

Monastische Zeit – Höfische Zeit

Zeitregimes zwischen St.-Denis und kapetingischem Hof im 12. Jahrhundert

Kloster und Hof unterliegen – nicht nur – im Hochmittelalter verschiedenen Regimes von Zeitlichkeit. Während die grundlegenden Konzepte von *Zeit* sich gleichen, werden Geschwindigkeiten, Dauer oder das ‚timing‘ von Ereignissen unterschiedlich sprachlich konstruiert und repräsentiert, also wahrgenommen, bewertet und bewältigt. Die *temporalen Qualitäten* von Gruppen, Institutionen sowie Individuen unterliegen bestimmten religiösen, sozialen, kulturellen, ökonomischen oder politischen Erfordernissen und werden performativ inszeniert sowie über Texte – präskriptiv oder retrospektiv – der Sphäre des Hofes respektive des Klosters zugeschrieben. Dies geschieht vor dem Hintergrund eines komplexen gemeinsamen Zeitsystems, in dem der klösterliche Alltag und die konkreten Liturgien wie auch der höfische Alltag und seine Rituale keineswegs ausschließlich von einem Modell sequenzierter Zeit geprägt sind. Sie bergen vielmehr zahlreiche *Zeitschichten*, die biblische, institutionelle und individuelle Vergangenheiten, Gegenwarten und Zukünfte zusammenbringen und in denen sich eschatologische, rhythmisch-zirkuläre, zyklische und linear strukturierte Zeitlichkeiten begegnen. Diese Schichten überlagern sich, verschieben sich gegeneinander und brechen ab oder auf. Sie werden in ihrem Verhältnis zueinander immer wieder neu konfiguriert und sind je nach Situation mehr oder weniger wahrnehmbar und relevant. In diesen heterogenen Zeitformationen können somit die Zeitdimensionen ‚Vergangenheit‘, ‚Gegenwart‘ und ‚Zukunft‘ verschmelzen und/oder auch transzendiert werden.

Mit Hilfe eines solchen Modells geschichteter, heterogener Zeitformationen werden im Folgenden grundlegende Konzepte und Konstruktionen von ‚Zeit‘ zunächst am Beispiel des Klosters St.-Denis bei Paris erläutert und mit dem kapetingischen Hof in Relation gebracht. In einem zweiten Schritt wird hiervon ausgehend die Zuschreibung von *temporalen Qualitäten* an einzelne Systeme, Bereiche oder Personen analysiert. Denn an der Konstruktion der unterschiedlichen Zeitregimes für Kloster und Hof lässt sich mehr ablesen als nur die idealisierte, moralisch-theologisch fundierte Trennung von weltlicher und monastischer Lebensweise. Über die Zuschreibung bestimmter Zeitlichkeiten werden Machtansprüche verhandelt und Einzelpersonen in größeren Zusammenhängen einerseits eingebunden und andererseits aus ihnen entlassen. Dies lässt sich besonders gut

an der Figur des Abtes Suger von St.-Denis zeigen, der zwischen beiden Sphären wandelt und daher sowohl an den Zeitlichkeiten beider partizipiert, als auch ihnen enthoben ist.

I. Zeitschichten

Die Zeitschichten sind – am Hof wie im Kloster – durch das Kirchenjahr einerseits und den ‚Geschichtsverlauf‘ andererseits geprägt: Den kreisförmig stetig wiederkehrenden Tages-, Wochen- und Jahresrhythmen auf der einen Seite stehen im Jahresverlauf singuläre, potentiell störende Ereignisse auf der anderen Seite gegenüber. Letztere werden allerdings, sobald sie beschrieben und überliefert werden, in die lineare Erzählung der Heilsgeschichte eingepasst, und zuweilen – handelt es sich um neue Heiligenfeste, zu memorierende Schlachten oder Todesdaten – in den Zirkel der wiederkehrenden Ereignisse eingeschrieben, die es zu re-präsentieren gilt.¹ Die monastischen Gebetsstunden (Vigil, Matutin, Prim, Laudes, Terz, Sext, Non, Vesper und Komplet), in denen u. a. wöchentlich der Psalter gesungen wurde, strukturieren oder besser: erfüllen jeden einzelnen Tag, dazu kommen die regulären und besonderen Messfeiern, die einerseits die Woche, andererseits das Kirchenjahr mit seinen Hoch- und Heiligenfesten einteilen. Als Ideal gilt diese kirchlich-liturgisch geprägte Zeitordnung auch am Hof, wo man mit weiteren den Jahres- oder Tagesverlauf je nachdem rhythmisierenden Elementen, wie beispielsweise Kriegszüge oder Gerichtstage, zu rechnen hat. Dazu kommen zahlreiche lokale und regionale wie auch saisonale Spezifizierungen, die nicht nur von lokaler Heiligenverehrung, sondern auch von klimatischen und wirtschaftlichen Randbedingungen, der Einbindung in Ordensnetze und Patronageverhältnisse usf. abhängig waren.²

Als Modell für die höfische wie die monastische Sphäre wird hier auf Basis der monastischen Gegebenheiten eine mindestens fünffache Überlagerung verschiedener Zeitschichten vorgeschlagen, die sich aus den und während der täglichen Ausführung der liturgischen, paraliturgischen und zeremoniellen Pflichten sowie den übrigen Randbedingungen ergibt.³ Diese Schichten können gleich-

1 Vgl. dazu auch die Beiträge von Patrizia CARMASSI und Jörg BÖLLING in diesem Band.

2 Vgl. OHLY, Friedrich: Die Kathedrale als Zeitenraum. Zum Dom von Siena, in: Frühmittelalterliche Studien 6 (1972), S. 94–158, hier S. 153.

3 Vgl. zum Folgenden RATHMANN-LUTZ, Anja: Time and Space in the *consuetudines* of 12th Century Marbach (Alsace) (in Vorbereitung); SPIEGEL, Gabrielle: Memory and History: Liturgical Time and Historical Time, in: *History and Theory* 41 (2002), S. 149–162; BOYNTON, Susan Leslie: *Shaping a Monastic Identity. Liturgy & History at the Imperial Abbey of Farfa, 1000–1125*, Ithaca/N.Y. 2006; FASSLER, Margot E.: *The Liturgical Frame-*

