

Separatum aus:

B|||E
SONDERHEFT

BREVITAS 4



*Maren Jäger / Hans Jürgen Scheuer / Silvan Wagner
(Hrsg.)*

Temporal Communities in der vormodernen Kleinepik

Publiziert im April 2025.

Die ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹ (BmE) werden herausgegeben von Prof. Dr. Anja Becker (Bremen) und Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg). Sie erscheinen online in der University of Oldenburg Press unter der Creative Commons Lizenz [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/). Die BmE Sonderhefte ›Brevitas‹ sind das Publikationsorgan der ›Gesellschaft zur Erforschung vormoderner Kleinepik – Brevitas‹. Sie werden herausgegeben vom Vorstand (PD Dr. Silvan Wagner, Prof. Dr. Anna Mühlherr, Prof. Dr. Friedrich Michael Dimpel, Patrizia Barton, Dr. Mareike von Müller, Dr. Nina Nowakowski, Dr. Michael Schwarzbach-Dobson) unter Mitwirkung des [wissenschaftlichen Beirates](#). Die inhaltliche und redaktionelle Verantwortung für das einzelne Sonderheft liegt bei den jeweiligen Heftherausgebern.

<http://brevitas.org/> – <http://www.erzaehlforschung.de>
ISSN 2568-9967

Zitiervorschlag für diesen Beitrag:

Jurchen, Sylvia: ›Einmütig in der Liebe? Riskante Gemeinschaft und Gemeinschaftsstiftung im ›Dialogus Miraculorum‹ des Caesarius von Heisterbach, in: Jäger, Maren/Scheuer, Hans Jürgen/Wagner, Silvan (Hrsg.): Temporal Communities in der vormodernen Kleinepik, Oldenburg 2025 (Brevitas 4 – BmE Sonderheft), S. 79–140 (online).

Sylvia Jurchen

›Einmütig in der Liebe‹?

Riskante Gemeinschaft und Gemeinschaftsstiftung im ›Dialogus Miraculorum‹ des Caesarius von Heisterbach

Abstract. Im Fokus der Untersuchung steht der ›Dialogus Miraculorum‹ des Caesarius von Heisterbach. Der ca. 750 Exempel starke Lehrdialog wird nicht nur durch ein fiktives Mönch-Novize-Gespann zusammengehalten. Die einzelnen Exempel sind auch durch intratextuelle Vor- und Rückverweise miteinander verzahnt unter dem vorangestellten Wort Jesu »Sammelt die Stücklein, damit sie nicht verderben« (Joh 6,12). Biblische Lehrtopoi sind grundsätzlich zur performativen Realisierung durch die Gemeinde (Leser) in der Nachfolge Christi bestimmt. Der in phänomenologischer Hinsicht als ›temporal community‹ beschreibbare intratextuelle Verbund lässt sich funktional als handlungsveranlassende ›pragmatical community‹ begreifen. Wie diese ›pragmatical community‹ im Zuge ihrer performativen Realisierung durch den Leser in eine ›personal community‹ in Form einer kritischen Glaubens- und Verstehensgemeinschaft überführt werden kann, versucht der Beitrag exemplarisch zu zeigen.

Zwischen Glaube (*fides*) und Vernunft (*ratio*) ist eine alte Feindschaft gesetzt. Dieser Eindruck kann zumindest entstehen, wenn man sich vergegenwärtigt, wie das Konzept der ›narrativen Theologie‹ seit den 1970er Jahren auch für den ›Dialogus Miraculorum‹ (DM) meistens in Anschlag gebracht wird (vgl. ein- und weiterführend Smirnova [u. a.] 2015, insbes. S. 1–6, 25–28; Smirnova 2015b, S. 121–123). ›Narrative Theologie‹ wird als eine Form insbesondere monastischer Theologie verstanden, die durch die affektive Rhetorik der Exempelgeschichten ihr Gegenüber etwas glauben

machen will. Als Gegenstand dieses ›Glauben-machen-Wollens‹ (*persuasio*) werden dogmatische Glaubenswahrheiten, religiöse Glaubenspraktiken oder auch die fromme Glaubenserfahrung als solche benannt. Im Fokus derer, die die Affektrhetorik als maßgebliches Vehikel der ›narrativen Theologie‹ betrachten (Einwände bei Daxelmüller 1991, S. 80f., 91; Friedrich 2021, S. 45), steht das affektiv involvierende Moment eines auf gemeinschaftliche Teilhabe ausgerichteten Erzählens. Dieses Erzählen geht für Victoria Smirnova gleichwohl Hand in Hand mit der scholastisch aufgetobenen, argumentativ operierenden Theologie des ›Dialogus‹ (vgl. Smirnova 2015a, S. 95f.). Die Exempelgeschichten selbst scheinen hierbei weder Verständnisprobleme zu bereiten noch bereiten zu wollen. Gleiches gilt für die geistliche Perspektivierung derselben. Zu problematisieren gäbe es gleichwohl einiges. Denn zumindest die Erzählungen des Caesarius von Heisterbach sind mit Blick auf ihre vielfältigen Spannungslagen alles andere als niederschwellig: Sie erfordern über emotionales Einfühlungsvermögen hinaus eine mitunter nicht unerhebliche geistige Mitarbeit des Rezipienten, also desjenigen, dem über Erzählen etwas glauben gemacht oder auch Glauben erlebbar gemacht werden soll, mag dies nun auf rhetorisch affektivem und/oder argumentativem Wege geschehen. Dieser freilich noch am Text nachzuweisende Umstand scheint mir ganz entscheidend zu sein mit Blick auf die forschungsleitende Frage, wie über Erzählen (wer erzählt?) die Teilhabe (wessen?) an einer (Glaubens-)Gemeinschaft (welcher?) möglich und ermöglicht werden könne,¹ schließlich wie sich die Wunder- und Sensationsberichte des ›Dialogus‹ praktisch in jenen von Christoph Daxelmüller postulierten »Zwischenbereich von Vernunft (*ratio*) und Glaube (*fides*)« (Daxelmüller 1991, S. 82) fügen. Er ist nicht zuletzt fruchtbar zu machen für das im Rahmen der Ausgabe zur Disposition gestellte Konzept der ›temporal communities‹.

In meinem Beitrag werde ich, ausgehend von einer Episode in V, 21, die in Rede stehende Form der Mitarbeit exemplarisch aufzuzeigen versuchen

(1). Ich werde näherhin versuchen, diese Form der rezipientenseitigen Mitarbeit unter Einbezug des dialogischen Werkzusammenhangs als eine zur ganzheitlichen Erbauung der Nachkommen (*aedificatio*) vom Autor lancierte, wiewohl aus didaktischer Sicht durchaus riskante sinnenfällig zu machen (2). Abschluss und Ausblick des Beitrags schließlich bildet der Versuch, das Konzept der ›temporal communities‹ einmal mit Blick auf die im ›Dialogus‹ zu beobachtenden Formen und Ebenen narrativer Gemeinschaftsbildung zu konturieren (3).

1. »Tötet sie, der Herr kennt die Seinen« (V, 21)

Es gibt wohl kein anderes Kapitel des ›Dialogus‹, das durch ein kolportiertes Diktum solchen Anstoß erregte, in dem solch eminente Problemlagen aufbrechen, wie jenes über die Häresie der Albigenser. Das in der fünften Distinktion (›Über die Dämonen‹) situierte Kapitel beginnt wie folgt:

Zur Zeit des Papstes Innozenz, des Vorgängers des heutigen Papstes Honorius, da noch der Streit zwischen den römischen Königen Philipp und Otto andauerte, begannen durch den Neid des Teufels die Irrlehren der Albigenser zu wuchern oder – besser gesagt – zu reifen. Dessen Kräfte waren so stark, daß aller Weizen des Glaubens in jenem Volk in das Unkraut des Irrtums verwandelt zu sein schien (vgl. Mt 13, 24–30). Man sandte Äbte unseres Ordens mit einigen Bischöfen aus, die das Unkraut mit der Egge der katholischen Predigt ausreißen sollten. Aber durch den Widerstand des bösen Feindes, der es gesät hatte, kamen sie dort kaum voran. (V, 21)²

An diesen Einstieg schließt sich ein Dialog zwischen Mönch und Novize an. Die von Caesarius nach dem Vorbild des antiken Lehrdialogs eingefügten Gesprächspartner erörtern die Frage, worin die Irrlehre der katharischen Häretiker bestehe, schließlich – so die weiterführende Frage des Novizen – warum sie solch große Verfolgungen von den Gläubigen ertrügen, wenn sie dafür keinen Lohn erwarteten. Nach der vehement zurückgewiesenen Irrlehre eines Häretikers (zu den Katharern und katharischer Lehre vgl. Borst

2012 mit Rottenwöhler 2007), deren Darstellung in ketzerfeindlicher Tradition erfolgt (vgl. Sackville 2014, S. 58f.), lässt Caesarius den unterweisen-Mönch folgendermaßen fortfahren:

So sehr ist die Irrlehre der Albigenser erstarkt, daß sie in kurzer Zeit fast 1000 Städte angesteckt hat. Und wenn sie nicht durch die Schwerter der Gläubigen zurückgedrängt worden wäre, hätte sie – so glaube ich – ganz Europa verdorben. Im Jahre des Herrn 1210 wurde gegen die Albigenser in ganz Deutschland und Frankreich ein Kreuzzug gepredigt. Darauf zogen im folgenden Jahre gegen sie ins Feld: aus Deutschland der Herzog Lupold von Österreich; der damalige Propst Engelbert, der spätere Erzbischof von Köln; dessen Bruder Adolf, der Graf von Berg; Wilhelm, der Graf von Jülich und viele andere Fürsten verschiedenen Standes und verschiedener Würde. Ähnlich geschah es in Frankreich in der Normandie und (in der Grafschaft) Poitou. Ihr Prediger und Haupt war der Zisterzienserabt Arnold, der spätere Erzbischof von Narbonne. Sie kamen zu der großen Stadt Béziers, in der mehr als 100.000 Menschen gewesen sein sollen und belagerten sie. Beim Anblick (des Kreuzfahrerheeres) urinierten die Irrlehrer auf ein Buch des heiligen Evangeliums, warfen es von der Mauer herab auf die Christen, schossen Pfeile hinterher und riefen: »Seht, da habt Ihr Euer Gesetz, ihr Elenden!« Christus aber, der Sämann des Evangeliums ließ die ihm angetane Schmach nicht ungestraft. Einige der Verbündeten legten Leitern an und kletterten, von Glaubenseifer entflammt, mit Löwenmut nach dem Beispiel der Kämpfer im Buch der Makkabäer (vgl. 2 Makk 11, 11) die Mauern hinauf. Die Häretiker wichen – von der himmlischen Macht erschreckt – zurück, während diese der nachfolgenden Truppe die Tore öffneten und die Stadt eroberten. Als sie aus den Geständnissen der Eroberten erkannten, daß sich Katholiken mit den Ketzern vermischt hatten, fragten sie den Abt: »Was sollen wir tun, Herr? Wir können nicht zwischen Guten und Schlechten unterscheiden.« Weil der Abt wie auch die übrigen fürchteten, daß sie sich nur aus Todesangst als Katholiken ausgeben und daß sie nach ihrem Abzug zu ihrem Unglauben wieder zurückkehren würden, soll er gesagt haben: »Tötet sie, der Herr kennt die Seinen« (2 Tim 2, 19). So wurden unzählige Menschen in jener Stadt getötet.³

Die Eroberung Béziers am 22. Juli 1209 bildete den militärischen Auftakt des sogenannten Albigenserkreuzzugs (1209–1229). An der Darstellung des

Caesarius nahm die Forschung vielfach Anstoß. Hermann Josef Roth (OCist) etwa merkt hierzu an:

Nach einer legendären Erzählung bei Caesarius von Heisterbach soll ein Truppenkommandeur Abt Arnold Amalrich gefragt haben, wie man denn Katholiken von Katharern unterscheiden könne. Darauf habe der Abt geantwortet: *Caedite eos! Novit enim Dominus qui sunt eius*. Der Ausspruch ist sonst nirgends nachweisbar. Vielsagend ist dennoch, dass überhaupt eine solche Legende entstehen konnte und dass diese dann noch in Zisterzienserklöstern beim Unterricht an Novizen vermittelt worden ist. (Roth 2011, S. 131)

Caesarius erzähle, so der Religionswissenschaftler Christoph Auffarth, seinen Novizen »genüßlich« von seinem »großen Vorbild« Amalrich (Auffarth 2007, S. 128). Das im Eingang aufgerufene, eigentlich zu Toleranz gemahnende Bibelgleichnis vom Unkraut unter dem Weizen erfahre im Exemplum regelrecht eine »zynische Umkehrung« (Auffarth 2005, S. 62). Zur Erinnerung: Im biblischen Gleichnis wird dem Menschen das gewaltsame Ausjäten des Unkrauts (d. i. giftiger Taumelolch⁴) unter dem Weizen untersagt, auf dass der Weizen nicht auch herausgerissen werde; das Ausjäten obliege dem Herrn mit seinen Strafengeln als Schnittern im Jüngsten Gericht.⁵ Für Christoph Auffarth scheint das Gleichnis in der Verwendung des Caesarius indes die legitimatorische Grundlage zu bilden für die gewaltsame Bekämpfung der Häresie (= Unkraut) durch die vom Papst »mit der Egge der katholischen Predigt« zum »Ausreißen« (V, 21) des Unkrauts betrauten Kreuzfahreräbte.⁶ Die Verkehrung des im Gleichnis ursprünglich zu Toleranz gemahnenden Gleichnisses mache, so Christoph Auffarth, den »Wandel zur *persecuting society*« (Auffarth 2002, S. 192) greifbar:

Auf das Gleichnis Jesu angesprochen, das doch in dem Fall bedeute, daß man die Stadt dem Gericht überlassen müsse, antwortet der Abt und zugleich General des Heeres: »Tötet sie alle! Es kennt der Herr die Seinen!« Die Unmöglichkeit, die Ketzer zu unterscheiden, löst der Abt also nicht so, daß er alle leben und Gott dann das Urteil überläßt, sondern er befiehlt, alle zu töten, weil

im Jüngsten Gericht Gott alle noch einmal richten werde. Er maßt sich schon auf Erden die Rolle des Richters im Jüngsten Gericht an. (Auffarth 2005, S. 62f.)

Exempel können, so ließe sich gegenhalten, freilich auch negativexemplarisch angelegt sein, wofür im konkreten Fall allerdings eine simulativ-ironische Redehaltung⁷ des Caesarius gegenüber den Parteigängern der Kreuzfahrer, vertreten durch den Zisterzienserabt Amalrich (zu den Parteigängern vgl. Sollbach 2021, S. 353) nachzuweisen wäre! Für den Historiker Jörg Oberste etwa lässt sich die insgesamt »nicht sehr glaubwürdige Geschichte« wie auch der dem zisterziensischen Ordensoberhaupt »in den Mund« gelegte Satz am Ende nur »als ordensinterne Kritik am Machtgebaren« (Oberste 2003b, S. 71; 2004, S. 91; 2014, S. 173f.) des Abtes, mithin der gewaltsamen Häretikerbekehrung interpretieren.⁸

Dass sich der moderne Rezipient in aufklärerischer Tradition vom dargestellten Geschehen distanziert, sich mit guten Gründen gegen die Teilhabe an einer Glaubensgemeinschaft verwahrt, wie sie als Gewaltgemeinschaft in Gestalt des französischen Zisterzienserabtes Arnault Amaury in Erscheinung tritt, mag kaum überraschen. Allein, wo steht der historische Autor des ›Dialogus‹? Wo steht Caesarius von Heisterbach? Für den modernen wie historischen Rezipienten wächst sich das im Exemplum aufgeworfene Problem – »Was sollen wir tun, Herr? Wir können nicht zwischen Guten und Schlechten unterscheiden.« – gegenüber dem Verfasser des ›Dialogus‹ gleichsam zum eigenen Unterscheidungs- und Verständnisproblem aus: Sehen wir einen mehr oder weniger naiven Kreuzprediger (Auffarth, Roth) oder einen ordensinternen Kritiker (Oberste) am Werk? Die Meinungen gehen auseinander, nicht zuletzt mit Blick auf die persuasive Stoßrichtung des Ganzen: Sucht der deutsche Zisterzienser im apologetischen Rückgriff auf die Autorität Arnault Amaurys, des Abtes des zisterziensischen Mutterklosters, Sympathie zu heischen für das im Rahmen eines gerechten Krieges⁹ als gottgefällig anzuerkennende Vorgehen des eigenen Ordens? Oder will die enervierende Affektrhetorik mitsamt der in argumentativer Hinsicht

tatsächlich auffallend schiefen Bibelanalogien vielmehr wider den Stachel eines weder als rechtgläubig noch gottgefällig zu verkennenden Gewalthandelns löcken?

Träfe Ersteres zu, zielte Caesarius als zweiter Kreuzprediger auf die Stiftung einer von Autoritätsgläubigkeit getragenen Glaubensgemeinschaft, die zum Beitritt nicht mehr verlangte, als sich von der überbordenden Machtrhetorik gegen die als Ketzer Ausgewiesenen rezeptiv affizieren zu lassen. Eine solcherart entstehende Gemeinschaft wäre als ›affective community‹ zu bezeichnen. Träfe Letzteres zu, zielte Caesarius vielmehr als kritischer Lehrer auf die Stiftung einer gleichermaßen von der Autorität der Heiligen Schrift wie der kritischen Vernunft geleiteten Glaubensgemeinschaft. Die rezeptiven Anforderungen für den virtuellen Eintritt in diese ›critical community‹ wären gegenüber der erstgenannten freilich ungleich höher, insofern neben grundständiger Vertrautheit mit der Heiligen Schrift, die biblische Anspielungen zu erkennen erlaubt, auch kritische Vernunft, die diese Anspielungen in ihrem rhetorischen Gebrauch einzuordnen gestattet, abverlangt würde. Dass letztere Form der autorseitig intendierten Gemeinschaftsstiftung (d. i. ›critical community‹) aus hermeneutischer Sicht weit wahrscheinlicher als erstere ist (d. i. ›affective community‹), versuche ich im Folgenden am Text zu belegen. Hierfür seien zunächst die biblischen Anspielungen der Béziers-Episode in den Blick genommen.

Die Analogisierung der Kreuzfahrer mit den löwengleich kämpfenden Makkabäern ist die einzige, die Caesarius durch Benennung explizit in den Horizont des Rezipienten holt. Die genaue Bibelstelle wird nicht genannt. Der Löwenvergleich muss hier zum Zweck der Aktualisierung genügen. Joseph Strange hat uns die entsprechende Bibelstelle (2 Makk 11, 11, vgl. Strange 1851/I, S. 302, Anm. 4) – wie viele andere auch – dankenswerter Weise beigebracht. Legt nun der Rezipient, wie es Caesarius nahelegt, die apokryphe Erzählung vom wunderbaren Sieg des Judas Makkabäus und den Seinen über die Heiden zugrunde, kommt er nicht umhin, einen Schiefstand bezüglich der historisch-militärisch-religiösen Ausgangssituation zu

bemerken: In der biblischen Erzählung ist das herannahende Heer wohl-gemerkt das Heer der gewaltsam die Juden zu missionieren suchenden Heiden unter der Führung des Lysias.¹⁰ Selbst wenn der Rezipient des ›Dialogus‹ die Katharer als quasiheidnische Okkupanten Béziers begriffe, deren katholischen Einwohnern die Kreuzfahrer nach dem Vorbild der Makkabäer zu Hilfe eilten, legte 2 Makk 11 nach der Einnahme der Stadt eine versöhnliche Lösung nahe.¹¹ Eine diplomatische Lösung bietet auch das eingangs erwähnte Gleichnis Jesu vom Unkraut unter dem Weizen.

Caesarius sucht dem Rezipienten ein ums andere Mal mit den nur scheinbar (d. h. simulativ-ironisch) zur Rechtfertigung des Kreuzfahrerhandelns bemühten Bibelstellen, geistige Geburtshilfe zu leisten für das Anbringen eines gleichermaßen schriftbasierten Retorsionsargumentes: Gerade wenn das Gleichnis Jesu, jenem »Sämann des Evangeliums«, *Evangelii sator* (V, 21), für den Orden Gültigkeit hat, gerade wenn das Handeln der Makkabäer im zweiten Buch zum Vorbild gereicht, wäre ein versöhnliches Handeln spätestens nach Einnahme der Stadt opportun gewesen. Genau diesen maieutischen Impetus gilt es, in der Tendenz zu sehen. Am eindrücklichsten lässt sich dieser Impetus am kolportierten Diktum »Tötet sie, der Herr kennt die Seinen«, *Cedit eos. Novit enim Dominus qui sunt eius* (V, 21), aufzeigen. Auch dieses Diktum, das mit seinem fraglichen Ursprung zu eigenständigen Nachforschungen animiert, enthält ein Bibelzitat (2 Tim 2, 19). Caesarius lässt über Bande hier nun freilich den Abt selbst auf die Heilige Schrift, genauer auf den zweiten Brief des Paulus an Timotheus, zurückgreifen. Mehrfach anstößig ist dieser legitimatorische Rückgriff insofern, als er an entscheidender Stelle abbricht, und zwar genau dort, wo das kritische ›Aber‹ des Paulus ansetzte: »Aber der feste Grund Gottes besteht und hat dieses Siegel: Der Herr kennt die Seinen; und: Es lasse ab von Ungerechtigkeit, wer den Namen des Herrn nennt.« (2 Tim 2, 19) Caesarius lässt nicht die Katharer, sondern Amalrich den Namen des Herrn im Zuge der Rechtfertigung eines Tötungsbefehls nennen, der weder mit dem Dekalog noch mit der evangelischen Botschaft zu vereinbaren ist, womit zum

greifbaren Sakrileg wird, was den Katharern zuvor als frevlerisches Provocationshandeln angelastet worden war: das Besudeln und Verwerfen des Evangeliums in Wort und Werk, noch dazu durch selbstverständene Christen.¹² Was als historisches Ereignis kaum überzeugt und in der Darstellung logisch irritiert: das katharische Urinieren auf jenes Evangelium, das noch zuvor als Fundament katharischen Glaubens und katharischer Lehre ausgewiesen wird,¹³ hat als hyperbolische Metapher im Rahmen literarischer Kommunikation allgemeinkritisches Potential. Es lenkt, ähnlich wie die zuvor aufgeworfene Frage, warum die Katharer solch große Verfolgungen von den Gläubigen ertragen, in übertragener Bedeutung nicht nur den Blick auf die wie Löwen Verfolgenden, sondern auch auf die von Löwen Verfolgten: Die Frage des Novizen beginnt interessanterweise mit *Ut quid*. Mit *Ut quid*, näherhin mit *Ut quid, Domine*, beginnt auch Psalm 10 (Vg. 9), in dem der Frevler als ein gottlos Mordender mit einem nachstellenden Löwen verglichen wird!¹⁴ Ein geworfenes Gesetzeswerk muss nicht zwingend das ideelle ›Verwerfen‹ desselben durch die werfende Partei bedeuten (vgl. Mt 7, 6); es kann als vehement nachgeworfenes Gesetzeswerk auch als ein auf die Gegenpartei zu beziehender ›Vorwurf‹, d. h. als ein kategorischer Imperativ im Rahmen symbolischer Kommunikation verstanden werden: »Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch! Das ist das Gesetz und die Propheten.« (Mt 7, 12; vgl. ferner Mt 22, 36–40; Röm 13, 8–10; Gal 5, 14) Hinzu kommt, dass das mit Urin besudelte Buch, das die Albigenser beim Anblick des feindlichen Heeres auf dieses werfen, im 2. Makkabäerbuch mit der Schilderung des Todes des Rasi korrespondiert: Dieser fromme Jude reißt sich angesichts einer Übermacht von 500 Kriegsheerführern die Därme aus dem Bauch und wirft sie von einem hohen Felsen aus auf seine Feinde (vgl. 2 Makk 14, 37–46).

