

NEUE FRAGEN DER REFORMGESCHICHTLICHEN FORSCHUNG

von Kassius Hallinger OSB^{*)}

Die Reformgeschichte ist eine junge Wissenschaft. Sie ist noch keine achtzig Jahre alt. Bis zu den dreißiger Jahren hat sie kaum Beachtung gefunden. In diesem etwas abseits gelegenen Forschungsgebiet — das darf heute festgestellt werden — ist es in den letzten zehn Jahren vorwärts gegangen. Wenn nach einem Wort Hubert Jedin's der Geschichte als Wissenschaft die Aufgabe der Wirklichkeitserfassung auferlegt ist, dann hat die junge Disziplin der Reformgeschichte ihre Bewährungsprobe sicherlich bereits bestanden. Das vorgregorianische Zeitalter, insbesondere die monastische Frühreform, steht heute anders vor unseren Augen da, als dies zu Beginn unseres Jahrhunderts der Fall gewesen ist. An fünf Stichworten lassen sich die Ergebnisse sowie die Richtung, in der die Forschung voranschreitet, sichtbar machen:

1. Aufspaltung,
2. Deutung des Reformbegriffs,
3. Vergleichende Soziologie der Reformrichtungen,
4. Gründung des Corpus Consuetudinum monasticarum,
5. Heuristischer Wert der Consuetudinesforschung,
6. Neue Fragen der Consuetudines-Forschung.

1. Aufspaltung des Reformbegriffs

Mit dem Zusammenbruch der Karolinger setzte eine Kette von Reformen ein. Man spricht deswegen vom „Reformzeitalter“. Da jene Zeitspanne von erstaunlichen monastischen Kräteströmen durchzogen war, neigte man dazu, jene Epoche von hier aus zu interpretieren und da insbesondere Kluny sämtliche übrigen Reformen zu überragen, ja zu erdrücken schien, hat die ältere Forschung die beiden Wirklichkeiten „Kluny“ und „Reform“ nicht nur aufeinander bezogen, sondern sehr oft miteinander verquickt. E. Sackur, der für diese Sicht der Dinge verantwortlich ist, hat zwar davor gewarnt, alle Bereiche des Reformzeitalters auf Kluny zu beziehen¹⁾. Allein sein eigener Fortsetzer, E. Tomek, ging auf dem gebahnten Weg weiter und erklärte den gesamten Umfang der nördlich der Alpen abrollenden Frühreform schlechthin als „kluniazensisch“²⁾. Nachdem die Entscheidung in dieser Weise gefallen war, gab es kein Halten mehr. Nicht nur Vertreter der Allgemeingeschichte, sondern auch jene des geisteswissenschaftlichen Bereiches hielten von da an ihren Blick wie gebannt auf Kluny gerichtet. Alles und jedes wurde nun als „kluniazensisch“ abgestempelt, so die bekannten

^{*)} Die obigen Ausführungen gehen auf ein Referat zurück, das auf dem Internationalen Historikerkongreß zu Spoleto am 10. 4. 1956 gehalten wurde und hier in erweiterter Form vorgelegt wird. Verf.

¹⁾ E. Sackur, Die Cluniazenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts, 2. Halle 1894, S. 437—464.

²⁾ E. Tomek, Studien zur Reform der deutschen Klöster im 11. Jahrhundert. 1. Die Frühreform, Wien 1910, S. 93 ff.

Reformvorgänge in St. Gallen und auf der Reichenau, die nichts mit Kluny zu tun haben³⁾). Auch die frühe deutsche Literaturgeschichte wurde als „kluniazensisch“ eingestuft, wie z. B. das Handbuch von G. Ehrismann zeigt⁴⁾). Das literarische Christusbild der Frühreform war nach H. Dittmar gleichfalls „kluniazensisch“⁵⁾). Schöpfer jenes frühen Schrifttums, wie Ezzo und Williram, die selber gar keinem kluniazensischen Kloster angehörten und persönlich auch keine Kluniazenser sein wollten, wurden bei dieser Betrachtungsweise einfachhin als „Kluniazenser“ etikettiert⁶⁾). Für die Zähigkeit der eingefahrenen Vorstellungen ist es bezeichnend, daß noch in der Erstauflage der Literaturgeschichte von Helmut de Boor im Jahre 1949, trotz aller Milderungen und Einschränkungen, an jener alten, stark vereinfachenden Sicht festgehalten wurde⁷⁾). Die kunstgeschichtliche Forschung ist vielleicht noch hilfloser als andere Disziplinen der These vom allbeherrschenden Einfluß Klunys anheimgefallen. Sehen wir einmal ganz ab von Viollet — le Duc, G. v. Bezold, G. Dehio, Joan Evans, deren Studien sich in der herkömmlichen Richtung bewegen. Die im Jahre 1945 erschienene Arbeit von Werner Weisbach^{7a)}) kann als Muster dafür dienen, was die Unkenntnis reformgeschichtlicher Probleme anzurichten vermag. Verbindung von Asketismus und Prachtliebe, Dämonenschreck und terror dei, sursum corda und Gerichtsdrohung werden von Weisbach als Kennzeichen kluniazensischer Reformkunst ausgegeben, ohne daß auch nur ein leiser Versuch der Abgrenzung und Differenzierung unternommen würde, was denn eigentlich als Reformkunst, was als kluniazensisch und was als das mögliche Gegenteil davon anzusehen sei.

Um es kurz zu sagen: Die Wissenschaft ist heute von jener stark vereinfachenden Sicht abgerückt. Der globale Reformbegriff der älteren Forschung hat auf keinem Arbeitsgebiet befriedigen können. Auf kunstgeschichtlichem Sektor sind bekanntlich R. de Lasteyrie, Ch. Ourssel, Wolfbernhard Hoffmann u. a. gegen die hergebrachte Überbewertung Klunys Sturm gelaufen⁸⁾). Werner Schröder hat soeben erst einen Lagebericht vom Standpunkt der Literaturgeschichte aus geschrieben, in dem die gleiche Auflehnung gegen die traditionellen Simplifizierung-

³⁾ Hallinger, Gorze-Kluny, *Studia Anselmiana* 22—25, Roma 1950/51, S. 187 bis 191 und 611 ff. — Die gleiche Frage hat neuerdings nochmals aufgenommen: H. E. Feine, *Klosterreformen im 10. und 11. Jahrhundert und ihr Einfluß auf die Reichenau und St. Gallen*. Sonderdruck: Aus Verfassungs- u. Landesgeschichte. Festschrift für Theodor Mayer, Bd. 2. Konstanz 1955, S. 77—91.

⁴⁾ G. Ehrismann, *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters*, 2, 1, München 1922, S. 1—3, 26 (Williram wird eine „ausgesprochen kluniazensische Mönchsmoral“ nachgesagt) 42 (ähnlich über Ezzo), vgl. auch 350 (Register).

⁵⁾ H. Dittmar, *Das Christusbild in der deutschen Dichtung der Kluniazenserzeit*, Diss. Erlangen 1934. — Vgl. dazu K. Hallinger, *Gorze-Kluny*, Bd. 1, S. 6.

⁶⁾ Dieselbe Beobachtung hat neuerdings unterstrichen: Werner Schröder, *Mönchische Reformbewegungen und frühdeutsche Literaturgeschichte*, *Wiss. Zeitschrift der Martin Luther-Universität Halle-Wittenberg* 4, 2, 1955, S. 237—248, bes. S. 241.

⁷⁾ H. de Boor, *Die deutsche Literatur von Karl dem Gr. bis zum Beginn der höfischen Dichtung*, München 1949, S. 131 ff. In der Neuauflage sind die älteren Sichten korrigiert, vgl. jetzt H. de Boor-R. Newald, *Geschichte der deutschen Literatur* 1. München 1955², S. 133 ff., bes. 135.

^{7a)} W. Weisbach, *Religiöse Reform und mittelalterliche Kunst*, Einsiedeln 1945.

⁸⁾ Alle Angaben bei Wolfbernhard Hoffmann, *Hirsau und die Hirsauer Bauschule*, München 1950, S. 22 ff.

gen zu beobachten ist^{8a)} Der Belgier E. S a b b e lehnte 1928 und 1930 schon die gedankenlose Gleichsetzung lothringischer und burgundischer Reformen ab⁹⁾. Auguste F l i c h e hat 1924 die Welt des Gregorianismus vom kluniazensischen Bereich abgespalten¹⁰⁾. Charles D e r e i n e bekämpfte in zahlreichen Untersuchungen die Überbetonung Klunys und verlangte mit beachtlichen Gründen eine stärkere Berücksichtigung der Kanonikerreform¹¹⁾. Natürlich sind diese kritischen Äußerungen als Einzelvorstöße zu betrachten, in denen die Unzufriedenheit der Forschung mit der herrschenden Sicht sowie das Ungenügen der seit E. S a c k u r üblichen Anschauungen sich immer von neuem ankündigte. Auf kulturellem, literarischem und kunstgeschichtlichem Sektor, auf dem Gebiet der Kirchenreform wie auch der Allgemeingeschichte ist Kluny in den letzten Jahrzehnten eine Position um die andere aberkannt worden. Aus solchen Einzelvorstößen ließ sich freilich, wie Theodor S c h i e f f e r mit Recht betont hat¹²⁾, noch lange kein Gesamtbild der Frühreform gewinnen. Insbesondere war es durchaus noch nicht vorauszusehen, was die schon längst fällige reformgeschichtliche Überprüfung der Wirkbreite Klunys an Resultaten erbringen werde. Die Untersuchung jener Frage habe ich in den Jahren 1936—1940 und 1945—1951 durchgeführt¹³⁾. Es kann hier indes nicht meine Aufgabe sein, bei jenen Forschungen vom Jahre 1951 stehen zu bleiben, die von der Kritik wohlwollend aufgenommen worden sind¹⁴⁾. Die vorliegenden Ausführungen wollen die Erkenntnisse der letzten Jahre lediglich kurz umreißen, dann aber zu neuen Fragen verstoßen. Zusammenfassend muß also festgestellt werden:

^{8a)} ob. Anm. 6.

⁹⁾ E. S a b b e, Notes sur la réforme de Richard de Saint-Vanne dans les pays-bas, *Revue belge de philologie et d'histoire* 7, 1928, S. 551—570, ders. La réforme clunisienne dans le comté de Flandre au début du 12.e siècle, ebenda 9, 1930, S. 121—138.

¹⁰⁾ A. F l i c h e, La réforme grégorienne, Paris-Louvain, Bd. 1, 1924, S. 28 ff.

¹¹⁾ Übersicht über die wichtigsten Arbeiten von Ch. D e r e i n e in *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastique* 12, 1953, col. 367 ff. Beachte bes. Ch. D e r e i n e in *Revue d'histoire ecclésiastique* 46, 1951, S. 767—770.

¹²⁾ Th. S c h i e f f e r, Cluniazensische oder gorzische Reformbewegung, *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 4, 1952, S. 24—44, bes. S. 25 f.

¹³⁾ Ob. Anm. 3.

¹⁴⁾ Das Hauptergebnis ist eingearbeitet in Bruno G e b h a r d t, *Handbuch der deutschen Geschichte*, Bd. 1. Frühzeit und Mittelalter, herausgeg. von H. G r u n d m a n n, 1954, S. 215 bis 218, ferner in *Handbuch der deutschen Geschichte*. Begründet von Otto B r a n d, fortgef. v. A. O. M e y e r. Neu hg. v. Leo J u s t, Bd. 1, Abschnitt 6: M. S e i d e l m a y e r, *Weltbild und Kultur Deutschlands im Mittelalter*, Darmstadt 1953.

An Besprechungen seien genannt: R. B a u e r r e i s s, *Studien und Mitteilungen z. Geschichte d. Benediktinerordens* 63, 1951, S. 68—70. — H. E. F e i n e, *Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte*, kan. Abt. 37, 1951, S. 404—416. — H. S c h m i d i n g e r, *Mitteilungen des Inst. f. Österr. Geschichtsforschung* 59, 1951, S. 466—468. — H. B ü t t n e r, *Historisches Jahrbuch der Görresges.* 71, 1952, S. 406—408. — G. C h a r v i n, *Revue Mabillon* 42, 1952, S. 238* n. 1552. — H. D a u p h i n, *Downside Review* 7, 1952, S. 62—74. — U. E n g e l m a n n, *Benediktinische Monatsschrift* 28, 1952, S. 494—500. — Theodor M a y e r, *Historische Zeitschrift* 174, 1952, S. 571—575. — St. H i l p i s c h, *Theologische Revue* 48, 1952, S. 60 f. — P. V o l k, *Revue d'Histoire ecclésiastique* 47, 1952, S. 247—251. — A. D u v a l, *Revue des sciences phil. et théol.* 19, 1953, S. 271 f. — Fr. K e m p f, *Gregorianum* 34, 1953, S. 125—128. — U. L e w a l d, *Rheinische Vierteljahrsblätter* 18, 1953, S. 306—313. — Ph. S c h m i t z, *Bulletin d'hist. bénéd.* tom. 5, 1953, n. 2706. — B. L u y k x, *Analecta Praemonstratensia* 30, 1954, S. 144 ff. — Th. S c h i e f f e r (ob. Anm. 12) und W. S c h r ö d e r (ob. Anm. 6). — F. V e r c a u t e r e n, *Travaux d'histoire du Moyen age*, Comitato Internazionale di scienze storiche. X. Congresso internazionale di scienze storiche, Roma 4.—11. Sett. 1955, Relazioni vol. VI, p. 131sq.

