

Deutsches Archiv

für

Erforschung des Mittelalters

namens der Monumenta Germaniae Historica

herausgegeben von

FRIEDRICH BAETHGEN und WALTHER HOLTZMANN

10. Jahrgang

1953/54

BÖHLAU-VERLAG · MÜNSTER/KÖLN

Zur geistigen Welt der Anfänge Klunys

Von

Kassius Hallinger

I.

G. Schreiber hat im Jahre 1942 festgestellt, das Problem Kluny sei bislang ohne Lösung geblieben ¹⁾. Wer die Bemühungen der Fachwissenschaft kennt, wer Einblick genommen hat in die umfänglichen Literaturberichte ²⁾, wer insbesondere weiß, mit welchem Luxus gerade G. Schreiber seine eigenen Kluny-Aufsätze dokumentiert, der ist über ein solches Urteil verwundert. Wer indes selbst einmal mit diesen Fragen zu tun hatte, merkt bald, was der erfahrene Altmeister sagen wollte: Von einer Durchdringung der historischen Wirklichkeit Klunys sind wir noch weit, weit entfernt. Wir besitzen nicht einmal eine verlässige Liste der Dependenzien, von einer Übersicht über die noch zahlreicheren Formungsgemeinschaften gar nicht zu reden ³⁾. Wenn wir von außen nach innen gehen, wenn wir etwa nach der Innenseite, nach der geistigen Welt Klunys Ausschau halten, dann wird unsere Verlegenheit noch größer. Nach einer Spezialuntersuchung dürfen wir hier überhaupt nicht fragen; sie existiert nicht. Diese Tatsache ist umso auffallender, als die Forschung von jeher mit dem Faktum Kluny als einer bekannten Größe zu operieren pflegt. Sicherheit für ein derartiges (an sich nicht leicht verständliches) Verhalten bietet die monumentale Leistung E. Sackurs ⁴⁾, dessen Name seit den neunziger Jahren als

¹⁾ Gemeinschaften des Mittelalters (1948) S. 81—88 und 421 f. Erstfassung des Aufsatzes in AUF. 17 (1942) 359—418.

²⁾ Übersicht bei K. Hallinger in: Enciclopedia cattolica 3 (1949) 1883 bis 1898.

³⁾ Am brauchbarsten sind die Listen bei G. de Valous, Le monachisme clunisien 2 (1935) 179—270, sowie bei J. Evans, Romanesque architecture of the Order of Cl. (1938) S. 153—218.

⁴⁾ Die Cluniazenser in ihrer kirchlichen und allgemeineschichtlichen Wirksamkeit, 2 Bde. (1892/94).

Schild, als stets zitierter Beleg in allen einschlägigen Fragen auftaucht. Infolge der extensiven Sicht Sackurs muß freilich das Wort „kluniasensisch“ auch für fernliegende, oft heterogene Bereiche herhalten⁵⁾. Das Mißliche dieser Lage blieb auf die Dauer nicht unbeachtet. Es führte in Fachkreisen zur Forderung nach „Auflockerung des Begriffes Kluny“⁶⁾. In einem größeren Beitrag konnte ich einen weiten Bezirk, die sog. Lothringische Reform, von der Klunys abtrennen⁷⁾. Die vorliegende Untersuchung will aus dem gleichen Anliegen heraus die inneren Wirklichkeit Klunys schärfer umgrenzen. Um Unklarheiten auszuschließen, sei darauf aufmerksam gemacht, daß in der vorliegenden Untersuchung Kluny in lokalem Sinn gebraucht wird. Die Untersuchung will keine geistige Entwicklungslinie der burgundischen Abtei vorlegen; sie bescheidet sich mit dem Ideengehalt der Anfänge, der sich aus den Werken des Abtes Odo (c. 924—c. 942) deutlich ablesen läßt⁸⁾.

Ein Blick in die Problemgeschichte zeigt, daß man sich über die Innen-seite Klunys mehrfach bereits seine Gedanken gemacht hat. Das geschah nicht immer in Form strenger Analysen. Es ist darum auch gar nicht zu verwundern, wenn Aussagen sich gelegentlich überschneiden, oder wenn ein und derselbe Autor abwechselnd verschiedene Momente unterstreicht. Sachlich gesehen lassen sich etwa fünf Stellungnahmen unterscheiden.

1. Liturgische Denkform. An erster Stelle ist der liturgische Aspekt zu nennen. Kluny erscheint den meisten Beobachtern ganz unreflektiert als strahlende Vision einer Gottesburg⁹⁾. Vor ihrem geistigen

⁵⁾ K. Hallinger. Gorze-Kluny, 2 Bde. (Studia Anselmiana 22—25, 1950/51) S. 5 Anm. 20.

