte conversationis exemplo forma gregi dominico factus.*

206 Ebd. [c. 67,2-3], S. 300-303: *Tandem viro egregio Heriberto apud Sanctum Arnulfum [...] vita decedente pastor in Domino profuturus statuitur. Ibi brevi eius industria claruit.* Vgl. HALLINGER: Gorze-Kluny, S. 67f.

Albericus in dem Kloster des heiligen Paulus einsetzen könne, das er gerade der monastischen Ordnung zuzuführen beabsichtige.²⁰⁷

Die Behauptung der Vita, dass die Reformbewegung selbst in Rom Fuß gefasst habe, zeigt die starke Überzeugung der Gruppe für ihre Reform.²⁰⁸ Durch die in der Vita hergestellte Verbindung zu der Gorzer Reformgruppe wird die Erneuerung des Klosters in Rom, wie auch die der anderen erwähnten Klöster, als Teil der lothringischen Reformbewegung ausgewiesen und somit als genauso rechtmäßig und „heilig“ wie in Gorze selbst legitimiert.

4.3 Autor und historische Situation

Nachdem anhand von Besonderheiten und Schlüsselwörtern des untersuchten Textes dessen ‚implizite‘ Funktion, nämlich die Legitimation der monastischen Reformbewegung in Gorze und den mit Gorze verbundenen Klöstern, nachgewiesen wurde, ist diese nun anhand des Entstehungskontextes der Vita zu erklären. Dazu ist zunächst festzustellen, wer genau die in der Vita formulierten Absichten vertrat. Wie weiter oben erörtert wurde, ist mit ziemlicher Sicherheit Johannes von St. Arnulf als Autor der Vita zu bestimmen. Im Text besteht explizit eine Verbindung zwischen Gorze und St. Arnulf in Person von Anstaeus, welcher das Kloster der Erneuerung zuführt. Es ist also mit hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass der Autor sich ebenfalls als Teil der gewachsenen Reformgemeinschaft verstand, deren Zustandekommen und wichtigste Mitglieder er in der Vita schildert. Gleiches wird wohl auch für die übrigen Äbte an Johannes Sterbebett gelten, mit denen der Autor zusammen die Notwendigkeit einer Vita feststellte, auch wenn deren genaue Identifikation nicht ganz einfach ist.²⁰⁹ Der Autor schrieb also stellvertretend für eine größere Gruppe mit denselben Interessen. Stephanie Coué bezeichnet eine solche Gruppe als Trägergruppe.²¹⁰

Dieser Trägergruppe gehört auch der Bischof von Metz Dietrich I. an, der in der Praefatio als „unser besonderer Schutzherr“ und Auftraggeber der Vita in Erscheinung tritt.²¹¹ Als der Autor nach der Beendigung des ersten Abschnitts im Text seine Erschöpfung ob seiner gewaltigen Aufgabe zum Ausdruck bringt,²¹² ist es eben jener Bischof Dietrich, der ihn zum Weiterschreiben überredet. Dietrich gehörte zur zweiten Generation der Reformbischöfe in Lothringen. Während sich die erste Generation um die Bischöfe Adalbero und Gauzlin vor allem auf die Wiederherstellung und Erneuerung der alten, brachliegenden Klöster konzentriert hatte, kam es nun vermehrt auch zu Neugründungen.²¹³ So ließ Dietrich im Jahr 968 den Grundstein für das Kloster Saint-Vincent legen; „die Bauleitung übertrug er Odilbert [Odolbert], dem späteren Abt von

207 *Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis* [c. 53,1], S. 272-275: *Romam ad postulationem pape Agapiti mittitur, qui litteris cum nuncio quodam idoneo viro multum a domno Einoldo eflagitaverat aliquos sibi religiosos, quos in monasterio beati Pauli, quod tunc ad monasticum ordinem transferre moliebatur, cum auxilio regis Albrici collocaret, transmitti.* Vgl. HALLINGER: Gorze-Kluny, S. 76.