Die Forschung der letzten Jahre hat den globalen Reformbegriff der älteren Generation weithin aufgespalten. Eine Position um die andere mußte dabei Kluny genommen werden. Die Begriffe „Reform“ und „Kluny“ sind nicht mehr identisch. Die literarische und künstlerische Leistung des Reformzeitalters kann nicht mehr ohne weiteres mit dem Prädikat „kluniazensisch“ versehen werden. Die Stoßrichtung des Gregorianismus deckt sich ebenfalls nicht vollständig mit dem Wollen Klunys. Selbst auf dem Gebiet der monastischen Reform kann Kluny heute nicht mehr als der zentrale Strahlungspunkt angesehen werden, von dem alle Reformeinflüsse abzuleiten sind. Hinzu kommt außerdem, daß auch die monastischen Reformen längst nicht mehr den Inhalt des Reformzeitalters ausmachen. Wir sehen heute ebenso sehr die Bemühungen der Kanoniker, der Bischöfe, Laienherren sowie die Anfänge reformerischer Volksbewegungen.

2. Deutung des Reformbegriffs

Die Erforschung der Frühreform hat zweitens die Deutung der monastischen Reform stärker als bisher differenziert. In der älteren Generation verstand man das Wort „Reform“ ziemlich ausschließlich asketisch. Schuld an dieser Auffassung waren teilweise die Quellen selbst, die ihren Berichten mit Vorliebe eine ethische Note aufprägen, die in typischer Reformrhetorik die Verfassungskämpfe, die zwischen zwei verschiedenen Richtungen ausgetragen wurden, ethisch zu beschönigen suchen. Niemand wird leugnen, daß monastische Gemeinschaften des Hochmittelalters mitunter „reformbedürftig“ gewesen sind. Die Vorstöße aber, die Kluny vom Beginn des 11. Jahrhunderts ab nach Lothringen und von der Mitte des gleichen Jahrhunderts ab ins Reichsgebiet geführt hat, können mit rein asketischen Kategorien unmöglich in ihrem Bedeutungsgehalt adäquat erfaßt werden. Die Verschiedenheit beider Partner, die Bitterkeit der Kämpfe, die Energie, mit der der westliche Angreifer seine eigene Verfassung dem aus andersgearteten Traditionsströmen lebenden Reichsmönchtum aufzuzwingen suchte — alle diese Einzelheiten machen deutlich, daß es bei jenen Reformbegegnungen um etwas mehr als um eine bloße asketische „Aufwärmung“ gegangen ist. Im Reformbegriff, genauer gesagt, im Begriff der monastischen Reform, wird man somit die Wertmaßstäbe der mittelalterlichen Texte nicht mehr ohne weiteres übernehmen dürfen, sondern man wird von Fall zu Fall näher zusehen müssen. In vielen Fällen wird es sich herausstellen, daß der ethische Gesichtspunkt des mittelalterlichen Erzählers durch *das Moment des Verfassungskampfes* zu ergänzen ist¹⁵⁾. Auf eine dritte Seite des Reformbegriffes, auf *das Traditionselement*, hat jüngst ein Mitglied der Fordham-University aufmerksam gemacht. In einem glänzend geschriebenen Aufsatz hob Gerhart Ladner die antiken wie patristischen Sprengkeime ins Licht, die seit Karolingertagen geradezu zu einer Kettenreaktion von Reformen geführt haben¹⁶⁾. Auf einen vierten Punkt,

¹⁵⁾ K. Hallinger, Gorze-Kluny Bd. 1, 1950, S. 14—18, ferner Bd. 2 (Register), S. 1033. — Zustimmung: Th. Schieffer (ob. Anm. 12), S. 25 f.; U. Engelmann (Anm. 14), S. 497 f.; W. Schröder, S. 239.

¹⁶⁾ G. Ladner, Die mittelalterliche Reformidee und ihr Verhältnis zur Idee der Renaissance, Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 60, 1952, S. 31—59.

auf die *sozial-ökonomische Komponente*, hat Ernst Werner den Finger gelegt¹⁷⁾.

Zusammenfassend sei festgestellt, daß auch die *Deutung* der monastischen Reformvorgänge in den letzten Jahren sich stark differenziert hat. Die bisher übliche ethische Wertung der mittelalterlichen Reformbegegnungen hat sich als unzulänglich erwiesen. Der ethisch-asketische Gesichtspunkt ist gegebenenfalls durch das Moment des Verfassungskampfes sowie durch den Aufweis antiker und patristischer Traditionselemente zu ergänzen. In den ersten Anfängen steckt die Erforschung der gesellschaftlichen Komponente der monastischen Reformen.

3. Vergleichende Soziologie der Reformrichtungen.

In der älteren Forschung kannte und achtete man wohl auf Reformzentren, weniger aber auf Reformrichtungen. Es gab somit wenig oder nichts zu vergleichen. Heute wissen wir, daß Kluny nicht allein war, daß unabhängig, wenn auch nicht hermetisch abgeschlossen von Kluny, andere monastische Reformen, beispielsweise die Lothringische Bewegung, am Werk gewesen sind. Wir wissen heute ferner, daß die Lothringische Reform sich in zahlreiche Gruppen aufgliederte. Wir kennen typische Verhaltensweisen, in denen jene Gruppen vom kluniazensischen Verhalten konkret sich unterschieden haben. Sogar Mischformen zwischen beiden Richtungen sind bekannt geworden¹⁸⁾. Neuerdings wurde damit begonnen, Variationen selbst des kluniazensischen Verhaltens zu untersuchen. So hat Hans Wolter seine Aufmerksamkeit vor allem auf die normannischen kluniazensischen Formungsgemeinschaften konzentriert, deren beachtliche Kulturoffenheit der burgundischen Metropole gegenüber er gebührend hervorgehoben hat¹⁹⁾. Eine von mir angeregte Arbeit, die J. Semmler an der Mainzer Universität vorgelegt hat, sucht den Stand der bisher nicht erforschten Siegburger Reform von den zeitgenössischen monastischen Bewegungen abzugrenzen, wobei sich ergab, daß die Siegburger Richtung, trotz ihres kluniazensischen Grundcharakters den Verhältnissen des Reichsmönchtums sich anpassen mußte und unter den harten Händen Annos von Köln zu einer typisch bischöflichen Reform umgeschaffen worden ist²⁰⁾. Die Konfrontierung der Reformideen der Romualdskreise mit der monastischen Tradition hat soeben P. M. Della Sana durchgeführt. Wider Erwarten sind bei diesem Reformvergleich die unmittelbaren östlichen Einflüsse in den Hintergrund getreten. Nicht min-

¹⁷⁾ E. Werner, Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im 11. Jahrhundert, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1953.

¹⁸⁾ Zu den Mischformen vgl. K. Hallinger, Gorze-Kluny Bd. 1, S. 283–316 und 473–516 (Richard von St. Vanne, Register S. 1016 (Junggorzer Richtung), Register 1050 (Waulsort), Register 1017 (Kaddroe), Register 1003 (Fleury-sur-Loire), Register 999 (Dunstan), Register 1000 (Ekkebert von Schwarzach am Main) usw. — Der Gegensatz Kluny—Reichsmönchtum sprach sich keineswegs in einer andauernden gegenseitigen Feindschaft aus, noch auch sollte durch die realistische Zeichnung der Reformbegegnung zwischen beiden Partnern ein „eiserner Vorhang“ aufgerichtet werden. Zu berichtigen sind in diesem Punkt H. Dauphin (ob. Anm. 14), S. 73, ferner F. Weigle, Deutsches Archiv 9, 1952, S. 584 f. sowie J. Stiennon, Cluny et St. Trond, Anciens pays et Assemblées d'Etats 3, Louvain 1955, S. 59.

¹⁹⁾ Hans Wolter, Ordericus Vitalis. Ein Beitrag zur kluniazensischen Geschichtsschreibung, Wiesbaden 1955, S. 25 f.

²⁰⁾ J. Semmler, Studien zur Siegburger Reformbewegung (Masch.) Diss. Mainz 1954.

der überraschend ist der Nachweis, daß lange vor Vallumbrosa und Citeaux das *vinculum caritatis* als Verbandsprinzip von den Romualdschülern betont worden ist, was bisher weder von Gg. Schreiber noch von anderen Rechtshistorikern beobachtet worden ist²¹). Eine weitere, bisher ungenügend untersuchte Frage ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen Weißen und Schwarzen Mönchen im 12. Jahrhundert, das beinahe ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des „Streitgesprächs“ gesehen zu werden pflegt²²). Der *Consuetudinesvergleich*, der von Bruno Schneider begonnen worden ist, führt über die Streitgesprächsbasis hinaus in unbegangenes Neuland. Seine Untersuchung hat eine überraschende Fülle von Verbindungslinien zwischen Citeaux-Kluny und Citeaux-Dijon zu Tag gefördert, an die bislang kaum jemand gedacht hat²³), und die gestatten, das Verhältnis beider Reformen in positiverem Lichte als bisher zu sehen.

So erfreulich die aufgezählten neuen Arbeiten sind — so muß dennoch sofort festgestellt werden, daß es sich hierbei um Ansätze, um erste Anfänge handelt. Die Schaffung einer vergleichenden Soziologie der hochmittelalterlichen Reformen ist vorderhand immer noch ein Fernziel. Der Weg zu diesem Ziel führt — jeder Fachmann wird das bestätigen — über das Studium der *Consuetudines*texte, die mehr als die erzählenden Quellen Einblick in das Wollen und in die inneren Verhältnisse der Reformbewegungen gestatten.

In St. Anselmo (Rom) wurde inzwischen der Schritt unternommen, der den Weg zur Erreichung jenes Fernziels, wie wir hoffen, eröffnen wird:

4. Gründung des *Corpus Consuetudinum monasticarum*.

Jeder, der mit der Reformgeschichte vertraut ist, weiß, wie dringend notwendig die Herausgabe von *Consuetudines*texten ist²⁴). Auf meine wiederholten Anregungen hin, begann man in S. Anselmo das Editionsprojekt ernstlich ins Auge zu fassen. Die Jahre 1954 und 1955 waren mit langwierigen und sorgfältigen internen Beratungen erfüllt. In den Sitzungen des 23. und 24. November 1955 fiel endlich die Vorentscheidung. Man entschloß sich zum vorgeschlagenen Editionsprogramm. In vorläufiger Fühlungnahme mußten zunächst einmal die Bereitschaft sowie die konkreten Vorschläge in Frage kommender Fachleute festgestellt werden.

²¹) M. Della Santa, *L'Idée monastica di San Pier Damiani* (Masch.) Diss. Pontificio Ateneo di S. Anselmo, Roma 1956.

²²) Vgl. hierüber K. Hallinger, *Gorze-Kluny* Bd. 1, S. 419 ff. mit der angegebenen Literatur. — Dazu vgl. E. Bishop, *Cluniacs and Cistercians*, *Downside Review* 52, 1934, S. 48—70 und S. 209—230. — W. Williams, *Monastic studies*, Manchester 1938, S. 61 bis 84. — D. Knowles, *Cistercians and Cluniacs*, Oxford 1955. Sowie neuerdings L. J. Lekai, *White monks*, Spring Bank 1953, S. 16 ff.

²³) B. Schneider, *Der Liber usuum in seinem Verhältnis zu den Consuetudines monasticae*. (Masch.) Pontificio Ateneo di S. Anselmo 1956.

²⁴) J. Leclercq, *Un coutumier de Saint-Martial*, *Revue Mabillon* 44, 1954, S. 37—42. — Herr Prof. W. Holtzmann, Direktor des Deutschen Historischen Institutes in Rom, hat auf meine Ankündigung des *Corpus Consuetudinum monasticarum* auf der Historikertagung von Spoleto 1956 die unerläßliche Notwendigkeit jener Texteditionen unterstrichen. Die zahlreichen zustimmenden Zuschriften, die während der organisatorischen Vorarbeiten eingelaufen sind, können nicht einzeln aufgeführt werden.

Nachdem jene Rundfrage befriedigend ausgefallen war, folgte im Wintersemester 1955/56 der definitive Beschluß. Der Hochwürdigste Abt-Primas beauftragte mich nun mit Aufbau und Leitung der freien Arbeitsgemeinschaft des *Corpus Consuetudinum monasticarum*, dessen Aufgabe es sein wird, die wichtigsten Grundlagen sowie die Haupttypen der benediktinischen Bräuche in absehbarer Zeit in wissenschaftlich gültiger Form zu edieren. Die finanzielle Basis stellt S. Anselmo insofern bereit, als von hier aus die Drucklegung des fertigen Manuskriptes getragen wird. Alles übrige beruht auf dem Prinzip der Freiwilligkeit. Innerhalb der folgenden fünf Monaten ist es gelungen, auf der angegebenen Grundlage die Mitarbeit von etwa zwanzig namhaften Forschern zu sichern, die Vorschläge der Fachleute zu koordinieren, auf deren Grundlage der Leiter der Fachserie der *Studia Anselmiana*, J. Müller OSB., die Editionsnormen ausarbeitete, die inzwischen vervielfältigt und jedem Mitarbeiter ausgehändigt worden sind. Der Editionsplan erstreckt sich vom 8. bis zum 14. Jahrhundert einschließlich. Er soll neben den voranianischen und anianischen Bräuchen die Haupttexte der Kluniazenser sowie das Reichsmönchtums darbieten. Für die abgeleiteten Texte wird die Materialmasse geographisch durchgegliedert, sodaß die wichtigsten Typen Italiens, Frankreichs, Deutschlands, Belgiens erfaßt werden. Die Verhandlungen sind noch nicht abgeschlossen. Ihre Mitarbeit haben u. a. zugesagt: R. Morghen-Cl. Leonardi, Rom, V. Redlich, Salzburg, G. Constable, Iowa-University (USA), St. Hilpisch, Fulda, S.J.P. van Dijk, Oxford, H. R. Philippeau, Sceaux-Paris, H. Frank, P. Volk, Maria Laach, J. Winandy, Clervaux (Luxembourg), Dom. J. Leclercq, Clervaux, Dom. J. Galli, Clervaux, Dom. Cl. Morgand, Saint-Wandrille, W. Neumüller, Kremsmünster usw. Danken muß ich hier vor allem Dr. P. Paulus Volk, der mich in allen Anliegen in restloser Einsatzbereitschaft tatkräftig unterstützt hat. Zu danken habe ich ebenso sehr Dom. Leclercq, der in editionstechnischen und vor allem in Personalfragen entscheidende Anregungen vermittelt hat.