zeitig präsent sein und gemacht werden bzw. abwechselnd aufbrechen und unterschiedliche Geschwindigkeiten haben. Erstens wird über die liturgischen Rituale und die *memoria* die Passion Christi im Lauf des Kirchenjahres dauernd aktualisiert, repräsentiert und vergegenwärtigt. Diese Ebene einer ‚heiligen Zeit‘ ist biblisch und heilsgeschichtliche fundiert, was zum Beispiel in der Osterliturgie besonders deutlich wird. Die Einbindung der Geschichte der eigenen Institution über Gründungsheilige und Anniversarfeiern in die Liturgie, die Nekrologe und Klostergebäude ermöglicht zweitens die Bildung von (Gruppen-)Identitäten und kann als ‚historische Zeit‘ der eigenen nahen oder fernen Vergangenheit wahrgenommen werden.⁴ Drittens sind es die liturgischen Handlungen selbst, insbesondere die liturgischen Gesänge⁵, die Zeit erfordern. Durch diese entsteht eine spezifische ‚liturgische Zeit‘ bzw. in Analogie für den Hof die ‚zeremonielle Zeit‘. Da das Verhältnis zwischen erforderlicher (Ritual-)Zeit beispielsweise für die Bußpsalmen und der dafür verwendeten Quellenbegrifflichkeit so disparat ist⁶ und auch letztlich unklar bleibt, wie viel Zeit in der Messfeier für bestimmte Abschnitte tatsächlich aufgewandt wurde⁷, kann nur schwer bestimmt werden, wie diese Zeiträume mit dem Zeitempfinden der Beteiligten interferierten. Dennoch soll diese Zeit hier viertens als Schicht der ‚kommunikativen Zeit‘ eingeführt werden. Sie ist von jedem einzelnen intellektuell, mental, visuell und physisch erfahr- und gestaltbar und kann – subjektiv oder objektiv – messbar sein. Die ‚kommunikative Zeit‘ ist auf die verschiedenen Individuen bezogen, die an der Konstruktion von Zeit in einem Moment beteiligt sind. Auf der Textebene ist sie in den Quellen u. a. in Kommunikationssituationen und der Beschreibung der Bewegungen von Körpern im Raum sichtbar. ‚Ge-heiligte (sakralisierte) Zeit‘ schließlich korrespondiert fünftens mit dem Konzept von ‚geheiltem Raum‘ – beide existieren nur in klar

work of Time and the Representation of History, in: *Representing History*, 900–1300. Art, Music, History, University Park 2010, hg. v. Robert A. MAXWELL, S. 149–186; DIES.: *Representations of Time in „Ordo representationis Ade“*, in: *Yale French Studies Special Issue: Contexts: Style and Values in Medieval Art and Literature* (1991), S. 97–113. Zu den raumzeitlichen Grundlagen der Liturgie vgl. STECKNER, Cornelius: *Archäologie der chronologischen und topographischen Orientierung in Architektur und Liturgie*, in: *Architektur und Liturgie. Akten des Kolloquiums vom 25. bis 27. Juli 2003 in Greifswald*, hg. v. Michael ALTRIPP/Claudia NAUERTH, Wiesbaden 2006, S. 25–34.

4 Vgl. VANCE, Eugène: *Roland and the Poetics of Memory*, in: *Textual Strategies. Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, hg. v. Josué V. HARARI, Ithaca/N.Y. 1979, S. 374–403, für die temporalen Effekte des Memorierens im Epos.

5 CHOATE, Tova Ann Leigh: *The Liturgical Faces of Saint Denis: Music, Power, and Identity in Medieval France*, Diss. Yale University 2009, *passim*, hier S. 1.

6 Einem kurzen Wort im Text stehen – wie z. B. bei den Bußpsalmen – unter Umständen lange Zeiträume in der Durchführung gegenüber.

7 Vgl. dazu auch den Beitrag von Jörg BÖLLING in diesem Band.

abgegrenzten Formationen, beispielsweise während bestimmter Handlungen in der Messe oder auf einer Prozession. Sie werden wieder und wieder an bestimmten Orten zu bestimmten Zeiten inszeniert und lösen sich danach wieder auf.⁸ Über, unter und zwischen all diesen Zeitschichten und Wahrnehmungsangeboten liegt eine weitere Schicht: die eschatologische und damit die ‚Nicht-Zeit‘ der göttlichen Ewigkeit, die als Versprechen und Verheißung den monastischen wie den höfischen Alltag durchzieht.⁹

Wie sich an den Beispielen aus St.-Denis zeigen wird, sind die einzelnen Schichten eng miteinander verflochten und letztlich nur analytisch zu trennen. Da Zeit von Materialität nicht zu trennen ist, sind immer auch *Räume* und *Objekte* mitzudenken, wenn von Zeitlichkeit die Rede ist. Gerade bei der Liturgie ist das wohl am Besten zu zeigen: Liturgie findet im Kirchen- und Stadtraum statt (man denke besonders an die Stationsliturgien), schafft liturgische Räume kurzer oder längerer Dauer und benutzt Objekte (Reliquien, Altarschmuck, liturgisches Gerät, Textilien), deren eigene Zeitlichkeit sich in die Rituale einschreibt. Das Alter bestimmter Reliquien wirkt auf die Liturgie zurück und die Bedeutung eines bestimmten Objektes als ein von X zum Zeitpunkt Y geschenktes oder gestiftetes Objekt, wie z. B. die Vase der Aliénor von Aquitanien, die Ludwig VII. an St.-Denis stiftete,¹⁰ ruft distinkte ‚historische Zeiten‘ hervor – nämlich die ferne (und fremde) Entstehungszeit des ursprünglichen Objekts, die nähere Vergangenheit der Vermählung Aliénors und Ludwigs, zu der die Übergabe an Ludwig erfolgte, und schließlich die unmittelbare Vergangenheit des Zeitpunkts der Stiftung an St.-Denis.

II. St.-Denis und das kapetingische Königtum im 12. Jahrhundert

All diese Dimensionen von geschichteter Zeit sind für das Kloster St.-Denis, die altehrwürdige Benediktinerabtei im Norden von Paris, anzunehmen, doch es kommen noch ein paar temporale Spezifika dazu: So konnte ihr Status einer großen Pilgerkirche den ‚normalen‘ Ablauf des klösterlichen Alltags durchbrechen und empfindlich stören. Dazu trat als weiteres Charakteristikum die enge Beziehung

8 Zu den Konzepten von geheiligter Zeit aus religionswissenschaftlicher Sicht vgl. SCHWARTZ, Hillel: Art. Sacred Time, in: Encyclopedia of Religion 12, Detroit 2005, S. 7986–7997.

9 Vgl. dazu auch den Beitrag von Patrizia CARMASSI in diesem Band.

10 Paris, musée du Louvre, MR340, http://www.photo.rmn.fr/archive/90-005517-02-2C6NU0HH6Y_v.html [11.4.2016].

der Abtei zum kapetingischen Königtum und die Ambition, *caput regni* zu sein.¹¹ Und nicht zuletzt waren es die umfangreichen Baumaßnahmen, die Abt Suger seit den 1130er-Jahren durchführen ließ (und die eine ebenso umfangreiche Quellenproduktion nach sich gezogen haben), die Einfluss auf die Zeitordnungen in St.-Denis nahmen. Mit diesen Brüchen im idealen monastischen Zeitgefüge ist also zu rechnen, auch wenn Abt Suger von Bernhard von Clairvaux dafür gelobt wurde, dass er die klösterliche Ordnung – also u. a. die regelmäßigen Gebetsstunden und eine geregelte Liturgie – in St.-Denis wiederhergestellt habe.¹² Doch fanden wegen der Baumaßnahmen bis in die 1230er-Jahre hinein deutlich weniger Prozessionen in die Kapellen statt als danach und hier wie auch in anderen Neubauten bürgerte es sich ein, dass vor der Evangelienlesung eine zusätzliche Antiphon gesungen wurde, die nötig geworden war, um „die Zeit, die der Diakon zusätzlich brauchte, um vom Altar zur Kanzel zu kommen“¹³, auszufüllen. Diese ‚Störung‘, die als ein Ineinanderfallen der durch Bewegung im Raum hergestellten ‚kommunikativen Zeit‘ einzelner Akteure mit der ‚liturgischen Zeit‘ des Ritus gesehen werden kann, wurde jedoch sogleich in die Liturgie integriert und somit nicht (mehr) als Störung wahrgenommen.¹⁴

Kommen neue Heiligenfeste oder Anniversarfeiern zum Jahreszyklus hinzu, verdichten sich die Berührungspunkte zwischen den verschiedenen Schichten auf diese Weise erneut: So wird unter Abt Adam ein neues Offizium für die Anniversarfeier Dagoberts am 19. Januar eingeführt und damit die zyklisch geprägte liturgische Zeitebene mit dem konkreten historischen Bezug auf die merowingische Vergangenheit und dem Verweis auf die aktuelle enge Verbundenheit zu den

11 SPIEGEL, Gabrielle M.: The Cult of St Denis and Capetian Kingship, in: Saints and their Cults, hg. v. Stephen WILSON, Cambridge 1983, S. 141–168; GERSON, Paula Lieber (Hg.): Abbot Suger and Saint-Denis. A Symposium, New York 1986; GROSSE, Rolf: Saint-Denis zwischen Adel und König. Die Zeit vor Suger (1053–1122), Stuttgart 2002; DERS. (Hg.): Suger en question. Regards croisés sur Saint-Denis, München 2004.