208 Sie ist nicht ganz unproblematisch, da auch für Cluny andernorts behauptet wurde, in demselben Kloster eine Reform durchgeführt zu haben. Vgl. JACOBSEN: Die Geschichte vom Leben des Johannes, S. 273, Anm. 294.

209 Vgl. dazu JACOBSEN: Die Geschichte vom Leben des Johannes, S. 154f., Anm. 19-22.

210 COUÉ: Hagiographie im Kontext, S. 24.

211 *Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis* [c. 5,6], S. 166f.: *nostro speciali patrono.*

212 Ebd. [c. 46,1], S. 258f.

213 Vgl. BOSHOFF: Kloster und Bischof in Lothringen, S. 243.

Gorze.²¹⁴ Dietrich hielt sich jedoch im Reichsdienst lange Zeit außerhalb der Diözese auf, er konnte daher nicht so ausgiebig in die Reformtätigkeiten eingreifen, wie sein Vorgänger es noch getan hatte.²¹⁵ Auch der Bischof von Utrecht, Popo, der anlässlich des Weihnachtsfestes bei Dietrich in Metz anwesend war, bestärkte den Autoren darin, seine Arbeit fortzusetzen. Somit sind wohl auch Odolbert und Popo der Trägergruppe der Vita, in jedem Fall aber der Reformgemeinschaft zuzurechnen.

Weshalb war diese Trägergruppe nun daran interessiert, die Vita des Johannes von Gorze zur Legitimierung ihrer Reformgemeinschaft zu benutzen? Dafür müssen zunächst die Umstände von Reform und Legitimation im Allgemeinen betrachtet werden. Reformen unterstanden in der Regel einem hohen Legitimationsdruck, da sie Veränderungen gewohnter Verhaltensweisen anstrebten.²¹⁶ Wie weiter oben erörtert wurde, waren im Mittelalter Vergangenheit und Tradition die üblichen Legitimationsquellen von Institutionen. Im Falle der monastischen Reformen ergab sich dabei ein besonderes Problem, denn sie mussten die gegenwärtigen Zustände als ungenügend und verkommen deligitimieren, obwohl diese gleichzeitig ihre Rechtfertigung aus der Tradition zogen.²¹⁷ Reformen waren daher nur dann möglich, wenn sie sich als Wiederherstellung idealer Zustände ausgaben.²¹⁸ Genau dies ist auch bei der monastischen Reform in Gorze der Fall, welche ihre *optima forma vivendi* als monastische Gemeinschaft mit asketischen Idealen aus einer strengen Rückbesinnung auf die *regula* definierte. Eine Legitimation dieser Ideale war von Beginn an notwendig, gerade wenn es darum ging, andere Klöster nach diesen zu erneuern.

Wie John Nighthale darlegt, äußerte sich dieser Legitimationsdruck oft in der Restaurationsurkunden reformierter Klöster, „promulgated during the heat of the reformer’s struggles to oust their often well-entrenched predecessors.“²¹⁹ So beklagt auch die von Bischof Adalbero für Gorze ausgestellte Urkunde anlässlich der Erneuerung und Besitzrückführung des Klosters dessen materiellen und religiösen Verfall.²²⁰ Auch in der Vita des Johannes von Gorze findet eine starke Abgrenzung zu der Zeit vor der Reform statt. Demnach bot das Kloster Gorze vor dem Einzug der Reformgruppe „gegenüber seiner einst hervorragenden Schönheit ein durch lange Verwahrlosung schon fast verödetes Bild“²²¹ und „ein hässliches Antlitz entstellte den Ort.“²²² Fast sämtlicher Klosterbesitz war entwendet, die „paar Bewohner in Mönchskleidung“ nagten am Hungertuch.²²³

214 BOSHOF: Kloster und Bischof in Lothringen, S. 232f.

215 Ebd., S. 232f.

216 Vgl. SCHMIDT, Hans-Joachim: Status quo gegen Reform. Streit um Legitimationen von Klosterreformen, in: Saeculum 66 (2016), S. 17-27, hier S. 17f.