Eindrücklicher hätte Caesarius den performativen Selbstwiderspruch der gesamten Kreuzzugsunternehmung kaum inszenieren, kaum empfindlicher die schriftmissbräuchliche Verfahrensweise der taumellolchartigen

Kreuzzugspropaganda unterlaufen können, mag auch der konkrete Wortlaut des Befehls fingiert worden sein.¹⁵ Aus historisch-kritischer wie didaktisch-werkimmanenter Sicht ist dies sogar höchstwahrscheinlich. Den historischen Kern trifft das im Exemplum auf Tötung fokussierte Diktum allemal, wie ein Abgleich mit dem diesbezüglichen Bericht Amalrichs und Milos an Papst Innozenz III. zeigt.¹⁶ Das Exemplum hebt qua kolportiertem Tötungsbefehl lediglich auf das im Vorfeld den Stadtbewohnern in Aussicht gestellte Blutbad ab, führt den Abusus der katholischen Predigt unter Indienstnahme eines Strafwunder wirkenden Gottes zugunsten einer Predigt mit dem Schwert (= Taumellolch) vor Augen, den es – ethisch wie dogmatisch – gleichwohl mit Paulus (= Weizen) anzumahnen gilt.¹⁷ Mit dem kolportierten Diktum konfrontiert, hätte der historische Amalrich, der als gebildeter Abt zweifelsohne um die Bedeutung des im Handeln zu beherzigenden Pauluswortes weiß, wohl mit König Philipp nach dessen Belagerung Kölns bekennen müssen: ›Gewiß, wenn ich den Psalmvers ›Gib (mir) das Gesetz‹ (vgl. Ps 26, 11 LXX) im Munde gehabt hätte, hätte ich den Psalm abgebrochen und wäre geflohen.« (VIII, 47)¹⁸ Das Erkennen des nicht für Weizen zu nehmenden Taumellolchs und seiner rhetorischen Verbreitungsweise scheint mir – jenseits konkreter Personenkritik – hier denn auch das eigentliche, im Kontext bußtheologischer Überlegungen (zur bußtheologischen Ausrichtung des DM vgl. Jurchen 2024) angesiedelte Erbauungsziel des Caesarius zu sein. Aufschlussreich hierfür ist nicht zuletzt der dialogische Werkzusammenhang (2).

2. »Sammelt die Stücklein, damit sie nicht verderben« (Joh 6, 12)

Caesarius erklärt in Gestalt des unterweisenden *monachus*, wovon die Bewertung von Erzähltem für ihn selbst abhängt: zum einen von der Vertrautheit mit dem Erzählenden, zum anderen von der Glaubwürdigkeit und Vollständigkeit des Erzählten.¹⁹ Der 746 Exempel starke ›Dialogus‹ bietet dem Leser – anders als dem Hörer bei Tisch²⁰ – hinreichend Gelegenheit, sich vollständigshalber nicht zuletzt mit dem *auctor*²¹ desselben und dessen narrativen Eigenarten vertraut zu machen. Ein Leser etwa, der die kritische Stellungnahme des Caesarius gegenüber dem Kriegs- (vgl. X, 47) und Kreuzfahrerunternehmen (vgl. I, 6) präsent hat, sich daran erinnert, was an anderer Stelle über löblichen Gewaltverzicht (vgl. VIII, 21) oder auch strafwürdige Verfehlungen von Ordensleuten²² und Christen (vgl. IV, 15) gesagt wird, wird im Angesichte der Béziers-Episode (V, 21) kaum mehr ernsthaft in Erwägung ziehen, dass Caesarius selbst ein Parteigänger der Kreuzfahrer(-äbte) sein sollte oder noch dass die bittere Kritik des erbauungshalber eingeführten Mönch-Novize-Gespans am Ende allein auf die Torheit der als törricht (*stultus*)²³ inkriminierten Albigenser zielte:

NOVIZE: Wenn unter ihnen gelehrte Männer gewesen wären, dann hätten sie sich vielleicht nicht so furchtbar verirrt. [*Si fuissent inter homines istos viri literati, forte non tantum errassent.*]

MÖNCH: Wenn die Gelehrten einmal anfangen zu irren, fallen sie sogar – durch die Anstiftung des Teufels – in noch schwerere Irrtümer als die Ungebildeten. [*Literati cum errare incipiunt, etiam illiteratis, instinctu diabolico, plus et gravius desipiunt.*] (V, 21)²⁴

Das Exemplum über die Häresie der Albigenser schließt auf Handlungsebene denn auch mit einer äußert ambivalenten Siegesymbolik. Bevor das Heer Christi gegen die Albigenser gezogen sei, hätten diese den Miralimoselimus von Marokko um Hilfe gebeten, dessen Eroberungswut und Hochmut die zuvor ins Bild gesetzte Haltung Amalrichs bemerkenswert spiegeln:²⁵

Er ließ sogar dem Papst Innozenz ausrichten, daß er seine Pferde in der Vorhalle der Peterskirche unterstellen und über ihr seine Fahne aufrichten würde. Dies ging zum Teil in Erfüllung, aber anders als er es sich gedacht hatte. Und weil Gott alles Stolze bricht, wurden in derselben Zeit, das heißt im Jahr des Heils 1212, am 16. Juli vierzigtausend Krieger seines Heeres erschlagen. Er selbst entkam nach Sevilla und starb aus Kummer. Sein Hauptbanner wurde im Kampf erobert, dem Papst Innozenz übersandt und in der Peterskirche zur Ehre Christi aufgestellt. Soviel zu den Albigenfern. (V, 21)²⁶

Ein differenziertes Verständnis kann der Leser, sei es nun der historische oder auch moderne Leser des ›Dialogus‹, tatsächlich nur erlangen, wenn er intra- wie intertextuell in Arbeit geht. Genau dies sucht Caesarius, für den – zur Erinnerung – Vollständigkeit ein maßgebliches Kriterium für die Bewertung von Erzähltem bildet, über die implementierten Dialogpartner zu lancieren. In der Art und Weise, wie Mönch und Novize über die einzelnen Distinktionen hinweg noch die entferntesten Kapitel des ›Dialogus‹ erinnernd verknüpfen, immer wieder Passagen aus der Heiligen Schrift im Zuge der Besprechung einzelner Exempel beibringen, gereichen sie dem Leser zum Vorbild für den eigenen Textzugriff. Etwa 50 explizite Verknüpfungen ließen sich anführen, allein um die mnemotisch-maieutische Konzeption des Werkes in ihrer geistigen Strenge und Spannkraft sinnenfällig zu machen.²⁷ Ich beschränke mich an dieser Stelle auf ein Beispiel aus der elften Distinktion, in dem sich Caesarius nicht zuletzt als ein sich auf bissige Ironie verstehender Mönch zu erkennen gibt:

Vor einigen Monaten hat mir ein Priester aus Sachsen folgendes erzählt: In unserem Land ist neulich ein berühmter Rechtsgelehrter gestorben. Als sein Mund offen stand, fand man darin keine Zunge. Zu Recht hatte er sie in seiner Sterbestunde verloren, weil er sie zu Lebzeiten verkauft hatte.

NOVIZE: Ich erinnere mich, daß Du Ähnliches schon über Heinrich Raze im 28. Kapitel der sechsten Distinktion gesagt hast.

MÖNCH: Ich erinnere mich jetzt an ein Wort, das über solche Advokaten ironischerweise gesprochen wurde. Zu der Zeit, als der besagte Heinrich starb, starb auch der Magister Folko aus Trier. Mit ihnen starben zahlreiche Adlige des Landes. Ein Kanoniker sagte damals: »Die Adligen machen es richtig, daß

sie beim Tod solche Anwälte mit sich nehmen; die werden sie wohl nötig haben.«

NOVIZE: Dort werden ihnen weder der Sachse noch Raze nützen, denn ohne Zunge und mit geschlossenem Mund können keine Worte formuliert werden.

MÓNCH: Bei jenem göttlichen Gericht, bei dem die Bücher aufgeschlagen werden und Jerusalem mit Leuchtern durchforscht wird (vgl. Zef 1, 12), wird keiner der Advokaten irgendeine Stelle aus Gesetzen und Erlassen fälschlich für sich oder andere geltend machen können. [...] (XI, 46)²⁸

Bücher sind zum Auf- und Nachschlagen, zum Durchforschen und Studieren da. Ein Buch, das als ein explizit um Bildung (*literatura*) bemühtes Lehrwerk (vgl. Werkprolog) zu solchem rät, hat der Leser mit dem zwei Bücher umfassenden ›Dialogus‹ nun freilich vor sich liegen und die Heilige Schrift, so er dem Rat folgt, wo nicht im Gedächtnis, so doch schnell bei der Hand, etwa wenn es um den Ursprung fraglicher *dicta* geht.

Ich habe eingangs unterstellt, dass das Erkennen des Taumellolchs und seiner Verbreitung, das Erkennen also jener zum Glaubensabfall reizenden Kreuzpredigerlehre und ihrer rhetorischen Praxis, das eigentliche Erbauungsziel von V, 21 sei. Gefordert ist nicht ein unkritisches Gutheißen gewaltsamer Missionspraxis, sondern das Identifizieren von Bibelstellen, das Erinnern ihres jeweiligen Zusammenhangs und das Anwenden auf den konkreten erzählten Fall. Weiterhin habe ich unterstellt, dass Caesarius für dieses tatsächlich der *literatura* verpflichtete Erbauungsziel schließlich auch das kolportierte Diktum bemüht habe, ja dieses Diktum mit maieutischer Berechnung höchstwahrscheinlich sogar selbst fingiert habe. Man kann sicher Zweifel an diesem für ›narrative Theologie‹ dann doch erstaunlich ambitionierten Erbauungsziel anmelden, sollte dabei aber auch bedenken, wovon diese Zweifel herrühren können: 1. von der am Gegenstand nicht überprüften Vorannahme, im monastischen Unterweisungskontext werde allein im Rückgriff auf eine Rhetorik gelehrt, die ohne rationale Argumente und geistige Mitarbeit des zu Erbauenden auszukommt; 2. von einem zu eng gedachten Exempelbegriff,²⁹ der in funktionaler Hinsicht die exemp-

larische Vermittlung unterschiedlichsten Methodenwissens als zu Glaubendes ausschließt, das 3. wiederum als ein zur Anwendung bestimmtes, da für hilfreich befundenes *literatura*-Wissen nicht erst außerhalb, sondern schon im Werk selbst vom zu Erbauenden produktiv zu machen ist. Ein solches dem Werk zu entnehmendes wie im Werk produktiv zu machendes Methodenwissen etwa ist die Auslegungslehre vom mehrfachen Schriftsinn. Sie wird von Caesarius in der achten Distinktion zur moralischen Erbauung des Geistes (vgl. VIII, 11) am Beispiel der Auslegung eines Psalmverses exemplifiziert (VIII, 12).³⁰ Die Exempelgeschichten des ›Dialogus‹, auf die Caesarius zeittypisch mit verschiedenen Bezeichnungen (*exemplum*, *miraculum*, *visio* etc.) rekurriert, streben denn auch mal mehr, mal weniger explizit über ihren Literalsinn hinaus, sind gleichsam allegorisch konzipiert, mithin psalmengesättigt.³¹ An Psalm und Psalmvers wird schließlich auch die für das Verständnis der Béziers-Episode ganz entscheidende Methode der schriftbasierten Argumentation illustriert, insbesondere welche Gefahr nicht nur für Leib und Leben, sondern auch für das Seelenheil des Menschen von einem misslichen Rückgriff auf die Heilige Schrift ausgeht.³² Das 31. Kapitel der zweiten Distinktion, in dem vom Streit der heiligen Engel mit den Dämonen um die Seele eines reuigen Wucherers berichtet wird, stellt dies eindrücklich vor Augen:

[...] Der Leichnam [sc. des in Reue gestorbenen Wucherers] wurde in der Kirche aufgebahrt und Chöre wurden um den Leichnam aufgestellt, welche die Psalmen sangen. In der Nacht, als die Brüder besonders inbrünstig sangen, erschienen vier häßliche Geister und stellten sich auf die linke Seite der Bahre. Ihr Anblick erschreckte die Brüder so sehr, daß alle flohen, außer einem älteren (Mönch). Doch siehe: Ebenso viele heilige Engel stellten sich gegenüber den vier Dämonen an der rechten Seite auf.

Bald stieß einer, der wohl der erste unter den Dämonen war, folgende Worte aus dem bekannten Psalm Davids hervor: »Es spricht der Tor bei sich selbst, daß er sündigen wolle. Gottesfurcht steht ihm nicht vor Augen« (Ps 36, 2; Ps 35, 2 LXX). Das hat sich bei diesem Menschen bewahrheitet. Der zweite sprach: »Denn er handelt trügerisch vor Seinem Angesichte, so daß man seine Sünde findet und haßt« (Ps 36, 3; Ps 35, 3 LXX). Der dritte fügte hinzu: »Seine

Worte sind Bosheit und Lüge; er will keine Einsicht, um Gutes zu tun« (Ps 36, 4; Ps 35, 4 LXX). Der vierte sagte: »Unrecht ersinnt er auf seinem Lager; er geht auf jeglichem bösen Weg und haßt nicht die Bosheit« (Ps 36, 5; Ps 35, 5 LXX). Dann sprachen alle zugleich: »Wenn Gott gerecht ist und seine Worte wahr sind, dann gehört uns dieser Mensch, weil er all dessen schuldig ist.« Da antworteten die heiligen Engel: »Wenn Ihr gegen ihn den Psalm Davids anführt, dann fahrt doch fort damit.« Und die Dämonen entgegneten: »Diese Verse genügen uns, ihn zu verdammen.« Darauf erwiderten die Engel: »Weil Ihr verstummt, werden wir den Rest des Psalms vortragen.« Und dann sprach der erste: »Herr, bis zum Himmel reicht Dein Erbarmen und Deine Wahrheit bis zu den Wolken« (Ps 36, 6; Ps 35, 6 LXX). Der zweite fuhr fort: »Deine Gerechtigkeit steht wie die Berge Gottes, Deine Urteile sind tief wie das Meer« (Ps 36, 7; Ps 35, 7 LXX). Der dritte fuhr fort: »Menschen und Vieh erhältst Du, o Herr; wie vielfältig ist Deine Barmherzigkeit, Gott« (Ps 36, 7; Ps 35, 7 LXX). Der vierte schloß sich an: »Die Menschen aber haben Hoffnung auf den Schutz Deiner Flügel« (Ps 36, 8; Ps 35, 8 LXX). Dann sprachen alle zusammen: »Weil Gott gerecht ist und die Heilige Schrift nicht aufgelöst werden kann, ist dieser Menschensohn unser; er hat bei Gott Zuflucht gesucht, er wird zum Herrn heimkehren, weil er auf den Schutz seiner Flügel gehofft hat. Er wird getränkt vom Überfluß Deines Hauses, weil er trunken war von den Tränen der Reue. Er wird ihn tränken mit dem Strom seiner Wonne, denn bei Ihm ist die Quelle des Lebens, und in seinem Licht schaut er das Licht« (vgl. Ps 36, 9f.; Ps 35, 9f. LXX). Bei diesen Worten flohen die Dämonen und schwiegen; die Himmelsboten aber trugen die Seele des reuigen Sünders empor und gesellten sie zu denen, von welchen der Erlöser im Evangelium spricht: »Freude ist bei den Engeln Gottes im Himmel über einen Sünder, der Buße tut.« (vgl. Lk 15, 7) [...] (II, 31)³³

Caesarius problematisiert über den Streit der Engel mit den Dämonen nicht weniger als die rechtsmissbräuchliche Auslegung der Heiligen Schrift,³⁴ und zwar durch (sinn-)verkürzenden Rückgriff auf dieselbe im Zuge dämonischen Argumentierens. Das in II, 31 illustrierte Dämonenwerk betreibt nun freilich auch die Kreuzzugpropaganda, wie sie in der fünften Distinktion, in der Distinktion ›Über die Dämonen‹, in zugespitzter Form begegnet: »Tötet sie, der Herr kennt die Seinen« (V, 21) Ein Leser, der Mönch und Novize als instruktives Vorbild im eigenen Textumgang begreift, der wie der Novize beginnt, auch ohne expliziten Verweis des unterweisenden Mönchs intra- und intertextuelle Transferleistungen zu erbringen,³⁵ kommt

nicht umhin, diese Parallele zu bemerken. Mit den um das Seelenheil des Menschen besorgten Engeln, jener auf Ebene der erzählten Welt ins Bild gesetzten ›critical community‹ des ›Dialogus‹, wäre in der Logik des ›Dialogus‹ gegen »Tötet sie, der Herr kennt die Seinen« (V, 21) leserseitig etwa wie folgt zu argumentieren:

Wenn Ihr als Knechte des Herrn gegen Katholiken wie Katharer 2 Tim 2, 19 anführt, dann fahrt doch damit fort! Weil Ihr verstummt, werden wir den Rest vortragen, denn »der feste Grund Gottes besteht und hat dieses Siegel: Der Herr kennt die Seinen; und: Es lasse ab von Ungerechtigkeit, wer den Namen des Herrn nennt. [...]»²⁴ Ein Knecht des Herrn aber soll nicht streitsüchtig sein, sondern freundlich gegen jedermann, im Lehren geschickt, der Böses ertragen kann²⁵ und mit Sanftmut die Widerspenstigen zurechtweist, ob ihnen Gott vielleicht Buße gebe, die Wahrheit zu erkennen²⁶ und wieder nüchtern zu werden aus der Verstrickung des Teufels, von dem sie gefangen sind, zu tun seinen Willen.« (2 Tim 2, 19, 24–26).

Caesarius freilich überlässt es dem Leser, im geistigen Bannkreis der anfechtungshalber aufgebotenen Dämonenrhetorik zu verbleiben, im Bannkreis jenes letztlich auch von Gott in der außerliterarischen Welt zugelassenen Bösen.³⁶ Didaktisch intendiert ist gleichwohl das leserseitige Durchbrechen dieses Bannkreises in der geistigen Nachfolge der himmlischen Heerscharen des ›Dialogus‹, die – wie Mönch und Novize auf der narrativ übergeordneten Ebene – auf Vollständigkeit bedacht sind, um das göttliche Gesetz zum Wohle des Menschen restituieren zu können. 2 Tim 2 diene, worauf Jacques Berlioz unter Hinzuziehung der ›Glossa ordinaria‹ und mittelalterlicher Schriften zur Häretikerverfolgung verwies (vgl. Berlioz 1989, S. 81–85; 1994, S. 76–84), immer wieder zur Rechtfertigung für christliche Bekehrungsbemühungen, wie sie im Albigenenserland unternommen wurden. Dass hierbei Gewaltverzicht, mithin die Geduld der um Bekehrung bemühten Gottesknechte geboten ist, gilt es mit 2 Tim 2, 19–24 gleichwohl anzumerken.

Aufschlussreich für dieses narrative Kalkül mit der Anfechtung ist einmal mehr der Vergleich der Kreuzfahrer mit Löwen (V, 21), insofern der

Löwe im Zuge eines Vergleichs in der fünften Distinktion noch einmal begegnet (V, 52), ohne dass auf diesen Umstand explizit verwiesen wird. An späterer Stelle ermöglicht der Löwenvergleich, ähnlich wie die monastische Schlussvolte in V, 21, dem Leser die Reflexion des Vorgängigen wie des vormals Verstandenen unter Maßgabe des Späteren:

Der Teufel gleicht einem an einen Pfahl gebundenen Bären oder Löwen. Mag er auch an seiner Kette brüllend im Kreis herumlaufen, so verletzt er doch keinen, falls er ihn nicht innerhalb seines Kreises faßt. Die Macht des Teufels ist durch die Kette der göttlichen Zulassung so begrenzt, daß er niemanden zum Sündigen zwingen kann; es sei denn dieser träte in seinen Kreis, indem er der Sünde zustimmt. Nach dem Apostel Petrus geht er wie ein brüllender Löwe an seiner Kette im Kreis, auf der Suche, wen er verschlingen kann (vgl. 1 Petr 5, 8). Oft erschreckt und bedrängt er die heiligen Männer; doch er kann sie nicht schädigen. (V, 52)³⁷

NOVIZE: Oft hat mich schon ein plötzliches Grauen erfaßt, sei es im Chor, sei es an anderen Orten. Was meinst Du, ist die Ursache dafür, daß sich die Haare vor Grauen sträuben?