12 FÜHRER, Julian: Suger et Bernard de Clairvaux, in: Suger en question, hg. GROSSE, 2004 (wie Anm. 11), S. 81–93. Vgl. auch zum Folgenden DERS.: König Ludwig VI. von Frankreich und die Kanonikerreform, Frankfurt a. M. 2008.

13 ROBERTSON, Anne Walters: Die Rekonstruktion der königlichen Abtei von Saint-Denis: musikalische, rituelle und politische Aspekte, in: Musica. Geistliche und weltliche Musik des Mittelalters, hg. v. Vera MINAZZI/Cesarino RUINI, Freiburg 2011, S. 224–227. Vgl. zur Liturgie in St.-Denis DIES.: The Service-Books of the Royal Abbey of Saint Denis, Oxford 1991.

14 Auch für die Bautätigkeit selbst muss eine eigene Zeitlichkeit angenommen werden (z. B. die Dauer von Planung und Ausführung sowie Lieferung von Material, Verzögerungen im geplanten Bauablauf), die sich mit dem klösterlichen Alltag überschneidet und ihn potentiell störte. Suger selbst kommt in De consecratione 35 (wie Anm. 27), S. 216, im Rahmen eines Wunderberichts darauf zu sprechen („[...] pro operis longa dilatione grauaremur“).

Nachkommen der Wohltäter der Abtei verwoben.¹⁵ Diese bewusste Konstruktion *bestimmter* Vergangenheiten via *memoria* lässt sich neben der Liturgie auch an den Stiftungen und der Urkundenproduktion zeigen, wie Julian Führer nicht nur für St.-Denis, sondern auch für weitere Pariser Gemeinschaften nachgewiesen hat.¹⁶ Dies gilt ebenso für die Vergangenheitskonstruktionen des Hofes.¹⁷ Das bedeutet für den Ablauf von Zeit, dass einzelne Ereignisse aus einer linearen Logik in die rituelle Präzisierung überführt werden und damit in eine Logik der Wiederholbarkeit.

III. Zeitschichten in St.-Denis: Die Figur des Dionysius und der Neubau der Abteikirche in den 1130er- und 1140er-Jahren

Eine weitere solche Neuerung ist die 1124 von Suger installierte *wöchentliche* Kommemoratio für den Heiligen Dionysius. Sie kann möglicherweise als Antwort auf die Polemik und Herausforderung der Mönche in St.-Denis durch Abaelard gesehen werden (s. u.). In jedem Fall sollte sie die Bedeutung des Hausheiligen

15 Vgl. CHOATE, *Liturgical Faces of Saint Denis*, 2009 (wie Anm. 5), S. 94; BARROUX, Robert: L'anniversaire de la mort de Dagobert à Saint-Denis au XIIe siècle: Charte inédite de l'abbé Adam, in: *Bulletin philologique et historique du comité des travaux historiques et scientifiques* 1942–43 (1945), S. 131–151.

16 FÜHRER, Julian: Le souvenir des rois de France dans les chapitres parisiens, in: *Memoria: Kultur – Stadt – Museum/Mémoire: Culture – ville – musée*, hg. v. Andreas SOHN, Bochum 2006, S. 81–91.

17 Vgl. SPIEGEL, Gabrielle M.: *The past as text. The theory and practice of medieval historiography*, Baltimore 1997; DIES.: *Memory and History: Liturgical Time and Historical Time*, in: *History and Theory* 41 (2002), S. 149–162.

Gerade die in den monastischen Quellen stark betonte historische Kontinuität ist aus der dynastischen Geschichtsschreibung und dem genealogischen Strukturprinzip der Literatur nicht wegzudenken. Vgl. u. v. a. BLOCH, R. Howard: *Etymologies and Genealogies: a Literary Anthropology of the French Middle Ages*, Chicago 1983; SPIEGEL, Gabrielle M.: *Genealogy. Form and Function in Medieval Historical Narrative*, in: *History and Theory* 22 (1983), S. 43–53; НЕК, Kilian/JAHN, Bernhard (Hg.): *Genealogie als Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Tübingen 2000; FÜHRER, Julian: *Gegenwart der Vorgänger und genealogisches Bewusstsein bei den Kapetingern (987–1223)*, in: *Genealogisches Bewusstsein als Legitimation. Inter- und intragenerationelle Auseinandersetzungen sowie die Bedeutung von Verwandtschaft bei Amtswechseln*, hg. v. Hartwin BRANDT/Katrin KÖHLER/Ulrike SIEWERT, Bamberg 2010, S. 145–166; WORM, Andrea: *Arbor autem humanum genus significat. Trees of Genealogy and Sacred History in the Twelfth Century*, in: *The Tree. Symbol, Allegory, and Mnemonic Device in Medieval Art and Thought*, Turnhout 2014, S. 35–67; ANDENA, Cristina/MELVILLE, Gert (Hg.): *Idoneität – Genealogie – Legitimation, Begründung und Akzeptanz von dynastischer Herrschaft im Mittelalter*, Wien 2015.

steigern.¹⁸ In ihm bot sich die perfekte Figur, um verschiedene Zeitschichten und -erfordernisse zu verbinden: Apostolische und frühchristliche Ursprünge, philosophisch-theologische Autorität und Dignität und merowingische Gründungsväter sowie die Anciennität der Institution fanden sich in der spätestens mit Abt Hilduin im 9. Jahrhundert konsolidierten Überblendung der verschiedenen ‚historischen‘ Dionysius-Figuren, die in den Jahrhunderten danach einerseits liturgisch und historiographisch gefestigt (und teilweise zum Erzbischof überhöht), andererseits auch immer wieder bestritten wurde.¹⁹ Die kapetingischen Könige wiederum – und andere Große im Reich – konnten sich mit ihren eigenen Geschichten und Interessen an diese zeitlich überblendete *Figur Dionysius* anbinden und damit an ihrer multiplen Temporalität partizipieren, woran wiederum auch das Kloster bzw. Suger großes Interesse hatte.²⁰ Das Interesse an Dionysius als Patron des Königreichs lässt sich bereits früh in der gemeinsamen Geschichte von Abtei und Königtum feststellen: So hatte schon Ludwig der Fromme an St.-Denis bzw. Abt Hilduin den Auftrag gegeben, in „armario Parisiacaec ecclesiae“ alles zu sammeln, was über den Heiligen zu erfahren wäre.²¹ Auch zeit-räumlich war Dionysius in Paris eingeschrieben: Die drei ersten Kirchen in Paris, die Dionysius geweiht haben soll (Notre-Dame-des-Champs, Saint-Etienne-des-Grès und Saint-Benoît), der Ort des Prozesses vor Sisinnius (Saint-Denis-du-Pas hinter Notre Dame), das Gefängnis des Glaucinus, wo ihm Christus erschienen sein soll (Saint-Denis-de-la-Châtre, im Nordwesten der Kathedrale) und der Ort des Martyriums (Kapelle des Martyriums und Saint-Pierre-de-Montmartre) bilden die *loca sancta* von Paris. Mit diesen Orten sind neben dem Ort der Grabstätte selbst, also der Abteikirche von St.-Denis, die frühchristlichen Zeitschichten sowohl physisch als auch liturgisch in ganz Paris präsent, mit St.-Denis verbunden und werden durch regelmäßige Prozessionen aktualisiert.