Wie aufschlußreich solche Forschungen sein können, sei an einigen konkreten Beispielen aufgewiesen.

5. Heuristischer Wert der Consuetudinesforschung.

Was bis jetzt über kluniazensische Einflüsse in Italien bekannt ist, hat E. Sackur und in einer Nachlese G. Antonelli dargestellt²⁵⁾. Man weiß so z. B., daß die Frühreform in Nepi, in Subjaco, Benevent, Lodi, Pavia, Ravenna usw. zugegriffen hat. Unbekannt blieb aber bisher die dreifache Frage nach Intensität, Ausmaß und Dauer jener Einflüsse in den einzelnen Gemeinschaften. Die *narrativen* Quellen sind in dieser Hinsicht bekanntlich sehr zurückhaltend. Von einigen Gemeinschaften wissen wir obendrein, daß die kluniazensische Reform bald wieder zusammengebrochen (S. Apollinare, Ravenna) oder überhaupt nicht zum Zug gekommen ist (Monte Cassino).

²⁵⁾ E. Sackur Bd. 1, S. 73 ff., bes. S. 95—114; Bd. 2, S. 196—206. — Guy de Valous, *Le monachisme clunisien* 2, Ligugé 1935, S. 266—269. — G. Antonelli, *L'Opera di Oddone di Cluny in Italia*, *Benedictina* 4, 1950, pp. 19—40.

Was indes die narrativen Quellen nicht hergeben, kann (wie bereits angedeutet) oftmals aus Consuetudinetexten entnommen werden. Über den Fortbestand der Formung Klunys in La Cava ist nichts bekannt. Beachtet man aber die Consuetudines-Vorschriften, so werden die inneren Verhältnisse sofort durchsichtig. Die Nachfolger des in Kluny gebildeten *Alferius* designieren ganz nach burgundischem Vorbild ihre eigenen Nachfolger. Man hielt sich also an die Norm Klunys. Der innere Kontakt mit der burgundischen Reformmetropole hat obendrein das 11. Jahrhundert überdauert. Als *Bernhard* von Kluny seine Bräuche niederschrieb, hat La Cava sich ein Exemplar zu verschaffen gewußt, das es bei der Neugründung in Monreale nach Sizilien weitergegeben hat²⁶⁾.

Auch von der inneren Formung Farfas ist aus den erzählenden Quellen allein kein vollständiges Bild zu gewinnen. Im Jahr 1001 wurden die Normen Klunys übernommen, 1043 hat man die eigene Abschrift in Kluny selbst an den dortigen Texten neu überprüft und redigiert²⁷⁾. Inwieweit die Bräuche Klunys in Farfa auch wirklich übernommen und praktiziert wurden, hat niemand bis jetzt untersucht. Man weiß nur, daß die Äbte bis zum 12. Jahrhundert beim Amtsantritt den *Ordo cluniacensis* zu beschwören pflegten²⁸⁾, kaum bekannt ist aber, daß jene Eide siebartig durchlöchert waren. In Farfa hat man beispielsweise erst im 15. Jahrhundert mit der Feier des kluniazensischen Totentages (2. 11.) begonnen²⁹⁾. Daß man sich aber trotzdem dem *Ordo Klunys* zuinnerst verschrieben hatte, wird erst aus der Weitergabe der kluniazensischen Hausbräuche ersichtlich. Consuetudines — das ist zu bedenken — sind als bloße Lektüre uninteressant. Die Weitergabe der kluniazensischen Bräuche nach der Eutychiussabtei bei Nursia³⁰⁾ hat infolgedessen mehr als nur bibliothekarischen Sinn. Sie zeigt, daß man jenen Kodex im großen und ganzen dennoch als Hausnorm betrachtet hat und daß man auch außerhalb Farfas ähnlich gedacht haben muß.

In der Einleitung der Farfenser Hausbräuche findet sich eine zu Unrecht bis jetzt kaum ausgewertete Notiz, daß nämlich die Erstredaktion der Bräuche Klunys aus Romualdkreisen nach Farfa vermittelt worden ist³¹⁾. Ein Vergleich mit der 1008 geschriebenen *Vita quinquagratum*³²⁾

²⁶⁾ Ph. Schmitz-L. Räber, Geschichte des Benediktinerordens Bd. 1, Einsiedeln 1947, S. 170 und Mt. Rothenhäusler, Zur älteren kluniazensischen Abtwahl, Studien und Mitteilungen zur Gesch. d. Benediktinerordens 33, 1912, S. 605—620; K. Hallinger, Gorze-Kluny Bd. 1, S. 565 f. (Designationsmodus Klunys). — Zum Bernhardtext von Monreale vgl. C. A. Garufi im Archivio storico Siciliano NS. 25, 1900, S. 185—193. Der Text wird zur neuen Bernhardedition im Corpus consuetudinum herangezogen.

²⁷⁾ V. Mortet, Note sur la date de rédaction des coutumes de Cluny, dites de Farfa, Millénaire de Cluny, Macon 1910, S. 142—145. — A. Wilmar, Le couvent et la bibliothèque de Cluny vers le milieu du XI. e siècle, Revue Mabillon 11, 1921, S. 89—124.

²⁸⁾ Chronicon Farfense ed. U. Balzani, Fonti per la storia d'Italia 2, 1903, S. 200.

²⁹⁾ I. Schuster, Revue bénédictine 27, 1910, S. 364. — Zu berichten ist hiernach J. Merk, Die meßliturgische Totenehrung in der römischen Kirche, Leipzig 1926, S. 108 bis 136, der ohne weiteres aufgrund der Consuetudines Farfenses annimmt, daß man in Farfa im 11. Jahrhundert schon den Totentag begangen habe.

³⁰⁾ Der Kodex des Eutychiuskloster trug den Vermerk: *Liber ordinis cluniensis et pharphensis*, vgl. G. Becker, Catalogi bibliothecarum antiqui, Bonn 1885, p. 218 n. 99; s. auch I. Schuster, Revue bénédictine 26, 1909, S. 461 Anm.

ist in diesem Zusammenhang aufschlußreich. Man sieht daraus, daß die ersten Romualdschüler ihren monastischen Alltag tatsächlich nach den Normen des Ordo von Kluny ausgerichtet haben. Was man bisher nicht hat glauben wollen und auch Fr. Dressler noch bezweifelt hat³³⁾, wird man dennoch zur Kenntnis nehmen müssen, nämlich die Beeinflussung der Romualdkreise vom Ordo Klunys.

Über die monastische Prägung Nonantulas geben keine erzählenden Quellen Auskunft, wohl aber ein Consuetudotext. Als Provenienz des Codex Casanatensis 54 habe ich 1951 Nonantula angegeben³⁴⁾. Unter Ughelli († 1670) war der Codex noch in Nonantula³⁵⁾. J. Ruyschaert hat soeben den gleichen Codex in einem Bibliotheksverzeichnis desselben Klosters aus dem 14. Jahrhundert nachgewiesen³⁶⁾. Wir kommen indessen noch weiter zurück. Die Strichneumen auf fol. 102r stellen den Codex schon für das 12. Jahrhundert in das Scriptorium von Nonantula³⁷⁾. Die Provenienz des Codex, die weder J. Pflugk-Hartung, noch E. v. Dobschütz, noch Br. Albers angeben konnten³⁸⁾, ist damit gesichert. Inhaltlich verrät der Codex die geistige Lage Nonantulas deutlich. Der vor oder um die Jahrhundertmitte geschriebene Codex ist nichts anderes, als das Handbuch eines kluniazensischen Reformmannes, der alles zusammengetragen hat, was er in Nonantula nötig zu haben glaubte, Intonationen der Antiphonen, Exzerpte aus Mönchsvätern, kirchenrechtliche Stücke, ferner die vor 1030 liegende Redaktion der Bräuche Altklunys³⁹⁾. Die Ausrichtung auf den praktischen Handgebrauch an Ort und Stelle verraten die Beigaben, so der Theopompus-Hymnus Nonantulas⁴⁰⁾, Texte des Martinus- und

³¹⁾ B. Albers, *Consuetudines monasticae* Vol. 1. Stuttgart 1900, S. 1 f.

³²⁾ *Vita quinque fratrum* ed. B. Ignesti, Camaldoli 1951; bessere Ausgabe in MGH. SS. 15, 728 ff. Datierung: Wattenbach-Holtzmann, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter* 1, 1, 1948, S. 48—52.

³³⁾ Fr. Dressler, *Petrus Damiani · Leben und Werk*. Studia Anselmiana 34, Roma 1954, S. 75—86.

³⁴⁾ K. Hallinger, *Gorze-Kluny* Bd. 2, S. 883.

³⁵⁾ F. Ughelli, *Italia sacra* (editio postuma) 5. Venetiis 1717, p. 572. Der Verf. entnahm aus dem in Nonantula liegenden Kodex den *Sermo Leonis archiepiscopi Ravenatensis*. Vgl. Cod. Casanat. 54, fol. 54r—56r.

³⁶⁾ J. Ruyschaert, *Les manuscrits de l'abbaye de Nonantola*, Studi e testi 182 bis, 1956, p. 48 n. D. 153.

³⁷⁾ Man vgl. damit die Schrifttafel bei Gr. Suñol, *Introduction à la Paléographie musicale*, Tournay 1936, p. 52 und pl. 8.

³⁸⁾ Benützerangaben bei E. Moneti-G. Muzzuoli-J. Rossi, *I cataloghi dei manoscritti della biblioteca Casanatense* Vol. 1. Roma 1949, S. 103 ff. — B. Albers, *Revue bénédictine* 20, 1903, S. 184 Anm. 3 gesteht resigniert, er habe im gen. Kodex keinerlei Provenienzzindizien entdecken können.

³⁹⁾ Den kluniazenser Charakter verrät vor allem der Consuetudotext, den B. Albers, *Consuetudines monasticae* Vol. 2, Monte Cassino 1902, p. 1—30 nach fol. 14v—24r herausgegeben hat. Zur Beurteilung vgl. B. Albers, *Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten*, München 1905, S. 59 ff.

⁴⁰⁾ Cod. Casanat. 45, fol. 58v. Vgl. dazu G. Dreves, *Analecta hymnica* Vol. 22. Leipzig 1895, p. 268—269 n. 453. Ferner die Handschriftenbeschreibung (ob. Anm. 38) S. 103f.

Briktiusfestes⁴¹⁾, ferner die Beifügung offenbar später in Nonantula eingeführter Stücke⁴²⁾, die in dem Consuetudines-Text Altklunys noch gefehlt haben. Ganz auf die Praxis abgestellt ist ferner das Rituale der Abts- und der Mönchsweihe. Daß man in Nonantula ausgerechnet die kluniazensische Formel an die allererste Stelle gerückt und zwei Traditionsformularen beiseitegeschoben hat⁴³⁾ ist wiederum sehr aufschlußreich. Man sieht daraus, wie sehr man sich um die Jahrhundertmitte in Nonantula für den Brauch Klunys bis in konkrete Einzelheiten hinein entschieden hatte. Man sieht obendrein aus der Konservierung zweier überholter Traditionsriten, daß Nonantula zwischen 950 und 1050 unter dem Einfluß der Mainzer Reichsreform gestanden sein muß⁴⁴⁾.

Ähnlich wie in Nonantula liegen die Verhältnisse in dem schon 754 bezeugten Sant'Ellero. Auch hier ist nur vermittels Consuetudinesforschung Einblick in die innere Formung zu gewinnen. Die Hilariusabtei ist 1439 den Kamaldulensern übergeben und 1784 aufgehoben worden⁴⁵⁾. Über die innere Formung war bisher nichts bekannt. J. Leclercq hat 1952 in einer Miszelle auf den Codex perg. 63 der Biblioteca comunale von Poppi aufmerksam gemacht⁴⁶⁾. Der Codex ist frühestens in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts geschrieben. Er enthält neben Regula und Kalendarium die Bräuche Altklunys, in die man an Ort und Stelle das Titularfest des Hausheiligen einzutragen nicht versäumt hat⁴⁷⁾. Die Totennotizen und die Interlinearparaphrase der Regula zeigen, daß man den Codex in Galeata wirklich benützt, und zwar, daß man ihn bis ins 14. Jahrhundert hinein benützt hat. Daß man aber in S. Ellero nach der Mitte des 11. Jahrhunderts noch die Bräuche Altklunys abgeschrieben hat, läßt ein Zweifaches erkennen. Ein direkter Reformzugriff Klunys ist in diesem Zeitpunkt ausgeschlossen. Man hätte da-

⁴¹⁾ Texte des Martinusfestes (fol. 74v und 107r), Briktiusantiphon (fol. 107v). Zum kluniaz. Charakter der Martinusliturgie und der Martinusoktav vgl. Udalrich v. Kluny 1, 43 (PL. 149, 689 b—c). Im Antiphonarius von Prüm (2. H. 9. Jh.) findet sich jenes Offizium, wie mir P. Petrus Siffert in mitteilt, noch nicht. Vgl. die Hs. in der Stadtbibl. Trier, n. 1245/597, fol. 123v—124a. Vgl. außerdem das Kalendar Klunys bei G. de Valous, Vol. 1, S. 409.

⁴²⁾ Spätere Zufügungen sind: der Hymnus *Veni creator* (fol. 53r) und der Hymnus *Ex more docti mystico* (fol. 102r). Keines der beiden Stücke ist im Consuetudines-Text verzeichnet. Die Rezension Altklunys kannte in der Fastenzeit nur den Hymnus *Primo dierum omnium*, vgl. B. Albers, (ob. Anm. 39), S. 12.