⁶⁾ Th. Schieffer, DA. 1 (1937) 352 f. Neuestens P. E. Schramm, GGA. 207 (1953) 80 f.

⁷⁾ Die Kritik hat den Hauptthesen zugestimmt, vgl. R. Bauerreiss, StMGBO. 63 (1951) 60—70; — H. E. Feine, ZRG. Kan. Abt. 68 (1951) 404—16; — H. Schmidinger, MÖIG. 59 (1951) 466—68; — H. Büttner, HJb. 71 (1952) 406—08; — U. Engelmann, Beuronener Monatsschrift 28 (1952) 494—500; — St. Hilpisch, Theol. Rev. 48 (1952) 60 f.; — Th. Mayer, HZ. 174 (1952) 571—75; — Th. Schieffer, Arch. für mittelh. KG. 4 (1952) 24—44; — P. Volk, RHE. 47 (1952) 247—51; — Fr. Kempf, Gregorianum 34 (1953) 125—128. Zum Referat von F. Weigle, DA. 9 (1952) 584 f., s. folg. Anm. 27, 67 und 106.

⁸⁾ Zu den Werken Odos vgl. M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. MA. 2 (1923) 20—27.

⁹⁾ Rekonstruktionsmodell in Enc. catt. 3 (1949) 1887 f.

Auge steht die achttürmige Himmelsstadt, die im Glanz ihrer Leuchter, ihrer Himmelskronen und Liturgien prangt¹⁰⁾. Der Ort selbst ist zu einer einzigen Kirche geworden. Die Mönche singen erdentrückt ihre Festliturgien, halten lange Prozessionen, sie üben den immer höher anschwellenden Totendienst. Hier gerade liege die Wesensmitte Klunys¹¹⁾. Manche Autoren sehen die liturgische Denkform als derart zentral an, daß sie dieselbe unwillkürlich und ohne erkennbare Abstriche auch auf das kluniazensische Priorat übertragen. G. S c h r e i b e r sprach in diesem Sinn von der erhabenen „kultische(n) Gebärde“ Klunys, die vom Priorat aus dem französischen Laienadel die Niederkirchen im 11. Jh. entrissen habe¹²⁾.

2. *Denkform der Weltoffenheit.* Andere Beobachter wiederum ließen sich mehr von den erstaunlichen Ausmaßen des Kluniazensischen Verbandes beeindrucken. Sie sahen das Anwachsen der Schenkungen, die mächtigen Latifundien, sie sahen, wie die Großäbte ihr monastisches Reich in Kontrolle hielten, sie sahen deren Weltreisen, deren unausgesetztes Bemühen um Besitzabrundung und Sicherung, deren Beziehungen zu Fürsten, Königen und Päpsten. Sie kamen infolgedessen zum diametral entgegengesetzten Urteil. Bei allem Respekt vor der „kultischen Gebärde“ Klunys erschien der älteren Historischen Schule der eigentliche Akzent nicht so sehr auf der liturgischen Denkform, als auf dem Moment der Weltoffenheit und Weltläufigkeit zu liegen. Die geistige Haltung Klunys war unter dem angegebenen Blickwinkel in der Tat alles andere als weltflüchtig zu nennen. Sie erweckte stellenweise den Eindruck weitblickender, recht weltlicher Politik. A. B r a c k m a n n untersuchte aus dieser Schau der Dinge heraus in einer eigenen Studie die politische Wirksamkeit der kluniazensischen Bewegung¹³⁾.

3. *Denkform der Weltabgewandtheit.* Gegen diese allzu modern-politischen Wertungen meldete sich indes während der letzten Jahre immer lauterer Widerspruch. Man lernte zwischen den Fernzielen des Gregorianismus und den weit bescheideneren Wünschen der Kluniazenser zu unterscheiden. Die Denkform Klunys sei deswegen letz-

¹⁰⁾ Fr. Heer, *Aufgang Europas* 1 (1949) 387.

¹¹⁾ Heer 1, 403.

¹²⁾ *Gemeinschaften des Mittelalters* S. 102 f.