18 Die Feier der *Detectio Sanctorum Dionysii, Rustici, et Eleutherii* war bereits 1053 von den Mönchen eingeführt worden. Kurz danach wurden neue liturgische Handschriften geschaffen bzw. angeschafft (Missale BnF, Ms. lat. 9436; Hymnar BnF, Ms. lat. 103) und das erste Kartular angelegt, das die Exemptionsansprüche stärken sollte. Vgl. CLARK, William W./WALDMAN, Thomas G.: Money, Stone, Liturgy, and Planning at the Royal Abbey of Saint-Denis, in: *New Approaches to Medieval Architecture*, Farnham 2011, hg. v. Robert Odell BORK/William W. CLARK/Abby McGEHEE, S. 63–75, hier S. 64.

19 CHOATE, *Liturgical Faces of Saint Denis*, 2009 (wie Anm. 5), Kap. 1. Zur Erzbischof-Legende vgl. WALDMAN, Thomas G.: *Sigillum sancti dionysii archiepiscopi*: La fabrication d'une légende, in: *Bibliothèque de l'École des Chartes* 164 (2006), S. 349–370. Überblendet wurden Dionysius Areopagita, Bf. v. Athen, der Apostel Galliens, Bf. v. Paris, und Pseudo-Dionysius. Im 12. Jahrhundert kam dazu die Darstellung Dionysius' als Erzbischof hinzu.

20 Vgl. CHOATE, *Liturgical Faces of Saint Denis*, 2009 (wie Anm. 5), S. 18, dort Verweis auf BOYNTON, *Shaping a Monastic Identity*, 2006 (wie Anm. 3), S. 3.

21 CHOATE, *Liturgical Faces of Saint Denis*, 2009 (wie Anm. 5), S. 45.

Für Abaelard war gerade die Vermischung der Zeitebenen, in denen man die verschiedenen Dionysius-Figuren ansiedeln konnte, zum Problem geworden, das durch die Entscheidung für eine ‚historisch richtige‘ Autorität lösbar war.²² Den spirituellen, liturgischen und auch politischen Bedürfnissen der Abtei kam dies jedoch nicht entgegen – im Gegenteil: Die ‚Geschichtlichkeit‘ oder ‚Gewordenheit‘ der eigenen Liturgie sollte gerade nicht in den Vordergrund gerückt werden, auch wenn man sich ihrer durchaus bewusst war.²³ Wie in der Forschung zu Suger schon vielfach ausgeführt wurde, ging es ihm vielmehr darum, seine Handlungen in ein – nicht unbedingt sequentiell gedachtes – Kontinuum einzuschreiben.

Der Neubau und die damit verbundenen Aktionen – wie die Verbringung zahlreicher Reliquien, die zuvor in der Kapelle Hilduins in der Krypta waren, in neue Altäre²⁴ – sollte in Einklang sowohl mit den Traditionen der eigenen Institution als auch mit der spätantiken wie zeitgenössischen Exegese stehen.²⁵ Er kann als gebaute Historiographie, als Neuordnung der Geschichte und als Umsetzung dieser zeitlichen Überblendungsstrategie gesehen werden. Hierdurch wurden einerseits Identifikations- und Legitimationsangebote an den Hof gemacht und andererseits die Ehrwürdigkeit und Einflussmöglichkeiten der Abtei gestärkt. Suger ließ dementsprechend bewusst – stilistische – *Anachronismen* und merowingische Spolien einplanen, wie die Säulen im Chorumgang oder nachgemachte Kapitelle in den neuen ‚gotischen‘ Chor bzw. die Apsis. Auf diese Weise wurden die Zeitschichten und ihre Gleichzeitigkeit auch in der Architektur sichtbar sowie

22 PETRUS ABAELARDUS: *Historia calamitatum*, in: Abaelards „*Historia calamitatum*“. Text – Übersetzung – literaturwissenschaftliche Modellanalysen, hg. u. übers. v. Dag Niklaus HASSE, Berlin 2002, S. 1–101, hier S. 58/60. Der Streit dreht sich darum, ob Dionysius Areopagita Bischof von Korinth oder von Athen gewesen sei. Abaelard spricht sich für die höhere Autorität Bedas gegenüber Hilduins in dieser Sache aus („[...] respondi Bedae auctoritatem, cuius scripta universae Latinorum frequentant Ecclesiae, gratiorem mihi videri.“). Allerdings betont Abaelard kurz danach, um sich zu verteidigen, dass diese Sache ganz unerheblich sei, „dummodo tantam apud Deum adeptus sit coronam“ (ebd., S. 60).

23 CHOATE, *Liturgical Faces of Saint Denis*, 2009 (wie Anm. 5), Kap. 2.

24 Ebd., S. 44.

25 JACOBSEN, Werner: Liturgische Kollisionen im Kirchenraum: Sugers Neubau von Saint-Denis. Voraussetzungen und Folgen, in: *Art, cérémonial et liturgie au Moyen Âge. Actes du colloque de 3e Cycle Romand de Lettres, Lausanne-Fribourg, 24–25 mars, 14–15 avril, 12–13 mai 2000*, hg. v. Nicolas Bock u. a., Rom 2002, S. 191–221; FERNIE, Eric C.: Suger’s „completion“ of Saint-Denis, in: *Artistic Integration in Gothic Buildings*, hg. v. Virginia Chieffo RAGUIN/Kathryn BRUSH/Peter DRAPER, Toronto 1995, S. 84–91.

Vgl. zu Suger BUR, Michel: *Suger. Abbé de Saint-Denis, Régent de France*, Paris 1991; GRANT, Lindy: *Abbot Suger of St.-Denis. Church and State in Early Twelfth-Century France*, London 1998; zu Sugers Schriften LINSCHIED-BURDICH, Susanne: *Suger von Saint-Denis. Untersuchungen zu seinen Schriften „Ordinatio“ – „De Consecratione“ – „De Administratione“*, München 2004.

die dahinterstehende bewusste Konstruktion offenbar.²⁶ Hinter dem Dionysiusaltar blieb ein quasi leerer Chor, um das Heiligengrab in gallischer Tradition für die – wie Suger legitimierend schreibt – immer zahlreicher werdenden Pilger zugänglich zu machen *und* um freien Raum für „Staatsakte“ zu schaffen.²⁷ Nur die allerhöchsten Feiertage und Messen wurden hier mit externen, hochstehenden Zelebranten gefeiert. Auf diese Weise wurde der Anschluss der Kapetinger an als ‚alt empfundene Traditionen und die Inszenierung der dynastischen Kontinuität noch überzeugender. Gleichzeitig wurden durch die visuellen und formalen Bezüge auf den Tempel in Jerusalem „biblical history with both abbey history and royal history“ verwoben.²⁸