⁴³⁾ Cod. Casanatensis 54, fol. 24r—24v (älteste Bezeugung der kluniazensischen Mönchsweihe), fol. 24v—25r (zwei Traditionsritualien der Mönchsweihe), fol. 25v (Abtsweihe). Zur kluniazensischen Form der Mönchsweihe vgl. H. Frank, Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Benediktinerordens 55, 1937, S. 19—47, bes. S. 32 f., von demselben Verf., ebenda 63, 1951, S. 131 ff.

⁴⁴⁾ Zum Mainzer Traditionsritus, von dem die beiden zur Seite geschobenen Mönchsweiheformulare eine Reihe von Orationen übernommen haben, vgl. ebenfalls H. Frank, Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Benediktinerordens 63, 1951, S. 115—122.

⁴⁵⁾ Fr. Kehr, Italia pontificia 5, 138 sq.

⁴⁶⁾ Poppi, Bibl. comunale, ms. perg. 63 (s. XI/XII.), 72 Bl., mittelstarkes, sehr vergilbtes Pergament, Größe: 15,3 x 17,5 cm; Schriftspiegel durchschnittlich 12,5 x 16,5 cm. Mikrofilm wurde 29. 12. 1955 an Dom A. Galli (Clervaux) zur Edition im Corpus consuetudinum übersandt. — Erster Hinweis von J. Leclercq, Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Benediktinerordens 64, 1952, S. 11 f. — Der Consuetudotext (Rez. Altkluny) findet sich auf fol. 1—22r; fol. 23r—34v das Kalendarium, dessen früheste Einträge im 12. Jh. liegen, vgl. fol. 28r, Einträge zum 5. id. Jun. und id. Jun.

⁴⁷⁾ Die Provenienz des Kodex ergibt sich aus dem Dedikationseintrag: in dedicatione s. Yllarii (fol. 22v), der Hilariustitulus ist ferner genannt auf fol. 24v (zum 10. kal. Mart.), der Lageort des Klosters in Galeata erscheint auf fol. 24b und 30v.

mals nicht die Redaktion der Bräuche Altklunys, sondern die eigene entwickeltere Redaktion der vierziger oder der siebziger Jahre den Mönchen von S. Ellero ausgehändigt. Wenn man also nach der Jahrhundertmitte noch die primitive Erstredaktion abgeschrieben hat, dann muß diese Frühform der Bräuche Klunys im oberitalienischen Raum damals bereits gut verwurzelt gewesen sein, gleichgültig ob man nun in S. Ellero selbst einen älteren eigenen Codex um die Jahrhundertmitte einfach kopiert oder ob man jene Frühredaktion von irgendeiner Nachbarabtei übernommen hat. Die um 1050 erfolgte Kopie bzw. Weitergabe der damals in Kluny selbst längst überholten Redaktion beweist mit Sicherheit, daß jene Normen im oberitalienischen Raum nicht toter Buchstabe geblieben sind. Zu den bisher bekannten monastischen Gemeinschaften, die vom Reformzugriff Klunys unmittelbar oder mittelbar erfaßt worden sind, wird man also fernerhin auch S. Ellero zählen müssen. Die lokale Literatur hat zwar schon immer die Hilariusabtei als „kluniazensisch“ bezeichnet. B. Quilici, der das berichtet, fügt treuherzig hinzu, daß für diese Klassifizierung leider die Quellen fehlen⁴⁸⁾. Nun, die Quellen fehlen gerade nicht ganz, aus denen man Einblick in das monastische Innenleben von Galeata nehmen kann. Man muß sie allerdings dort suchen, wo sie wirklich vorhanden sind.

Neben und außerhalb Klunys hat auch die lothringische Reform den italienischen Raum angestrahlt. So verlaufen zweifelsohne Verbindungsfäden zwischen der Regensburger und Niederaltaicher Gruppe hinab nach Brescia, Monte Cassino⁴⁹⁾ und nach Santa Maria ad Organum in Verona⁵⁰⁾. Eine weitere lothringische Verbindungslinie führt in die Nähe von Sancti Hilarii feminarum. Hierüber jedoch soll an anderer Stelle berichtet werden. Der heuristische Wert der Consuetudinesstudien dürfte auf Grund der soeben mitgeteilten wenigen Beispiele nicht zu bezweifeln sein. Wie unerläßlich und aktuell Consuetudinesstudien für den Forscher sein können, dürfte aus nachfolgenden Ausführungen noch deutlicher werden.

6. Neue Fragen der reformgeschichtlichen Forschung.

Im Jahr 1953 ist im Ostsektor des geteilten Deutschland die Dissertation erschienen: Ernst Werner, *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im 11. Jahrhundert*, Deutscher Verlag der Wissenschaften Berlin 1953.

Daß das Buch in der Ostzone lizenziert wurde, beweist, daß man dort am Druck interessiert gewesen ist. Nach Werner standen Feudalherren und Kluny im engen Bund. Mit dem Aufkommen antifeudaler Häresien zu Beginn des 11. Jahrhunderts sei der gemeinsame Boden beider Verbündeter bedroht worden. Beide hätten darum auf ihre Weise die Störenfriede bekämpft, unter anderem mit blutigem Terror. Kluny habe einen vierfachen Schritt zur Niederkämpfung jener gefährlichen Bewegungen unternommen: Einmal durch Gesamteinsatz seiner erdrückenden Wirtschaftsmacht im Sinne sozialer Fürsorge (S. 85). Sodann durch zielbewußte Friedensförderung

⁴⁸⁾ B. Quilici, S. Giovanni Gualberto e la sua riforma monastica, Firenze 1943, p. 25.

⁴⁹⁾ K. Hallinger, Gorze-Kluny Bd. 1, S. 174; ferner W. Wühr, Die Wiedergeburt Montecassinis, Studi gregoriani 3, 1948, S. 369—450.

⁵⁰⁾ R. Bauerreiss, Kirchengeschichte Bayerns Bd. 2, St. Ottilien 1950, S. 32.

(S. 116). Drittens durch „pomphaften Glanz und Schwaden von Weihrauch“ (S. 83) und schließlich durch bewußten Rückgriff und betonte Förderung gewisser östlicher Devotionen und Organisationsformen, durch die den Häretikern „das Wasser abgegraben werden sollte“ (S. 85). An konkreten „kultischen Gegengiften, die Kluny ersinnen mußte“ (S. 71), zählt der Verf. dann im einzelnen auf: Kreuzeskult (S. 40, 82f., 114), Marienkult (S. 36—39, 114), eucharistischer Kult (S. 43—46, 82f., 114), Totenkult und Vermehrung der Messen (S. 41ff., 85), Intinktionsritus (S. 44f., 93—102), östliche Klosterordnungen und die Sitte des Pigmentum (S. 47ff.), schließlich die angeblich östliche Organisationsform des Konverseninstitutes (S. 51—53, 105ff.). Diese sieben Punkte habe Kluny im 11. Jahrhundert in einziger Weise gefördert und vorangetrieben. Kluny habe diese Punkte im Rückgriff auf ostkirchliches Erbe jeweils aufgenommen, um in bewußter anti-häretischer Opposition vermittelt jener Devotions- und Organisationsformen seine eigenen gesellschaftlichen Aufgaben zu lösen, d. h., um sich selber gegen die in Bewegung geratenen unteren Schichten zu behaupten (S. 70, 114ff.).

Das Argument Werner's befremdet. Percy Ernst Schramm meint, es habe keinen Sinn, über den oder jenen Punkt zu diskutieren, das Bild der Häretiker zurechtzurücken, die Funktion des Ostens auf ihr gebührendes Maß zurückzuschrauben, bevor man nicht die Grundfrage geklärt habe, ob nämlich wie E. Werner S. 4 behauptet, Religion Opium sei für das Volk oder nicht. Stelle man sich nämlich mit Werner auf jenen bösen Satz Marxen's, dann komme es zwangsläufig zu den angegebenen Verzerrungen, auch wenn man dieselbe Literatur benutze, die auch anderswo herangezogen wird. Soweit Percy E. Schramm^{50a}). — Ich möchte bei der Auseinandersetzung einen anderen Weg einschlagen. Der Verfasser will ja offenbar seine Sicht der Dinge beweisen. Prüfen wir also Punkt für Punkt die Nachweise. Zwei nüchterne Fragen haben wir uns jeweils zu stellen: Steht Kluny wirklich in jedem Fall so einzig und unerreicht da? Hat Kluny in den vom Verfasser herangezogenen Punkten *gesteigert*? Sollte das nicht der Fall gewesen sein, dann braucht auf die byzantinische These Werners, sowie auf die Frage der „liturgischen Gegengifte“ nicht weiter eingegangen zu werden.

Kreuzeskult Klunys

Nach Werner hat Kluny aus den angegebenen Gründen im 11. Jahrhundert in einzig dastehender Weise den Kreuzeskult gefördert. Beweis: Die Auszeichnung des Kreuzerhöhungsfestes mit Festmesse, die Odilo-homilie und der angeblich sonst nirgends sich findende Brauch, den Gast vor seiner Aufnahme *ad crucem* beten zu lassen. All das habe Kluny nur der Häretiker wegen getan, die damals das Kreuz abgelehnt hätten. Was sagen die Consuetudinestexte und die übrigen uns erhaltenen Nachrichten dazu? Bevor wir diese Frage untersuchen, sei an zwei Tatsachen

^{50a}) P. E. Schramm, Literaturbericht zur Geschichte des Hohen Mittelalters, Gesch. in Wissenschaft und Unterricht 11, 1954, S. 753 f. — In dieser Besprechung ging es dem Göttinger Ordinarius um das Buch E. Werner's und nicht um die Frage, ob der Osten für religiös-geistige Werte blind sei. Ob die gefesselte Blickrichtung auf sozial-ökonomische Komponenten der Reformgeschichte für die Erfassung des geistigen Klimas Klunys förderlich gewesen ist, kann jeder nach Lektüre des Werner'schen Buches selber beurteilen. Zur geistigen Welt der Anfänge Klunys vgl. K. Hallinger, Deutsches Archiv 10, 2, 1954, S. 417—445.

erinnert. Für die Aufhellung der liturgischen Situation Klunys besitzen die *Consuetudines* jener Abtei zweifellos hervorragenden Quellenwert. Indes Kluny hatte nicht *allein* *Consuetudines*. Bevor man nicht die Bräuche der übrigen gleichzeitigen Reformzentren verglichen hat, dürfte es äußerst gewagt sein, Kluny automatisch eine Vorzugsstellung zuzuweisen. Im vorliegenden Fall sprechen die Quellen eine andere Sprache.

Das Kreuzerhöhungsfest ist schon Ende des 8. Jahrhunderts im helvetischen Raum mit einer Festmesse ausgezeichnet⁵¹). Die gleiche Auszeichnung des Festes mit einem Hochamt hat 770 Gellone, um 800 Reims, Angoulême und Verdun-Trier, im gleichen 9. Jahrhundert Chur, Nivelles, Gent und Rheinau⁵²). Kluny war somit in diesem Punkt weder anderen Kirchen voraus, noch hat Kluny im 11. Jahrhundert im vorliegenden Fall etwa auf ostkirchliche Traditionen zurückgreifen müssen. Nicht nur in Kluny, sondern auch in den Reformkreisen des Reichsmönchtums hatte der Abt im täglichen Kapitel seine Ansprache zu halten⁵³). Wenn also zufällig eine Odilohomilie zu Ehren des Kreuzes sich erhalten hat, so ergibt sich hieraus nichts, was als Besonderheit Klunys gebucht werden müßte. Das gleiche gilt für die Udalrichweisung, den Besucher *ad crucem* beten zu lassen⁵⁴). Jener Brauch gehörte zum allerältesten monastischen Repertoire. Seit Justinians Novelle 5, 1 vom Jahr 535 errichten die Mönche vor ihrem Kloster das Kreuz. Kolumban und seine Schüler Attala und Gallus handeln so, Wilfried von York macht dasselbe. In Novales stand im 8. Jahrhundert unmittelbar vor Kloster und Gästehaus jenes traditionelle Kreuz, das mit vielen Reliquien gefüllt war⁵⁵). Mindestens genau so lange ist die Kette von Nachrichten, die melden, daß man die Gäste draußen, bevor man sie überhaupt hereinließ, erst einmal zum Beten veranlaßte⁵⁶). Nach Benedikt müssen die Ankömmlinge erst vor der Pforte beten, dann werden sie eingelassen und in das Oratorium zu einem zweiten Gebet geführt⁵⁷). Genau so halten es die Gallusakten und andere Quellen⁵⁸). Es blieb also dem Gast zunächst garnichts anderes

⁵¹) E. Munding, Die Kalendarien von St. Gallen. Beuron 1948, S. 74.

⁵²) G. Ellard, Devotion to the Holy Cross, Theological Studies 11, 1950, S. 354.

⁵³) Für die lothringischen Reformkreise vgl. B. Albers, *Consuetudines monasticæ* Vol. 5. M. Cassino 1912, S. 107 Z. 20 f.: *faciat sermonem de praesenti lectione*.

⁵⁴) Udalrich von Kluny 3, 22. Migne PL. 149, 764b.