MÖNCH: Das kommt von der Anwesenheit der Dämonen. So ist es auch beim Hund, der den Wolf verfolgt; er spürt dessen Nähe instinktiv, auch wenn er ihn nicht sieht. Und weil zwischen ihnen ein natürlicher Haß besteht, ist er sofort erregt und bellt. So ist es auch zwischen Mensch und Teufel. Gott hat Feindschaft zwischen sie gestellt. Wehe darum dem Menschen, der mit ihm Frieden schließt. Immer stellt der Teufel der Ferse des Menschen nach (vgl. Gen 3, 15). Und obwohl der äußere Mensch ihn nicht wahrnimmt, spürt der innere, das heißt sein Geist, die Gegenwart jenes bösen Geistes recht wohl. Kein Wunder also, daß er erregt wird, wenn er das Grauen spürt. (V, 54)³⁸

Löwe (vgl. Ps 7, 2f.; Ps 10, 9f.) ist nicht gleich Löwe (Ri 14, 8; Off 5, 5; vgl. IX, 40), unterscheiden tut not, auch im ›Dialogus‹: »Deshalb sagt der Apostel: ›Prüfet die Geister, ob sie von Gott kommen.‹ (1 Joh 4, 1).« (V, 47)³⁹ So beginnt die von Caesarius am Ende der fünften Distinktion ›Über die Dämonen‹ ins Bild gesetzte und in der achten Distinktion ›Über die verschiedenen Visionen‹ auf den Begriff gebrachte Reflexion über den freien Willen.⁴⁰ Im Zuge der Lektüre ist es denn auch für den Leser des ›Dialogus‹

möglich, sich – ungeachtet der geistlichen Schlussvolte und aller anstößigen Erzählelemente – von der nachgeahmten, wiewohl subtil unterlaufenen Kreuzzugspropaganda affizieren zu lassen, Mönch und Novize als Sympathisanten der Kreuzfahrer zu begreifen, das Evangelium durch diese missliche Gemeinschaft im Geiste quasi noch einmal zu verwerfen, sei es auch aus bloßer Unachtsamkeit beim Lesen.⁴¹ Mit dem monastischen Gespann der Erzähl- wie den himmlischen Heerscharen der erzählten Welt wäre indes gerade von geweihten Ordensleuten⁴² diabolischen Anfechtungen⁴³ zu wehren, und zwar ganz im Sinne Hugos von St. Viktor:

In einer exegetischen Notiz, die Hugo von St. Viktor, dem großen theologischen Lehrer in Paris (ca. 1097 bis 1141) zugeschrieben wird, sind die Makkabäer das Vorbild für den Kampf gegen den Antichrist; freilich ist das Militärische hier zur Metapher geworden. »Unsere Makkabäer« kämpfen jetzt mit dem »Schild des Glaubens, dem Helm der Hoffnung, dem Panzer der Liebe, dem Schwert des Geistes (vgl. Eph 6); sie besitzen die Lanze des Gebets, das sich zum Herrn erhebt und auf den Feind zielt, sie haben die Beinschienen durch die Begehung verschiedener Orte, Pfeil und Bogen durch die Predigt, Zügel durch die Selbstbeherrschung, Sporen durch Wachen und Fasten... Wer mit diesen Waffen nicht ausgerüstet ist, der ist auch nicht Christi Soldat.«⁴⁴

Die Makkabäer haben einen festen Ort in der Kreuzzugspropaganda (vgl. den instruktiven Aufsatz von Auffarth 1994). Einen festen Ort haben sie als historische Realität auch im ›Dialogus‹, allerdings nicht in Form der von Caesarius für unantastbar befundenen Kreuzfahrer-Makkabäer unter der Führung des ›Judas Amalrich‹: »Der Anfang der Gerechtigkeit ist nämlich«, so der unterweisende *monachus*, »das Bekenntnis der Sünden. Darum heißt es im Buch der Makkabäer: ›Judas wird Euch vorausgehen in die Schlacht‹ (vgl. 1 Makk 2, 66); das heißt in das Bekenntnis. Das Bekenntnis der Schuld ist es, durch welche die verborgene Krankheit der Sünde aufgedeckt wird in der Hoffnung auf das Erlangen der Vergebung.« (III, 1)⁴⁵ Ein Leser, der dem fraglichen Diktum ›Tötet sie, der Herr kennt die Seinen‹ nachspürt, wie es Caesarius nahelegt, erhält durch Ergänzung der Heiligen

Schrift mit dem entdeckten ›Aber‹ des Paulus, »es lasse ab von Ungerechtigkeit, wer den Namen des Herren nennt« (2 Tim 2, 19), tatsächlich den Anfang eines nicht ausgesprochenen, wiewohl für das Erlangen der Vergebung für notwendig befundenen Schuldbekenntnisses. Dieses zisterziensische Schuldbekenntnis ist nicht weniger als das Ergebnis literarisch induzierter Erinnerungsarbeit eines Zisterziensers, die im zisterziensischen Rezeptionskontext als aktive Bußleistung verstanden werden kann. Der zunächst mit Judas Makkabäus analogisierte Amalrich geht in der Unterweisung des Caesarius letztlich als abgeirrter Judas auf: »MÖNCH: Wer ist größer als Johannes der Täufer? (vgl. Joh 10, 41) Und doch liest man von ihm kein Wunder, was das Evangelium jedoch von Judas dem Verräter berichtet. Deshalb wird Christus einigen, die jetzt in seinem Namen Wunder tun, am Ende sagen: ›Ich weiß nicht, woher Ihr seid, weicht von mir, Ihr Missetäter!‹ (Lk 13, 27)« (VI, 5)⁴⁶ Gott bewirkt Wunder, heißt es in der zehnten Distinktion. Das Wunder der Erbauung soll er, meine ich, auch als leserseitig zu konsultierender »Sämann des Evangeliums« in der Distinktion ›Über die Dämonen‹ wirken:

NOVIZE: Von wem oder von welchen werden Wunder bewirkt?

MÖNCH: Wunder geschehen durch Gott als ihren Urheber gemäß dem Psalmwort: »Du bist ein Gott, der Wunder tut!« (Ps 77, 15; Ps 76, 15 Vg.) Wunder geschehen auch durch böse und gute Menschen. [...] Über die Bösen aber sagt der Erlöser im Evangelium: ›Viele werden zu mir an jenem Tag (sc. des Gerichts) sagen: ›Herr, Herr, haben wir nicht in Deinem Namen geweissagt [s. »Tötet sie, der Herr kennt die Seinen« (V, 21)] und in Deinem Namen Dämonen ausgetrieben [s. »Tötet sie, der Herr kennt die Seinen« (V, 21)]?‹ *et cetera* bis zu jenem Wort: »Ich weiß nicht, wer Ihr seid.« (Mt 7, 22f.) (X, 1)⁴⁷

Die intra- wie intertextuelle Verzahnung von V, 21 samt Diktum ist vor dem Hintergrund biblischer Kommentartradition und schriftbasierter Dialektik geradezu lehrbuchmäßig.⁴⁸ Sie kann im Novizenunterricht vom gut informierten Unterweisenden im Zuge der Diskussion einzelner Exempel gezielt

fruchtbar gemacht werden durch argumentatives Einbringen der entsprechenden Bibelstellen:

Denn die wissenschaftliche, meist lateinische Traktatliteratur kann das *exemplum* nicht nur auf das Regest, sondern weiter auf die nichtnarrative Form des (Literatur-)Zitats verkürzen. Die Kommunikationsebene unter Gelehrten bedurfte in vielen Fällen nämlich nicht der mehr oder weniger ausführlich wiedergegebenen Geschichte; vielmehr genügte oft das knappe Stichwort des Namens einer historischen Person bzw. eines Ereignisses oder gar nur die Angabe der benutzten Quelle. Andererseits kann das *exemplum*, solchermaßen für die wissenschaftliche Argumentation auf seine nichterzählerische Substanz eingefroren, jederzeit wieder zur narrativen Vollform reaktiviert werden, je nach Art und Absicht des Verfassers. (Daxelmüller 1991, S. 91)

Das kolportierte Diktum Amalrichs *Caedite eos. Novit enim Dominus qui sunt eius*, das bei aller Fraglichkeit doch authentisch mit Blick auf das vonseiten Amalrichs goutierte Töten von Menschen unter Berufung auf Gott ist, fordert durch das legitimatorisch in Anspruch genommene Bibelwort den tadelnden Respons Gottes ein, der als schülerseitig zu konsultierender »Sämann des Evangeliums« mit Paulus, Matthäus und Lukas dem Zisterzienserabt nur ermahrend zur Antwort geben kann: *sed firmum fundamentum Dei stetit habens signaculum hoc cognovit Dominus qui sunt eius et discedat ab iniquitate omnis qui nominat nomen Domini.* (2 Tim 2, 19) *Nescio vos unde sitis. discedite a me omnes operarii iniquitatis.* (Lk 13, 27) *Quia nunquam novi vos: discedite a me, qui operamini iniquitatem.* (Mt 7, 23)⁴⁹ Geistreicher könnte ein schreibender Zisterziensermönch, dessen Möglichkeiten zur *correctio fraterna* durch die Ordenshierarchie und das Beichtgeheimnis beschränkt sind, in meinen Augen kaum zu (selbst-)kritischer Diskussion anleiten, kaum geschickter schließlich beichtväterlichen Druck (vgl. III, 46f.) auf das moralische Handeln des Generalkapitels auszuüben suchen.⁵⁰

Die geistige Position des Verfassers lässt sich nicht am einzelnen Textverweis festmachen, noch ist sie aus der bloßen Summe der vielfältigen Verweise, Argumente und Positionen (vgl. die diskursive Kategorisierung bei

Friedrich 2021) zu gewinnen. Sie gewinnt gleichwohl Kontur im aktiven Nachspüren des narrativ aufgebotenen Erinnerungsgeflechtes, das zugleich ein aufzunehmendes Argumentationsgeflecht ist. Bleibt dieses Nachspüren aus, gelangt man mit Karl Langosch gegebenenfalls zu folgendem Urteil:

Nicht aber versteht er [sc. Caesarius] es, größeren Werken innere Einheit zu geben. Das Gewand des Dialogs, z. B. im ›Dialogus‹, ist so leicht aufgelegt, daß es sich mühelos abheben läßt. Manches Exemplum kann moralisch verwirren; bisweilen stehen Vergehen und Strafe nicht im richtigen Verhältnis zueinander (ein Priester muß ohne Schuld das Fegfeuer erdulden: ›Dialogus‹ VII 3; die gleiche Handlung dient als Warnung und als Ansporn: IX 24f.). Und im Ganzen steht jedes Exemplum für sich. (Langosch 1978, Sp. 1165)

Es entbehrt nicht einer gewissen Tragik, dass gerade der instruktive Rahmen des ›Dialogus‹ mitsamt aller zu komplexerem Verständnis führenden Verzahnungen und Allegorien mitunter als verzichtbares Beiwerk betrachtet (vgl. hier auch Kaufmann 1888, S. 11; Tewes 1995, S. 17), der dialogisch-dialektische Weg des ›Dialogus‹ gleichsam als das am Wegesrand Befindliche liegen gelassen wurde, obgleich auf diesem autorseitig nahegelegten Weg auch für den modernen Leser des ›Dialogus‹ der Eintritt in eine ›critical‹, mithin ›personal community‹ im Zuge der Rezeption ermöglicht wird: »*Colligite fragmenta ne pereant*«, »Sammelt die Stücklein, damit sie nicht verderben« (Joh 6, 12; Incipit Werkprolog). Dieses im Kontext der wundersamen Brotvermehrung angesiedelte Wort Jesu stellt Caesarius dem ›Dialogus‹ voran. Er stellt es nicht nur als ein die eigene Sammel- und Lehrtätigkeit über die Heilige Schrift zu legitimieren suchender *collector* voran (vgl. Hagby 2001, S. 183f., 197), sondern auch und vielleicht vor allem als ein *auctor*, der mit dem Selbstverständnis eines im Weinberg des Herren tätigen Sämanns⁵¹ seine *lectores* zum Sammeln, d. h. zum geistigen Auflesen des im ›Dialogus‹ verstreut Gebotenen auffordert, damit nicht das für die Erbauung Dienliche durch die Unzuverlässigkeit des (eigenen) Gedächtnisses (vgl. III, 4) verloren gehe:

»Sammelt die Stücklein, damit sie nicht verderben [*ne pereant*].« (Joh 6, 12)

Als ich mit der gebührenden Sorgfalt einiges von dem, was in unserem Orden an wunderbaren Ereignissen in unserer Epoche geschehen ist und täglich noch geschieht, den Novizen erzählte, bin ich von einigen mit großem Nachdruck gebeten worden, dies in einer Schrift zu verewigen. Sie sagten nämlich, daß es ein unersetzbarer Schaden sei, wenn das, was den Nachkommen zur Erbauung hätte dienen können, durch das Vergessen verloren gehe [*perirent per oblivionem*]. [...] (Werkprolog)⁵²

Sammeln (*colligere*) wider das Verderben (*perire*), wider das Verlorengelassen durch Vergessen (*perire per oblivionem*), heißt erinnern, heißt letztlich das Gedächtnis Jesu Christi durch aktive Erinnerungsarbeit im Akt des Lesens wahren sollen (zur gedächtnisstärkenden wie Jesu Gedächtnis wahren Struktur und Erzähltechnik des DM vgl. Jurchen 2020, S. 44–49). Der im Werkprolog von Caesarius mit dem Leib Christi analogisierte ›Dialogus‹ wird nicht von ungefähr – »Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird; tut dies zu meinem Gedächtnis.« (Lk 22, 19) – in Form von aufzulesenden »Brosamen« kommuniziert.⁵³ Vom Korn bis zum Brot freilich ist es ein weiter Weg, denn: »Wie das Blut Christi nur aus Wein entstehen kann, und zwar aus gekelertem, so entsteht der Leib Christi nur aus Weizen, der zu Brot gebacken wurde, weil der Herr sich mit dem Weizenkorn und dem Brot verglichen hat (vgl. Joh 12, 24; 6, 35)« (IX, 1; vgl. auch IV, 65).⁵⁴ Auch der Name des Autors ist für den Leser des ›Dialogus‹ nur durch Sammeln, d. h. durch aktives Auflesen und Erinnern von narrativen Kleinstfragmenten zu erhalten. Caesarius habe auf die namentliche Selbstnennung verzichtet, um einer an der bloßen Lehrperson Anstoß nehmen wollenden Kritik vorzubeugen, gleichwohl: »Wer dennoch den Namen des Autors wissen möchte, der setze die ersten Buchstaben jeder Distinktion zusammen« (vgl. Werkprolog).⁵⁵ Das Akrostichon liefert mit *Cesarii munus* tatsächlich den Namen des Autors, wie auch das am Ende zu sorgfältiger Textkritik anhaltende Kolophon:

*Codicis exigui stilus auctorem reticescens,
Ingeror in medium, veluti nova verbula spargens.
Sic ut mitis amor terat aspera, mitius illa
Corrigat, ac mores addat nota vera salubres.*

Als Griffel verschweig ich den Verfasser des schmalen Buches zwar, doch begeb ich mich in die Öffentlichkeit, gleichsam neue kleine Wörter austreuend.

So wie milde Liebe Rauhes glätten mag, möge milder noch als jene (*sc.* die Liebe)

die wahre Erklärung (die Wörter) verbessern und heilbringende Lebenslehren hinzufügen.

Die Anfangsbuchstaben der Wörter ergeben den folgenden Pentameter: *Cesarü munus sumat amica manus*, d. h. »Die Gabe des Caesarius möge eine freundliche Hand in Empfang nehmen.« Dies ist nichts anderes als die Fortsetzung dessen, was das erste Akrostichon lieferte, nämlich *Cesarü munus*, d. h. Gabe des Caesarius.⁵⁶ Der Autor dankt mit dem im hexametrischen Kolophon verborgenen Pentameter gleichsam einem jeden Kopisten, der durch komplette Wiedergabe des Caesarischen Wunderwerks, *Cesarü munus*, eine freundliche Schreiberhand, *amica manus*, bewiesen hat. ›Drei Finger schreiben, aber der ganze Körper leidet‹, wie es heißt (zum monastischen Schreiberdiktum vgl. Haubrichs ²⁰¹⁰, S. 172). Schreiben bedeutet auch dem Caesarius *Imitatio Christi*, Nachahmung desjenigen, der als Christus *propria voluntate*, »aus eigenem Willen«, gelitten habe.⁵⁷ Neben dem Schreiben gehört auch das Geduld, Gehorsam und Demut fordernde Lesen und Studieren zu den geistlichen Exerzitien, zur täglichen Kreuzigung durch die Tugenden (vgl. VIII, 19) in der Nachfolge Christi: »Tatsächlich sind die Schüler, wenn sie unschuldig leben und fleißig lernen, Märtyrer. Wenn sie später die gelehrten Künste in Liebe anwenden [*n. b.*], vor allem im Dienste Gottes, erlangen sie dadurch große Verdienste.« (XII, 46)⁵⁸ Ganz vorbildlich ist hier der kleine Novize in der prominenten Autorinitiale der Düsseldorfer Handschrift C 27, f. 1r: Gewissenhaft folgt er dem instruktiven Griffel des monastischen Lesemeisters, wie auch der Novize

des ›Dialogus‹ durch inter- wie intratextuelles Erinnern dem Vorbild des unterweisenden Mönches folgt. Folgt der Leser des ›Dialogus‹ der Sammelinstruktion des Autors, erhält er dessen Namen. Tatsächlich gemeinschaftsstiftend wird das Ganze allerdings erst, wenn der Leser (wie der Novize des ›Dialogus‹) auch zu selbstständigen Transferleistungen in der Lage ist. Denn allein das zweite Akrostichon kennt ein Ich und Du, kennt *munus* und *manus*, kennt, wenn man so will, Mönch und Novize als ›personal community‹. Für das Kolophon gibt der Autor keine explizite Instruktion mehr. Hier muss allein der Hinweis genügen, dass er mit beredter Schweigsamkeit einmal mehr neue kleine Wörter ausgestreut habe, die es aufzulesen gilt. Genau in dieser Geistesgegenwart, die rhetorische Steuerzeichen zu erkennen und zu verwerten erlaubt, konstituiert sich die ›critical community‹ des ›Dialogus‹ als eine Lehrer-Schüler-Gemeinschaft zwischen Autor und Leser. Das im Werkprolog mitgeteilte, erkenntnistheoretisch fruchtbare Dechiffrierungsverfahren ist – ganz analog zum Verfahren der schriftbasierten Argumentation in II, 31 – vom Leser *in situ* zu erlernen, um es in geistiger Gemeinschaft mit dem Autor an anderer Stelle im Werk kritisch anwenden zu können, damit das autorseitig Unausgesprochene im Geiste des Lesers emergent zutage treten kann: *Cesarii munus... Cesarii munus sumat amica manus...* Dies ist, wenn man so will, der Beginn des eigentlichen ›Wunderdialogs‹ als eines mit dem Leser im Geiste geführten Lehrdialogs, von dem es eingangs heißt: »Und weil der Inhalt dieses Dialoges ganz wunderbar ist, soll er den Titel tragen ›Dialog über die Wunder‹ [*Et quia continentia huius Dialogi satis miraculosa est, nomen ei indatur: ›Dialogus Miraculorum*].« (Werkprolog).

Eine so sehr auf die leserseitige Mitarbeit hoffende wie angewiesene Dialogform ist zweifelsohne riskant, insbesondere wenn es um die Mitarbeit erfordernde Aufarbeitung kritischer Gegenstände und zweifelhafter *dicta* geht. Um dieses Risiko aber weiß der zisterziensische Verfasser, wenn er im Prolog ›Über das Sakrament des Leibes und des Blutes Christi‹, im

Prolog über das (eingedenk der Werkallegorie tatsächlich doppelt zu verstehende) Kommunizieren schreibt, und zwar gleichsam zum Leser sprechend schreibt:

Während ich im Begriff stehe mit Dir über das Sakrament des Leibes und Blutes Christi zu reden, tue ich dies mit Furcht. Denn dort wo der Glaube allein wirkt und das Urteil des Verstandes ausgeschlossen wird, wird nicht ohne Gefahr diskutiert [n. b.]. Deshalb ziehe ich es vor, nichts Neues oder Ungewöhnliches darüber zu sagen, sondern werde nur das in der Hauptsache wiederholen, was die Heiligen und die ausgezeichneten Lehrer darüber gedacht haben. Hinzufügen werde ich auch zahlreiche Beispiele, die mir, soweit ich mich daran erinnern kann, von zuverlässigen Personen berichtet wurden. Wenn davon manches einer Untersuchung würdig sein sollte, dann soll (das Problem) durch Deine Frage dazu diskutiert [n. b.] werden, um den Zweifel zu beseitigen. (IX, Prolog)⁵⁹

Mag das Gedächtnis des zisterziensischen Verfassers auch trügen, es reicht im Zuge affektierter Bescheidenheit doch immerhin so weit, den Leser über die Möglichkeit unzuverlässiger Gewährsmänner (allesamt Ordensleute!, vgl. Werkprolog) und damit auch über die Möglichkeit unzuverlässigen (Wieder-)Erzählens und Bewertens seinerseits in Kenntnis zu setzen. Caesarius formuliert, meine ich, im Wissen darum, durch rhetorische Ironie,⁶⁰ lokale *brevitas*⁶¹ und parabolische Unterweisungsform (vgl. Hagby 2001, S. 183f., 197) selbst ein potentiell unzuverlässiger Erzähler zu sein, als *auctor* im Paratext glaubwürdige Instruktion zum rezipientenseitigen Umgang mit dem Text, hilfreiche Hinweise zum Begegnen dieser seiner potentiellen Unzuverlässigkeit im Rahmen einer spekulativ zu nennenden Dogmatik: Naiver Glaube allein ist gefährlich, Textdiskussion mit Verstand tut not, schlicht weil Diskussionsbedürftiges intentional geboten wird. Dies sind, wenn man so will, die im ›Dialogus‹ formulierten Bedingungen eines für fruchtbar, mithin für frommend und glaubenstärkend befundenen Kommunizierens fernab propagandistischer Indoktrination. Der zisterziensische Autor richtet sich mit seinem ›Dialogus‹ an alle, denen es nicht an

Gnade, aber an Bildung mangle (vgl. Werkprolog). Diesen Mangel an Bildung sucht er nicht durch niederschwellige Rezeptionsanforderungen zu konservieren, sondern durch höherrangige zu beheben, wofür er – und genau hierin erweist er sich als (ordens-)kritischer Lehrer – im Zuge der geistlichen Perspektivierung mitunter auch den zum Widerspruch reizenden *Advocatus Diaboli* spielt.⁶² Denn »jede Streiffrage« werde »nicht nur durch zwei, sondern drei Zeugen entschieden« (VIII, 32; vgl. Mt 18, 16).⁶³ Interwie intratextuelle Sammel- und Abgleichprozesse, die schließlich auch die methodische Grundlage wissenschaftlicher Wahrheitsfindung und gelehrter Bibelforschung bilden, werden dem Leser sozusagen als ›drittem Zeugen‹⁶⁴ nahegelegt, auf »daß alles, was durch Deine Fragen und meine Antworten zustande kam, den Lesern und Hörern zum Verdienst [*n. b.*] gereicht, damit so die Erbauung der Mitmenschen die Frucht unserer Mühen wird« (XII, 59).⁶⁵ Zum Verdienst des Rezipienten kann nur reichen, womit er sich im konkreten Kontext verdient machen kann: mit kommunikativer Zuarbeit im obigen Sinne, die zustande zu kommen gestattet, was nach Ansicht des Autors über die expliziten Ausführungen des implementierten Mönch-Novize-Gespanns hinaus durch die mannigfachen Verzahnungen zustande kommen kann und soll. Das aktive Tun des Lesers ist die performative Antwort auf das instruktive Tun des Autors. Dieser ist zwecks geistiger ›Brotvermehrung‹⁶⁶ freilich in Mönch und Novize als hermeneutischem Leitgespann präsent, mag die erste Orientierung des Lesers auch über den Mönch des Gespanns erfolgen. Das in der ›Carta Caritatis‹ festgehaltene Prinzip von der ›Einmütigkeit in der Liebe‹⁶⁷ hat für Caesarius, so ließe sich pointieren, eingedenk der Fehlbarkeit des Menschen die *correctio* und *correctio fraterna* als tätige Selbst- und Nächstenliebe zu umschließen, die weder ohne Herzens- noch Geistesbildung auskommt: »Christus predigt den Jüngern die Tugend der Einfalt: ›Seid‹, sagt er, ›daher klug wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben.« (Mt 10, 16) Er verbindet die Einfalt mit der Klugheit, weil sie sonst Wahnsinn wäre.« (VI, 1)⁶⁸

»Es ist«, wie schon Alexander Kaufmann bemerkte, »ein eigenes Ding um die angebliche Leichtgläubigkeit des Caesarius« (Kaufmann 1888, S. 5), dessen »mittelalterliche Weltsicht« sich so »fundamental von der modernen aufgeklärten und entmythologisierten Anschauung der Welt« (Nösges/Schneider 2009, S. 59) zu unterscheiden scheint. Freilich, tut sie dies wirklich? Mit dem monastischen Bildungskonzept, wie es sich in der Gesamtanlage des ›Dialogus‹ niederschlägt, wäre Caesarius von Heisterbach viel eher in geistiger Nachbarschaft zum Zisterzienserabt Stephan Lexington⁶⁹ oder auch zur Magdalia des Erasmus (›Abbatis et Eruditae‹) zu verorten:

MAGDALIA: Ich frage nicht, was Euch am angenehmsten ist, sondern was Euch angenehm sein sollte.