Hinzu kommt, dass mit den Kolonnaden im Osten und dem Marien-Mosaik über den Türen des Westportals die antike römische beziehungsweise altchristliche Tradition aufgerufen wird, wobei Suger betont, dass er hier eine Neuheit eingeführt habe („quod et nouum contra usum hic fieri“)²⁹. Hier werden auf verschiedene Weise Zeitschichten miteinander verschmolzen. Einerseits durch die Verknüpfung einer antik-frühchristlichen Form mit dem expliziten Hinweis auf den Bruch der eigenen Gegenwart und mit dem bisherigen *usus*, und andererseits indem ‚Antike‘ immer auch gleich ‚Rom‘ bedeutet und somit erneut ein Bezug zur Dimension der ‚Gegenwart‘ hergestellt wird, konkret zur Gegenwart des Papstes in Rom.³⁰

26 Vgl. dazu und zum Folgenden CLARK, William W.: „The Recollection of the Past is the Promise of the Future.“ Continuity and Contextuality: Saint-Denis, Merovingians, Capetians, and Paris, in: *Artistic Integration*, hg. RAGUIN/BRUSH/DRAPER, 1995 (wie Anm. 25), S. 92–113; DERS.: *Defining National Historical Memory in Parisian Architecture (1130–1160)*, in: Grégoire de Tours et l'espace gaulois, hg. v. Nancy GAUTHIER, Tours 1997, S. 341–358; DERS./FRANK, Jacqueline A.: *Abbot Suger and the Temple in Jerusalem: a New Interpretation of the Sacred Environment in the Royal Abbey of Saint-Denis*, in: *The Built Surface 1. Architecture and the Pictorial Arts from Antiquity to the Enlightenment*, hg. v. Christy ANDERSON/Karen KOEHLER, Aldershot 2002, S. 109–129; DERS.: *Context, Continuity, and the Creation of National Memory in Paris, 1130–1160: A Critical Commentary*, in: *Gesta* (2006), S. 161–175; DERS./WALDMAN, Money, Stone, Liturgy, 2011 (wie Anm. 18).

27 JACOBSEN, *Liturgische Kollisionen im Kirchenraum*, 2002 (wie Anm. 25), S. 208 f. (dort auch das Zitat), Abb. 8 u. 13; *Andrang der Pilger: SUGER, Ordinatio 36 f.*, in: DERS.: *Ausgewählte Schriften*, hg. v. Andreas SPEER/Günther BINDING, Darmstadt 2000, S. 173–197, hier S. 190/192; *De consecratione*, 10–13, in: Ebd., S. 199–251, hier S. 206/208, *De administratione*, II, 164, in: Ebd., S. 253–371, hier S. 316/318.

Die Schriften Sugers werden hier nach der Ausgabe von SPEER zitiert, die Ausgabe von GASPARRI (wie Anm. 30) wurde zum Vergleich herangezogen.

28 Dazu CLARK/FRANK, *Abbot Suger and the Temple*, 2002 (wie Anm. 26), Zitat S. 110.

29 *De administratione* II, 171 (wie Anm. 27), S. 322.

30 Vgl. die Einleitung von GASPARRI in *SUGER VON ST.-DENIS: Œuvres*, hg. u. übers. v. Françoise GASPARRI, Paris 2008, 2 Bde., Bd. 1, S. XV ff., XLIV. Zu den Rombezügen vgl. auch

So finden sich im Neubau alle Zeitebenen sichtbar ausgestellt und zueinander arrangiert. Dies war bereits während der – ziemlich lange andauernden – Bauphase erfahrbar, denn die Bautätigkeiten ließen die unterschiedlichen Zeitschichten der Entstehung der Abteikirche und ihre beziehungsreichen Anspielungen für die Offizien lesenden und Messen zelebrierenden Mönche täglich sichtbar werden. Doch nicht nur die Bauschichten legten die Zeitschichtungen der Liturgie und Geschichte offen, sondern auch die Anlage der liturgischen Bücher: Ältere Stücke wurden – wie Spolien – als Zusatz oder Doppelgesänge nach den aktuell verwendeten Stücken in die Manuskripte eingetragen. Auf diese Weise blieben die älteren Schichten im Layout sichtbar und auch liturgisch brauchbar, waren aber zugleich als jenseits der zeitgenössischen Praxis stehend markiert.³¹

Die Zeitschichtungen, die auf diese Weise Architektur und Artefakten eingeschrieben waren, wurden von Suger in den Weihezeremonien ebenso wie in den in der Folge dazu verfassten Texten, einer Urkunde von 1144, der *ordinatio* sowie den Schriften *de consecratione* und *de administratione*, reflektiert und deutlich hervorgehoben.³² So konstruiert er in *de consecratione* einen weiten, mehrere Schichten überspannenden Zeitraum.³³ Dieser umfasst die angebliche Weihe der ersten Kirche durch Christus, und dehnt sich über den Merowinger Dagobert bis hin zum karolingischen Bau, dessen Weihe 775 jährlich am 24. Februar memoriert wurde, bis in die eigene Gegenwart. Der Dagobertbau ist es, den Suger eigentlich um- und neu bauen lässt, der aber – in Sugers Interpretation – alle Vorgängerbauten mit ihren ‚historischen Zeiten‘ in sich birgt. Im ‚Zeitraum‘ des wachsenden Neubaus sind jedoch auch – durch typologische, symbolische oder praktische Verweise – ‚heilige‘, ‚liturgische‘ und ‚kommunikative‘ Zeitschichten enthalten. Durch zwei Urkunden, die Suger zeitgleich für den König verfasste, nahm er außerdem Bezug auf die unmittelbare Vergangenheit und stellte die Weihe in eine Reihe mit der Rückkehr der Krone Philipps I. nach St.-Denis und der Aufnahme der Standarte des Vexin, der Oriflamme, durch den König am Hauptaltar. Diese *invented tradition*, die 1120 und 1124 stattgefunden hatte, hatte gleichartige Urkunden hervorgebracht, deren ‚anachronistische‘ Urkundensprache als Zeitverweis analog zu den Reststilen am Neubau fungiert. Er konstruiert dort die „biblische Vergangenheit als monastische Gegenwart“ und bindet somit auch die Schicht der

den Beitrag von Richard CORRADINI in diesem Band.

31 CHOATE, *Liturgical Faces of Saint Denis*, 2009 (wie Anm. 5), S. 64.

32 Die Bemühungen um die Harmonisierung der älteren Teile mit dem Neubau werden von Suger immer wieder thematisiert, so u. a. in *Ordinatio* 34 (wie Anm. 27), S. 190; *De administratione* II, 169 (wie Anm. 27), S. 322, und *De consecratione* 49 (wie Anm. 27), S. 224.

33 *De consecratione*, passim, bes. 8–10, 47 (wie Anm. 27).