217 Ebd.

218 Ebd., S. 20.

219 NIGHTINGALE: Monasteries and Patrons, S. 20.

220 BOSHOF: Kloster und Bischof in Lothringen, S. 219f.

221 Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatiss [c. 36,3], S. 236f.: *ex quo olim dum fuerat specie prestantissima, longo iam situ pene preferens solitudinem.*

222 Ebd. [c. 36,3], S. 236f.: *cetera ornatu omni submoto feda locum facies obsidebat.*

223 Ebd. [c. 36,3], S. 236f.: *preter paucos in veste monarchi inibi habitantes.* Es ist umstritten, wie schlimm die Zustände in Gorze wirklich waren. BOSHOF: Kloster und Bischof in Lothringen, S. 219f. und HOCHHOLZER: Die Lothringische Reform, S. 45f. machen politische Unruhen und Auseinandersetzungen in der Folge des Zerfalls des Frankenreich für den Verfall des geistlichen Lebens verantwortlich, in denen viel ehemals klösterlicher Besitz in die Hände von Laien überging. NIGHTINGALE, John: Beyond the narrative sources: Gorze’s charters 934-1000 AD, in: PARISSE; OEXLE: L’abbaye de Gorze, S. 91-104, hier S. 93-96 betont hingegen aus den Urkunden greifbare Kontinuitäten.

Zu bedenken ist jedoch, dass diese Beispiele nicht mehr den Zweck hatten, die ursprüngliche Reforminitiative in Gorze zu rechtfertigen, da diese ja inzwischen fest etabliert war. Dennoch bestand noch immer ein Legitimationsdruck, denn die eigentliche Schwierigkeit war es nicht, eine Reform durchzuführen, sondern ihre Ideale dauerhaft aufrecht zu erhalten. In jeder Reformbewegung machten sich früher oder später wieder Verfallserscheinungen bemerkbar.²²⁴ So war es auch mit der lothringischen Reform in Gorze, deren Strahlkraft zur Jahrtausendwende hin allmählich nachließ.²²⁵ Ganz so weit war es 974, als der Autor mit seiner Arbeit begann, noch nicht, doch mit Johannes starb das wohl letzte große Mitglied der ursprünglichen Reformgemeinschaft. Der Generationswechsel, den Bischof Dietrich bereits verkörperte, hatte sich endgültig vollzogen. Vielleicht gab der schwere Tod des Johannes, der von den Äbten so sorgenvoll diskutiert wurde, Anlass, über die Rechtmäßigkeit der eigenen Reform nachzudenken, weshalb der Autor, nach dem man sich eben dieser Rechtmäßigkeit vergewissert hatte, die Vita als implizite Legitimation der eigenen Reformbewegung anlegte.

Letztlich lässt sich nicht endgültig nachweisen, dass es sich bei dem konkreten Anlass, der die genannte Trägergruppe, deren Mitglieder alle aus der zweiten Reformgeneration stammten, zur Abfassung der Vita motivierte, tatsächlich um die Legitimation der monastischen Reform in Gorze handelte. Eine derartige Motivation passt jedoch zu den von Coué herausgearbeiteten drei Gruppen von konkreten Verwendungszwecken von Viten:²²⁶ Sie erfüllt mit der Hervorhebung der Heiligkeit und Vorbildhaftigkeit der Mitglieder der Reformbewegung und ganz besonders von Johannes eine paranätische Wirkung; sie rechtfertigt das reformatorische Wirken dieser Leute; und sie bestärkt die zweite Generation der Reform in der Rechtmäßigkeit und Heiligkeit ihrer Ideale. Die Vita erfüllt damit ganz eindeutig institutionelle Interessen. Der Vita des Johannes von Gorze ist in jedem Fall eine implizite Legitimation der monastischen Reform in Gorze inhärent, und mit einiger Wahrscheinlichkeit war diese von der Trägergruppe der Vita auch ganz konkret so beabsichtigt.