ANTRONIUS: Ich möchte nicht, daß meine Mönche ständig über den Büchern sitzen.

MAGDALIA: Mein Mann billigt aber gerade das. Doch weshalb billigt Ihr es nicht bei Euren Mönchen?

ANTRONIUS: Weil ich die Erfahrung gemacht habe, daß sie dann weniger gehorchen. Sie verantworten sich durch Dekrete und Dekretalen, mit Petrus und Paulus.

MAGDALIA: Befehlt Ihr denn etwa Dinge, die Paulus und Petrus zuwiderlaufen?

ANTRONIUS: Was jene lehren, weiß ich nicht. Gleichwohl liebe ich keinen Mönch, der Antworten gibt, und ich möchte nicht, daß einer von den Meinen mehr weiß als ich.

MAGDALIA: Das ließe sich vermeiden, indem Ihr Euch bemüht, soviel als möglich zu wissen. (Ed. Welzig 1995, Bd. 6, S. 252–265, hier S. 254f.)⁷⁰

3. Der ›Dialogus Miraculorum‹ im Lichte der ›temporal communities‹

Der Exzellenzcluster ›Temporal Communities‹ (EXC 2020) knüpft, soweit ich die Ausführungen des Clusters (s. u.) verstehe, an Vorstellungen der Intertextualitäts- und Intermedialitätstheorie an. Mit dem gleichnamigen

Begriff werden transnationale und transtemporale Beziehungen und Interdependenzen zwischen Autoren, Lesern, Texten, Ideen und Medien bezeichnet, die in ihrer Dynamik den wissenschaftlichen Untersuchungsgegenstand bilden:

The notion of temporal communities thus challenges the idea that literature is transmitted and received in fixed bodies of texts or stable generic containers and explicitly questions idealist concepts of literature's purported universal value. [...] The entanglements resulting from literary processes of transmission, adaptation, and transformation create what we describe as temporal communities: transnational and transtemporal relations and interdependencies connecting authors, readers, texts, ideas, media and materials – potentially over millennia – and thereby necessarily excluding other authors, readers etc. In these entanglements literary texts constitute nodes. These nodes, however, are not of interest merely for their own sake. What matters is the resonance that literature produces in different periods and cultural contexts.⁷¹

Dem Konzept der ›temporal communities‹ zugrunde liegt ein performatives Verständnis von Literatur, mithin von literarischer Kommunikation als sozialer Interaktionsform:

Our temporal communities, however, do not refer to previously existing connections, but to connections created (often imaginatively) as a process. These connections typically transcend the spatial and temporal limitations of the local and, of course, the national. [...] Such a concept of temporal communities both demands and presupposes a performative notion of literature. We conceive of literature as a form of social action that takes place in complex and everchanging networks involving human as well as non-human actors (Felski 2015).

Eine Gemeinschaft zeichnet sich durch gemeinsame Werte und Normen aus, die in der sozialen Interaktionsform der Gemeinschaft mit sich und anderen Gemeinschaften mehr oder weniger bewusst, mehr oder weniger abbildhaft ihren Niederschlag finden, nicht zuletzt im Rahmen literarischer Kommunikation:

Temporal communities always know and constitute themselves as communities, with more or less formalised commitments to particular aesthetic, exegetical or techno-institutional practices rather than other ones. Even when a community »knows itself by ignoring itself« (Blanchot 1983: 47), it tends to produce performative habits, material and medial conditions or professional and infrastructural obligations: poetic discourses, media protocols, journals, academic disciplines or other rule-bound means of reproduction.

Der literarische Interaktionsraum ermöglicht als ein Raum und Zeit übergreifender die Partizipation verschiedener Akteure verschiedener Gemeinschaften, deren kommunikative Handlungsformen, sei es nun bezogen auf das ästhetische (Re-)Produzieren (Sprechen, Schreiben) oder auch Rezipieren (Hören, Lesen), In- und Exklusionsprozesse katalysieren (vgl. ebd.).

Wollte man den autothematichen Ort der TC im DM bestimmen, jenen Ort also, an dem der literarische Interaktionsraum als ein von konkreten Handlungen der an ihm partizipierenden wie ihn performativ konstituierenden Akteure geprägter Raum thematisiert wird, so ist es der Paratext. Im Paratext hebt der zisterziensische Autor explizit auf die Bedeutung des konkreten Lesers mit Blick auf das Zustandekommen einer fruchtbringenden Kommunikationsgemeinschaft ab. Er formuliert je und je kommunikative Normen für den leserseitigen Textzugriff, die zuallererst den Autor als eine dialogisch unterweisende Lehrinstanz (vgl. Werkprolog) anzuerkennen nahelegen. In dem Moment, in dem der Leser die vom Autor nahegelegten Normen im literarischen Interaktionsraum performativ umsetzt, wird er zum hermeneutischen Schüler des monastischen Autors – und zwar ganz unabhängig davon, welcher außerliterarischen (Glaubens-)Gemeinschaft er selbst zugehört.

Die im Werk greifbaren Kommunikationsnormen haben unterschiedliche Gestalt, finden sich auf unterschiedlichen Ebenen: Sie werden im Paratext explizit ausbuchstabiert (vgl. die autorseitige Sammelinstruktion zum Erhalten des Verfassernamens) oder in Form von topischen Bibelzitate (vgl. Joh 6, 12) gereicht, die als tradierte Weisheiten für alle Lebensbereiche

Gültigkeit beanspruchen. Wie die in den Prologen autorseitig formulierten Kommunikationsnormen wiederum auf den ›Dialogus‹ anzuwenden sind, wird für den Leser in der Interaktion des zur Unterweisung implementierten Mönch-Novize-Gespans schaubar gemacht (vgl. die illustrierten intra- und intertextuellen Verfahrensweisen von Mönch und Novize als Grundlage kritischer Exempeldiskussion) oder auch am kommunikativen Handeln der mit Mönch und Novize normativ kompatiblen Exempelfiguren vor Augen gestellt (vgl. die Argumentationsweise der Engel gegenüber den Dämonen). Mit Blick auf das Einhalten der im Werk zu beobachtenden Kommunikationsnormen mag es der zisterziensische Autor gegenüber seinen Lesern halten, wie mit der Einhaltung der Ordensregel durch angehende Ordensbrüder: »›Siehe das Gesetz, unter dem Du kämpfen sollst: Wenn Du es halten kannst, tritt ein, wenn Du es nicht vermagst, geh frei fort.« (I, 15)⁷² Frei fortgehen meint indes nicht ein Freimachen vom handlungsleitenden Regelwerk als solchem. Ein für gut befundenes Regelwerk, das nicht in Gänze, aber doch zu großen Teilen gelebt wird, ist noch immer besser als die komplette Verabschiedung des für gut Befundenen (vgl. ebd.). Biblische Handlungsanweisungen etwa sind grundsätzlich zur performativen Realisierung durch die Gemeinde in der Nachfolge Christi bestimmt. Eine solche Handlungsanweisung steht dem Werk mit Joh 6, 12 voran: »Sammelt die Stücklein, damit sie nicht verderben.« Die biblische Handlungsanweisung wird durch ihren Ort im Paratext gleichsam zur normativen Leseanweisung. Sie ist zuallererst zur Realisierung durch die Leserschaft im geistigen Nachvollzug des Autors im Akt des Lesens bestimmt. Der in phänomenologischer Hinsicht als ›temporal community‹ beschreibbare spezifische Normenverbund des DM lässt sich funktional als handlungsveranlassende ›pragmatical community‹ begreifen. Wie diese historisch fixierbare, überzeitliche Gültigkeit beanspruchende ›pragmatical community‹ im Zuge ihrer performativen Realisierung durch den Leser in eine ›critical‹, mithin ›personal community‹ in Form einer virtuellen Glaubens- und Verstehens-

gemeinschaft überführt werden kann, lässt sich *in nuce* an der verfasserseitigen Namensschiffrierung unter Mitarbeit des Lesers aufzeigen. Als eine letztlich der *correctio (fraterna)* verpflichtete Wertgemeinschaft hat diese ›critical community‹, anders als eine ›affective community‹, eine dezidiert (selbst-)kritische Stoßrichtung (vgl. V, 21; vgl. Eucharistieprolog), der mit Caesarius von Heisterbach kein einfältiger Kreuzprediger, sondern ein kritischer Lehrer voransteht.

Anmerkungen

- 1 Vgl. die verdienstvollen Sammelbände von Kottje 1992, hier insbes. Schreiner, Schneider, Könsgen; Smirnova [u. a.] 2015, hier insbes. Smirnova.
- 2 *Temporibus Innocentii Papae praedecessoris huius, qui nunc Papatum tenet, Honorii, durante adhuc schismate, quod erat inter Philippum et Ottonem Reges Romanorum, diaboli invidia haereses Albiensium coeperunt pullulare, vel ut verius dicam, maturescere. Cuius vires erant tam validae, ut omne triticum fidei gentis illius versum videretur in lolium erroris. Missi sunt Abbates ordinis nostri cum quibusdam Episcopis, qui zizania rastro catholicae praedicationis eradicarent. Sed obsistente homine inimico, qui illa seminaverat, modicum ibi profecerunt.* Die Distinktionen werden im Fließtext römisch, die Kapitel arabisch beziffert.
- 3 *In tantum enim Albiensium error invaluit, ut brevi intervallo temporis infecerit usque ad mille civitates, et si non fuisset gladiis fidelium repressus, puto quod totam Europam corrupisset. Anno Domini millesimo ducesimo decimo praedicata est contra Albienses in tota Alemannia et Francia crux, et ascenderunt contra eos anno sequenti de Alemannia Lupoldus Dux Austriae, Engilbertus tunc Praepositus, postea Archiepiscopus Coloniensis, et frater eius Adolphus Comes de Monte, Wilhelmus Comes Juliacensis, et alii multi diversae conditionis atque dignitatis. Simile actum est in Francia, Normannia atque Pictavia. Horum omnium praedicator et caput erat Arnoldus Abbas Cisterciensis, postea Archiepiscopus Nar|bonnensis. Venientes ad civitatem magnam, quae Biders vocatur, in qua plus quam centum millia hominum fuisse dicebantur, obsederunt illam. In quorum aspectu haeretici super volumen sacri Evangelii mingentes, de muro illud contra Christianos proiecerunt, et sagittis post illud missis clamaverunt: »Ecce lex vestra, miseri.« Christus vero Evangelii sator*

iniuriam sibi illatam non reliquit inultam. Nam quidam satellites zelo fidei accensi, leonibus similes, exemplo illorum, de quibus legitur in libro Machabaeorum, scalis appositis, muros intrepide ascenderunt; haereticisque divinitus territis et declinantibus, sequentibus portas aperientes, civitatem obtinuerunt. Cognoscentes ex confessionibus illorum catholicos cum haereticis esse permixtos, dixerunt Abbati: »Quid faciemus, domine? Non possumus discernere inter bonos et malos.« Timens tam Abbas quam reliqui, ne tantum timore mortis se catholicos simularent, et post ipsorum abcessum iterum ad perfidiam redirent, fertur dixisse: »Caedite eos. Novit enim Dominus qui sunt eius.« Sicque innumerabiles occisi sunt in civitate illa.

4 Hierzu Lutz ⁶2016, S. 324: »Ζιξάνια, Taumellolch, ist im ganzen Orient verbreitet und gilt oft als Entartung oder verhexte Form des Weizens. Entgegen der Meinung des Hieronymus ist er nicht nur im Reifestadium, sondern auch im Wachstumsstadium durch seine schmalen Blätter vom Weizen unterscheidbar. Seine Giftigkeit kommt von einem Pilz, der häufig in ihm ist.«

5 Das Gleichnis vom Unkraut (Taumellolch) unter dem Weizen (Mt 13, 24–30) samt Auslegung (Mt 13, 36–42) nach der Lutherbibel 2017 (LU17): »²⁴ Er legte ihnen ein anderes Gleichnis vor und sprach: Das Himmelreich gleicht einem Menschen, der guten Samen auf seinen Acker säte. ²⁵ Als aber die Leute schliefen, kam sein Feind und säte Unkraut zwischen den Weizen und ging davon. ²⁶ Als nun die Halme wuchsen und Frucht brachten, da fand sich auch das Unkraut. ²⁷ Da traten die Knechte des Hausherrn hinzu und sprachen zu ihm: Herr, hast du nicht guten Samen auf deinen Acker gesät? Woher hat er denn das Unkraut? ²⁸ Er sprach zu ihnen: Das hat ein Feind getan. Da sprachen die Knechte: Willst du also, dass wir hingehen und es ausjäten? ²⁹ Er sprach: Nein, auf dass ihr nicht zugleich den Weizen mit ausrauft, wenn ihr das Unkraut ausjätet. ³⁰ Lasst beides miteinander wachsen bis zur Ernte; und um die Erntezeit will ich zu den Schnittern sagen: Sammelt zuerst das Unkraut und bindet es in Bündel, damit man es verbrenne; aber den Weizen sammelt in meine Scheune. [...] ³⁶ Da ließ Jesus das Volk gehen und kam heim. Und seine Jünger traten zu ihm und sprachen: Deute uns das Gleichnis vom Unkraut auf dem Acker. ³⁷ Er antwortete und sprach zu ihnen: Der Menschensohn ist's, der den guten Samen sät. ³⁸ Der Acker ist die Welt. Der gute Same, das sind die Kinder des Reichs. Das Unkraut sind die Kinder des Bösen. ³⁹ Der Feind, der es sät, ist der Teufel. Die Ernte ist das Ende der Welt. Die Schnitter sind die Engel. ⁴⁰ Wie man nun das Unkraut ausjätet und mit Feuer verbrennt, so wird's auch am Ende der Welt gehen. ⁴¹ Der Menschensohn

wird seine Engel senden, und sie werden sammeln aus seinem Reich alle Ärger-
nisse und die, die da Unrecht tun, ⁴² und werden sie in den Feuerofen werfen; da
wird sein Heulen und Zähneklappern. ⁴³ Dann werden die Gerechten leuchten
wie die Sonne in ihres Vaters Reich. Wer Ohren hat, der höre!«

6 N. b.: Im Exemplum des Caesarius wird den Legaten vonseiten des Papstes ledig-
lich die katholische Predigt als legitimes Mittel von Bekehrungsakten befohlen,
was mit Oberste 2003a, S. 77f. erst einmal dem überlieferten Mandat entspricht:
»Bemerkenswert bleibt, daß selbst in dieser aufgeladenen Stimmung das Mandat an
die Gesandten ausdrücklich den Auftrag zur Predigt erwähnte und – weitgehend –
sogar das Recht, weitere Ordensleute (*viros idoneos, de quodam ordine vel religione*)
zu diesem Vorhaben heranzuziehen. Allein, die Idee der friedlichen Beilegung durch
Predigt und Mission, so lassen sich übereinstimmend Petrus von Vaux-de-Cernay,
Wilhelm von Puylaurens, Robert von Auxerre und die Kanones der Synode von
Avignon am 6. September 1209 verstehen, war schon deshalb zum Scheitern verurteilt,
weil – ganz abgesehen vom Ausfall des lokalen Klerus – dem ehrgeizigen Abt von
Cîteaux andere Ziele vorschwebten.«

7 Die Ironie als »Waffe des dialektischen Parteienkampfes« (Lausberg 42008,
§902, S. 446f.) besitzt zwei Stärkegrade: 1. *dissimulatio*, d. i. die »Verheimlichung
der eigenen Meinung« und 2. *simulatio*, d. i. die »positive Vortäuschung einer
eigenen, mit einer Meinung der Gegenpartei übereinstimmenden Meinung«.

8 Die kritische Stoßrichtung des Caesarius wäre in diesem Falle etwa jener von
William von Puylaurens vergleichbar. Mit Sibly/Sibly 1998, S. xxviii, Anm. 11
habe sich dieser zur Situation nach dem vierten Laterankonzil in seiner Chronik
wie folgt geäußert: »William of Puylaurens [...] says (XXIV) that the crusaders
brought the wrath of God down on themselves; he says that after Simon de Montfort
– a man admirable in every respect – had conquered the territory and divided it
amongst the potentates and knights, they lost sight of the original purpose of the
Crusade and became slaves of their own greed.«

9 Zum *bellum iustum* Sollbach 2021, S. XXI: »Die von christlichen Denkern des
4. und 5. Jahrhunderts entwickelte, seit dem hohen Mittelalter in Sammlungen
theologischer Texte verbreitete und von Thomas von Aquin (*Summa Theologiae*
II/II, *quaestio* 40a.1) zu einem autoritativen Abschluß gebrachte Theorie vom
gerechten Krieg (*bellum iustum*) ging von dem Grundgedanken aus, daß Gewalt
an sich nicht böse ist, sondern neutral sei. Ihre moralische Qualität erhalte sie
erst durch die Absicht desjenigen, der sie anwende. Da Gewaltanwendung auch

aus Liebe heraus erfolgen kann, ist sie in diesem Fall auch moralisch gut. Allerdings müssen (außer in dem grundsätzlich gerechtfertigten Fall der Verteidigung gegen einen feindlichen Angriff) für die Berechtigung eines Krieges drei Voraussetzungen erfüllt sein. Erstens muß ein gerechter Grund (*causa iusta*) für eine Gewaltanwendung vorliegen, da Gewalt nach dieser Lehre nur als Entgegnung auf vorausgegangenes Unrecht zulässig ist. Zweitens darf die Gewalt nur in ›rechter Absicht‹ (*intentio recta*), als letztes noch mögliches Mittel zur Wiedergutmachung geschehenen Unrechts, um einer guten und damit gerechten Sache willen und nicht aus profanen Motiven, wie Eroberungssucht und dem Wunsch nach persönlicher Bereicherung, angewandt werden. Schließlich bedarf die Anwendung militärischer Gewalt noch der Sanktionierung durch eine legitime Autorität (*auctoritas principis*). Eine solche legitime Autorität war in erster Linie Gott, konnte aber auch ein Diener Gottes sein, voran der Papst und der Kaiser.«

10 2 Makk 11, 2–12: »¹ Als nun Lysias, der Vormund und Vetter und Statthalter des Königs, dies alles erfuhr, ging es ihm sehr nahe. ² Und er zog in ganz kurzer Zeit achtzigtausend Mann und die ganze Reiterei zusammen und wandte sich gegen die Juden in der Absicht, Griechen in der Stadt Jerusalem anzusiedeln, ³ den Tempel nach Art der anderen Heiligtümer der Heiden abgabepflichtig zu machen und das Amt des Hohepriesters jährlich für Geld zu vergeben. ⁴ Er bedachte aber nicht die Macht Gottes, sondern verließ sich auf die Zehntausende zu Fuß und die Tausende zu Ross und auf die achtzig Elefanten. ⁵ Als er nun nach Judäa kam, lagerte er sich vor einen festen Ort, Bet-Zur genannt, der etwa fünf Stunden von Jerusalem entfernt lag, und setzte ihm hart zu. ⁶ Als aber Makkabäus und seine Leute hörten, dass er die Festungen belagerte, baten sie mit dem ganzen Volk unter Wehklagen und Tränen den Herrn, einen guten Engel zu senden, der Israel helfen sollte. ⁷ Und Makkabäus war der Erste, der die Waffen aufnahm, und er mahnte die andern, es mit ihm zusammen zu wagen und ihren Brüdern Hilfe zu bringen. ⁸ So zogen sie mutig miteinander aus. Sobald sie aber aus der Stadt Jerusalem hinausgezogen, erschien ihnen einer hoch zu Ross in einem weißen Gewand. Der schwang goldene Waffen und zog vor ihnen her. ⁹ Da lobten sie alle den barmherzigen Gott und wurden in ihrer Zuversicht so gestärkt, dass sie bereit waren, nicht nur gegen Menschen, sondern auch gegen die wildesten Tiere und eiserne Mauern anzugehen. ¹⁰ Sie rückten in bester Ordnung vor; denn sie hatten den Helfer, den ihnen ihr barmherziger Herr vom Himmel her gesandt hatte. ¹¹ Und sie griffen ihre Feinde an wie Löwen und erschlugen von ihnen elftausend zu Fuß und sechzehnhundert zu Ross und trieben die andern alle in die