‚heiligen Zeit‘ wieder mit ein.³⁴ Suger stellt – durchaus klassisch typologisch – die Bezüge zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zudem auch ganz explizit her, wenn er in *De Administratione* schließlich schreibt: „Praeteritorum enim recordatio futurorum est exhibitio“, also in etwa „Die Erinnerung an die Vergangenheit nämlich macht das Zukünftige ansichtig“ oder auch „[...] entäußert das Zukünftige“.³⁵

Die Zeitdimensionen ‚Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft‘, das zeigt sich auch bei Suger, sind nicht immer sequenziert, sondern schieben sich mitunter wie Schichten in- und übereinander bzw. werden in einem gemeinsamen Zeithorizont von ‚heiliger‘, ‚historischer‘, ‚liturgischer‘, ‚kommunikativer‘ und ‚geheiligter‘ Zeit (s. o.) miteinander verschmolzen. Sie können aber, wenn es um die Herausstellung des Neuen geht, auch klar voneinander getrennt werden, ohne dass etwa präsentifizierende Effekte dabei verloren gehen.

IV. Temporale Qualitäten als Charakteristika von Personen und Gruppen

Vergleicht man die erwähnten Urkunden mit weiteren Texten, so zeigen sich neben der Ineinanderschachtelung der Zeitdimensionen ‚Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft‘ noch andere Formen, in denen über Zeitlichkeit verhandelt werden kann.

In unterschiedlichen Textformen nimmt St.-Denis Anteil an höfischen Zeitregimes und -interessen und konstruiert diese mit: So prägt die monastische Zeitlichkeit die hier entstehende Historiographie und Urkundensprache (und umgekehrt³⁶) und beeinflusst dadurch ebenfalls die Vorstellungen einer spezifisch ‚höfischen Zeit‘. Damit ist nicht in erster Linie die teilweise liturgische Verwendung von Sugers *Vita Ludovici* gemeint.³⁷ Diese gehört vielmehr in den Bereich der ineinandergeschobenen Zeitschichten, von denen oben die Rede war. Vielmehr wird im Weiteren die Zuschreibung von unterschiedlichen ‚temporalen Qualitäten‘

34 CLARK, William W./WALDMAN, Thomas G.: Louis VII's Charter of 1144 for Saint-Denis and the Two Tabernacles of Abbot Suger, in: *Medieval Paradigms. Essays in Honor of Jeremy duQuesnay Adams*, hg. v. Stephanie HAYES-HEALY, Bd. 2, Basingstoke 2005, S. 113–146, hier bes. S. 128, vgl. ebd., S. 129 f. die Edition der Urkunde Paris, Archives Nationales, K 23, no. 10 (Lud VII 1144).

35 SUGER, *De administratione*, II, 187 (wie Anm. 27), S. 328. Vgl. CLARK, *The Recollection of the Past is the Promise of the Future*, 1995 (wie Anm. 26), der das titelgebende Zitat anders übersetzt und interpretiert; CHOATE, *Liturgical Faces of Saint Denis*, 2009 (wie Anm. 5), S. 117.

36 BOYNTON, *Shaping a Monastic Identity*, 2006 (wie Anm. 3), hier bes. S. 214.

37 CUSIMANO, Richard/MOORHEAD, John: Introduction, in: *The Deeds of Louis the Fat*, hg. v. DENS., Washington, D. C. 1992, S. 1–20, hier S. 6.

an die Sphären von ‚Hof‘ und ‚Kloster‘ zu diskutieren sein. Dazu werden zunächst in St.-Denis entstandene Texte untersucht, die Zeitlichkeit aus der Perspektive von St.-Denis, genauer von Abt Suger beschreiben, um in einem zweiten Schritt an einem im höfischen Kontext entstandenen *roman* Rückschlüsse auf die hofseitige Wahrnehmung der eigenen Zeitlichkeit zu gewinnen.

In den in St.-Denis produzierten Texten – sei es für den Hof oder für den Eigengebrauch – werden Stabilität, gleichbleibend ruhige Kontinuität und ‚Zeitlosigkeit‘ in einer Verbindung von Anciennität, Alter, Ewigkeit und Dauerhaftigkeit dem Kloster zugeschrieben. Auf diese Weise wird im Kloster bereits im Hier und Jetzt teilweise realisiert, was ‚später‘ bzw. am Ende der Heilsgeschichte allen Erlösten zugutekommen wird: die göttliche Ewigkeit. Das ist nicht überraschend, blickt man auf intellektuell-theologischen oder rituell-seelsorgerischen Texte im Umfeld der benediktinischen Reform, die monastische Zeitlichkeit in eben dieser Form konstruieren. Suger nutzt diesen Gegensatz auch in Urkunden und Historiographie, wo über die Selbstzuschreibung monastischer zeitlicher Qualitäten die Legitimation der ‚Weltlichkeit‘ Sugers implizit ebenfalls gelingt: Suger ist nicht ganz von *dieser* Welt, sondern gehört, was die Zeit angeht, zur Sphäre des Klosters.³⁸ Dazu muss er selbst nicht unbedingt an der alltäglichen und liturgischen Produktion der monastischen Zeitlichkeit beteiligt sein, dies erledigen vielmehr die Mönche seiner Gemeinschaft.

Umgekehrt scheint der König immer in Bewegung zu sein, mehr noch, er eilt. Dieser Eindruck entsteht zunächst bei der Lektüre der *Vita Ludovici grossi*. Dort unterliegt die raum-zeitliche Erschließung des Reiches durch seinen Herrscher bzw. die Herrschaftssicherung, beides hauptsächlich mit militärischen Mitteln, einem Imperativ der Geschwindigkeit. Die entsprechenden Begriffe sind „celeriter“, „subito“, „citissime“, „velocissime“, „accelerare“, „festinare“, „currere“, „occurrere maturaret“; in der Steigerung verbunden zu „[...] ad castrum celerrime acceleravit“ oder „[...] illuc velociter curreret, velocius eum rex subsequutus est, cum eadem hora, eodem momento ut comperit, Castras, prefati honoris oppidum, audacissime acceleravit“.³⁹ Das gilt interessanterweise auch für die weltlichen Prälaten, wie die Bischöfe, die zum Papst eilen.⁴⁰

38 Paris, Archives Nationales, K23, no. 10 (wie Anm. 41); SUGER VON ST.-DENIS: De glorioso rege Ludovico, in: Suger. Œuvres, hg. v. Françoise GASPARRI, Bd. 1, Paris 2008, S. 156–177, hier S. 168–172; DERS.: Vie de Louis VI Le Gros, hg. v. Henri Waquet, Paris 1964, S. 212/214, 272/274; DERS.: De administratione, III,224 (wie Anm. 27), S. 344.

39 SUGER VON ST.-DENIS: Vie de Louis VI Le Gros, hg. v. Henri Waquet, Paris 1964, passim, Zitate S. 202, 42, 126; DERS., De glorioso rege Ludovico (wie Anm. 38), passim.

40 Wenn hingegen von Gottes Wille die Rede ist, der „schnell“ sichtbar wird, ist „cito“ in Gebrauch (ebd., S. 210.), „cito“ ist allerdings nicht exklusiv für Gottes Handeln in Verwendung (vgl. ebd., S. 258, für den König als „piissimus Ecclesie defensor“).