⁵⁵) Corpus Juris civilis vol. III., Justiniani Novella 5, 1 (v. J. 535), ed. R. Schoell-G. Kroll, Berlin 1895, p. 29. Der Einfluß dieser Verfügung zeigt sich z. B.: W. Strabo, Vita S. Galli 11., ed. B. Krusch, MGH. ss. merov. 4, 1902, p. 293. — Vit. Columbani, ed. B. Krusch, MGH. ss. rer. germanic. 1905, p. 238sq. Über Attala von Luxeuil vgl. J. Ryan, Iriic. Monasticism, London 1931, p. 234. — Vita Wilfridi 66sq., ed. W. Levison, MGH. ss. merov. 6, 1913, p. 261sq. — Vita Gamalberti 5 ed. W. Levison, MGH. ss. merov. 7, 1920, p. 188. — Vita Landiberti 12 ed. B. Krusch, MGH. ss. merov. 6, 1913, p. 396 etc. — Chronicon Novaliciense 1, 2—4 ed. C. Cipolla, Fonti per la storia d'Italia 32, 1901, p. 126—132. — Wenige Schritte vor dem Münster in Gorze stand ebenfalls das Traditionskreuz, vgl. Vita Johannis Gorzimsis 99, ed. G. H. Pertz, MGH. SS. 4 (1891) 365 Z 48 (*ad crucem*) Sict. dazu F. Chaussier, L'abbaye de Gorze, Metz 1894, S. 81.

⁵⁶) Vgl. die Angaben in Migne PL. 103, col. 1215d.

⁵⁷) Regula S. Benedicti 53, ed. C. Butler, Freiburg Br. 1935, p. 97—100. Ebenda in den Fußnoten Belege aus Ps.-Rufinus, *Historia monachorum* 1, 2, 7, und 9 sowie aus der Regula Patrum I, 8.

⁵⁸) Ob. Anm. 56, ferner J. Moschos, *Pratum spirituale* 119 Migne PG. 87, col. 2984b. Im Westen die Regula Magistri (6. Jh.) c. 71. Edition diplomatique par H. Vanderhoven - Fr. Masai - P. B. Corbett, Publications de Scriptorium III, Bruxelles 1953, p. 271sq.

übrig, als am Eingang, wo das Traditionskreuz stand, sein Gebet zu persolvieren. Daß Kluny mit seinem Kreuzeskult anderen Reformrichtungen voran gewesen sei, läßt sich ebenfalls nicht aus den Quellen belegen. Im Gegenteil! In den Trierer Reformkreisen hat man schon mitten im 10. Jahrhundert den sog. Kreuzfreitag gehalten⁵⁹⁾, der in den gleichzeitigen Texten Klunys unbekannt ist. Wenn man sich außerdem vor Augen hält, daß die von Kluny unabhängigen Kreise des Reichsmönchtums auch schon im 10. Jahrhundert an Mittwochen und Freitagen barfüßig ihre Kreuzprozession zu halten pflegten⁶⁰⁾, wenn man ferner das Werk des Rhabanus Maurus, *De laudibus sanctae crucis* kennt, das nach J. Prochno im Sturm während des 9. und 10. Jahrhunderts die Bibliotheken des Abendlandes erobert hat⁶¹⁾, wenn man die Kreuzgebete im *Book of Cerne* (8. Jh.) liest⁶²⁾, wenn man ferner A. Dumon, *Grondleggers der middeleeuwse vroomheid*⁶³⁾ nur einmal überflogen hat, dann bleibt nichts mehr von einer besonderen Stellung Klunys im Kreuzeskult übrig. Von einer Steigerung des Kreuzeskultes in Kluny kann überhaupt keine Rede sein. Kluny hat weder Hochamt noch äbtliche Ansprache am Kreuzfest eingeführt. Daß man vor dem Monasterium das Kreuz aufpflanzte und die Gäste in dessen Nähe am Klostereingang beten ließ, hat ebenfalls nichts mit Kluny zu schaffen. Ganz aus der Luft gegriffen erscheint die Behauptung, daß Kluny in der Fixierung der Altarkreuze bahnbrechend gewesen sei⁶⁴⁾. Die Udalrichstelle (PL. 149, 764b), von der Werner ausgeht, besagt lediglich, daß der Fremde am Kreuzaltar im Münster zu beten hat, nichts aber sagt der angezogene Text aus über Vorhandensein oder Nichtvorhandensein oder Lokalisierung eines Altarkreuzes in Kluny.

Marienkult Klunys

In der Darstellung des Marienkultes der Abtei Kluny folgt Werner den heute überholten Ausführungen E. Tomek's, nach dem die dortige Marienverehrung alles, was auf diesem Gebiet bis dahin da gewesen sei, bei weitem überboten habe⁶⁵⁾. Im einzelnen entnimmt Werner aus Tomek folgende Angaben: Die Bezeichnung Mariens als *spes nostra*, die Gleichschaltung der Marienfeste mit den Herrenfesten, der marianische Knechtdienst Odilos. Von sich aus fügt Werner die marianischen Fundationen in der Grafschaft Macon hinzu usw. All das sei einmalig, bis dahin noch nicht überboten gewesen und beweise daher die Grundthese. Werner beruft sich insbesondere auf die *Consuetudines*, an denen die Steigerung des marianischen Kultes sich überzeugend ablesen

⁵⁹⁾ B. Albers, *Consuetudines monasticae* Vol. 5, p. 98 Z. 25 ff.

⁶⁰⁾ B. Albers, *Consuetudines monasticae* Vol. 5, p. 43 und 98.

⁶¹⁾ Festschrift für W. Goetz, Leipzig 1927, S. 15—20.

⁶²⁾ A. B. Kuybers, *The prayer-book of Aethelwald the Bishop, called the Book of Cerne*, ed. Edm. Bishop, Cambridge 1902, p. 116. Vgl. dazu Note 28 Seite 253, wo E. Bishop auf einen verwandten Text in der Mozarabischen Liturgie verweist. Ferner S. 221 (fol. 45b) und 214 (fol. 31b).

⁶³⁾ Vgl. dazu K. Hallinger, *Deutsches Archiv* 10, 1954, S. 431 f.

⁶⁴⁾ E. Werner, S. 41 Anm. 200.

⁶⁵⁾ E. Werner, S. 36—39. Vgl. E. Tomek (ob. Anm. 2), S. 39—52 und 188, 212 f., 224. Zur Bewertung Tomek's siehe K. Hallinger, *Gorze-Kluny* Bd. 2, S. 869—983.

lasse⁶⁶⁾. Wie aber, wenn sich aus eben diesen Texten ablesen läßt, daß Kluny anderen monastischen Zentren gegenüber im Rückstand gewesen ist? Eine solche umstürzende Beobachtung konnte Werner deswegen nicht machen, weil er seinen Blick ziemlich ausschließlich auf Kluny und die kluniazensischen Texte gerichtet hält. Der Mariensamstag, der sich schon in den Alkuinischen Wochenmessen findet und der schon vor 970 in England gefeiert wird⁶⁷⁾, ferner das marianische Devotionsoffizium, das um die gleiche Zeit schon in den Trierer Reformkreisen üblich war⁶⁸⁾ und das Ulrich von Augsburg († 973) schon vor 973 gefördert hat⁶⁹⁾, und das Petrus Damiani nach Kräften zu verbreiten suchte⁷⁰⁾ — diese im Mittelalter nicht wegzudenkenden Mariendevotionen, sind vor und außerhalb Klunys entstanden. Nach Bernhard von Kluny sind diese Devotionen erst durch Abt Hugo in der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts übernommen worden⁷¹⁾. Kluny stand also mitnichten allein da und noch weniger war Kluny im Marienkult führend gewesen! Reichenau, St. Gallen und Corbie sind marianische Kultzentren, die längst schon vor Kluny den Mariendienst entfaltet hatten. Im Radbertus-Traktat⁷²⁾ findet sich die gesamte Marientheologie des 9. Jahrhunderts, wie man sie damals in Corbie geübt hat, und über die Kluny im wesentlichen nie hinausgekommen ist. Das Kalendar von St. Gallen stuft schon Ende des 8. Jahrhunderts die Marienfeste unter die Hochfeste des Jahres ein und versieht jedes Marienfest mit dem feierlichen Chordienst von zwölf Lektionen⁷³⁾, was sonst nur den Hochfesten zuerkannt wird. Also längst vor Odilo hat man die Marienfeste als Hochfeste eingestuft. Die Reichenau kennt schon im 10. Jahrhundert eine erweiternde Paraphrase des *Salve regina*, indes in Kluny erst Petrus Venerabilis um

⁶⁶⁾ E. Werner, S. 37 f. setzt die sog. „jüngere Rezension C“ der Bräuche Altklunys vor die Textform der Farfenses und glaubt so eine Steigerung der marianischen Frömmigkeit aus dem gegenseitigen zeitlichen Verhältnis ablesen zu können. In Wirklichkeit aber ist Vat. Barb. lat. 477, fol. 130r–147v (abgek. C) erst lange nach den Farfenses redigiert. Jene einem bislang unbekannten Andreaskloster angehörende Rezension der Bräuche Altklunys ist erst im 12. Jh. — (also lange nach den Farfenses) — niedergeschrieben. Man vgl. die Bücherliste (fol. 128v), in der Ivo von Chartres († 1117) genannt wird, mit der Schrift des *Consuetudotextes* (fol. 130r ff.). Von der Rezension C zu den Farfenses führt somit keine Steigerung.

⁶⁷⁾ *Regularis concordia*, ed. by Th. Symons, London 1953, p. 20; vgl. dazu Fußnote n. 24. Ferner Migne PL. 101, col. 464 a–b.

⁶⁸⁾ B. Albers, *Consuetudines monasticae* Vol. 5, p. 98.

⁶⁹⁾ Migne PL. 135, col. 1016.

⁷⁰⁾ Man vgl. den Bericht des Johannes von Lodi, Migne PL. 144, 132.

⁷¹⁾ Bernhard von Kluny 1, 23 und 2, 30, ed. M. Herrgott, *Vetus disciplina monastica*, Paris 1726, p. 189 und 347. — Zur Datierung des Bernhard von Kluny (um 1086) vgl. Ad. Mettler in *Württemberg. Vjahrshefte f. Landesgesch.* 40, 1934, S. 147–193, bes. S. 162.

⁷²⁾ Radbert von Corbie († 865), *Cogitis me*, Migne PL. 30, 126 ff. Zueignung durch C. Lambot, *Revue bénédictine* 46, 1934, S. 265–282. — Der *Topos, Maria als spes nostra*, begegnet ebenfalls schon unter den *Dubia S. Hildephonsi*, Migne PL. 96, col. 272a. G. Morin, *Revue bénédictine* 8, 1891, S. 273 vermutet als Autor dieses *Sermo* den Ambrosius Autpertus († um 782). Vgl. unten Anm. 75.

⁷³⁾ E. Munding (ob. Anm. 51) S. 40, 68, 73 usw. — Die Festklassen Odilos von Kluny († 1049) finden sich in den Farfenses (B. Albers 1, 133), ferner in der Redaktion C Altklunys (ob. Anm. 66), vgl. B. Albers 2, 60. Außerdem in der Rezension der Bräuche Altklunys von S. Ellero in *Galeata* (ob. Anm. 46), vgl. Poppi, *Bibl. comm.* 63, fol. 21v ff.

1146 jenes berühmte Marienlied eingeführt hat⁷⁴). Die typischen Devotionsvorstellungen von Maria als *spes nostra*, als *mater*, die Idee der Selbstkommendierung in ein besonderes Dienstverhältnis zu Maria wird längst vor Odilo in dem schon genannten Traktat des Radbertus von Corbie sowie in dem grundlegenden Werk des Ildefons, *Liber de virginitate Mariae* (75) behandelt. Was endlich die zahlreichen Marienfundationen in der Grafschaft Macon angeht, so bleibt Werner (S. 117f.) den Beweis dafür schuldig, daß Kluny hier mehr getan hat als andere Reformkreise. Sehr vorsichtig müßte schon die Tatsache machen, daß im Verband Klunys selbst der Marientitelus durchaus nicht dominierend war⁷⁶). Zu beachten ist ferner, daß schon Pirmin im 8. Jh. seine Klöster mit dem Marientitel zu versehen pflegte⁷⁷) und daß ferner gerade außerhalb Klunys der Marientitelus keineswegs allzu selten gewesen ist⁷⁸).

Daß Klunys Marienkult in Blüte stand, daß die Äbte Klunys die Mariendevotion nach Kräften gefördert haben, wird niemand abstreiten wollen. E. Tomek hat aber in seiner Begeisterung sein Augenmerk allzu einseitig auf die burgundische Reformmetropole gerichtet gehalten. Der Consuetudo-Vergleich entzieht sämtlichen Übersteigerungen Tomek's die Basis. Kluny war in der Mariendevotion keineswegs führend gewesen, sondern blieb in entscheidenden Punkten, wie gezeigt werden konnte, anderen monastischen Zentren gegenüber sogar im Hintertreffen. Die Frage des bewußten Rückgriffs der Kluniazenser auf östliche Mariendevotionen entfällt.

Eucharistischer Kult Klunys

Die Häretiker des beginnenden 11. Jhs. haben die Eucharistie abgelehnt. Kluny hat — wie Werner behauptet — aus antihäretischem Affekt den

⁷⁴) Cl. Blume, in: Die Kultur der Reichenau Bd. 2, 1925, S. 816—825. Petrus Venerabilis, Statutum 76 ed. M. Marrier, Bibliotheca Cluniacensis (Neudruck) Macon 1915, col. 1376a.