Flucht.¹² Der größte Teil warf die Waffen fort und kam verwundet davon. Auch Lysias selbst floh schimpflich und entkam.«

11 2 Makk 11, 13–15: »¹³Lysias aber war ein vernünftiger Mann. Als er nun über die Schlacht nachdachte, die er verloren hatte, sah er ein, dass die Hebräer unüberwindlich waren, weil ihnen der mächtige Gott beistand. Deshalb sandte er zu ihnen¹⁴ und bot ihnen Frieden unter gerechten Bedingungen an und versprach ihnen, den König dahin zu bringen, dass er ihr guter Freund würde.¹⁵ Makkabäus ging auf alles ein, was Lysias anbot. Denn er erkannte, dass es das Beste war. Und der König bewilligte alles, was Makkabäus dem Lysias wegen der Juden schriftlich vorgetragen hatte.«

12 Im Umgang mit mutmaßlichen Ketzern wäre *discretio* geboten gewesen. Zu Innozenz III. und dessen ›Ketzerpolitik‹ Grundmann 41977, S. 74f.: »Er verlangt scharfes Vorgehen gegen die Ketzerei, zugleich aber Vorsicht und Bedacht bei der Entscheidung, wer als Ketzer verfolgt werden soll. Der Brief [sc. Brief an den Bischof von Verona vom 6. Dezember 1199] begründet diese Haltung in einer Einleitung, die sehr bezeichnend ist für die neue Wendung in der kurialen Ketzerpolitik. Sie spricht von zwei Aufgaben der Kurie: Strenge gegen die Ketzer, damit die wahrhaft Schuldigen nicht unbestraft bleiben, aber andererseits *discretio* bei der Entscheidung über Ketzerei, damit nicht Unschuldige verdammt werden. erinnert man sich dabei an den Ausspruch Alexanders III. von 1162, es sei besser, Schuldige freizusprechen als Unschuldige zu strafen, so wird gerade aus der Gegenüberstellung dieser gleichklingenden Äußerungen der bedeutsame Unterschied in der Haltung der beiden Päpste deutlich. Alexander hatte mit jenem Grundsatz seine Unentschiedenheit in der Stellungnahme zu den flandrischen Ketzern vor dem Reimser Erzbischof rechtfertigen wollen. Innozenz aber forderte durch seine These im Gegenteil zur Entscheidung auf, die eine Unterscheidung zwischen Ketzerei und rechthgäubiger Frömmigkeit voraussetzt.«

13 Auf diesen Widerspruch weist u. a. Jörg Oberste (2003a, S. 79f.; 2003b, S. 71; 2009, S. 383) hin. Caesarius habe im Verbund mit dem von ihm offensichtlich fingierten Häresieprozess letztlich auf einen »Missstand« aufmerksam machen wollen, der »jedem kritischen Beobachter sofort ins Auge fallen musste: Die als Feldzug gegen die Häretiker deklarierte Invasion in die Länder des Grafen von Toulouse und seiner Vasallen war von Beginn an als Eroberungskrieg angelegt, in dessen Verlauf an eine gezielte und abwägende Untersuchung möglicher Häresien gar nicht zu denken war.« (Oberste 2003b, S. 71) James McDonald

(2021, S. 65f.) wiederum kann sich diesen Widerspruch nur durch ein Missverständnis eines mit katharischer Theologie und Terminologie nicht vertrauten Augenzeugen erklären, dessen Bericht Caesarius aus eigener Unwissenheit heraus wiedergegeben habe. Diese Wiedergabe zeugte dann allerdings auch von des Caesarius eigener Unkenntnis bzgl. katholischer Terminologie und Theologie! Dass der Zisterziensermönch selbst größten Wert auf die Kenntnis des göttlichen Gesetzes legt – »Woher kommen denn eine so große Nachlässigkeit und so dumme Urteile, wenn nicht aus Unkenntnis des göttlichen Gesetzes [*Unde tanta negligentia, unde tam stulta iudicia, nisi ex divinae legis ignorantia?*]?» (III, 45) –, allenthalben Bibelzitate aus dem AT und NT im Werk anbringt, exegetische Auslegungen erörtert (vgl. IV, 70; VIII, 12), ja sogar noch auf die tiefergehende Bedeutung grammatischer Strukturen eingeht (vgl. III, 6; V, 1), gilt es m. E. im Auge zu behalten: »In any case, the simplest explanation for all this is that Caesarius is relating a story that he has been told by someone, possibly an eye-witness, who did not understand the full significance of what he was witnessing. Further, Caesarius was told the story in such a way that he did not deduce its full significance either. The book that the ›heretics‹ threw contained *Old Testament* [Hervorhebungen im Original, Anm. S. J.] texts – as they plainly said (›Here is your *Law*‹). But the person who witnessed and reported the incident failed to realise this and assumed the book contained texts from the *New Testament*, referring to it as a *gospel*. From a Catholic point of view the difference would have been no more than a nice point, hardly worth clarifying, since *Old Testament* and *New Testament* texts were equally holy, and defiling any part of the Bible was equally heinous and heretical. For Cathars, there was all the difference in the world – *New Testament* books were sacred, while *Old Testament* books were no more than blasphemous nonsense – but to Catholic narrators, Cathars were heretics, and their point of view was irrelevant. In any case, Caesarius failed to clean up the contradiction in the account provided by his source, perhaps reproducing the words precisely as he received them. Significantly, Roger of Wendover reports the same story, with the same incidental detail, including a supposed ›gospel‹ being thrown from a wall at the crusaders by people who shout ›Behold your law, we take no heed to it; yours it shall be‹.« (McDonald 2021, S. 65f.) Tatsächlich aufschlussreich ist der Vergleich mit der in den ›Flores Historiarum‹ überlieferten Version insofern, als an ihr erkennbar wird, wie sich eine auf Linie der Kreuzzugspropaganda gebrachte Darstellung tatsächlich ausnimmt: Sie lässt – im Gegensatz zur Darstellung des Caesarius – durch narrative

Vereindeutigung keinen Zweifel darüber aufkommen, welche symbolische Bedeutung dem Bücherwurf zukommt.

- 14 Der Klage- und Bittpsalm ist kontextuell nicht zuletzt mit Blick auf die darin thematisierten Zungen-, Gedanken- und Herzenssünden des als Löwen Bezeichneten erhellend: »¹HERR, warum stehst du so ferne, verbirgst dich zur Zeit der Not? ²Weil der Frevler Übermut treibt, müssen die Elenden leiden; sie werden gefangen in den Ränken, die er ersann. ³Denn der Frevler rühmt sich seines Mutwillens, und der Habgierige sagt dem HERRN ab und lästert ihn. ⁴Der Frevler meint in seinem Stolz, Gott frage nicht danach. ›Es ist kein Gott‹, sind alle seine Gedanken. ⁵Er fährt fort in seinem Tun immerdar. / Deine Gerichte sind ferne von ihm, er handelt gewaltsam an allen seinen Feinden. ⁶Er spricht in seinem Herzen: ›Ich werde nimmermehr wanken, es wird für und für keine Not haben.‹ ⁷Sein Mund ist voll Fluchens, voll Lug und Trug; seine Zunge richtet Mühsal und Unheil an. ⁸Er sitzt und lauert in den Höfen, / er mordet die Unschuldigen heimlich, seine Augen spähen nach den Armen. ⁹Er lauert im Verborgenen wie ein Löwe im Dickicht, / er lauert, dass er den Elenden fange; er fängt ihn und zieht ihn in sein Netz. ¹⁰Er duckt sich, kauert nieder, und durch seine Gewalt fallen die Schwachen. ¹¹Er spricht in seinem Herzen: ›Gott hat's vergessen, er hat sein Antlitz verborgen, er wird's nimmermehr sehen.‹ ¹²Steh auf, HERR! Gott, erhebe deine Hand! Vergiss die Elenden nicht! ¹³Warum lästert der Frevler und spricht in seinem Herzen: ›Du fragst doch nicht danach?‹ ¹⁴Du siehst es ja, / denn du schaust das Elend und den Jammer; es steht in deinen Händen. Die Armen befehlen es dir; du bist der Waisen Helfer. ¹⁵Zerbrich den Arm des Frevlers und Bösen / und suche seine Frevel heim, dass man nichts mehr davon finde. ¹⁶Der HERR ist König immer und ewiglich: die Heiden sind verschwunden aus seinem Lande. ¹⁷Das Verlangen der Elenden hörst du, HERR; du machst ihr Herz gewiss, dein Ohr merkt darauf, ¹⁸dass du Recht schaffest den Waisen und Armen, dass der Mensch nicht mehr trotzte auf Erden.« (Ps 10; Vg. 9).
- 15 Ich pflichte hier Sollbach 2021, S. XXIVf. bei: »Wenn diese Äußerung auch nicht historisch sein mag, so gibt sie doch recht eindrucksvoll die von absoluter Selbstgewißheit und Fanatismus gekennzeichnete Haltung der Kreuzfahrer wieder.« Zu historischer Genauigkeit ist ein Exempelerzähler nur bedingt verpflichtet. Hier lohnt ein Blick auf die vorbildgebenden ›Dialoge‹ Gregors des Großen.
- 16 Sibly/Sibly 1998, S. 292f.: »The story sounds apocryphal, although Roquebert (I, pp. 258–61) argues that it may be reliable, bearing in mind that monks from any of the Cistercian foundations might have been with the army at this time. However, even if we accept it, it is not inconsistent with the main conclusion that, as

Arnold himself and Milo said, the attack took place ›without orders from the leaders‹. There is certainly no reason to suppose that the leaders instigated the massacre but then sought to conceal their responsibility for it from the Pope; on the contrary, the legates' delight at the result (which they describe as a ›miracle‹) is clear, and Arnold Amalric's attitude to shedding the blood of opponents is also clear from his machinations to ensure the burning of heretics at Minerve (see *Historia* §154).« Im Bericht (vgl. PL 216, cols. 137–41, übers. von Sibly/Sibly 2003, S. 127–129) sind die Legaten gleichwohl um religiöse Gesichtswahrung bemüht, galt es doch, im Rahmen verbrieftener Kommunikation den Auftakt militärischer Gewalt zu legitimieren: »Clear warnings had been conveyed to the citizens of that city [sc. Béziers], through ourselves and their own Bishop, and we had threatened them with excommunication if they failed either to hand over the heretics in the city with their possessions or, if they were unable to do this, to leave their company; otherwise their blood would be on their own hands. But they did not heed our warnings and orders but instead joined with the heretics under oath to mount a defence of the city against the crusaders.« (S. 127) Die auf ihre prophetengleiche Wächter- und Warnerrolle verweisenden Legaten lagern die Blutschuld letztlich mit Ezechiel (Hesekiel) auf die Stadteinwohner aus: »7Dich aber, du Menschenkind, habe ich zum Wächter gesetzt über das Haus Israel. Wenn du ein Wort aus meinem Munde hörst, sollst du sie vor mir warnen. 8 Wenn ich nun zu dem Gottlosen sage: Du Gottloser musst des Todes sterben!, und du sagst ihm das nicht, um den Gottlosen vor seinem Wege zu warnen, so wird er, der Gottlose, um seiner Sünde willen sterben, aber sein Blut will ich von deiner Hand fordern.9 Warnst du aber den Gottlosen vor seinem Wege, dass er von ihm umkehre, und er will von seinem Wege nicht umkehren, so wird er um seiner Sünde willen sterben, aber du hast dein Leben errettet.« (Ez 3, 7–9).

- 17 Zur Auslegungstradition des Gleichnisses vom Taumelloch im Weizenfeld vgl. Luz 62016, S. 344–348, hier S. 344: »Man kann die kirchlichen Auslegungen danach einteilen, ob sie unter dem Acker 1. den einzelnen Menschen, 2. die Kirche oder 3. die Welt verstehen und ob die Taumellochsamen a) dogmatisch auf die Irrlehre oder b) ethisch auf das Böse bezogen wurden. Dabei sind die Kombinationen von 2 mit a) und b) besonders häufig, ging es doch hier um das Problem der ›reinen Kirche‹ und um den Umgang mit der Häresie, also um zwei Grundelemente, die die Kirche in ihrer ganzen Geschichte immer begleitet haben. Es verwundert also nicht, daß in der Auslegungsgeschichte unseres Textes immer wieder Grundfragen der Ekklesiologie auftauchen.« Der Akzent des caesarischen

Exempels liegt, schaut man sich den Eingang mitsamt der voraufgehenden Überleitung an, auf der Gegenwärtigkeit menschenfeindlicher Irrlehren innerhalb der *ecclesia* selbst. Dieser bereits in der provokativen Überleitung von V, 20 zu V, 21 greifbare Akzent geht in der deutschen Übersetzung von Nösges/Schneider leider verloren: »NOVIZE: Ach, daß es heute (noch) so viele Häresien gibt [n. b.: *haereses in ecclesia*, Anm. S. J.]. MÖNCH: Das haben die Raserei und die Bosheit des Teufels erreicht.« (V, 20).

18 »*Certe, si habuissem legem pone in ore, ego psalmum reliquissem, et fugissem.*« – »Gib (mir) das Gesetz«, *legem pone*, rekurriert nicht nur auf das Incipit *Legem pone mihi, Domine* von Ps 27, 11; Vg. 26, 11: »Herr, weise mir den Weg und leite mich auf ebener Bahn um meiner Feinde willen. [*Legem pone mihi, Domine, in via tua, et dirige me in semitam rectam, propter inimicos meos.*]«, sondern auch auf das *Legem pone, mihi, Domine* jenes längsten Psalms des Psalters (vgl. Ps 119, 33; Vg. 118, 33), der als ›goldenes ABC‹ mit dem eigenen Bekenntnis zum Gesetz Gottes schließt. Wer keinen Gefallen daran hat, kann das Ende des Psalms nur fliehen: »Ich bin wie ein verirrtes und verlorenes Schaf; suche deinen Knecht, denn ich vergesse deine Gebote nicht.« (Ps 119, 176).

19 »Einiges von dem, das ich Dir jetzt von ihm erzählen will, habe ich bereits früher erwähnt. Ich werde es aber trotzdem wiederholen, weil ich es später vollständiger und glaubwürdiger [*plenius et verius*] gehört habe aus dem Mund seines vertrautesten Mitbruders.« (VIII, 13) Diesem Vollständigkeitsprimat unterliegt auch die Beichte: »Was nützt es, so sagt Beda im Lukas-Kommentar, wenn zwar die ganze Stadt bewacht wird [*si tota civitas custodiatur*], aber eine Lücke übrig bleibt, durch welche die Feinde eindringen [*et unum foramen, per quod hostes intrent, relinquatur*]?« (III, 23).

20 Dafür, dass der intendierte Rezipient tatsächlich der aktive Leser des ›Dialogus‹, weniger ein – zumal im Rahmen monastischer Tischlektüre – verständnishalber auf die Auswahl, Intonation usw. des Vorlesers angewiesener Hörer sein dürfte, lassen sich im Text folgende Hinweise finden: »NOVIZE: Hier könnte den Lesern [*legentibus*] ein Zweifel befallen, weil im vorausgehenden 32. Kapitel gesagt wird, daß sie [*sc. die Gottesmutter*] auch einem Ritter [...] einen Kuß gegeben hat.« (VII, 50); »Ich möchte aber das Zeichen nicht näher beschreiben, um das Schamgefühl der Frauen zu schonen, die vielleicht einmal lesen werden [*quae forte lecturae sunt*], was wir berichten.« (XI, 58); »NOVIZE: Bedauerenswert sind diejenigen, die sich nicht nach einer so großen Freude sehnen. MÖNCH: Weil unserem Dialog ein Ende gesetzt werden muß, darum laßt uns Christus, der die Vollendung aller Vollkommenheit ist, bitten, daß alles, was durch Deine Fragen

und meine Antworten zustande kam, den Lesern und Hörern zum Verdienst gereicht [*legentibus nec non et audientibus ad meritum proficiant*], damit so die Erbauung der Mitmenschen die Frucht unserer Mühen wird.« (XII, 59).

- 21 Caesarius von Heisterbach möchte sich selbst als *auctor* des ›Dialogus‹ verstanden wissen, die entsprechende Bezeichnung findet sich in den autobiographischen Kapiteln, vgl. I, 17 und X, 44.
- 22 »NOVIZE: Wenn Gott schon bei den Weltleuten [*in saecularibus*] Zwietracht, Streit und Haß so schwer bestraft, wird er vermutlich solche Laster bei Personen, die einem Kloster angehören [*in personis claustralibus*], noch mehr verabscheuen.« (XI, 56); »NOVIZE: Wenn Gott die Konkubinen für die Unzucht so sehr bestraft, dann glaube ich, daß er die Priester, die sie zur Sünde auffordern [*peccare faciunt*], noch weit härter bestraft. MÖNCH: Da hast Du Recht. Die Sünde wiegt bei Geweihten und Gebildeten [*ordo et scientia*] weit schwerer. Bei Sünden dieser Art sündigt der Priester mehr als der Laie, der Mönch mehr als die Weltleute. Dasselbe gilt für das weibliche Geschlecht.« (XII, 20) Auch Äbte können fehlen: »Was aber, wenn selbst Äbte ihre Ordensregel [*ordinem suum*] nicht beachtet haben [*minus custodierint*]? MÖNCH: Wie man dem nächsten Beispiel entnehmen kann, unterliegen auch sie der Strafe dafür.« (XII, 30).
- 23 »MÖNCH: [...] Ein Mönch aus dem Gefolge der vorher erwähnten Äbte hörte einmal einen Ritter auf einem Pferd mit seinem Pflüger sprechen. Er hielt den Ritter für einen Häretiker [*haeticum illum astimans*] – und er war es tatsächlich [*sicut fuit*] –, ging nahe an ihn heran [...] Der Törichte glaubt, wie auch die übrigen Albigenser, daß die Seele entsprechend ihren Verdiensten durch verschiedene Körper wandert, sogar durch die Körper von Tieren und Schlangen. NOVIZE: Welch abscheuliche Irrlehre [*Foeda haeresis*]!« (V, 21) Es ist zu fragen, ob sich Mönch und Novize auf die für abscheulich befundene Lehre der Albigenser beziehen oder – eingedenk der Einleitung – auf die für abscheulich befundene Entstellung derselben im Zuge der Überlieferung: Welche Glaubwürdigkeit kann eine Häretikerlehre beanspruchen, die von einem Mönch aus den Reihen ebener Kreuzfahreräbte berichtet wurde? Interessant ist in diesem Zusammenhang, wie Caesarius Mönch und Novize zwei Kapitel später die Verbrennung eines Häretikers kommentieren lässt: »Es ist kaum zwei Jahre her, als jemand aus der Nähe von Troyes, der vom Teufel erfüllt war, öffentlich verkündete, er sei der Heilige Geist. Die Einwohner ertrugen seinen Wahnsinn nicht, sondern steckten ihn in ein Geflecht aus Reisig, dann legten sie rings um ihn herum ein riesiges Feuer und machten aus ihm Kohle. NOVIZE: Ich glaube, daß der Lebenswandel jener abscheulich ist [*Puto vitam illorum multum execrabilem esse*],

deren Lehre so schändlich ist [*quorum tam foeda est doctrina*]. MÖNCH: Damit Du die Sekten der Häretiker noch mehr verabscheust, füge ich für Dich ein Beispiel ihres Lebenswandels an.« (V, 23) Der Lebenswandel (*vita*), der für den Rezipienten im Exempel sichtbar gemacht wird, ist nun allerdings der Lebenswandel derer, die den als Häretiker Bezeichneten verbrennen. Auch dieses Handeln wird von Caesarius äußerst schroff verbalisiert.