Repräsentative, militärische und diplomatische Erfordernisse scheinen den König regelrecht vor sich herzutreiben. Auch in den von Suger formulierten Urkunden zeigt sich dieses Phänomen, wenn der König zur Oriflamme und zur Weihe in St.-Denis eilt: „[...] ad ipsorum sanctissimorum martyrum basilice dedicationem [...] cum conjuge nostra Alienorde regina et plurimo obtimatum nostrorum comitatu *acceleravimus*.“⁴¹

Immer sind die *mobilia* – die Geschenke oder die Privilegien, die übertragen werden – auf der Seite des Königs bzw. des Hofes, die *immobilia* – die Rechte, die seit alters her der Abtei gehören, die Reliquien und natürlich die „aeterna tabernacula“⁴² mit dem Kirchenneubau – auf Seiten des Klosters. In der Prozession anlässlich der *elevatio* und *translatio* der Reliquien in den Neubau verschmelzen entsprechend nicht nur „religious past and present“ mit „secular past and present“⁴³, sondern auch die Geschwindigkeiten:

Ubi cum post ipsius ecclesie consecrationem ad locum antiquum in quo peculiaris patroni nostri beatissimi videlicet Dyonisii ejusque sociorum sacra corpora continebantur, cum archiepiscoporum et episcoporum plurimo conventu *accessissemus*, apertis scriniis extractisque ac propriis humeris per ipsam ecclesiam deportatis, in loco gloriosissime superius preparato, sacra pignora letis cum lacrimis *reposuimus*.⁴⁴

Nur unter der Last der Märtyrer haben kirchliche Würdenträger und der König die gleiche Geschwindigkeit.

In Sugers *Vita Ludovici grossi* und dem Fragment *De glorioso rege Ludovico* werden zahlreiche Handlungen Ludwigs VI. und seines Sohnes als erzwungene *Re-aktionen* auf politische oder militärische Verschiebungen in seiner Umgebung gezeichnet. Sie geschehen grundsätzlich „plötzlich“, werden „in großer Eile oder Hast“ durchgeführt und führen entsprechend zu Konfusion und Unordnung. Im Gegensatz zur *stabilitas* von St.-Denis geht all das auch immer mit viel Bewegung einher, Briefe oder Worte reichen nicht – die schnelle körperliche Präsenz des Königs ist gefragt, häufig begleitet von ebenso schnell zusammengerufenen Truppen.⁴⁵

41 Paris, Archives Nationales, K23, no. 10 ediert bei CLARK/WALDMAN, Louis VII's Charter, 2005 (wie Anm. 34), Appendix 5.1, S. 129–130, hier S. 129. „Acceleravimus“ wird auch 1120 gebraucht, als Ludwig zur Abtei eilt, um die Krone seines Vaters zurückzugeben. CLARK/WALDMAN, Money, Stone, Liturgy 2011 (wie Anm. 18), S. 68.

42 Nach Luk 16,9.

43 CLARK, Context, 2006 (wie Anm. 27), S. 168.

44 Paris, Archives Nationales, K23, no. 10 (wie Anm. 41), S. 129.

45 Hier zeigt sich in den Texten die oben erwähnte „kommunikative Zeit“, an deren Konstruktion immer mehrere Personen beteiligt sind, sei es in der Liturgie oder im höfischen Kontext.

Die zeitlichen Qualitäten ‚Schnelligkeit/Geschwindigkeit‘ und ‚körperliche Bewegung‘ werden damit zu Emblemen und Medien der Außenwelt gegenüber dem Kloster. Und damit ist weniger eine allgemeine *mutatio rerum*, die zu beklagenden Zeitläufte, gemeint, sondern ein Reflex auf so etwas wie einen – von Suger so konstruierten – ‚Regierungsalltag‘, der von einem *guten Herrscher* eine hohe Agilität und Flexibilität verlangt.⁴⁶

Man kann hier gut die Gegenprobe machen: In der Person Sugers fallen während seiner Regentschaft (1147/49) die beiden Zeitregimes in eins. Sein Biograph Guillaume de St.-Denis behauptet, das habe zu keinerlei Problemen geführt: „Qui cum preeset monasterio, praeerat et palatio; sicque utrumque dispensabat officium, ut nec illum a claustris cura prohiberet curia, nec a consiliis principum hunc excusaret monasterium.“⁴⁷ Die gleichzeitige Ausführung beider Ämter habe weder den Hof noch das Kloster benachteiligt. In Sugers Briefen wird entsprechend auch deutlich, dass er die Dringlichkeit bestimmter – auch politischer – Handlungen in seiner Eigenschaft als Regent weniger über Geschwindigkeit und Bewegung anzeigt,⁴⁸ sondern über die Betonung seiner Autorität, die des Dionysius oder des Papstes bzw. des Krafteinsatzes, den er oder andere leisten, und seines Durchhaltevermögens (*constanter perseverabimus*⁴⁹) – eine Begrifflichkeit, die er genauso auch im Rahmen seiner Reformbemühungen für zahlreiche Klöster und Kanonikergemeinschaften nutzte.⁵⁰

Grenzfälle, an denen sich die beiden Regime von Zeitlichkeit berührten, waren Rituale wie die Aufnahme der *Oriflamme* vor einem Feldzug: Sie ist nicht Teil des klösterlichen Zeitregimes, sie stellt einen Einbruch in die geregelte Zeit der Mönche dar. Gleichzeitig unterwirft sie aber das höfische System dem monastischen durch die Liturgie. Das Ritual rückt die Kapetinger in die von Suger konstruierte Anciennität der Abtei und die Tradition der Verbundenheit der Herrscher mit St. Denis ein, wovon wiederum auch die kapetingischen Herrscher profitieren. Solche Berührungen finden auch bei anderen Ritualen und Zeremonien wie den *entrées* und Königsweihen statt.

Die Praxis einer mobilen Herrschaft und die Erfahrungen der Kreuzzüge hingegen verweisen ebenfalls auf einen ‚König in Bewegung‘, der – um effektiv zu regieren – zur richtigen Zeit am richtigen Ort sein muss. Das könnte darauf verweisen, wie das höfische Zeitregime jenseits der Mauern des Klosters und seiner

46 Andere Bereiche höfischen Lebens decken diese Texte allerdings kaum ab.

47 GUILLAUME DE ST.-DENIS: Vita Sugerii, in: GASPARRI, Suger. Œuvres, Bd. 2 (wie Anm. 30), S. 292–357, hier S. 299.

48 Dies geschieht aber durchaus auch, vgl. z. B. Ep. 4, in: GASPARRI, Suger. Œuvres, Bd. 2 (wie Anm. 30), S. 19.

49 Ep. 5, ebd., S. 31.

50 Vgl. FÜHRER, Julian: Suger et Bernard de Clairvaux, 2004 (wie Anm. 12).

Textproduktion wahrgenommen und konstruiert wurde. Hier sollen jedoch nicht direkt die Kreuzzugsberichte untersucht, sondern ein kurzer Blick auf die temporalen Qualitäten der Herrschenden in der höfischen Literatur geworfen werden.⁵¹ Während die *Chanson de Roland*, die vom Spanienzug Karls des Großen und dem Heldentod Rolands erzählt und deren Text sich am Beginn des 12. Jahrhunderts konsolidierte, die Bewegung ihrer Helden weitestgehend über die Textstruktur abbildet und wenige direkte temporale Zuschreibungen aufweist⁵², finden sich im um 1165 entstandenen *roman Cligès* des Chrétien de Troyes, der von den Abenteuern und der Brautschau des griechischen Kaisersohnes Alexander und seines Sohnes Cligès handelt, die qualitativen temporalen Zuschreibungen wieder, die auch der Befund aus der *Vita Ludovici Grossi* und dem sugerschen Fragment *De Glorioso Rege Ludovico* aufweist: In militärischen und herrscherlichen Belangen muss der König schnell handeln, der Held eilen und zwar grundsätzlich „ohne Aufschub“.