Es ist jedoch fragwürdig, ob die Vita ihrer intendierten Funktion auch gerecht werden konnte. Wie Franz-Josef Schmale schreibt, konnte ein Autor „seinem Werk eine legitimierende, die Gegenwart stützende oder eine moralische Funktion zuweisen, ohne die geringste Resonanz zu finden.“²²⁷ Das Gelingen hing wesentlich vom Publikum ab, wie weit das Werk verbreitet war, und ob die impliziten Absichten verstanden wurden.²²⁸ Im Falle der Vita des Johannes von Gorze ist ein Erfolg wohl stark zu bezweifeln. Sie ist nur in einer einzigen Handschrift überliefert, die ursprünglich aus St. Arnulf stammt, und fand darüber hinaus nur wenig Niederschlag in anderen Werken.²²⁹ Für eine Legitimationsschrift würde man doch eher eine größere Verbreitung und Rezeption erwarten. Dies hängt vermutlich stark damit zusammen, dass die Vita über so einen langen Zeitraum hinweg entstand und nie fertiggestellt wurde. 984, zum Zeitpunkt des Todes sowohl des Autors Johannes von St. Arnulf als auch Bischof Dietrichs I. von Metz hatten sich die Umstände, unter denen die Vita ursprünglich konzipiert worden war, sicherlich schon wieder bedeutend geändert. Die Notwendigkeit einer Vita für

224 KLUETING: *Monasteria semper reformanda*

225 Vgl. HOCHHOLZER: *Die Lothringische Reform*, S. 67f.

226 Vgl. COUÉ: *Hagiographie im Kontext*, S. 172-174.

227 SCHMALE: *Funktion*, S. 148.

228 Vgl. ebd., S. 148.

229 Vgl. JACOBSEN: *Die Geschichte vom Leben des Johannes*, S. 100-102.

Johannes von Gorze wurde offenbar nicht mehr gesehen, denn bekanntlich ergab sich für Johannes weder eine kultische Verehrung, noch wurde er heiliggesprochen. Über diese Frage können jedoch letztlich nur Mutmaßungen angestellt werden.

5. Fazit und Ausblick

In der Forschung ist die Vita des Johannes von Gorze als Quelle für die monastischen Reformen in Lothringen lange vernachlässigt worden. Zu Unrecht, wie neuere Forschungserkenntnisse insbesondere zu den funktionalen Aspekten einer Vita im Rahmen des mittelalterlichen Geschichtsbewusstseins zeigen. Es konnte nachgewiesen werden, dass die Vita des Johannes die Reform implizit als rechtmäßig legitimiert. Dies geschieht zum einen durch gezielte Bezeichnung ihrer Mitglieder als „heilig“ und tugendhaft, zum anderen durch die Abgrenzung ihrer Ideale als einer *optima forma vivendi* in der klösterlichen Gemeinschaft von anderen asketischen Lebensformen. Diese Legitimation galt nicht nur der ursprünglichen Reformgemeinschaft, sie wurde auch auf die späteren Mitglieder und anderen reformierten Klöster der von Gorze ausgehenden Reformbewegung ausgeweitet. Anlass für eine derartige Funktionalisierung durch die Trägergruppe der Vita war vermutlich der Legitimationsdruck, die Ideale der Reform aufrecht zu erhalten, und sich deren Rechtmäßigkeit angesichts eines sich mit dem Tod des Johannes endgültig vollziehenden Generationswechsels in der Reformgemeinschaft zu vergewissern. Da die Vita jedoch nie fertig gestellt wurde, konnte sie diesen Zweck wohl nie erfüllen.