- 24 Die Volte am Schluss ist argumentativ jener in XI, 56; XII, 20; XII, 30 (s. o., Anm. 22) vergleichbar. Warum wiegen die Irrtümer der Gelehrten schwerer als die der Ungelehrten? Weil Gelehrte zumeist in Verantwortung stehende Autoritätspersonen sind. Irren sie ab, potenzieren sie durch ihre Vorbildfunktion und ihre Befehlsgewalt gegenüber den Ungelehrten das eigene Abirren fatal. Vor Schneeballeffekten solcher Art, deren Auswirkungen alle treffen, warnt u. a. IV, 59 (›Von einem Kloster, das der Herr wegen des Betrugs des *cellarius* züchtigte.‹): »NOVIZE: Wenn Gott sehr barmherzig ist, warum bestrafte er dann wegen des Betrugs eines Menschen [*propter unius hominis fraudem*] die ganze Klostersgemeinschaft [*omnem punivit congregationem*]? MÖNCH: Wie im Buche Josua zu lesen ist (vgl. Jos 7), wütete Gottes Zorn gegen das ganze Volk Israel, weil Achan vom Baugut Jerichos (Beute) mitgenommen hatte. So wie Gott barmherzig ist, so ist er auch gerecht. Wenn er wegen des Verdienstes eines Menschen oft die Menge verschont [*propter unius meritum saepe multitudini parcat*], warum wundert es Dich dann, wenn er aufgrund seiner Gerechtigkeit bisweilen viele bestraft wegen des Verbrechens eines Menschen [*propter unius delictum multos punit*]? (vgl. Röm 5, 18) NOVIZE: Wenn es sich so verhält, dann scheint es mir für die Untergebenen nützlich und für die Praelaten notwendig zu sein, daß sie die Offizialen öfter ermahnen, niemanden zu betrügen, damit sie nicht deswegen dem (göttlichen) Richter die Peitsche (gleichsam) überreichen. MÖNCH: Du hast richtig gesprochen! Denn ein wenig Sauerteig säuert den ganzen Teig (vgl. 1 Kor 5, 6).« Man beachte die Parallele zum Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen in V, 21. Caesarius nutzt eingangs wohlgemerkt den Konjunktiv, um die ›offizielle‹ Perspektive auf die Albigenser als eine in der Sache nicht zwingend zutreffende zu markieren: »Zur Zeit des Papstes Innozenz, des Vorgängers des heutigen Papstes Honorius, da noch der Streit zwischen den römischen Königen Philipp und Otto andauerte, begannen durch den Neid des Teufels die Irrlehren der Albigenser zu wuchern oder – besser gesagt – zu reifen. Dessen Kräfte waren so stark, daß aller Weizen des Glaubens in jenem Volk in das Unkraut des Irrtums verwandelt zu sein schien [*n. b.: videretur in lolium*

erroris] (vgl. Mt 13, 24–30). Man sandte Äbte unseres Ordens mit einigen Bischöfen aus, die das Unkraut mit der Egge der katholischen Predigt ausreißen sollten. Aber durch den Widerstand des bösen Feindes, der es gesät hatte, kamen sie dort kaum voran.«

- 25 Eine kritische Spiegelung erfolgt auch durch den expliziten Verweis auf Damiette und der in Damiette erfolgten Gotteslästerung: »MÖNCH: Ja, ›langmütig und geduldig ist der Vergelter!‹ (Sir 5, 4): So hatte er die Verteidiger von Damiette nach einem Sieg (*sc.* der Sarazenen) an Hals und Kehle schrecklich gestraft, weil sie den Gekreuzigten mit einem Strick um den Hals über ihre Straßen geschleift haben. Ich glaube, daß Gott solch eine Lästerung keineswegs übersehen wird« (V, 21). Angespielt wird hier auf VIII, 27, zu dem Caesarius in VIII, 26 wie folgt überleitet: »Doch was soll ich von schlechten Christen [*de malis Christianis*] sagen, wenn schon die Sarazenen, die Christus nicht kennen [*n. b.*], in Damiette so schwer bestraft wurden, weil sie das Kreuz Christi beleidigt hatten?« VIII, 27 verweist am Ende auf eine Problematik, die für den Leser auch schon in V, 21 etwa über den Bücherwurf aufbricht: Worin besteht die sträflichere Gotteslästerung, im gewaltsamen Vergehen am Bildwerk Gottes oder im gewaltsamen Vergehen am Menschen als Gottes ›Bildwerk‹? Letzteres wird in VIII, 27 als weit sträflicher angesehen: »Dies aber sollst Du noch wissen: Bis zum heutigen Tag wird Christus in seinen Gliedern gekreuzigt, teils von den Juden [*a Judaeis*], teils von den Sarazenen [*a Sarracenis*], teils von den falschen Christen [*a falsis Christianis*]. Deshalb klagt der Prophet Maleachi: ›Darf der Mensch Gott durchbohren, indem Ihr mich betrüget?‹ (Mal 3, 8) Und ferner: ›Und Ihr, das ganze Volk, durchbohrt mich!‹ (Mal 3, 9). Ich habe gehört, daß die Juden zu unserer Zeit Christen gekreuzigt haben. Daß aber jemand durch Christen [*sc.* fromme Christen] buchstäblich [*ad litteram*] gekreuzigt wurde, habe ich noch nicht gehört, daß jedoch in jüngster Zeit manche Christen von den Sarazenen gekreuzigt wurden, habe ich vernommen.« Das Anschlusskapitel berichtet wiederum ›Über die Stadtbewohner, die (Sarazenen) kreuzigten, als diese zu den Christen überlaufen wollten.‹: »Als die besagte Stadt Damiette durch die Belagerung in großer Bedrängnis war, verließen einige der Heiden heimlich die Stadt und begannen zu den Unsrigen zu fliehen, um Christen zu werden, teils um dem Tod zu entinnen. Dabei wurden sie von den Sarazenen verfolgt und gefangen in die Stadt zurückgebracht. Dann wurden alle ans Kreuz genagelt und die Gekreuzigten zur Schmach der Christen [*ad confusionem Christianorum*] auf der Mauer aufgestellt.« (VIII, 28) VIII, 28 schließt, womit letztlich auch V, 21 als Erkenntnis endet: »Christus wird nicht nur von den Ungläubigen gemartert, sondern auch

von den schlechten Christen täglich durchbohrt und gegeißelt durch das Unrecht an den Armen.« Wer sich als Christ mit dem Töten von Menschen brüstet, ge-
reicht – höchst eigener Person – mit diesem ›Siegeseichen‹ für Caesarius »zur
Schmach der Christen« (VIII, 28), »zur Schmach unseres Glaubens« (VIII, 27).

- 26 *Mandavit etiam Innocentio Papae, quia equos suos in porticu ecclesiae beati Petri deberet stabulare, et super illam vexillum suum figere. Quod es parte impletum est, etsi secus quam ipse cogitaverat. Et quia Deus frangit omne superbum, eodem tempore, anno scilicet gratiae millesimo ducesimo duodecimo, septimo decimo Kalendas Augusti, de exercitu eius occisi sunt quadraginta milia pugnatorum. Ipse vero in Sibiliam se transferens, ex dolore mortuus est. Cuius vexillum principale in bello captum Innocentio est transmissum, et in ecclesia praedicta ad Christi gloriam erectum. Haec de Albiensibus dicta sint.*
- 27 Die Verzahnungen des DM (erwähnt bei Hagby 2001, S. 278, Anm. 1; Nechutová 2009, S. 243f.; Smirnova 2010, insbes. S. 258 und 261) erstrecken sich über beide Bücher des ›Dialogus‹, finden sich als Vor- und Rückverweise in jeder Distinktion (vgl. Jurchen 2020, S. 54, Anm. 37; S. 46, Anm. 13). Eine erste Sichtung der explizierten intratextuellen Verweise (Verweise auf direkt voraufgehende oder nachfolgende Kapitel nicht mitgezählt) ergab folgende Verteilung: I. *Dist.* (2): *cap.* 34; II. *Dist.* (2): *cap.* 16, 18; III. *Dist.* (3): *cap.* 25, 27, 40; IV. *Dist.* (3): *cap.* 7, 10, 32; V. *Dist.* (4): *cap.* 2, 4, 6, 35; VI. *Dist.* (1): *cap.* 5; VII. *Dist.* 7 (3): *cap.* 10, 12, 16; VIII. *Dist.* (9): *cap.* 3, 7, 18, 27, 37, 38, 46, 90, 95; IX. *Dist.* (8) *cap.* 7, 27, 33, 47, 49, 52, 63, 67; X. *Dist.* (8): *cap.* 2, 36, 40, 41, 45, 50, 67, 70; XI. *Dist.* (3): *cap.* 12, 38, 46; XII. *Dist.* (2): *cap.* 2, 43.
- 28 *Narravit mihi ante paucos menses aliquis sacerdos de Saxonia, dicens: Nuper in terra nostra quidam nominatus decretista mortuus est. Qui cum hiaret, lingua in ore defuncti non est inventa. Et merito linguam perdidit moriens, qui illam saepe vendiderat vivens. NOVICIUS: Simile dixisse te recolo de Henrico Ratione in distinctione sexta capitulo vicesimo octavo. MONACHUS: Recordor nunc cuiusdam verbi, de huiusmodi advocatis yronice dicti. Eodem tempore quo iam dictus Henricus obiit, mortuus est et magister Folco Treverensis; mortui sunt et plures nobiles terrae. »Recte«, inquit quidam canonicus, »faciunt nobiles isti, quod morientes secum ducunt advocatos istos; erunt enim eis necessarii.« NOVICIUS: Non ibi valebit Saxo neque Ratio, quia sine lingua, sive clauso ore, verba minime formantur. MONACHUS: In illo divino examine, ubi aperti erunt libri, et Jerusalem scrutabitur in lucernis, nullus advocatorum neque pro se neque pro aliis assignare poterit aliqua falsa loca ex legibus sive decretis.*

- 29 Zur historischen Spannweite des gemeinhin zu eng gefassten Exempelbegriffs Daxelmüller 1991, S. 80f. und 84: »a) das *exemplum* ist eine funktionale Einheit, die sich durch den Kontext definiert und in Regestform eine Geschichte in belehrender (*educatio*), beweisender (*demonstratio*), illustrierender (*illustratio*), überzeugender (*persuasio*), argumentierender (*argumentatio*), moralisierender und unterhaltender (*delectatio*) Absicht erzählt. Es konkretisiert eine abstrakte Aussage oder dient der Deduktion wissenschaftlicher Thesen. [...] b) das *exemplum* wurde frontal stets auf die *narratio* beschränkt, während nichtnarrative Exemplum- und Argumentationsformen wie Bibelzitate, Sprichwörter oder auch gelehrte Literaturhinweise unberücksichtigt blieben; c) man grenzte die Verwendung des *exemplum* auf das als breitenwirksam betrachtete religiös-erbauliche und homiletische Schrifttum ein und vergaß darüber die wissenschaftliche Traktatliteratur. [...] Da es [sc. das *exemplum*] aber auf *persuasio* zielt, d. h. im religiösen, homiletisch-pastoralen Umfeld die Erziehung des Menschen durch Beispiele von Tugenden und Lastern (*virtutes et vitia*) zu einem moralischen Lebenswandel, in der wissenschaftlichen *disputatio* die Überzeugung des Diskussionspartners von der Richtigkeit bzw. Unrichtigkeit einer These beabsichtigt, Wissenschaft ihrerseits jedoch, wenn auch auf einer anderen intellektuellen Stufe, der ethischen Bildung dient, ergeben sich die Zuweisungen ›religiös-erbaulich‹ und ›wissenschaftlich-argumentativ‹ ausschließlich aus dem Bildungsgrad des Adressaten [n. b.]. Denn mit dem *exemplum* vollzieht sich die Wissensvermittlung und damit (Aus-)Bildung, sei es des einfachen Kirchenvolks durch den Prediger, sei es des Studenten durch seinen akademischen Lehrer.«
- 30 Der lateinische Merkvers zum mehrfachen Schriftsinn spricht den Rezipienten der Schrift aus gutem Grund mit Du an, nimmt ihn als Agens nicht von ungefähr in die Pflicht, ist ohne diese rezipientenseitige Aktivität doch kaum über den Literalsinn eines Textes hinauszukommen, vgl. hierzu Jurchen 2020, S. 69.
- 31 Vor Augen geführt in IV, 35 (›Von einem Mönch, der im Chor schlief und um welchen herum man Schweine liegen sah.‹): »Neulich hörte ich etwas, was ich nicht verschweigen darf. In demselben Kloster (sc. Himmerod) lebt ein Mönch, der oft beim Chorgebet schläft und selten wacht, viel schweigt und wenig betet. Um ihn herum werden oft Schweine gesehen und man hört ihr Grunzen. Ich glaube, sie sammeln die Hülsenfrüchte, die aus seinem Mund fallen. NOVIZE: Was sind Hülsenfrüchte und was bedeuten sie? MÖNCH: Es sind die Schoten von Gemüsesorten (sc. Erbsen, Bohnen, Linsen) und sie bedeuten die inhaltslosen Worte beim Psalmodieren, welche die Schläfrigen ohne Aufmerksamkeit aussprechen und sie dann halbverdaut den Schweinen, das heißt den Dämonen, vor-

werfen. Die aber, welche wachen und gerne und fromm singen sowie aufmerksam die Psalmen beten, essen das Beste, weil sie die Gnade empfangen, die in den prophetischen Worten verborgen sind [*sic*]. Diese wird der Herr einst inmitten der Lobsingenden des himmlischen Jerusalem mit dem besten Weizen sättigen (vgl. Ps 147, 14), das heißt mit der Anschauung seiner Gottheit. NOVIZE: Aus dem Gesagten kann ich deutlich entnehmen, daß die Abneigung gegen geistliche Übung [*exercitii spiritualis*] ein Werk des Teufels ist. MÖNCH: Es ist so, wie Du sagst: Es gibt viele, die einschlafen, sobald sie anfangen, Psalmen zu beten oder zu lesen [*n. b.: psallere, orare vel legere*]. Im Bett sind sie wach, im Chor sind sie schläfrig. Dasselbe sage ich über das Hören des Gotteswortes: Wenn sie weltliche Worte hören, sind sie hellwach; wenn ihnen das Wort Gottes vorgetragen wird, schlafen sie alsbald ein. « – Aufschlussreich ist dieses Kapitel nicht allein mit Blick auf die allgemeine Lesemoral, die neben dem Beten auch das Lesen *cum intellectu* als Exerzitium begreift und nahelegt. Ergiebig ist es darüber hinaus auch insofern, als es demonstriert, wie im konkreten Unterweisungszusammenhang abstrakte Konzepte in Allegorien überführt und zu Metaphern verdichtet werden. So diese in anderen Exempelgeschichten von Caesarius schlagwortartig anzitiert werden, gestatten sie dem Rezipienten wiederum eine Reflexion des Literalsinns unter Maßgabe des metaphorisch verdichteten Konzepts.

32 Zentral hier III, 20 (›Über einen Dieb, der vom Bischof von Lüttich wegen eines Verses aus dem 105. Psalm die Todesstrafe empfieng.‹): »Zur Kirche von Lüttich gehörte ein Bischof, ein dem Ordensleben zugetaner und gottesfürchtiger Mann. Eines Tages zur Fastenzeit saß er allein in seiner Kapelle und las den Psalter. Da kam er an eine Stelle des 105. Psalms, wo es heißt: ›Wer kann aussprechen die Großtaten des Herrn, wer kann verkünden all sein Lob?‹ (Ps 106,2; Ps 105,2 Vg.) Da kam jemand aus dem Amtszimmer, unterbrach das Gebet des Bischofs und fragte: ›Herr, was befiehlt ihr, soll mit jenem Verbrecher geschehen?‹ Der Bischof, von Mitleid gerührt, antwortete ihm: ›Verschone den Armen wegen der heiligen Fastenzeit.‹ Als der Richter zurückging, um den Schuldigen freizulassen, wandte der Bischof seinen Blick zurück zu dem unterbrochenen Psalm, und sogleich begegnete ihm der Vers: ›Selig, die das Gesetz beachten und Gerechtigkeit üben zu jeder Zeit.‹ (Ps 106,3; Ps 105,3 Vg.) Er erschrak über diese Stelle, als wenn er von Gottes Stimme – die es ja tatsächlich war – getadelt und belehrt worden sei. Er rief den Richter zurück und sprach: ›Verhandle sorgfältig über die Strafsache dieses Menschen und richte ihn gerecht.‹ [...]« Heikel ist dieses Kapitel insofern, als es letztlich das basale Verständnis des im Schriftwort festgehaltenen göttlichen Gesetzes und dessen situationsadäquate Auslegung nicht

nur durch den Bischof, sondern auch durch den Bischof vage befehligen Richter problematisiert: »Und so wurde jener wegen der prophetischen Stimme schuldig gesprochen und verlor sein Leben. [*Sicque ob vocem propheticam reus vita privatus est.*] [...]« Wer hat Schuld oder ist an wem schuldig geworden? Worin besteht und wie schwer wiegt der ursprüngliche Raub? Zwischen Freilassung und Hinrichtung gibt es, zumal in der Fastenzeit, noch andere Handlungsmöglichkeiten, etwa die gute Behandlung des Gefangenen durch den die Beichte abnehmenden Priester (vgl. III, 19). Denn der Fastenpsalm gemahnt in Gänze zur Barmherzigkeit gegenüber jenen, denen es wie dem auserwählten, mehrfach in Gefangenschaft geratenen Volk Israels nicht immer möglich war, das Gebot Gottes zu halten. Die zwei Verse des Psalms sind, zumindest im biblischen Kontext, nicht kontradiktorisch zu verstehen. Es ist zu fragen, ob der Dieb überhaupt angehört wurde und eine Gelegenheit zum Beichten bekam, wenn er sogleich dem Richter überantwortet wurde. »Vielleicht«, so schließt das Kapitel, »ist er [*iste*] reumütig gestorben; wenn er aber überlebt hätte, hätte er (vermutlich) Schlimmeres getan und den ewigen Tod erlitten, wie man es oben lesen kann in der Geschichte des Straßburger Häretikers [vgl. III, 17], der durch die Beichte gerettet und wieder rückfällig wurde. [...]« – Vielleicht hätte er Schlimmeres getan, bei guter Behandlung und Möglichkeit zur Beichte (vgl. III, 19), die ein überstürztes Handeln am Gefangenen durch Bischof und Richter ausschließt, vielleicht aber auch nicht. Man beachte die Parallele zur Beziérs-Episode: »Weil der Abt wie auch die übrigen fürchteten, daß sie sich nur aus Todesangst als Katholiken ausgeben und daß sie nach ihrem Abzug zu ihrem Unglauben wieder zurückkehren würden, soll er gesagt haben: ›Tötet sie, der Herr kennt die Seinen‹ (2 Tim 2, 19).« (V, 21) Der geistliche Fokus liegt in III, 20 nicht auf dem Verbrechen (Raub), sondern auf dem Heil der zu ermöglichenden Beichte: »NOVIZE: Mir gefällt, was Du erzählst. MÖNCH: Die Beichte ist das beste Heilmittel in Gefahren, selbst auf dem weiten Meer.«

- 33 *Positum est corpus in oratorio, choris psallentium circa illud ordinatis. In ipsa nocte, cum fratres attentius psallerent, quatuor tetri spiritus apparentes, fere trum a parte sinistra circumstabant. Quibus visis, territi | fratres, omnes, excepto uno seniore, fugerunt. Et ecce totidem angeli sancti contra quatuor daemones a parte dextera se ordinabant. Moxque is, qui primus inter daemones videbatur, in illud Davidicum erupit: »Dixit insipientis, ut delinquat in semetipso; non est timor Die ante oculos eius; hoc in isto homine impletum est.« Alter dixit: »Quoniam dolose egit in conspectu eius, ut inveniatur iniquitas eius*

ad odium.« Cui tertius subiunxit: »Verba eius iniquitas et dolus; noluit intelligere, ut bene ageret.« Quartus dixit: »Iniquitatem meditatus est in cubili suo; astitit omni viae malae, malitiam autem non odivit.« Tunc simul omnes dixerunt: »Si Deus iustus est, et verba eius vera, homo iste noster est, quia omnium horum reus est.« Responderunt sancti angeli: »Si contra eum carmen Davidicum profertis, procedite.« Dixerunt daemones: »Ista nobis sufficiunt ad eius damnationem.« Ad quod angeli responderunt: »Ex quo vos tacetis, nos incoepti Psalmi residua proferemus.« Ait itaque primus: »Domine, in coelo misericordia tua, et veritas tua usque ad nubes.« Cui secundus adiecit: »Justitia tua sicut montes Dei; iudicia tua abyssus multa.« Tertius vero: »Homines et iumenta salvabis, Domine, quemadmodum multiplicasti misericordiam tuam, Deus.« Cumque quartus subiunxisset: »Filii autem hominum in tegmine alarum tuarum sperabunt«; simul in hanc vocem eruperunt: »Quia Deus iustus est, et scriptura solvi non potest, filius hic hominis noster est, ad Dominum confugit, ad Dominum ibit, quia sub tegmine alarum illius speravit. Inebriabitur ab ubertate domus eius, qui se lacrimis contritionis inebriavit; et torrente voluptatis suae potabit eum: quoniam apud ipsum est fons vitae; et in lumine eius videbit lumen.« Ad hanc vocem daemonibus confusis et obmutescensibus, coelestes nuntii animam contriti peccatoris tollentes, illis sociaverunt, de quibus Salvator in Evangelio dicit: »Gaudium est in coelo angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente.«

- 34 Die Auslegungsproblematik wird andernorts explizit angesprochen, die Möglichkeit misslicher Auslegung der Heiligen Schrift (vgl. V, 24) durch falsche Propheten (vgl. V, 18, wo berichtet wird, dass zwei Männer, die nicht einfältig im Geiste, sondern nur einfältig in der Kleidung waren, als reißende Wölfe im Schafspelz nach Besançon gekommen seien) in den Horizont des Rezipienten geholt.
- 35 Den Großteil der für erinnerungswürdig befundenen Kapitelverknüpfungen (s. o., Anm. 27) lässt Caesarius durch den unterweisenden Mönch herstellen. Im Verlaufe des Werks beginnt allerdings auch der Novize, diese für eine jedwede kritische Auseinandersetzung unabkömmliche Erinnerungsarbeit zu leisten: »NOVIZE: Mir gefällt Deine Erklärung, denn ich erinnere mich, dass Du dasselbe im sechsten Kapitel der dritten Distinktion gesagt hast« (V, 2); »NOVIZE: Ich erinnere mich jetzt an jene beiden: einen jungen Mann, der bei Toledo nach der Ermahnung eines verstorbenen Gefährten sich bekehrte, und einen Kleriker, dem die Vision von der Strafe des Landgrafen (sc. von Thüringen) Anlaß zur Bekehrung wurde, wie es geschrieben steht im 33. und 34. Kapitel der ersten Distinktion.« (V, 4) Die (fortzuführende) Erinnerungsarbeit geht über ein rein

intratextuelles Erinnern hinaus: »NOVIZE: Diese fromme Jungfrau scheint mir während ihrer Vision dem heiligen Patriarchen Jakob ähnlich gewesen zu sein, von dem die heilige Schrift erwähnt, er habe eine ähnliche Vision in Bet-El gehabt (vgl. Gen 28, 12f.)« (VII, 20); »NOVIZE: Warum warst Du so bemüht, die Identität dieses verehrungswürdigen Abtes zu verheimlichen, als Du die erbau-lichen Predigten über die Kindheit unseres Erlösers [*de Infantia Salvatoris Homelias Morales*] geschrieben und darin fast alle vorhin erwähnten Visionen eingeflochten hast?« (V, 5).