So antwortet der Kaiser gleich zu Beginn auf das Ansinnen seines Sohnes an den Artushof zu ziehen, nach nur kurzem Widerstand „sanz plus atandre“⁵³ positiv und Alexander betont sogleich, dass „ne s'acordent pas bien ansanble, Repos et los“⁵⁴. Noch in derselben Nacht werden die Schiffe geladen, damit man „au plus tost qu'il pot“ losreisen kann, woraufhin alle zu den Schiffen eilen. Die Beispiele ließen sich insbesondere aus dem Bereich der Schlachtenbeschreibungen noch weiter fortsetzen. Sich ausruhen und Ruhm erwerben, das geht im höfischen Kontext nicht zusammen – ein deutlicher Gegensatz zur monastischen Kontemplation, die dort ja gerade zum Ziel führt.

Gegenpole zu Schnellebigkeit und rastloser Bewegung gibt es allerdings dennoch in der Literatur, im *roman* beispielsweise dehnen die langwierigen Liebeser-

51 Mit dem keltisch-britischen Sagenkreis käme noch eine ganz neue (bzw. alte) Ebene von Zeitlichkeit mit ins Spiel, die hier aber nicht berücksichtigt werden kann.

52 Die Entstehung wird auf das Ende des 11. und den Anfang des 12. Jahrhunderts datiert. Zu möglichen mündlich überlieferten Vorgängern gibt es in der Forschung geteilte Meinungen. Vgl. z. B. OHLY, Ernst Friedrich: Zu den Ursprüngen der *Chanson de Roland*, in: *Mediaevalia litteraria. Festschrift für Helmut de Boor zum 80. Geburtstag*, hg. v. Ursula HENNIG/Herbert KOLB, München 1971, S. 135–153. Die romanistische und die germanistische Forschung hat sich intensiv mit Fragen von Zeit und Zeitlichkeit in der *Chanson de Roland* bzw. im *Rolandlied* auseinandergesetzt: GRUNMANN-GAUDET, Minnette: The Representation of Time in La Chanson de Roland, in: *The Nature of Medieval Narrative*, hg. v. DERS., Lexington 1980, S. 77–97; REICHLIN, Susanne: Nach- oder Nebeneinander? Die Zeitlichkeit des seriellen Erzählens im „Rolandslied“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 86 (2012), S. 166–205.

53 CHRÉTIEN DE TROYES: *Cligès*, hg. v. Wendelin FOERSTER/übers. v. Ingrid KASTEN, Berlin 2006, v. 122.

54 Ebd., v. 157 f.

örterungen die Zeit. Ähnliches spiegelt sich in den Viten in den wohlüberlegten Ratschlägen und Kommentaren Sugers, die ebenfalls den Effekt einer Beruhigung und Verlangsamung haben. Und auch die Wahrnehmung der Nacht als eine Art ‚geschützten Zeitraums‘ und damit die Auffassung von deren Störung als besonderem Frevel zieht sich durch Historiographie, Literatur und Briefe gleichermaßen: In der Nacht vollzieht sich besonders intensiver Gottesdienst, es geschehen Wunder, aber auch Verrat und hinterhältige Angriffe.⁵⁵ Die damit verbundene Störung der Zeitordnung macht die Nacht damit einerseits zu einem ‚Zeitzwischenraum‘, in dem temporale Zuschreibungen verhandelbar sind, und andererseits zu einem Ort, an dem die (soziale) Ordnung gestört wird und ins Wanken gerät.

V. Zusammenfassung

Die anfänglich etwas abstrakt aufgezeigte Überlagerung verschiedener *Zeitschichten* ist in den Dokumenten sowohl des monastischen wie des höfischen Bereichs zu finden. Im Neubau von St. Denis wie in der Figur des Dionysius werden verschiedene Vergangenheiten, Gegenwart und Zukünfte beider Sphären zur Legitimation des Klosters wie der Dynastie miteinander verschmolzen. Charakteristisch ist, dass die verschiedenen Schichten gleichzeitig gedacht werden können und nicht zwangsläufig chronologisch-linear abfolgen oder streng voneinander getrennt sein müssen, auch wenn sie unter Umständen als distinkt wahrgenommen werden.

In der Zuschreibung der *temporalen Qualitäten* unterscheiden sich die beiden Sphären: Bewegung und Geschwindigkeit kennzeichnet die höfische, Dauerhaftigkeit und Bedächtigkeit die monastische Welt. Dieser Gegensatz entspricht zwar durchaus auch der Selbstbeschreibung der monastischen Reformkreise des 12. Jahrhunderts und dem Gegensatzpaar der *vita passiva* und der *vita activa*, doch ist die Konstruktion bestimmter zeitlicher Charakteristika von Personen oder Gruppen darüber hinaus ein wirksamer Bestandteil von Verhandlungen über Macht und Herrschaft, die sich durch zahlreiche sehr unterschiedliche Texte und Gattungen zieht. In der konkreten historischen Situation stehen sich das durch Reform,

55 Vgl. Ebd., vv. 1698–1718. Die Nacht (bzw. die korrekte Durchführung der nächtlichen Offizien) spielte auch bei den Reformen der monastischen Gemeinschaften eine wichtige Rolle (z. B. bei der Reform der Kanoniker von Sainte-Geneviève). Vgl. FÜHRER, König Ludwig VI., 2008 (wie Anm. 12), S. 30. Besonders bedeutsam ist die Nacht in der Legende von der Weihe der Abteikirche von St.-Denis durch Christus selbst. Vgl. GROSSE, Saint-Denis zwischen Adel und König, 2002 (wie Anm. 11), S. 147–151. Für die Nacht als Zeit des Verrats, vgl. z. B. OTTO VON FREISING: Die Taten Friedrichs oder richtiger Chronica, hg. v. Franz-Josef SCHMALE/übers. v. Adolf SCHMIDT, Darmstadt ³1986 (FSGA 17), S. 162, I, 20.

Neubau und institutionelles Alter gefestigte Kloster und die durch fehlenden Nachwuchs und interne wie externe Kämpfe gefährdete Monarchie gegenüber.⁵⁶

Der Zuschreibung von geordneter, gleichmäßiger Zeitlichkeit und Teilhabe an himmlischer Kontinuität auf der einen entspricht die hektische Bewegung und Unmittelbarkeit der Handlungen auf der anderen Seite. Doch liegen in dieser Bewegung ja auch gerade die Möglichkeiten für erfolgreiche Herrschaft, so dass eine einfache moralische Wertung von ‚guter‘ monastischer und ‚schlechter‘ höfischer Zeit hier nicht angebracht ist. In der Person Sugers, die zwischen beiden Zeitlichkeiten wandern kann, zeigen sich auch beider Potentiale.

56 Vgl. die in Anm. 10 genannte Literatur.

Anja Rathmann-Lutz

Monastic Time – Courtly Time. Time Regimes between Cloister and Court in 12th century Europe

This contribution analyzes the multiple overlapping layers of time as they were conceived in liturgical and performative acts as well as in architecture and precious objects. It investigates the practices, spaces, and material objects in such locales as the Benedictine Abbey of St.-Denis near Paris with its close connections to the French court in the twelfth century. In addition, the article discusses the attribution of specific “temporal qualities” to individuals or to the spheres of both the court and the monastery. Those qualities together with other virtues and moral requirements contributed towards the installation and consolidation of existing relations of power.