Dass die Vita des Johannes von Gorze, wenn auch implizit, für die Rechtmäßigkeit der Reform Partei ergreift, hat durchaus beträchtliche Konsequenzen für ihre Aussagekraft als Quelle. Hans-Joachim Schmidt hat ausdrücklich auf die Gefahr hingewiesen, die Perspektive einer Quelle aus dem Kreis der Reform auf die eigene Reform leichtfertig zu übernehmen:²³⁰ Es gehöre zum kritischen Umgang mit den Quellen, nicht auch selbst Partei für die Reform zu ergreifen.²³¹ Unglücklicherweise ist eine solche notwendige Differenzierung für eine Quelle wie der Vita des Johannes von Gorze schwierig. Es stellt sich die Frage nach Parallelquellen. John Nightingale hat die Urkundenüberlieferung Gorzes untersucht, und kam dabei durchaus zu interessanten Ergebnissen:²³² Die Urkunden, so Nightingales Ergebnis, geben zwar einen vermeintlich unverfälschteren Einblick in die soziale und rechtliche Situation des Klosters und seine Beziehungen zur lokalen Nobilität als die Vita, doch sagen sie eben nichts über das geistliche Leben und Empfinden sowie dessen Umwälzungen in Lothringen im 10. Jahrhundert aus, das die Vita so lebhaft schildert.²³³ In der Realität waren beide Aspekte untrennbar miteinander verwoben. Eine Untersuchung der monastischen Reformen in Gorze und Lothringen muss beiden Perspektiven und somit beiden Quellengattungen, normativen wie narrativen, gerecht werden.²³⁴ Ein solches Unterfangen wäre natürlich sehr aufwendig und komplex, was vielleicht der Grund ist, warum in der jüngeren Forschung – wenn überhaupt – stets nur einzelne Aspekte betrachtet wurden, selten jedoch die Vita als Gesamtkomposition.

230 SCHMIDT: Status quo gegen Reform, S. 26.

231 Ebd.

232 NIGHTINGALE: Beyond the narrative sources; vgl. NIGHTINGALE: Monasteries and Patrons, S. 25-105.

233 NIGHTINGALE: Beyond the narrative sources, S. 103.

234 Ebd.

6. Quellen- und Literaturverzeichnis

Quelle

JACOBSEN, Peter Christian: *Hystoria de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis*. Die Geschichte vom Leben des Johannes, Abt des Klosters Gorze (MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, LXXXI), Wiesbaden 2016.

Literatur

BERSCHIN, Walter: *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter I. Von der Passio Perpetua zu den Dialogi Gregors des Großen*, Stuttgart 1986.

BERSCHIN, Walter: *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter IV. Ottonische Biographie. Das hohe Mittelalter 920-1220 n. Chr. Erster Halbband 920-1070 n. Chr.*, Stuttgart 1999.

BERSCHIN, Walter: *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter IV. Ottonische Biographie. Das hohe Mittelalter 920-1220 n. Chr. Zweiter Halbband 1070-1220 n. Chr.*, Stuttgart 2001.

BERSCHIN, Walter: *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter V. Kleine Topik und Hermeneutik der mittellateinischen Biographie*, Stuttgart 2004.

BORGOLTE, Michael: *Experten der Fremde. Gesandte in interkulturellen Beziehungen des frühen und hohen Mittelalters*, in: LOHSE, Tillmann; SCHELLER, Benjamin (Hg.): *Michael Borgolte. Mittelalter in der größeren Welt. Essays zur Geschichtsschreibung und Beiträge zur Forschung*, Berlin 2014, S. 361-399.

BORGOLTE, Michael: *Juden, Christen und Muslime im Mittelalter*, in: LOHSE, Tillmann; SCHELLER, Benjamin (Hg.): *Michael Borgolte. Mittelalter in der größeren Welt. Essays zur Geschichtsschreibung und Beiträge zur Forschung*, Berlin 2014, S. 401-424.

BORST, Arno: *Lebensformen im Mittelalter*, Hamburg 2004 (Erstauflage 1973).

BOSHOF, Egon: *Kloster und Bischof in Lotharingen*, in: KOTTJE, Raymond; MAURER, Helmut (Hg.): *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert, Sigmaringen 1989*, S. 197-245.

COUÉ, Stephanie: *Hagiographie im Kontext. Schreibanlaß und Funktion von Bischofsviten aus dem 11. und vom Anfang des 12. Jahrhunderts*, Berlin 1996.

EMBACH, Michael: *Trierer Literaturgeschichte. Das Mittelalter (Geschichte und Kultur des Trierer Landes, 8)*, Trier 2007.