36 Zur omnipräsenten Anfechtung zwecks monastischer Erprobung s. IV, 96: »NOVIZE: Ich höre nicht auf, mich zu wundern, daß Gott, der die höchste Reinheit ist, es zuläßt, daß Ordensleute, heilige und vollkommene Männer, mit solch schmutzigen Versuchungen auch bisweilen über lange Zeit hin gequält werden. MÖNCH: Man glaubt, daß dies mit Erlaubnis der göttlichen Güte geschieht aus zweierlei Gründen: Nämlich zur Bewahrung der Demut [*ad custodiam humilitatis*] und um eine Gelegenheit zur Erprobung der Tugend [*materiam exercendae virtutis*] zu geben. [...] Wie die Schrift sagt, wurden Reste der unreinen Völker im Land der Verheißung übriggelassen, damit Israel durch sie erprobt werden sollte (vgl. Ri 3, 4).«

37 *Diabolus similis est urso sive leoni ad stipitem ligato, qui licet in catena sua rugiat circuiens, neminem tamen laedit, nisi quem infra suum circulum rapuerit. Diaboli potestas catena divinae cohibitionis sic artata est, ut neminem cogere possit ad peccandum, nisi ad eum ingrediatur per peccati consensum. Secundum Apostolum Petrum, tanquam leo rugiens circuit in sua catena, quae-rens quem devoret. Saepe sanctos viros terret et impedit, sed nocere non potest.*

38 *NOVICIUS: Saepe subitus horror invadit me, tam in choro quam in reliquis locis. Quae tibi videtur huius horripilationis esse ratio? MONACHUS: Ex praesentia daemonum est. Natura canis, qui lupum insequi consuevit, talis est, ut eum ex quadam vi naturae iuxta se sentiat, cum tamen oculis illum non videat. Et quia inter eos odium naturale est, statim turbatur et latrat. Sic est inter hominem et diabolum. Inimicitias posuit inter eos Dominus. Unde vae homini, qui cum illo pacificatur. Semper calcaneo eius diabolus insidiatur. Et licet eum homo exterior non videat, interior, id est, spiritus, spiritus illius maligni iuxta se praesentiam bene sentit. Quid ergo mirum si tunc turbatur, si horrorem patitur?*

39 *Unde Apostolus dicit: »Probate spiritus si a Deo sint.«*

40 Das für heilsnotwendig Befundene bedarf für den Novizen des ›Dialogus‹ der Wiederholung: »MÖNCH: Erinnerst Du Dich nicht mehr, was und wie viel Walter, der Abt von Villers, uns über die Beichte erzählt hat, als er vom feierlichen

Reichstag zu Frankfurt zurückkam, auf dem der Sohn des römischen Königs Friedrich zum König gewählt wurde? NOVIZE: Ich erinnere mich gut. Aber weil das Gedächtnis der Menschen unzuverlässig ist [*mens hominis labilis est memoriae*], ist es nützlich, das einmal gehörte öfter zu hören, besonders wenn es für das Heil notwendig ist.« (III, 14) VIII, 44 wiederholt in diesem Sinne V, 52: »MÖNCH: Wenn auch der Mensch einen guten Engel zu seinem Schutz hat und einen bösen wegen seiner Übung [*exercitium*], so hat doch keiner der beiden die Macht, den Willen des Menschen [*voluntati humanae*] zu zwingen. Er kann weder gewaltsam durch den Ratschlag des guten Engels zum Guten gebeugt werden noch durch die Eingebung des bösen zur Sünde gezogen werden. Denn Gott hat dem Menschen den freien Willen [*liberum arbitrium*] gegeben. NOVIZE: Was ist der freie Wille [*liberum arbitrium*]? MÖNCH: Es ist die Fähigkeit [*Facultas*] des Willens [*voluntatis*] und des Verstandes [*rationis*], das Gute mit Hilfe der Gnade [*gratia*] zu wählen oder das Böse, falls die Gnade fehlt. Frei [*Liberum*] wird er genannt, weil der Wille frei und ohne Zwang ist. Er wird auch Wahlvermögen [*arbitrium*] genannt, weil die Vernunft das [*propter rationem quae ea*], was der Wille anstrebt [*quae voluntas appetit*], wählt [*arbitratur*] und entscheidet [*discernit*]. Doch obwohl die Vernunft [*ratio*] oft dem Willen [*voluntatem*] folgt und der Sünde zustimmt, billigt sie doch niemals das Böse an sich. Daß aber der Wille so sehr zur Sünde geneigt ist, dafür gibt es einen Grund. Der Teufel hat nämlich zwei Verbündete, die noch grausamer sind als er und die den Willen antreiben, nämlich die Glut des Fleisches, das die heilige Schrift einen Tyrannen nennt (vgl. Röm 7, 14–25), und die Welt. [...] Siehe: Wagen und Pferde des Königs von Syrien, das heißt des Teufels, die ausgesandt werden, den Elischa, das heißt den Gerechten[,] zu fangen (vgl. 2 Kön 6, 8–23). Wenn Du diese siehst, das heißt, wenn Du siehst, daß du von ihnen umzingelt bist, und wie der Diener des Elischa rufst: ›Wehe, wehe, wehe, mein Herr, was sollen wir machen?‹, dann werde ich wie der Prophet zu Dir sagen: ›Fürchte Dich nicht, denn mehr Leute sind mit uns als mit jenen! Öffne Deine Augen und schaue.‹ [...]« (VIII, 44).

- 41 Ein Leser braucht nur *illiteratis* (Abl. comp.) für *illiterati* (Nom.) zu verlesen, schon geht die geistliche Schlussperspektivierung ihres kritischen Stachels, der im Ablativus comparationis steckt, verlustig; verliert das Kapitel jenen s-Marker, der die gesamte Erzähl- und Kommentarhaltung als eine ironisch-läuternde, mithin selbstläuternde erkennbar macht; drohen die Kreuzfahrer insbesondere einem monastischen Leser, der Mönch und Novize als unterweisende Autoritäten auf Seiten der Kreuzfahrer wähnt, zum anzunehmenden Vorbild zu gereichen. Gerhard E. Sollbach etwa übersetzt: »Novize: Wenn sich unter ihnen ge-

bildete Leute befunden hätten, wären sie vielleicht nicht in den Irrglauben verfallen. *Mönch*: Wenn die Gebildeten vom Glauben abzurinnen beginnen, dann verfallen die Ungebildeten [*illiterati!*] durch Eingebung des Teufels noch mehr und noch schlimmer dem Wahn.« (Sollbach 2021, S. 349–352, hier S. 352) Der lateinische Text hat *illiteratis* (Abl. comp.), nicht *illiterati* (Nom.). Der Übersetzung von Nikolaus Nösges und Horst Schneider ist der Vorzug zu geben, nicht zuletzt mit Blick auf die doppelte Funktion der Volte am Schluss: 1. kritische Perspektivierung der sich militärisch wie geistig den Albigensern überlegen währenden Kreuzfahrer unter Führung Arnault Amaurys, 2. Anschluss an die Gelehrtenproblematik im Folgekapitel. Der ›Dialogus‹ stellt den Übersetzer zweifelsohne vor eine schwere Aufgabe. Dies betrifft nicht nur die zu bewahrende Polysemie lateinischer Begrifflichkeiten, vgl. hierzu die Ausführungen von Nösges/Schneider 2009, S. 91–93. Die übersetzerische Herausforderung besteht auch darin, deiktische Bezüge nicht vorschnell zu vereindeutigen, vgl. hier etwa die Übersetzung bei Scott/Bland 1929, S. 347: »Novice. If there had been learned men among these heretics [*inter homines istos*], perhaps they would not have strayed so far. Monk. When learned men begin to fall into error, they are driven by the devil to display even greater and more grievous folly than the illiterate.« Eine textnahe Übersetzung ins Französische liefert Berlioz 1989, S. 57.

42 V, 50: »NOVIZE: Wehe, wenn Menschen, die nach Gottes Bild und Ähnlichkeit geschaffen sind und durch die Würde der Weihe den (anderen) Menschen überlegen sind, und die den unreinen Geistern eigentlich hätten gebieten müssen, von diesen Geistern wegen ihres schlechten Lebenswandels so verächtlich vorgeführt werden [*propter malam vitam tam viliter illuduntur*]. MÖNCH: Dasselbe beklagt der Psalmist, wenn er sagt: ›Mancher Mensch, der in Ehren ist, hat keine Einsicht; er gleicht dem dummen Vieh und wird ihm ähnlich‹ (Ps 49, 13; Ps 48, 13 LXX). NOVIZE: Nach dem vorhin Gesagten, scheint es mir, daß (manchmal) auch der Mensch dem Teufel die Gelegenheit zur Verführung gibt.« Ferner hierzu V, 51: »NOVIZE: Kann denn der Teufel jemanden nach Belieben verwunden [*laedere*]? MÖNCH: Nicht ohne Gottes Erlaubnis, und (zwar) nur körperlich [*in corpore*] wie bei Ijob (vgl. Ijob 2, 6). Niemals aber kann er einen Menschen in der Seele [*in anima*] verwunden, das heißt, daß er ihn zur Sünde zwingt [*ut eum peccare cogat*], wenn dieser geistig nicht zustimmt [*nisi mente consentiat*].« Man beachte vor diesem Hintergrund auch den die fünfte Distinktion beschließenden Rat des Mönches: »NOVIZE: Ich gestehe, daß ich – sowohl durch Schriftstellen wie durch Beispiele [*tam sententiis quam exemplis*] – genügend Beweise habe für die Existenz, die große Zahl, die Bosheit und Menschenfeindlichkeit der

Dämonen. MÖNCH: Einen Rat möchte ich noch geben: Wir dürfen ihnen nicht folgen [*non illis consentiamus*], nachdem wir sie kennengelernt haben [*ut cognitis his*], damit wir nicht einst hören müssen: ›Geht, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist.‹ (vgl. Mt 25, 41) Vielmehr sollten wir ihnen widerstehen mit allen Kräften, damit wir mit den Auserwählten das Wort hören dürfen: ›Kommt, Ihr Gesegneten meines Vaters, und empfangt das Reich, das Euch bereitet ist von Anbeginn der Welt.‹ (Vgl. Mt 25, 34)« (V, 56).

43 Der Teufel begegnet als Fürst der Laster im Alltäglichsten: Er rät Mensch wie Mönch permanent zum Bequemerem (vgl. III, 14), verblättert frech Buchseiten oder pustet auch schon einmal das Leselicht aus (vgl. V, 53). Mild-ironischer Mönchswitz dieser Art begegnet vor allem in den über Schläfrigkeit handelnden Kapiteln des ›Dialogus‹ (vgl. etwa IV, 33). Der Mönchswitz des Caesarius kennt allerdings auch eine bissige, dem *Advocatus Diaboli* gemäße Spielart (vgl. IV, 79: ›Vom Urteil eines ungelehrten Mönchs über Heinrich, den Kardinal von Albano‹). Diese bissige, nicht zuletzt hochrangige Ordensmitglieder zu erreichen suchende Stoßrichtung hat auch VII, 59.

44 Wiedergegeben mit Auffarth 2011, S. 370. William Purkis überlegte, wie sich die Kreuzpredigerexempel des DM im Rahmen monastischer Erbauung ausnehmen: »it would not be stretching the evidence to suggest that Caesarius was seeking to instil in his audience the sense of collective responsibility that all Cistercians were supposed to share for propagating and supporting the on-going war for the Holy Land« (Purkis 2015, S. 119). Kollektive Verantwortung schlägt sich für Caesarius allerdings nicht in der monastischen Propagierung und Unterstützung der Kreuzzugsunternehmung nieder. Diesbezüglich erhellend sind die leider nicht nur von William Purkis völlig unberücksichtigt gebliebenen Ausführungen des Caesarius in I, 6: »NOVIZE: Du scheinst den Orden [*ordinem*] der Pilgerfahrt [*peregrinationi*] (sc. Kreuzfahrt) vorzuziehen. MÖNCH: Nicht meine Autorität, sondern die Kirche zieht das Ordensleben vor. Der Zisterzienserorden hat vom Apostolischen Stuhl die Vollmacht erhalten, daß einer, der mit dem Zeichen des Kreuzes gezeichnet [*cruce signatus*] ist (sc. sich zum Kreuzzug verpflichtet hat), oder sich durch ein Gelübde zu einer anderen Wallfahrt [*alterius peregrinationis*] verpflichtet hat, sobald er in den Orden eintreten will, vor Gott und vor der Kirche (sc. von diesen Verpflichtungen) dispensiert [*absolutus*] ist. Wären jene beiden Kreuze, nämlich das Ordensleben und die Pilgerfahrt gleichermaßen heilsam, dann wäre die Umwandlung des einen in das andere gleichgültig. Ein Mönch (jedoch), der den Orden verläßt und auf den Kreuzzug geht –

oder was leichter zu dulden wäre –, ohne Befehl und Erlaubnis des Ordens sich einer Pilgerfahrt anschließt, gilt nicht als Pilger Christi sondern als Abtrünniger [*non Christi peregrinus, sed apostata iudicatur*]. Der Nachfolger des heiligen Petrus, welchem die Schlüssel des Himmels (vgl. Mt 16,19) besonders anvertraut sind, weiß, daß es viel heilsamer ist, innerlich und fortwährend gegen die Verführung der Laster als äußerlich und zeitweilig gegen die Schlachtreihen der Sarazenen zu kämpfen. Mehreren jedoch, die in den Orden eintreten wollten, hat der heilige Bernhard dies verweigert und ihnen befohlen, sich mit dem Kreuz zeichnen zu lassen (sc. sich zum Kreuzzug zu verpflichten) [n. b.: Kritik am nicht heilsförderlichen Vorgehen Bernhards von Clairvaux!] [...] MÖNCH: Wenn unsere Vorgesetzten uns verweigern, was sie zu unserem Heil tun sollen, besonders, was uns von unseren Schutzengeln als heilsam nahegelegt wird (sc. die Beichte), dann haben sie es gleichsam den Engeln selber verweigert.« Wie eine löbliche Reaktion auf eine Kreuzpredigt aussieht, wird zuvor geschildert: »Zur Zeit des römischen Königs Konrad predigte der heilige Bernhard den Kreuzzug auch in Lüttich. Dort lag ein gewisser Kanoniker der Domkirche damals im Gebet vor einem Altar. Da vernahm er eine Stimme vom Himmel her: ›Geh hinaus und höre, das Evangelium lebt wieder!‹ Sogleich stand er vom Gebet auf, ging hinaus und traf auf den Heiligen, der den Kreuzzug gegen die Sarazenen predigte. Einige zeichnete er (mit dem Kreuz), andere nahm er in den Orden auf. Tief ergriffen und durch die Salbung des Heiligen Geistes innerlich gerüstet, nahm jener Kanoniker das Kreuz, aber nicht das eines Kreuzzugs über das Meer, sondern das Kreuz des Ordenslebens. Denn er hielt es für heilsamer, dem Geist ein langwährendes Kreuz aufzudrücken [*longam crucem imprimere menti*], als eine Zeitlang ein kleines Stoffkreuz an das Gewand anzunähen [*quam brevem zonam ad tempus assuere vesti*]. Er hatte nämlich die Worte des Erlösers gelesen: ›Wer nicht täglich das Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht wert« (Mt 10, 38). Er (sc. Jesus) sagte nicht: für ein Jahr oder für zwei Jahre, sondern täglich. Viele werden nach den Pilgerfahrten (sc. Kreuzzügen) lasterhafter und wälzen sich mehr als zuvor in ihren Sünden; sie gleichen den Hunden, die sich nach ihrem Erbrochenen umdrehen[,] und den Schweinen, die sich erneut im Schlamm ihres Kotes gewälzt haben (vgl. Petr 2, 22). Das Leben der Mönche, die nach der Ordensregel leben, ist nämlich ein vollkommenes Kreuz [*tota crux*], weil der Gehorsam [*obedientia*] sie an ihren einzelnen Gliedern kreuzigt.« Caesarius moniert in I, 6 wohlgermerkt die missliche Indienstnahme von Mt 10, 38 durch die Kreuzzugspropaganda.

- 45 *Initium enim iustitiae confessio peccatorum est. Unde scriptum est in libro Machabaeorum: »Judas praecedet vos in bellum,« id est, confessio. Confessio criminis est, per quam latens animae morbus aperitur, spe veniae consequendae.*
- 46 *MONACHUS: Quis maior Johanne Baptista? Nullum signum fecisse legitur, quod de Juda proditor Evangelium prodit. Unde quibusdam nunc in Christi nomine miracula facientibus, ipse in fine dicturus est: »Nescio unde sitis; discedite a me omnes operarii iniquitatis.«*
- 47 *NOVICIUS: A quo vel a quibus fiunt miracula? MONACHUS: Miracula fiunt Deo auctore, secundum quod in Psalmo legitur: »Tu es Deus qui facis mirabilia.« Fiunt | etiam miracula tam per malos quam per bonos. De bonis quaestio non est; de malis vero Salvator dicit in Evangelio: »Multi dicent mihi in illa die, ›Domine Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, et in nomine tuo daemonia eiecimus [Ed. Nösges/Schneider 2009, Bd. 4, S. 1896 hat fälschlich eiecimus, verbessert nach Ed. Strange 1851, Bd. 2, S. 218]?« et cetera, usque illuc, »nescio qui estis.«*
- 48 Das in der Distinktion ›Über die Dämonen‹ angesiedelte Kapitel V, 21 beginnt argumentativ mit Matthäus (Mt 13, 24–30; →Unkraut unter dem Weizen), geht mit dem wundertätigen »Sämann des Evangeliums« (vgl. Lk 8, 11–15; Mt 13, 18–23; Mk 4, 13–20; →Evangelium X, 1) über die in dämonischer Manier (II, 31) verkürzten Makkabäer (2 Makk 11, 11; →Makkabäer III, 1; →Löwe V, 52) und Paulus (2 Tim 2, 19; →Herr kennt die Seinen X, 1), um den Rezipienten über die in Engelsmanier (II, 31) ergänzte Paulusstelle (2 Tim 2, 19ff.), den Evangelisten (Mt 7, 22f.; Lk 13, 25–27) und schließlich den Makkabäern (1 Makk 2, 66; 2 Makk 11, 11) zum Erkennen der eigentlichen Abirrungen zu führen, d. h. mit und durch Gott zum Erkennen des nicht für Weizen zu nehmenden Taumellolchs.
- 49 2 Tim 2, 19: »Aber der feste Grund Gottes besteht und hat dieses Siegel: Der Herr kennt die Seinen; und: Es lasse ab von Ungerechtigkeit, wer den Namen des Herrn nennt.« Lk 13, 27: »Und er wird zu euch sagen: Ich weiß nicht, wo ihr her seid. Weicht alle von mir, ihr Übeltäter!« Mt 7, 23: »Dann werde ich ihnen bekennen: Ich habe euch nie gekannt; weicht von mir, die ihr das Gesetz übertretet!«
- 50 Caesarius war in Heisterbach nachweislich als Novizenmeister, vielleicht auch als Prior tätig (vgl. Nösges/Schneider 2009, S. 47f.). Letzteres wäre mit Blick auf die Spannweite der im ›Dialogus‹ angebrachten Ordenskritik zumindest vorstellbar, insofern der Prior als entsandter Stellvertreter des Abtes auch die Ermahnungsfunktion gegenüber anderen Äbten übernehmen konnte (vgl. Ed. Altermatt/Brem 1998, ›Summa Cartae Caritatis‹, S. 40–43). ›Kritik nach oben‹

gestaltete sich aufgrund der mehr oder weniger expliziten Entscheidungsgewalt des Mutterklosters indes als schwierig (vgl. Ed. Altermatt/Brem 1998, ›Carta Caritatis Prior‹, S. 106–113; ›Instituta Generalis Capituli apud Cistercium‹, S. 140f.). Ob die ordensinterne Kritik des Caesarius auch im Sinne der von Caesarius als Auftraggeber benannten Äbte von Heisterbach und Marienstatt war, steht je und je zu fragen. In der Fiktion des ›Dialogus‹ jedenfalls dringen die Wundergeschichten über mehr oder weniger fromme Zisterzienser unter dem Schutzmantel der Maria bis zum freudig aufnehmenden Generalkapitel vor (vgl. VII, 59), das zum Verfassen neuer Bücher vorab seine Zustimmung geben musste: »Kein Abt, Mönch oder Novize darf Bücher verfassen, außer es wurde ihm beim Generalkapitel der Äbte erlaubt.« (Ed. Brem/Altermatt 1998, ›Instituta Generalis Capituli apud Cistercium‹, S. 158f.).

51 Hier lohnt ein Blick auf I, 17 (›Wie der Autor dieses Werkes Mönch wurde.‹). Glaubt man Caesarius, habe ihn eine *sermo* zum Eintritt ins Kloster bewogen: »Ich wurde Novize und zeigte durch diese Tat, wie die Rede in mir fruchtbar geworden war [*quod sermone concepi*].« (I, 17) Ähnliches sei dem Bruder Gerlach von Dinge geschehen: »Er empfing den Samen des Wortes [*semen verbi*] auf dem Acker seines Herzens wie auf gutem Erdreich und bald entstand daraus hundertfältige Frucht.« (I, 18) Das *Exiit qui seminat seminare semen suum* (Lk 8, 5) wird über den Bildbereich en passant anziert. Freilich, der Sämann sät das Wort Jesu, dem es fruchtbringend nachzufolgen gilt (vgl. Lk 8, 11–15). Caesarius' *conversio*-Erzählung ist, wie man über den *semen-sermo*-Konnex sieht, biblisch grundiert. Christel Meier nennt dies die »gewollte Doppelsinnigkeit« (Meier 2004, S. 241) autobiographischer Konversionsberichte: »Wie auf einer Skala zwischen den Punkten ›biographische Authentizität‹ und ›Symbolizität‹ sind sie mehr zu dieser oder zu jener Seite angeordnet.« Als symbolisches Konstrukt des Autors Caesarius gibt die *conversio* gleichsam Aufschluss über dessen Selbstverständnis: es ist das eines als Schreiber nun selbst im Weinberg des Herren tätigen Sämanns. Und wie ein jeder Sämann hofft er auf den empfänglichen Boden (Herz und Verstand) der zu erbauenden Nachkommenschaft: »Sammelt die Stücklein, damit sie nicht verderben« (Joh 6, 12).