⁷⁵) Ildephonsus, *Liber de virginitate perfecta S. Mariae*, c. 12, Migne PL. 96, col. 105sq. (freiwillige Sklavenschaft), Radbertus (ob. Anm. 72), Migne PL. 30, col. 130b (regina mundi), ib. 130b (eius interuentibus meritis salus aucta est), col. 138c (nos omnes de plenitudine eius accepimus), col. 145c (puteus aquarum viventium . . . huius implorate auxilium), col. 130b (ineffabiliter sublimata cum Christo regnat in aeternum). Maria als die mütterliche Fürsprecherin, gerade der Ordensleute, betont die *Regula Leandri Hispalensis*, Praef. (7. Jh.), Migne PL. 72, 878d. — Daß man bes. diese Schriften in Kluny wirklich gelesen hat, zeigt ein Sammelkodex aus dem Fonds de Cluny, Paris, Bibl. nat. lat. nouv. acquis. 1455 (11. Jh.), perg. 166 Bl. fol. 1 ff. Ildephonsus, *De virginitate Mariae* und fol. 158 ff. Autperti diac. de assumptione BMV. — Gute Übersicht über die Marienverehrung vor und außerhalb Klunys bei J. Leclercq, *Dévotion et théologie mariales dans le monachisme bénédictin*, in: *Etudes sur la S. Vierge*, publiées sous la direction d'Hubert du Manoir Vol. 2, Paris 1952, p. 549—578. — Starke marianische Akzente verraten sich ebenso außerhalb Klunys bei Kanonikern auf dem Reichsgebiet um 1020, vgl. die fünf Andachtsgebete des B. Heribert von Eichstätt († 1042), von denen der Anonymus Haserensis 27, ed. I. C. Bethmann, MGH. SS. 7 (1896) S. 261 z. 16 f. (*De Sancta Maria vero fecit quinque intimas orationes, quarum omnium commune initium est: Ave Maria, gratia plena*) berichtet. B. Heribert war an der Domschule in Würzburg erzogen worden.

⁷⁶) Siehe die Klosterliste bei G. de Valous Vol. 2, app. III, p. 179sqq.

⁷⁷) A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands* Bd. 2, Leipzig 1935, S. 822 (Straßburger Klosterliste d. 7./8. Jhs.). — Alle wichtigen Resultate der neueren Pirminforschung finden sich vereint im Arch. f. mittelh. Kirchengesch. 5, 1953, S. 1—157.

⁷⁸) Vgl. die Klosterlisten bei A. Hauck Bd. 2 und 3 (Anhang).

eucharistischen Kult gefördert⁷⁹⁾. Seinen Beweis entnimmt er aus dem Ritus der Hostienzubereitung, aus dem angeblich in Kluny beginnenden Brauch, vor der Eucharistie das Knie zu beugen sowie aus dem Brauch Klunys, vor der Eucharistie ein Licht brennen zu lassen.

Der angeblich allein dastehende Ritus der liturgischen Hostienzubereitung, den Werner bei Udalrich und Bernhard von Kluny verzeichnet findet⁸⁰⁾, ist wiederum nicht eine ausschließlich kluniazensische Angelegenheit. Das trierisch-lothringische Reformmönchtum hat den gleichen liturgischen Brauch schon seit Mitte des 10. Jahrhunderts geübt⁸¹⁾. Es ist kein Zweifel, daß die Sorgfalt, mit denen die Körner ausgelesen wurden, die liturgische Tracht der Albe und das feierliche Rezitativ der gleichzeitigen Psalmodie eine Manifestation des eucharistischen Kultes gewesen ist. Allein wiederum muß festgestellt werden, daß die Kluniazenser diese Kultform nicht als die einzigen im Abendland geübt haben. Hundert Jahre vor Bernhard von Kluny haben die Vertreter des Reichsmönchtums diese vom rein arbeitstechnischen Utilitätsstandpunkt durchaus unverständliche Hostienzubereitung geübt, zu einer Zeit also, in der höchstens die Hellseher das Kommen künftiger Häretiker hätten vorausahnen können.

Die Gründonnerstagssitte, vor der Eucharistie bis zum Karsamstag ein Licht anzuzünden, findet Werner bei Sigebert und bei Bernhard von Kluny. Nach weiteren Nachrichten hat Werner sich offenbar nicht umgesehen, wenn man von dem Nestorianerkonzil von Bagdad v. J. 904 absieht⁸²⁾. Wir können diese Selbstbescheidung nicht teilen. Ps.-Alkuin, der um das Jahr 950 schon vom Verfasser des Mainzer Pontifikale benutzt worden ist⁸³⁾, schreibt bereits den erwähnten Brauch vor. Nach ihm wird die Eucharistie zusammen mit dem neuen Licht bis Karsamstag zusammen aufbewahrt⁸⁴⁾. Der Lichtritus hat also wiederum nichts mit Kluny zu tun. Daß Kluny am Ende des 11. Jahrhunderts etwa auf Ps.-Alkuin zurückgegriffen haben sollte, oder daß Kluny mit den Nestorianern sich in Verbindung gesetzt hätte, oder daß diese etwa den Kluniazensern von ihrem Brauch Kunde vermittelt hätten, ist kaum zu beweisen. Es sei obendrein darauf aufmerksam gemacht, daß auch die

⁷⁹⁾ E. Werner, S. 43—46, S. 82 f. und 114.

⁸⁰⁾ Udalrich von Kluny 3, 13 Migne PL. 149, col. 757 f. und Bernhard 1, 53 M. Herrgott, p. 249. — E. Werner, S. 43 Anm. 214.

⁸¹⁾ Die Einsiedler Bräuche (B. Albers 5, 84) schreiben den gleichen liturgischen Brauch schon im 10. Jahrhundert vor. Irrig ist also die Behauptung E. Werners, S. 43, daß im Abendlande dieser Brauch im 11. Jahrhundert allein dastehe.

⁸²⁾ E. Werner, S. 43 (unten).

⁸³⁾ Im Cod. lat. 1979 von Troyes ist nach A. Wilmart, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de Liturgie, 5, 1922, col. 1027 eine Handschrift Ps.-Alkuins aus dem 10. Jh. erhalten. Siehe folg. Anm.

⁸⁴⁾ Ps. — Alcuinus, De divinis officiis 17 Migne PL. 101, col. 1205c (*lampas una et servatur usque in Sabbatum*); col. 1206b—c (Aufbewahrung der Eucharistie im Triduum sacrum, *quod tamen romani non faciunt!*); col. 1208d und col. 1210b (Aufbewahrung von Licht und Eucharistie im Sacrarium. Die Regularis concordia Dunstons, ed. Th. Symons, London 1953, p. 45, schreibt um 970 die gleichen Einzelheiten vor. Auch hier die Aufbewahrung im Sacrarium. — Keine Rede also, daß Kluny diese Riten erfunden hat! — Zur neuen Datierung des Ps.-Alkuin (vor 950) vgl. M. Andrieu, in: Revue des sciences relig. 5, 1925, p. 642—650. Vgl. dazu H. Frank, im Jahrb. f. Liturgiewiss. 6, 1926, S. 351 n. 322.

Bräuche von St. Vanne im gleichen 11. Jahrhundert jenen Beleuchtungsritus bei derselben Gelegenheit vorschreiben⁸⁵). Zu betonen ist, daß jene Lichter nur im *Triduum sacrum* zu brennen hatten. Von der Einführung eines Ewiglichtritus ist überhaupt nicht die Rede.

Werner (S. 43 n. 218) behauptet, in Kluny habe man um die Mitte des 11. Jahrhunderts damit begonnen, vor der Eucharistie die Knie zu beugen. Schuld an dieser Aussage ist offenbar Peter Browe, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter* (S. 17). Die heutige Forschung ist sich darüber einig, daß die Kniebeuge vor der Eucharistie recht spät erst bezeugt ist. Der heute herrschende Brauch der Kniebeuge hatte sich im 16. Jahrhundert noch nicht durchgesetzt⁸⁶). Wie machte man es in Kluny? Bei Bernhard (1, 18) liest man, wie der büßende Mönch während des Chorgebets auf dem Boden ausgestreckt liegen mußte. Nach Abschluß der Hore erhebt er sich, macht seine *inclinatio profunda* vor dem Hochaltar und begibt sich auf seinen Platz zurück⁸⁷). Was dieses Verhalten zu bedeuten hat, wird erst durchsichtig, wenn man von Bernhard sich sagen läßt, daß die Eucharistie über dem Hochaltar in einem taubenförmigen Behältnis hängend aufbewahrt worden ist⁸⁸). Wir verstehen nun, der Kluniazenser verneigte sich vor der Eucharistie, aber er machte keine Kniebeuge. Bernhard (1, 18) sagt ausdrücklich: *versus altare profunda inclinatus*. Im Novizenkapitel gibt derselbe Verfasser genaue Anweisungen, in welcher Art die Ehrenbezeugungen vor dem Altar durchzuführen sind. Wir erfahren da, daß der Hochaltar eine besondere Stellung einnimmt. Indes bei Nebenalären die Verbeugung mäßig ausfällt, muß sich der Mönch vor dem Hochaltar ganz tief verneigen: *inclinatus... capite paene usque ad terram dimissus*⁸⁹). Man sieht aus dieser Weisung, daß von einer Kniebeuge vor der Eucharistie in Kluny wirklich keine Rede ist. Wenn der Diakon nach der Konsekration von einer Altarseite auf die andere geht, dann macht er in der Altarmitte wiederum nichts anderes als eine Verneigung: *altiusque inclinans continuo se erexit*⁹⁰). Wenn also indes die Eucharistie zum Kranken gebracht wird, der Kluniazenser seine *venia* zu machen hatte⁹¹), dann wissen wir nun, was jenes Wort hier zu bedeuten hat. Bernhard sagt nämlich immer jeweils genau, wenn *venia* etwas mehr als eine bloße Verneigung besagen will. An einer Stelle, wo es sich um die Armenfußwaschung handelt, schreibt Bernhard eigens vor, daß die Mönche Klunys in diesem Fall keine *venia* machen, sondern sich auf die Knie niederknien sollen⁹²). Es ist somit kein Zweifel darüber möglich, daß die kluniazensische

⁸⁵) B. Albers Vol. 5, 120. — Zu diesen Bräuchen und ihrer Einstufung s. K. Hallinger Bd. 2, S. 884 n. 12.

⁸⁶) M. Righetti, *Manuale di storia liturgica* Vol. 3. Milano 1949, p. 422—425 mit allen wünschenswerten Unterlagen. Vgl. ferner Righetti 1, 1950, p. 319 und A. Jungmann, *Missarum sollemnia* Bd. 2, 1948, S. 258.

⁸⁷) Bernhard von Kluny 1, 18 ed. M. Herrgott p. 176.

⁸⁸) Bernhard von Kluny 1, 35 Herrgott p. 226 Z. 7 des zweiten Abschnitts: *praedictam autem pixidem... diaconus de columba iugiter pendente super altare...*

⁸⁹) Bernhard von Kluny 1, 18, Herrgott p. 174 Z. 13.

⁹⁰) Bernhard von Kluny 1, 35, Herrgott p. 223, 2. Abschnitt.

⁹¹) Bernhard 1, 35, Herrgott p. 225 Z. 4 und Ende des 2. Abschnitts.

⁹²) Bernhard 2, 15, Herrgott p. 312:

tunc petunt venias.

Eucharistieverehrung über eine bloße Inklinaton nicht hinausgegangen ist. Die Behauptung, daß man in Kluny im 11. Jahrhundert damit angefangen habe, den eucharistischen Kult durch die Kniebeuge zu vermehren, ist falsch⁹³). Kluny hat für den eucharistischen Kult nichts mehr getan, als sonstwo in jenen Tagen üblich gewesen ist. Genauer gesagt müßte man sogar urteilen: Kluny ist anderen monastischen Zentren gegenüber auch im eucharistischen Kult im Rückstand begriffen gewesen. In der Reichenauer Gegend hat man schon 200 Jahre vor Bernhard von Kluny beim Kommunionempfang tatsächlich die Kniee gebeugt. Walahfried Strabo († 849) berichtet, daß in seiner Gegend die Männer an der Balustrade des Hochaltars knieend die Eucharistie empfangen⁹⁴). Es ist sonnenklar: in der Mitte des 9. Jahrhunderts hat noch niemand die künftigen Häretiker voraussehen können. Und als jene Sektierer tatsächlich auftraten, hat es Kluny nicht einmal für nötig befunden, durch „das liturgische Gegengift der Kniebeuge“ jene zu bekämpfen.

Totenkult und Vermehrung der Messen.

Totendienst und Vermehrung der Messen sind nach Werner 41f. wiederum ein Kennzeichen, das Kluny in einsamer Höhe dastehen läßt und gleichzeitig mit der morgenländischen Liturgiepraxis verbindet. Diese Darstellung ist zum mindesten einseitig. Man darf nicht über der Tatsache des kluniazensischen Totendienstes das vergessen, was vor und außerhalb Klunys auf diesem Gebiet in erstaunlich hohem Maß ausgebildet war. Der Totenbund von Attigny v. J. 762 hat jedem sterbenden Mitglied Hekatomben von Messen nach seinem Abscheiden zugesichert. Was diese Bestimmung beispielsweise in der Reichenau angerichtet hat, weiß jeder Historiker. Über 40 000 Konfraternierte hat man dort seit 820 in die Listen eingetragen. Wie man mit den Totenoffizien überhaupt fertig geworden ist, kann kein Mensch mehr sagen⁹⁵). Auf der Reichenau hat jener Dienst Formen angenommen, die die Grenzen des Möglichen und Durchführbaren weit überschritten haben — wiederum zu einer Zeit, wo kein Mensch an „eine Gegengiftbehandlung von Häretikern“ gedacht hat. Aber auch im 11. Jahrhundert hat nicht Kluny allein seine Totenbücher besessen und nicht in Kluny allein haben Mönche gelebt.