ERKENS, Franz-Reiner: *Gorze und St-Evre. Anmerkungen zu den Anfängen der lothringischen Klosterreform des 10. Jahrhunderts*, in: HERRMANN, Hans-Walter; SCHNEIDER, Reinhard (Hg.): *Lotharingia. Eine europäische Kernlandschaft um das Jahr 1000 (Veröffentlichungen der Kommission für Saarländische Landesgeschichte und Volksforschung, 26)*, Saarbrücken 1995, S. 121-141.

- FAUST, Ulrich; QUARTHAL, Franz (Hg.): Die Reformverbände und Kongregationen der Benediktiner im deutschen Sprachraum (*Germania Benedictina*, 1), St. Ottilien 1999.
- GOETZ, Hans-Werner: Die Gegenwart der Vergangenheit im früh- und hochmittelalterlichen Geschichtsbewußtsein, in: *HZ* 255 (1992), S. 61-97.
- GOETZ, Hans-Werner: Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im hohen Mittelalter, Berlin 1999.
- GOETZ, Hans-Werner: Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen, Berlin 1998.
- GOETZ, Hans-Werner: Vergangenheitswahrnehmung, Vergangenheitsgebrauch und Geschichts-symbolismus der Karolingerzeit, in: *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto medioevo* (*Settimane di studio de Centro Italiano di studi sull'alto medioevo*, 46), Spoleto 1999, S. 177-225.
- GOETZ, Hans-Werner: Zum Geschichtsbewußtsein hochmittelalterlicher Geschichtsschreiber, in: GOETZ, Hans-Werner: Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen, Berlin 1998, S. 55-72.
- GOEZ, Werner: Abt Johannes von Gorze, in: Goetz, Werner: Lebensbilder aus dem Mittelalter. Die Zeit der Ottonen, Salier und Staufer, Darmstadt 1998, S. 53-65.
- HAARLÄNDER, Stephanie: *Vitae episcoporum*. Eine Quellengattung zwischen Hagiographie und Historiographie, untersucht an Lebensbeschreibungen von Bischöfen des Regnum Teutonicum im Zeitalter der Ottonen und Salier, Stuttgart 2000.
- HALLINGER, Kassius: Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter, 2 Bd., um ein Vorwort vermehrter Nachdruck der Ausgabe 1950, Graz 1971.
- HOCHHOLZER, Elmar: Die Lothringische („Gorzer“) Reform, in: FAUST, Ulrich; QUARTHAL, Franz (Hg.): Die Reformverbände und Kongregationen der Benediktiner im deutschen Sprachraum (*Germania Benedictina*, 1), St. Ottilien 1999, S. 43-87.
- JACOBSEN, Peter Christian: Die Vita des Johannes von Gorze und ihr literarisches Umfeld. Studien zur Gorzer und Metzger Hagiographie des 10. Jahrhunderts, in: PARISSÉ, Michel; OEXLE, Otto Gerhard: *L'abbaye de Gorze au Xe siècle*, Nancy 1993, S. 25-50.
- JÄSCHKE, Kurt-Ulrich: Zur Eigenständigkeit der Junggorzer Reformbewegung, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 81 (1970), S. 17-43.
- KALLFELZ, Hatto: Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10.-12. Jahrhunderts, Darmstadt 1973.
- KLUETING, Edeltraud: *Monasteria semper reformanda*. Kloster- und Ordensreformen im Mittelalter (*Historia profana et ecclesiastica*, 12), Münster 2005.