52 »*Colligite fragmenta ne pereant.*« *Cum ex debito iniunctae sollicitudinis aliqua ex his quae in ordine nostro nostris temporibus miraculose gesta sunt et quotidie fiunt, recitarem noviciis, rogatus sum a quibusdam cum instantia multa, eadem scripto perpetuare. Dicebant enim irrecuperabile fore damnum, si ea perirent per oblivionem, quae posteris esse poterant ad aedificationem.*

- 53 Hierzu im Werkprolog: »Während andere für die Menge ›ganze Brote‹ [*panes integros*] brechen, indem sie ihnen die bedeutenden Themen der heiligen Schrift erklären oder über die herausragenden Ereignisse der modernen Zeit schreiben, habe ich – eingedenk auch des vorgenannten Wortes des Erlösers – die herabfallenden ›Brosamen‹ [*micras decidentes*] (vgl. Mk 7, 28) aufgesammelt und damit zwölf Körbe gefüllt (vgl. Mt 14, 20) wegen derjenigen, die arm an Bildung [*literatura*], aber nicht an Gnade [*gratia*] sind. In ebenso viele Distinktionen habe ich das ganze Werk unterteilt.«
- 54 *Sicut sanguis non conficitur nisi de vino, et hoc expresso, ita nec corpus Christi nisi de frumento, et hoc in panem redacto; quia Dominus grano frumenti se comparavit, nec non et pani.*
- 55 *Attamen qui nomen eius scire desiderat, prima distinctionum elementa compingat.*
- 56 Da sich Caesarius auch andernorts elaboriert chiffriert, wird das kunstvolle Hexameter-Kolophon zurecht als Autorkolophon angesehen. »Es scheint fast«, so Ewald Könsgen, »als habe Caesarius mit diesen wenigen Versen demonstrieren wollen, daß er sehr wohl imstande war, sich in Hexametern auszudrücken, doch für sein Anliegen der Prosa den Vorzug gab.« (Könsgen 1992, S. 142) Von einer mangelhaften Lateinkenntnis, wie sie Caesarius noch im Prolog bekundet, kann jedenfalls keine Rede sein. Der Bescheidenheitstopos ist dem »Meister der vollkommenen Demut« verpflichtet: »Als sie [sc. eine Jungfrau] ihm aber [sc. dem dreijährigen Jesusknaben] den Satz ›Und gebenedeit ist die Frucht Deines Leibes‹ vorsagte, da wollte der Meister der vollkommenen Demut dieses Sätzchen nicht sprechen; denn er kannte das Wort der Schrift, das er selber inspiriert hat: ›Nicht der eigene Mund soll dich loben, sondern (nur) der Mund der anderen‹ (vgl. Spr 27, 2).« (VIII, 8) Betrachtet man Form und Inhalt des Kolophons, fällt freilich noch mehr auf, etwa die Reminiszenz an Psalm 45: »Mein Herz dichtet ein feines Lied, einem König will ich es singen; meine Zunge ist ein Griffel eines guten Schreibers« (Ps 45, 2), der als solcher sein Werk zu sichern versteht. Die »Gabe des Caesarius« umfasst als vollständige Textgabe nicht mehr, nicht weniger als zwölf Distinktionen.
- 57 »Auf der Haut seines Körpers waren gleichsam die kleinen schwarzen Buchstaben mit den Striemen der Peitschenhiebe geschrieben worden. Die roten Anfangsbuchstaben sind die Einschlagpunkte der Nägel; die Punkte und Striche sind die Einstiche der Dornenkrone; die Haut wurde vorher gut abgeschabt mit dem Bimsstein vieler Schläge, sie wurde mit der Kreide von Faustschlägen und

Speichel behandelt; mit dem Schreibrohr zog man die Linien.« (VIII, 35); zum ›freien Willen‹ vgl. VIII, 44.

- 58 *Revera scholares si innocenter vivunt et libenter discunt, martyres sunt. Quod si postea artes doctas in caritate, maxime in Dei servitio exercuerint, magnam ex hoc mercedem consequuntur.*
- 59 *Locuturus tecum de sacramento corporis et sanguinis Christi, cum timore illud attento, quia ubi sola fides operatur, et rationis iudicium excluditur, non sine periculo discutitur. Unde nil novi sive inusitati inde dicere praesumo, sed quae sancti sive doctores eximii de illo senserunt, summatim replicabo. Adiciam et exempla plurima, quae mihi a personis probatis memini recitata. In quibus si aliqua fuerint quaestione digna, ut scrupulus removeatur, tua discutiantur interrogatione.*
- 60 Das Erkennen von rhetorischer Ironie beginnt beispielsweise schon beim leserseitigen Erkennen rhetorischer Bescheidenheitstopoi, die durch die im Werk performativ unter Beweis gestellten Kompetenzen (Sprachkompetenz, Erinnerungsgabe usw.) als ›affektierte Bescheidenheit‹ sinnenfällig werden.
- 61 Der Autor verweist mitunter auf die eigene *brevisitas*, den bewussten Verzicht auf eine vollständig erhellende Erklärung (vgl. III,1).
- 62 Als *Advocatus Diaboli* agiert Caesarius u. a. im Einstieg der Béziers-Episode: »So sehr ist die Irrlehre der Albigenser erstarkt, daß sie in kurzer Zeit fast 1000 Städte angesteckt hat. Und wenn sie nicht durch die Schwerter der Gläubigen zurückgedrängt worden wäre, hätte sie – so glaube [puto] ich – ganz Europa verdorben.« (V, 21).
- 63 *Ut autem non solum in ore duorum, sed et trium testium stet omne verbum [...].*
- 64 Dass auch der Rezipient ein mehr oder weniger zuverlässiger Zeuge von (schriftlich) Vorgetragenem sein kann, wird im Zuge der Gewährsmannproblematik kaum erwogen: »Caesarius sieht weder in der Definition von *visio* noch im Verständnis von *miraculum* ein Hindernis zur Erfüllung seiner Vorgabe nach Authentizität. Er glaubt seinen Gewährsleuten die vermeldeten Ereignisse, wobei er ihnen allerdings in einem Anflug von Mißtrauen die alleinige Verantwortung für die so tatsächlich geschehenen Episoden zuweist. Ohne jeden Zweifel ist Caesarius von Heisterbach durch sein Verhalten manchem Histörchen aufgesessen.« Denn: »Gerade er ist es doch, dem eine Episode vorgetragen wird, und nur er entscheidet, ob sie es wert ist, später in die Mirakelsammlung aufgenommen zu werden« (Tewes 1995, S. 25).

- 65 [...] *ut ea quae tua interrogatione, sive mea responsione confecta sunt, legentibus nec non et audientibus ad meritum proficiant, ut sic aedificatio proximorum, nostrorum fructus fiat laborum.*
- 66 Caesarius leitet den Rezipienten im Geiste der Wüstenväter zu fruchtbringendem Verknüpfen (›Brotvermehrten‹) an, vgl. *Apophthegmata patrum* 1, Ed. Schweitzer 2012, Nr. 486 (Abbas Makarios, der Ägypter), S. 186–188, hier S. 186f.: »Sie fragten mich, was sie hier arbeiten sollen. Ich sagte ihnen: Seil(flechten). Und ich nahm Palmblätter aus dem See und zeigte ihnen den Anfang des Seil(flechtens) und wie man nähen (d. h. die Blätter zusammenfügen muss): Macht Körbchen und gebt sie den Wärtern (d. h. den umherziehenden Dienern und Händlern), und die bringen euch Brot. [vgl. *Cesarii munus... Cesarii munus sumat amica manus...*] Dann zog ich mich zurück.«
- 67 Zu den grundlegenden Satzungen der ›Carta Caritatis‹ Brem/Altermatt 1998, S. 22: »Die Carta Caritatis betont sehr, daß ›die Regel des heiligen Benedikt so beobachtet werden soll, wie sie im Neukloster beobachtet wird‹: »In unseren Handlungen soll keine Uneinigkeit herrschen, vielmehr wollen wir in der einen Liebe, unter der einen Regel und nach den gleichen Bräuchen leben‹ (CC1 3,2; CC2 1,3,6).« Der zur Beobachtung der Ordensregel entsandte Visitor habe, so er Verstöße gegen die Regel oder auch die Vorschriften des Ordens bemerke, sich zu bemühen, »nach Beratung mit dem anwesenden Abt, die Brüder liebevoll zurechtzuweisen‹ (CC1 4,5f.; CC2 2,6,5f.)« (ebd.).
- 68 *Virtus simplicitatis a Christo discipulis praedicatur: »Estote«, inquit, »prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae.« Simplicitati coniungit prudentiam, propter vecordiam.*
- 69 Anders Schneider 1992, S. 127: »Nach Stephans Überzeugung wären die Zisterzienser in Glaubensfragen verführbar und anfällig, wenn sie ihre Einfalt und Ignoranz in theologischen Fragestellungen nicht überwinden. Das mag keine unbedingte Absage an die monastische Theologie sein, eindeutig ist jedoch das Verlangen nach universitärer Öffnung, nach Anschluß an die scholastische Theologie, um die Gefahr des *defectus litterature* zu überwinden! Caesarius von Heisterbach und Stephan Lexington, dem die Mehrheit des Generalkapitels ab 1245 folgte, repräsentieren unterschiedliche Grundhaltungen.«
- 70 *MAGDALIA: Non quaero, quid tibi sit suavissimum, sed quid deberet esse suave. ANTRONIUS: Ego nolim meos monachos frequentes esse in libris. MAGDALIA: At meus maritus hoc maxime probat. Sed quam ob rem tandem non probas hoc in monachis tuis? ANTRONIUS: Quoniam experior illos minus morigeros: respondent ex Decretis, ex Decretalibus, ex Petro, ex Paulo. MAGDALIA: Imperas igitur*

quae pugnant cum Petro et Paulo? ANTRONIUS: Quid illi doceant, nescio: sed tamen non amo monachum responsatorem: neque velim quenquam meorum plus sapere, quam ego sapiam. MAGDALIA: Istud ita vitari possit, si tu des operam, ut quam plurimum sapias.

71 Dieses und alle weiteren Zitate sind der vom EXC 2020 bereitgestellten Skizze (Introducing Temporal Communities) entnommen.

72 »*Ecce lex sub qua militare vis: si potes observare, ingredere; si non potes, liber discede?*«

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Editionen

Apophthegmata patrum (Teil 1). Das Alphabetikon – Die alphabetisch-anonyme Reihe, hrsg. von Erich Schweitzer, Freiburg i. Br. 2012 (Weisungen der Väter 14).

Caesarius von Heisterbach: *Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis Cisterciensis Dialogus Miraculorum*, 2 Bde., hrsg. von Joseph Strange, Köln 1851.

Caesarius von Heisterbach: *The Dialogue on Miracles*. Vol. 1, ed. Henry von Essen Scott/C. C. Swinton Bland, New York 1929.

Caesarius von Heisterbach: *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, Bd. 1: Einleitung, Exempla und Auszüge aus den Predigten des Caesarius von Heisterbach, hrsg. von Alfons Hilka, Bonn 1933 (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 43/1).

Caesarius von Heisterbach: *Dialogus Miraculorum/Dialog über die Wunder*, 5 Bde., hrsg. und übers. von Nikolaus Nösges/Horst Schneider, Turnhout 2009 (Fontes Christiani 86/1–5).

Einmütig in der Liebe. Die frühesten Quellentexte von Cîteaux/Antiquissimi Textus Cistercienses, hrsg. von Alberich Martin Altermatt und Hildegard Brem, Langwaden 1998 (Quellen und Studien zur Zisterzienslerliteratur 1).

Erasmus von Rotterdam. *Colloquia familiaria/Vertraute Gespräche*, hrsg. und übers. von Werner Welzig, Darmstadt 1995 (Ausgewählte Schriften 6).

Peter von Vaux-de-Cernay [Peter of les Vaux-de Cernay]: *Historia Albigensis/The History of the Albigensian Crusade*, übers. und hrsg. von William A. Sibly/Michael D. Sibly, Woodbridge 1998.

- Peter von Vaux-de-Cernay [Pierre des Vaux-de Cernay]: *Historia Albigensis/Kreuzzug gegen die Albigenser*. Lateinisch/Deutsch, übers. und hrsg. von Gerhard E. Sollbach, Stuttgart 2021 (Mittellateinische Bibliothek 9).
- Wilhelm von Puylaurens [William of Puylaurens]: *The Chronicle of William of Puylaurens. The Albigensian Crusade and its Aftermath*, übers. und hrsg. von William A. Sibly/Michael D. Sibly, Woodbridge [u. a.] 2003.

Handschriften

- D Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. C 27 ([Digitalisat online](#))

Sekundärliteratur

- Auffarth, Christoph: Die Makkabäer als Modell für die Kreuzfahrer. Usurpationen und Brüche in der Tradition eines jüdischen Heiligenideals, in: Elsas, Christoph (Hrsg.): *Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene*, Berlin/New York 1994 (Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag), S. 362–390.
- Auffarth, Christoph: *Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Göttingen 2002 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 144).
- Auffarth, Christoph: Das Ende des Pluralismus. Ketzler erfinden, um sie zu vernichten, in: Ders. (Hrsg.): *Religiöser Pluralismus im Mittelalter? Besichtigung einer Epoche der Europäischen Religionsgeschichte*. Mit Beiträgen von Ulrich Berner, Winfried Frey, Kocku von Stuckrad und Nicole Zeddies, Münster 2007 (Religionen in der pluralen Welt 1), S. 103–142.
- Auffarth, Christoph: *Die Ketzler. Katharer, Waldenser und andere religiöse Bewegungen*, München 2009.
- Berlioz, Jacques: *Exemplum et histoire: Césaire de Heisterbach (v. 1180-v. 1240) et la croisade albigeoise*, in: *Bibliothèque de l'école des chartes 147* (1989), S. 49–86.
- Berlioz, Jacques: »Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens«. *Le massacre de Béziers (22 juillet 1209) et la croisade contre les Albigeois vus par Césaire de Heisterbach*, Portet-sur-Garonne 1994.
- Daxelmüller, Christoph: *Narratio, Illustratio, Argumentatio*. Exemplum und Bildungstechnik in der frühen Neuzeit, in: Haug, Walter/Wachinger, Burghart (Hrsg.): *Exempel und Exempelsammlungen*, Tübingen 1991 (Fortuna Vitrea 2), S. 77–94.

- Friedrich, Udo: Mythische Narrative und rhetorische Entscheidungskalküle im ›Dialogus miraculorum‹ des Caesarius von Heisterbach, in: Wagner-Egelhaaf, Martina [u. a.] (Hrsg.): Mythen und Narrative des Entscheidens, Göttingen 2020 (Kulturen des Entscheidens 3), S. 23–45.
- Grundmann, Herbert: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik, Darmstadt 1977.
- Hagby, Maryvonne: *man hat uns für die warheit ... geseit*. Die Strickersche Kurzerzählung im Kontext mittellateinischer *narrationes* des 12. und 13. Jahrhunderts, Münster [u. a.] 2001 (Studien und Texte zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit 2).
- Haubrichs, Wolfgang: Die Anfänge: Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700–1050/60) 2., durchges. Aufl., Berlin/New York 2010 (Bd.1/T.1 Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit).
- Jurchen, Sylvia: Hausordnungsverstöße. Vögtische Hausgeschichte als zisterziensische Fallstudie (›Dialogus Miraculorum‹ IV, 76), in: Fasbender, Christoph/Mierke, Gesine (Hrsg.): Das Vogtland, die Vögte und die Literatur des Mittelalters, Stuttgart 2020 (Maecenas 2), S. 41–71.
- Jurchen, Sylvia: Mehrstimmige Wetterwunder. Bußtheologische Grenzgänge im ›Dialogus Miraculorum‹ des Caesarius von Heisterbach, in: Jurchen, Sylvia/Wagner, Silvan (Hrsg.): Schlechtes Wetter und Grenzüberschreitungen, Oldenburg 2024 (Brevitas 2 – BmE Sonderheft), S. 105–152. ([online](#))
- Könsgen, Ewald: Dichtung und ihre Bewertung im Zisterzienserorden, in: Kottje, Raymund (Hrsg.): Die niederrheinischen Zisterzienser im späten Mittelalter. Reformbemühungen, Wirtschaft und Kultur, Köln 1992, S. 137–148 (Zisterzienser im Rheinland 3).
- Kottje, Raymund (Hrsg.): Die niederrheinischen Zisterzienser im späten Mittelalter. Reformbemühungen, Wirtschaft und Kultur, Köln 1992 (Zisterzienser im Rheinland 3).
- Lausberg, Heinrich: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, Stuttgart 2008.
- Langosch, Karl: Art. ›Caesarius von Heisterbach‹, in: ²VL, Bd. 1 (1978), Sp. 1152–1168 und Korrekturen in: ²VL, Bd. 11 (2004), Sp. 309.
- Luz, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus. Bd 2: Mt 8–17, Neukirchen-Vluyn 2016 (EKK I/2).
- McDonald, James: Kill Them All: Did a Medieval Abbot Give this Command to His Crusaders?, Academy of Cathar Historical Studies, o. O. 2021.

- Meier, Christel: Autorschaft im 12. Jahrhundert, in: Moos, Peter von (Hrsg.): Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft, Köln [u. a.] 2004 (Norm und Struktur 23), S. 207–266.
- Nechutová, Jana: Der ›Dialogus‹ des Caesarius von Heisterbach – *perpetuum opus*. Zur Struktur des Ensembles von Exempeln ›Dialogus miraculorum‹ [sic], in: Marek, Václav (Hrsg.): *Dis manibus Radislav Hošek [FS]*, Prag 2009 (Graecolatina Pragensia 22), S. 235–244.
- Oberste, Jörg: Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters. Bd. 2: Städtische Eliten in Toulouse, Köln [u. a.] 2003a (Norm und Struktur 17/2).
- Oberste, Jörg: Der Kreuzzug gegen die Albigenser. Ketzerei und Machtpolitik im Mittelalter, Darmstadt 2003b.
- Oberste, Jörg: Prediger, Legaten und Märtyrer. Die Zisterzienser im Kampf gegen die Katharer, in: Ders./Butz, Reinhardt (Hrsg.): *Studia monastica*. Beiträge zum klösterlichen Leben im christlichen Abendland während des Mittelalters, Münster 2004 (Vita regularis. Abhandlungen 22), S. 73–92.
- Oberste, Jörg: Krieg gegen Ketzler? Die *defensores*, *receptatores* und *fautores* von Ketzern und die *principes catholoci* in der kirchlichen Rechtfertigungslehre des Albigenserkrieges, in: Holzem, Andreas (Hrsg.): *Krieg und Christentum*. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, Paderborn [u. a.] 2009 (Krieg in der Geschichte 50), S. 368–391.
- Oberste, Jörg: *Die Zisterzienser*, Stuttgart 2014.
- Purkis, William J.: *Memories of the Preaching for the Fifth Crusade in Caesarius of Heisterbach's ›Dialogus miraculorum‹*, in: Cassidy-Welch, Megan/Lester, Anne E. (Hrsg.): *Crusades and Memory*. Rethinking Past and Present, London 2015, S. 104–120.
- Roth, Hermann Josef: *Zisterzienser – Ein christlicher Ritterorden in einer europäischen Umbruchszeit? Herausforderungen durch Islam und Heidentum*, in: Bsteh, Petrus/Proksch, Brigitte (Hrsg.): *Das Charisma des Ursprungs und die Religionen*. Das Werden christlicher Religionen im Kontext der Religionen, Wien 2011 (Spiritualität im Dialog 3), S. 126–145.
- Sackville, Lucy J.: *Heresy and Heretics in the Thirteenth Century: The Textual Representations*, Woodbridge [u. a.] 2014 (Heresy and Inquisition in the Middle Ages 1).
- Schneider, Reinhard: *Rheinische Zisterzienser im mittelalterlichen Studienbetrieb*, in: Kottje, Raymund (Hrsg.): *Die niederrheinischen Zisterzienser im späten Mittelalter*. Reformbemühungen, Wirtschaft und Kultur, Köln 1992 (Zisterzienser im Rheinland 3), S. 121–136.

- Schreiner, Klaus: Caesarius von Heisterbach (1180–1240) und die Reform zisterziensischen Gemeinschaftslebens, in: Kottje, Raymund (Hrsg.): Die niederrheinischen Zisterzienser im späten Mittelalter. Reformbemühungen, Wirtschaft und Kultur, Köln 1992 (Zisterzienser im Rheinland 3), S. 75–99.
- Smirnova, Victoria: »And Nothing Will Be Wasted«. Actualization of the Past in Caesarius of Heisterbach's ›Dialogus Miraculorum‹, in: Doležalová, Lucie (Hrsg.): The Making of Memory in the Middle Ages, Leiden 2010 (Later Medieval Europe 4), S. 253–265.
- Smirnova, Victoria [u. a.] (Hrsg.): The Art of Cistercian Persuasion in the Middle Ages and Beyond. Caesarius of Heisterbach's ›Dialogue on Miracles‹ and Its Reception, Leiden 2015 (Studies in Medieval and Reformation Traditions 196).
- Smirnova, Victoria: Caesarius of Heisterbach Following the Rules of Rhetoric (Or Not?), in: Dies. [u. a.] (Hrsg.): The Art of Cistercian Persuasion in the Middle Ages and Beyond. Caesarius of Heisterbach's ›Dialogue on Miracles‹ and Its Reception, Leiden 2015a (Studies in Medieval and Reformation Traditions 196), S. 79–96.
- Smirnova, Victoria: Narrative Theology in Caesarius of Heisterbach's ›Dialogus miraculorum‹, in: Dies. [u. a.] (Hrsg.): The Art of Cistercian Persuasion in the Middle Ages and Beyond. Caesarius of Heisterbach's ›Dialogue on Miracles‹ and Its Reception, Leiden 2015b (Studies in Medieval and Reformation Traditions 196), S. 121–142.
- Tewes, Ludger: Der ›Dialogus Miraculorum‹ des Caesarius von Heisterbach. Beobachtungen zum Gliederungs- und Werkcharakter, in: Archiv für Kulturgeschichte 79 (1997), S. 13–30.

Onlinequelle: EXC 2020. ([online](#)) (zuletzt abgerufen am 15.12.2021).

Anschrift der Autorin:

Dr. Sylvia Jurchen
Technische Universität Chemnitz
Thüringer Weg 11/202
09107 Chemnitz
E-Mail: sylvia.jurchen@phil.tu-chemnitz.de