E. Werner setzt dann Seite 42 seine Darlegungen mit dem Hinweis fort, daß „in Bezug auf eine Vermehrung der klösterlichen Offizien“ schon Kassian gewirkt habe, „aber der Ausbau zur Messe blieb Kluny vorbehalten“. Werner will offenbar Kluny für die ritualistische Schwellung des liturgischen Dienstes verantwortlich machen, die seiner Ansicht nach als Kennzeichen byzantinischer Einflüsse zu werten sei. Die Ergebnisse der liturgiegeschichtlichen Forschung weisen freilich wieder einmal in andere Richtung. Man darf nicht übersehen, daß vor Kluny ein Benedikt von Aniane († 822) gelebt hat, daß die Vermehrung der Messen schon seit

⁹³) E. Werner, S. 83: „Auch die Verehrung der außerhalb der Messe aufbewahrten und konsekrierten Hostien nimmt bereits im 11. Jahrhundert in Cluny seinen [sic] Ausgang.“ Man vgl. dazu dens. Verf. S. 43 Anm. 218: Seit der Mitte des 11. Jhs. etwa habe man in Kluny und den von ihm abhängigen Klöstern vor dem Allerheiligsten das Knie gebeugt. — Diese Aussagen werden von Bernhard von Kluny nicht gedeckt.

⁹⁴) W. Strabo, *De exordiis et incrementis* 2, 6. Beleg bei M. Righetti Vol. 3, p. 425.

⁹⁵) K. Hallinger, Bd. 1, S. 24 ff.

Gregor d. Gr. († 604) bezeugt ist, daß man in den Gemeinschaften des Reichsmönchtums schon im 10. Jahrhundert täglich seine zwei Konventämter gesungen und zahllose Privatmessen obendrein persolvirt hat⁹⁶). Kluny hat also nicht erst im 11. Jahrhundert den Kult anschwellen lassen. Es sei eigens nochmals darauf verwiesen, daß zwischen der alten Kirche und Kluny ein Benedikt von Aniane stand, dem jene ritualistischen Neigungen aufgelastet werden müssen⁹⁷). Zwischen Benedikt von Aniane aber und Kluny stand außerdem noch die helvetische Ritualisierung des 9. Jahrhunderts, über die jüngst Iso Müller berichtet hat⁹⁸). Daß Klunys Ritualismus mit Byzanz in Verbindung steht, hat Werner nicht bewiesen.

Intinktionsritus Klunys.

Den Brauch, vor Darreichung die Hostie in Wein zu tauchen, soll Kluny nach Werner im 11. Jahrhundert ebenfalls vom Osten übernommen haben⁹⁹). Dieser Brauch fehle in den jüngeren Fassungen der Bräuche Klunys, er fehle auch sonstwo. Einige Zeilen weiter unten räumt Werner ein, daß man in Farfa und Hirsau bei der Krankenkommunion den gleichen östlichen Intinktionsritus zu beobachten pflegte.

Wie sich aus dem bisherigen Untersuchungsgang ergeben hat, ist es methodisch nicht gerade empfehlenswert, bei der Untersuchung liturgischer Gebräuche einzig und allein auf kluniazensische Dokumente das Augenmerk zu richten. Kluny war nicht allein auf dem Plan. Öffnet man z. B. den sog. Dunstan-Text, so begegnet man sofort dem angeblich nur im 11. Jahrhundert sich findenden Intinktionsritus. Der Diakon bringt am Gründonnerstag aus dem *Sacrarium* die Eucharistie herbei; stellt außerdem einen Kelch unkonsekrierten Weines auf den Altar. Bei der Kommunion nimmt erst der Abt selber einen Teil des hl. Brotes. Den Rest legt er in den Weinkelch und aus diesem empfangen dann die übrigen Teilnehmer die Opferspeise¹⁰⁰). Thomas Symons, der Herausgeber der *Regularis concordia*, verweist bei dieser Gelegenheit auf einen Ordo Corbie's aus dem 9. Jahrhundert, in dem sich der gleiche Intinktionsritus findet¹⁰¹). Wir stellen hiermit fest: Kluny mußte im 11. Jahrhundert nicht nach dem Osten greifen. Im gallischen Raum hat man ja schon im 9. Jahrhundert den Intinktionsritus geübt. Aber es war auch nicht so, daß dieser Ritus eine ausschließlich byzantinisch-gallikanische

⁹⁶) B. Albers Vol. 5, S. 99, 102, 107 (tägliches doppeltes Konventamt im Reichsmönchtum, 10. Jh.). — Gregor d. Gr., *Dialogorum* lib. IV., 57 ed. U. Moricca, *Fonti per la storia d'Italia* 57, Roma 1924, p. 317—320. — Über Benedikt von Aniane s. folg. Anm.

⁹⁷) K. Hallinger, *Gorze-Kluny*, S. 531 f., 872 f., 902 und 939—968 (Ritualismus).

⁹⁸) Iso Müller, *Zum liturgischen Kalender der Abtei Disentis* 8.—12. Jh., *Stud. u. Mitt. z. Gesch. des Benediktinerordens* 65, 1954, bes. S. 281 (Intensivierung der Liturgie) und S. 291 (ritualistische Entfaltung in der Zeitspanne von etwa 850—940).

⁹⁹) E. Werner, S. 44 f.

¹⁰⁰) *Regularis concordia*, ed. Th. Symons, London 1953, p. 45.

¹⁰¹) Dazu ist das wichtige Zeugnis des Ps.-Alkuin (ob. Anm. 84) im Kap. 18 (PL. 101, 1211 a u. b) zu ergänzen, der eigens bemerkt: *sanctificatur autem vinum non consecratum per sanctificatum panem*, das in den Wein getaucht von den Kommunizierenden empfangen wird.

Gewohnheit gewesen wäre, wie W e r n e r voraussetzt. J. P. de J o n g hat vor kurzem erst den Nachweis geführt, daß auch Rom im 8. Jahrhundert den Intinktionsritus geübt hat¹⁰²⁾. Es ist somit irrig, diesen Kommuniionsritus als „unrömisch“ zu bezeichnen¹⁰³⁾. Unbewiesen und übrigens ganz unwahrscheinlich ist ferner die These W e r n e r's, der Intinktionsritus Klunys sei der letzte Grund für die spanischen Differenzen zwischen Gregor VII. und Kluny gewesen¹⁰⁴⁾.

Östliche Klosterordnungen und das pigmentum.

Am Gründonnerstag und an einigen Hochfesten erhielten die Mönche als Zugabe das sog. pigmentum¹⁰⁵⁾, einen mit östlichen Gewürzen versetzten Würzwein. Nach den Statuten des Theodor von Studion wurde den Studiten während der Fastenzeit gleichfalls ein *eukraton* gereicht. Der Rückgriff Klunys auf östliche Vorbilder, sagt W e r n e r, sei in diesem Fall offensichtlich, zumal für jenen Brauch alle vor U d a l r i c h liegenden Zeugnisse fehlen. So bestätige es sich, daß Kluny im 11. Jahrhundert tatsächlich immer wieder auf den byzantinischen Osten zurückgegriffen habe¹⁰⁶⁾.

Mißlich ist für die These W e r n e r's, daß D u n s t a n und Altkluny bereits vom *mixtum* sprechen, das allen Mönchen am Gründonnerstag verabreicht wird¹⁰⁷⁾. Die Bräuche des Reichsmönchtums sprechen im 10. Jahrhundert konkret von einer *maiore copia medone*, die an Festtagen üblich ist¹⁰⁸⁾, die Texte von St. Vanne-Mettlach reden von einer *potio densa* und vom Würzwein¹⁰⁹⁾. Aber schon vor dem 10. Jahrhundert müssen die abendländischen Mönche mit solchen gesüßten Krafttränken vertraut gewesen sein. R i m b e r t berichtet von A n s k a r, daß dieser sich eigene Gebetlein erfunden habe, die ihm die sauer schmeckenden Psalmen versüßen sollten, und die er als seine *pigmenta* zu bezeichnen pflegte¹¹⁰⁾. Man ersieht aus dieser seltsamen Redeweise, daß schon im 9. Jahrhundert die *pigmenta* nicht unbekannt gewesen sind. Bischöfe in Gallien und in der Freisinger Gegend, die im 8. und 9. Jahrhundert Fasttage ausschrieben, haben es nicht versäumt, für jene Bußzeit eigens die Würzweine zu verbieten¹¹¹⁾. Die Mönche von Tulle hatten

¹⁰²⁾ J. P. de Jong, L'arrière-plan dogmatique de la commixtion dans la Messe romaine, Archiv für Liturgiewissenschaft, hg. v. H. E m o n d s 3, 1, Regensburg 1953, S. 78 bis 98. Eine Fortsetzung erschien in Archiv für Liturgiewissenschaft 4 (1956) S. 245—278.

¹⁰³⁾ E. W e r n e r, S. 44, bezeichnet die Kommunionpraxis Klunys „geradezu als Bruch mit der römischen Tradition“. Das ist irrig. Wie J. P. de J o n g gezeigt hat, übte man vom 5. bis mindestens zum 8. Jh. zu Rom den Intinktionsritus, falls die Masse der Teilnehmenden mit einem einzigen Kelch nicht auskam.

¹⁰⁴⁾ E. W e r n e r, S. 93—102 (ohne Beleg).

¹⁰⁵⁾ U d a l r i c h von Kluny 1, 12 (am Gründonnerstag), 1, 52 (zum feierlichen Beginn der Quadragesima) und 3, 21 (bei festlichen Gelegenheiten, z. B. Jahrtag, Rückkehr aus der Infirmerie), Migne PL. 149, col. 659c, 697c und 763d. — Theodor von Studion, Descriptio constitutionis n. 30, Migne PG. 99, 1716 b u. c.

¹⁰⁶⁾ E. W e r n e r, S. 47—49.

¹⁰⁷⁾ Regularis concordia, ed. Th. Symons p. 40 und B. Albers Bd. 2, 18.

¹⁰⁸⁾ B. Albers Bd. 5, 42.

¹⁰⁹⁾ B. Albers Bd. 5, 124.

¹¹⁰⁾ Vita Anskarii auctore Rimberto c. 35, ed. G. Waitz, MGH. ss. rer. germ., 1884, p. 68.

¹¹¹⁾ MGH. Formulae, ed. K. Zeumer, 1882, p. 417 n. 31 (*vinum melle dulcoratum*). — MGH. Epist. 5, p. 338 (vom B. Erchanpert von Freising, der zwischen 825/38 Meth und Süßbiere an Fasttagen verbietet).

vertragsgemäß denen von Aurillac im 10. Jahrhundert alljährlich ein bestimmtes Quantum an *pigmenta* zu liefern¹¹²⁾). Petrus Damiani eifert im 11. Jahrhundert gegen die Verwendung von *pigmenta*¹¹³⁾).

Zusammenfassend ist zu sagen: Es mag sein, daß die *pigmenta graecorum*, von denen in einer Urkunde Karls d. Kahlen die Rede ist¹¹⁴⁾, von östlichen Kaufleuten nach dem Westen vermittelt wurden. Die Einführung von Würztränken kann jedoch weder Kluny zugeschrieben, noch auch mit einem Rückgriff Klunys auf byzantinische Vorbilder in Zusammenhang gebracht werden. Nachdem Altkluny, ja, nachdem Dunstan schon vor dem Jahr 970 jenen Brauch kennt, kann dieser Brauch nicht erst im 11. Jahrhundert in Kluny aufgekommen, bzw. in jenem Zeitpunkt von byzantinischen Vorbildern übernommen worden sein. Der Gebrauch von Würztränken war bei Mönchen wie Laien des Abendlandes im 8., 9. und 10. Jahrhundert wohlbekannt. Kluny hatte es garnicht notwendig, in diesem Fall sich von östlichen „Parallelen“ bestimmen zu lassen. Auf einen Punkt sei in diesem Zusammenhang besonders verwiesen. Es gibt nicht den Quellenbefund wieder, wenn Werner (47) behauptet: „In den cluniacensischen Klöstern herrschte zur Fastenzeit die Sitte, den Mönchen einen starken Würztrank, der aus Wein und orientalischen Gewürzen zubereitet war und als *Pigmentum* oder *Mixtum* bezeichnet wurde, zu reichen.“ Im Gegensatz nämlich zum täglichen *eukraton* der Studiten erhielten die Mönche Klunys nur ein einziges Mal in der Fastenzeit und zwar am Gründonnerstag einen Mischwein, der aber — wie Petrus Venerabilis ausdrücklich feststellt — an jenem Tag nur ein Honigwein ohne alle sonstigen Zutaten und Speereien gewesen ist¹¹⁵⁾. Mit der Statuierung von „Parallelen“ heißt es somit in diesem Fall doppelt vorsichtig sein. Es ist außerdem nicht recht einzusehen, was im Ernstfall mit derartigen „Parallelen“ bewiesen werden soll. Sollen etwa die Kluniazenser mit östlichen Würzweinen die Häretiker des beginnenden 11. Jahrhunderts bekämpft haben? Und wenn wirklich im vorliegenden Punkt — was jedoch nicht der Fall ist — ein Rückgriff Klunys auf östliche Vorlagen sich erweisen ließe, so wäre damit für die Grundthese Werners wiederum nichts gewonnen, da in den untersuchten Fällen von einem Rückgriff, insbesondere von einem „bewußten Rückgriff“ Klunys auf östliche Vorlagen, wirklich nicht gesprochen werden kann¹¹⁶⁾.

¹¹²⁾ Beleg bei Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis Vol. 5, Paris 1734, p. 471sq., in der Neudruckausgabe Bd. 6, Graz 1954, S. 217.

¹¹³⁾ Epist. lib. 6, 32, Migne PL. 144, 423c: *mulsum melle simul et diversis pigmentorum generibus parabatur*.

¹¹⁴⁾ Beleg, s. ob. Anm. 112.

¹¹⁵⁾ Petrus Venerabilis, Statutum n. 11, ed. M. Marrier, Bibliotheca Cluniacensis (ob Anm. 74) col. 1357. — Belege über den Gebrauch des *pigmentum* in Kluny, s. oben Anm. 105. Wenn man vom festlichen Beginn der Quadragese absieht, war in der Fastenzeit tatsächlich nur ein einziges Mal, und zwar am Gründonnerstag, die Verabreichung des Würzweines zugelassen — und an diesem Tag wurden keine *pigmenta* dem Honigwein zugesetzt.