- KOTTJE, Raymund: Einleitung. Monastische Reform oder Reformen?, in: KOTTJE, Raymund; MAURER, Helmut (Hg.): Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert, Sigmaringen 1989, S. 9-13.
- KOTTJE, Raymund; MAURER, Helmut (Hg.): Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert, Sigmaringen 1989.
- LOTTER, Friedrich: Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen, in: HZ 229.2 (1979), S. 298-356.
- NIGHINGALE, John: Monasteries and Patrons in the Gorze Reform. Lotharingia c.850-1000, Oxford 2001.
- NIGHTINGALE, John: Beyond the narrative sources: Gorze's charters 934-1000 AD, in: PARISSÉ, Michel; OEXLE, Otto Gerhard: L'abbaye de Gorze au Xe siècle, Nancy 1993, S. 91-104.
- OEXLE, Otto Gerhard: Individuen und Gruppen in der lothringischen Gesellschaft des 10. Jahrhunderts, in: PARISSÉ, Michel; OEXLE, Otto Gerhard: L'abbaye de Gorze au Xe siècle, Nancy 1993, S. 105-139.
- OEXLE, Otto Gerhard: Mönchtum und Hierarchie im Okzident, in: Bougard, François, Iogna-Prat, Dominique & Le Jan, Régine (Hg.): Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100), Turnhout 2008, S. 185-204.
- PARISSÉ, Michel; OEXLE, Otto Gerhard: L'abbaye de Gorze au Xe siècle, Nancy 1993.
- SACKUR, Ernst: Die Cluniazenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts, 2 Bd., Halle 1892-1894.
- SCHARER, Anton; SCHREIBELREITER, Georg (Hg.): Historiographie im frühen Mittelalter, Wien 1994.
- SCHIEFFER, Theodor: Cluniazensische oder gorzische Reformbewegung? (Bericht über ein neues Buch) (1952), in: RICHTER, Helmut (Hg.): Cluny. Beiträge zu Gestalt und Wirkung der cluniazensischen Reform, Darmstadt 1975, S. 60-90.
- SCHLOCHTERMEYER, Dirk: Heiligenviten als Exponenten eines „zeitlosen“ Geschichtsbewußtseins?, in: GOETZ, Hans-Werner: Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen, Berlin 1998, S. 161-177.
- SCHMALE, Franz-Josef: Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung, Darmstadt 1985.
- SCHMIDT, Hans-Joachim: Status quo gegen Reform. Streit um Legitimationen von Klosterreformen, in: Saeculum 66 (2016), S. 17-27.
- SEMLER, Josef: Das Erbe der karolingischen Klosterreform im 10. Jahrhundert, in: KOTTJE, Raymund; MAURER, Helmut (Hg.): Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert, Sigmaringen 1989, S. 29-77.
- THOMPSON, James W.: The Introduction of Arabic Science into Lorraine in the Tenth Century, in: Isis 12 (1929), S. 184-193.
- VAN UYTHFANGHE, Marc: Die Vita im Spannungsfeld von Legende, Biographik und Geschichte (mit Anwendung auf einen Abschnitt aus der Vita Amandi prima),

- in: SCHARER, Anton; SCHREIBELREITER, Georg (Hg.): *Historiographie im frühen Mittelalter*, Wien 1994, S. 194-221.
- VOLLRATH, Hanna: *Das Mittelalter in der Typik oraler Gesellschaften*, in: HZ 233 (1981), S. 571-594.
- VON DER NAHMER, Dieter: *Der Heilige und sein Tod. Sterben im Mittelalter*, Darmstadt 2013.
- VON DER NAHMER, Dieter: *Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie*, Darmstadt 1994.
- WERNER, Matthias: *Wege der Reform und Wege der Forschung. Eine Zwischenbilanz*, in: KOTTJE, Raymund; MAURER, Helmut (Hg.): *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert*, Sigmaringen 1989, S. 247-269.
- WOLLASCH, Joachim: *Cluny – Licht der Welt. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft*, Düsseldorf 1996.
- WOLLASCH, Joachim: *Stabilitas in congregatione. Vom Kloster zum Klostersverband*, in: FAUST, Ulrich; QUARTHAL, Franz (Hg.): *Die Reformverbände und Kongregationen der Benediktiner im deutschen Sprachraum (Germania Benedictina, 1)*, St. Ottilien 1999, S. 15-31.
- WOLLASCH, Joachim: *Totengedenken im Reformmönchtum*, in: KOTTJE, Raymund; MAURER, Helmut (Hg.): *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert*, Sigmaringen 1989, S. 147-166.