¹¹⁶⁾ E. Werner hat stark das Moment des „Bewußten“ bei den angeblichen Rückgriffen Klunys unterstrichen, vgl. S. 70: „Es ist kein Spiel mit alten Traditionen, sondern bewußte Absicht, erkannte Notwendigkeit, die das östliche Erbgut in Kluny zu neuer Lebendigkeit erweckt.“ Vgl. auch S. 38, 40, 43 u. ö.

Angeblich östliche Organisationsform des Konverseninstitutes.

Einer der letzten Hauptpunkte in der Argumentation Werner's ist die These, Kluny habe sein Konverseninstitut dem byzantinischen Osten zu verdanken. Verf. folgt hier einer Ansicht, die 1898 Karl Holl geäußert und die W. Franke weiterhin ausgebaut hat¹¹⁷⁾. In einer Sonderstudie bin ich der östlichen Ableitung des Konverseninstituts, insbesondere den Belegen, die hierfür herangezogen worden sind, nachgegangen¹¹⁸⁾. Die Antwort kann infolgedessen an dieser Stelle knapp gefaßt werden. Eine genaue Prüfung der von K. Holl und W. Franke verwandten Zitate ergibt, daß beide ihre abendländischen Denkkategorien in jene Texte hineingelesen haben. Keiner der griechischen Texte enthält etwas, was sich auch nur entfernt mit dem abendländischen Konverseninstitut jüngerer Ordnung vergleichen ließe¹¹⁹⁾.

Zusammenfassung.

Nach dem Bericht, den A. L. Sidorov auf dem Internationalen Historikerkongreß zu Rom i. J. 1955 gegeben hat, sind in den letzten Jahrzehnten im Osten in beachtlicher Zahl Untersuchungen zutage gefördert worden, die samt und sonders die marxistische Grundhypothese von der sozial-ökonomischen Determiniertheit des historischen Ablaufs aufzuweisen suchen¹²⁰⁾. Ernst Werner hat eben diese Konzeption an die kluniazensische Welt herangetragen. Es ist von vornherein klar, daß die reformgeschichtliche Forschung irgendwann einmal mit jenen Anregungen sich auseinandersetzen muß. Da die Beobachtungen Werners hauptsächlich dem kluniazensischen Brauchtum entnommen sind, hatte die Nachprüfung ebendort zu beginnen. Es erwies sich allerdings sofort als unerläßlich notwendig, das Blickfeld über die Welt Klunys hinaus auf die gesamte Breite des abendländischen monastischen Brauchtums auszuweiten, um die jeweilige Stellungnahme Klunys innerhalb des Reformzeitalters und innerhalb der übrigen gleichzeitigen und unabhängigen monastischen Bewegungen sichtbar werden zu lassen. *Das Prüfungsergebnis hat die Erkenntnisse der jüngsten reformgeschichtlichen Forschung erneut bekräftigt: Kluny war nicht allein auf dem Plan! Die burgundische Reformmetropole stand nicht auf allen Gebieten in unerreichbarer Höhe da, nicht in allem und jeden war Kluny führend gewesen. In den Fällen, die oben analysiert worden sind, mußte festgestellt werden, daß Kluny liturgie- und frömmigkeitsgeschichtlich anderen Reformkreisen gegenüber mitunter sogar in Rückstand begriffen war — eine Erkenntnis, die für die vergleichende Soziologie der mittel-*

¹¹⁷⁾ E. Werner, S. 51 ff. — K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, Leipzig 1898, S. 200—202. — W. Franke, Romuald von Camaldoli und seine Reformtätigkeit zur Zeit Ottos III., Historische Studien (Ebering) Bd. 107, 1913, S. 133—135 und 160—180.

¹¹⁸⁾ K. Hallinger, Woher kommen die Laienbrüder? — *Analecta S. Ord. Cisterciensis* 12, 1956, S. 38—41.

¹¹⁹⁾ E. Werner, S. 53 Anm. 273, hat Recht, daß die Laienbrüder in Kluny keine Rolle gespielt haben. — Irrig ist dagegen die Behauptung auf S. 52: „Etwas Ähnliches begegnet uns zuerst bei den Cluniacensern.“ In Kluny selbst sind die Laienbrüder erst unmittelbar vor dem Jahr 1100 eingeführt worden, vgl. K. Hallinger (Anm. 118) S. 14—20.

¹²⁰⁾ A. L. Sidorov, Die sowjetische Geschichtswissenschaft. *Congresso Internazionale di scienze storiche*. Roma 1955, Relazioni vol. VI. Firenze 1955, p. 391—456.

alterlichen Reformbewegungen zweifellos bedeutsam ist. Von den liturgischen und organisatorischen „Gegengiften“ E. Werner's ist bei der Nachprüfung nichts übrig geblieben. Weder im Kreuzeskult noch im marianischen und eucharistischen Kult noch im Totendienst noch auch in den anderen von Werner angegebenen Einzelheiten gestattet der Consuetudines-Vergleich die vom Verfasser gezogenen Folgerungen. Kluny hat in den untersuchten Punkten anderen Reformbewegungen gegenüber weder dominiert noch im Sinn Werner's „gesteigert“. Einen Rückgriff Klunys auf byzantinisch-ostkirchliche Vorlagen hat der Verfasser in den überprüften Punkten ebenfalls nicht nachweisen können, da die betr. liturgischen Bräuche und organisatorischen Formen außerhalb und längst schon vor Kluny — und zwar schon vor dem entscheidenden 11. Jahrhundert — im Abendland, insbesondere in den weitausstrahlenden nichtkluniazensischen Reformkreisen des Abendlandes, hinreichend gesichert sind. Mit den erwähnten Hypothesen fällt folgerichtig auch — immer wieder handelt es sich um die überprüften Fälle — die sozial-ökonomische Deutung Werner's. Angenommen, selbst wenn Kluny im 11. Jahrhundert tatsächlich auf byzantinische Vorlagen zurückgegriffen hätte — was in den untersuchten Punkten nicht zutrifft —, dann wäre der klassenkämpferische Hintergrund jener angeblichen Rückgriffe immer noch nicht bewiesen. Nach den gemeinhin geltenden wissenschaftlichen Regeln können bloße Parallelen nicht im Handumdrehn als ein propter hoc erklärt werden. Wenn beispielsweise einige Häretiker des beginnenden 11. Jahrhunderts das Kreuz ablehnten und Kluny das Kreuz verehrte, so sind beide Tatsachen zunächst pure Parallelen ohne reziproken Gegenwert. Selbst wenn die Großbäbe Klunys noch so sehr herumreisten, das Kreuz haben sie in ihrem Bereich verehren lassen — nicht etwa, weil einige Häretiker nichts vom Kreuz wissen wollten, sondern weil die eigene Überzeugung und weil die allüberall herrschende monastische Tradition es so und nicht anders verlangte. Die gegenteilige Behauptung überschätzt die Bedeutung der sporadisch beginnenden Häresie des 11. Jahrhunderts und unterschätzt andererseits den Eigenstand der religiösen Haltung, die im beginnenden 11. Jahrhundert den missionarischen Aspekt des norbertinisch-dominikanischen 12. und 13. Jahrhunderts noch längst nicht erreicht hatte¹²¹⁾.

¹²¹⁾ Zum Schluß einige Ausstellungen: Die Bedeutung der sporadisch zu Beginn des 11. Jahrhunderts auftretenden Häretiker erscheint schon rein zahlenmäßig bei Werner S. 71 ff. überschätzt. — Den Ansatzpunkt jener frühen Häresien dürfte H. Grundmann, Historische Zeitschrift 180, 1955, S. 541—546 objektiver umschrieben haben. — Daß die Existenzgrundlage der Bewegungen von Camaldoli, Fonteavellana, Vallumbrosa die neue Klassensituation Italiens gewesen sei (W. S. 111 Anm. 560), hat der Verf. nicht bewiesen. — Der Ordo qualiter stammt nicht von Benedikt von Aniane (W. S. 69). — Harding ist nicht der Verfasser des Exordium parvum (W. S. 105 Anm. 535). — Joan Evans ist kein „Engländer“, sondern eine Mitarbeiterin von J. Kenneth Conant (W. S. 55). — Die Darlegungen S. 5—28 über die soziale Komponente der Reform sind beachtlich; S. 25 f. aber muß man doch fragen, ob der Verf. den Unterschied zwischen Kluny und dem Verband Klunys nicht doch zu sehr außer acht gelassen und ob er nicht faktische Entwicklungen ungebührlich psychologisiert und finalisiert hat. Die Schlußfolgerung S. 28, die die Reform Klunys wiederum nur als Ausdruck der sozialen Situation des 10./11. Jahrhunderts definiert, sieht nicht die geistige Welt Klunys, die aus sozialen Umwelteinflüssen nicht restlos abgeleitet werden kann. Zum geistigen Klima der Anfänge Klunys vgl. K. Hallinger, Deutsches Archiv 10, 1954, S. 417—445 sowie die Weiterführung des Aufsatzes in Revue Mabillon 46 (1956) p. 117—140.

DER ANTONITERORDEN

Von Jakob Rauch †.

Vorbemerkung. Dieser Aufsatz bildet die Einleitung zu einer umfangreichen Geschichte des Antoniterklosters Roßdorf-Höchst, die in einem der nächsten Bände dieses Archivs veröffentlicht werden soll. Der Verfasser beschäftigte sich seit langen Jahren, intensiv seit 1949, mit der Geschichte des Antoniterklosters seiner Vaterstadt Höchst. Immer wieder besuchte er die Staatsarchive Wiesbaden, Darmstadt, Würzburg und Marburg, dreimal auch (1951, 1952 und 1954) die Archive in Grenoble, Lyon und Nancy. Schließlich formulierte er die Darstellung in 12 Kapiteln und hoffte, die Veröffentlichung noch zu erleben. Er konnte aber nicht mehr die letzte Hand an die Veröffentlichung legen. Er starb am 11. Dezember 1956 (cf. S. 288 dieses Bandes). Ein Jahr vorher bat er mich, diesen geistigen Nachlaß zu übernehmen. Ich gab mir Mühe, einige Editionsängel zu beheben. Für die mir dabei geleistete Hilfe sei H. Professor Dr. L. Ueding S.J. auch hier Dank gesagt. Für Hinweise danke ich auch H. Kaplan Adalbert Mischlewski, der demnächst eine Geschichte des Antoniterklosters Memmingen veröffentlichen und dabei eine Übersicht über die Antoniterklöster Deutschlands geben wird. Ich entschloß mich aber, den reifen Text dieses exakten, ehrwürdigen Mannes und erfahrenen Kirchenrechtlers nicht zu ändern. Die Quellen sind verarbeitet, aber nicht an allen Stellen mit genauer Angabe des Fundortes zitiert. Daher muß ich die Fachhistoriker bitten, mit Rücksicht auf den Nachlaßcharakter der Arbeit Verständnis zu haben, daß der wissenschaftliche Belegapparat unzureichend ist¹⁾. Diese erstmalige und wohl einmalige ausführliche deutsche Darstellung der Geschichte des Antoniterordens ist jedenfalls so beachtlich, daß man nicht auf die Veröffentlichung verzichten wollte.

Hans Becker.

1. Werden und Aufgabe des Ordens.

Der Orden der Antoniter (Antoniani, französisch Antonins) ist entstanden in dem Flecken St. Antoine im Département Isère (Bahnhofstation St. Marcellin an der Strecke Grenoble—Valence).

¹⁾ An Quellen und Literatur zu diesem 1. Teil sind benutzt:

1. Urkunden und Akten der Abtei St. Antoine. Diese sind verteilt an die Archive Grenoble, Lyon und Nancy.
In Grenoble (= Arch. Gren.) befinden sich die Inventare des reichen Archivs der ehemaligen Abtei, darunter besonders (XH 2) das *Répertoire du présent Inventaire raisonné des Titres et Papiers tant de l'Abbaye St. Antoine . . .*, ein Band von 772 Blättern. In demselben sind außer der Abtei noch 220 andere Häuser behandelt. Ferner (XH 4) der *Liber Religionis Sancti Antonii Viennensis Sacre Reformationis 1477*, eine Papierhandschrift von 271 Blättern. Eine Abschrift dieses wichtigen Dokumentes aus dem Jahre 1661 befindet sich in dem *Liber statutorum*, der sich jetzt im Besitz des Höchster Vereins für Geschichte und Altertumskunde befindet, fol. 73—262. Da die Zählung der Höchster Handschrift mit durchlaufender Nummerierung einfacher als die der Urschrift und die Höchster Abschrift leichter zugänglich, werden die Kapitel im Folgenden nach ihr zitiert. (= *Reformatio 1477*).
In Nancy befinden sich die in dem Grenobler *Répertoire* aufgezählten Archivalien betr. das Kloster in Höchst im Original in den Faszikeln H 1786 und 1787.
- 1a. Staatsarchiv Wiesbaden Abt. 35 Ms. 2: *Diarium des Antoniterklosters Roßdorf-Höchst*.
2. Aymar Falco, *Antoniana Historiae Compendium*. Lyon 1534. Von diesem äußerst selten gewordenen Buch befinden sich in Deutschland nur 2 Exemplare in den Bibliotheken in München und Wolfenbüttel.
3. P. Hippolyt Helyot, *Ausführliche Geschichte aller geistlichen und weltlichen Kloster- und Ritterorden*. Aus dem Französischen übersetzt, Leipzig 1753, Bd. 2, S. 128 ff.
4. *Recueil des Pièces portant suppression de l'Ordre de Saint Antoine de Viennois et union dudit Ordre et de biens et revenus a celui de Malthe*. Grenoble 1784.
5. Victor Advielle, *Histoire de l'ordre hospitalier de St. Antoine de Viennois*. Paris 1883.