¹³⁾ HZ. 139 (1929) 34—47. — Weitere Vertreter der These von der Weltoffenheit Klunys werden aufgezählt in: G. T e l l e n b a c h - R. F. B e n n e t t, *Church, State and Society at the time of the Investiture contest* (1948) S. 189 f.

ten Endes eben doch weltflüchtig gewesen. In Frankreich begründete diese These A. Fliche¹⁴⁾, in Deutschland kam G. Tellenbach zu ähnlichen Lösungen¹⁵⁾; in England schrieb H. Talbot¹⁶⁾ — leider ohne Belege — im gleichen Sinn einen höchst aufschlußreichen Aufsatz. Talbot gab nicht die Analyse eines einzelnen Begriffs, er gab als erster einen Querschnitt durch die Innenwelt Klunys. Er zeigte überdies als erster die geistige Entwicklungslinie auf. Nicht minder wichtig war die von ihm gebotene Überschau über die Grundideen Klunys, die samt und sonders dem asketischen Bereich angehören. Für die alte These von der „Weltoffenheit“ Klunys können, wie jedermann sehen kann, jene Ideen in keiner Weise angezogen werden.

4. Feudale Denkform. F. Heer hat 1949 die Talbot'schen Ergebnisse neu aufgenommen. Sein Klunybild¹⁷⁾ folgt Zug um Zug den Ausführungen des Engländers. In Altkluny fehlt nach ihm jegliche höhere Idee. Es herrschte dort eine unsäglich Primitivierung des Christlichen. Odo ist unerbittlicher Zuchtmeister, der seinen Sippenossen erst einmal eine Art asketisches Rechts-um links-um beibringen muß. Erst nach der Odozeit kam es zur humanistischen Aufweichung des primitiven Frömmigkeitsstils. Heer ergänzt die Gedanken Talbots sodann nach zweifacher Richtung. Einmal durch die Idee von der „politischen Religiosität“, als deren Vertreter Kluny bezeichnet wird. Weit folgenschwerer jedoch wiegt die Einführung des soziologischen Aspektes¹⁸⁾. Wie von einem Zauberstab angerührt sprühen die Dinge plötzlich in fremdem Lichte auf. Kluny II ist nach Heer das wehrhafte Haus einer streng geschlossenen Adelsgesellschaft, die Turmgruppen dortselbst sind Ausdruck nordischer, symbolistischer Tendenzen jener Adelsherren¹⁹⁾, die Ausgewogenheit der künstlerischen Spätepoch entsprache ihrem Lebensstil²⁰⁾. Das Bildungsproblem löst sich von der gleichen Seite her als Heimholung sämtlicher Traditionsteile, die in Kluny angeblich vor allem als Schmuckelement, als Erhöhung des eigenen adeligen Daseins, begriffen würden. Das Verhältnis Klunys zu den Klassikern erklärt sich gleichfalls vom feudalen Hintergrund her aus der

¹⁴⁾ La réforme grégorienne 1 (1924) 39—60.

¹⁵⁾ Vorgearbeitet hatte E. Sackur 2, 445 ff.

¹⁶⁾ Cluniac spirituality, The life of the spirit 2 (1945) 97—101

¹⁷⁾ Heer 1, 387—421.

¹⁸⁾ Heer 1, 394.

¹⁹⁾ Heer 1, 410 f.

²⁰⁾ Heer 1, 408.

nonchalanten Unbefangenheit, mit der jene Herren Antikes mit Christlichem mischten ²¹⁾. Die wirtschaftsgeschichtliche Entwicklung der Abtei löst sich genau so einfach; sie zeige das typische Bild der Mißwirtschaft eines hochadeligen Hauses ²²⁾. Wenn Alexander III. auf seiner Flucht in Kluny keine Aufnahme fand, so sei darin der wesensgesetzliche Ausdruck feudalen Kirchenherrentums mit seiner Ablehnung des Bürgerlichen zu erblicken ²³⁾. Selbst das Seelsorgeproblem der Kluniazenser erfährt von hier aus eine umstürzende Deutung: Jene adligen Mönchssippen gehen einfach nicht ins Volk ²⁴⁾. Man sieht: alle Probleme Klunys werden von Heer auf die eine soziologische Formel gebracht. Entgegenstehende Tendenzen sowie andere, weit tiefer in das geistige Gefüge Klunys eingreifende Wirkkomponenten hat Heer nicht beachtet.

5. Monastische Denkform. Es sieht sich an wie das Ei des Kolumbus, wenn auf dem Klunykongreß 1949 der bekannte Archivforscher J. Leclercq OSB. die monastische Idee als die grundlegende Denkform Klunys angesprochen hat²⁵⁾. Jene adeligen „Mönchssippen“(!), von denen Heer spricht, gingen nicht ins Volk, nicht weil sie etwa adlig waren, sondern weil sie vom Mönchsideal in einer bestimmten traditionsgebundenen Prägung erfüllt waren! Der Wille zum Mönchtum ist in Kluny so grundlegend, so unbedingt gewesen, daß von hier aus sämtliche Bereiche geformt worden sind. Die Beobachtungen Talbots fügen sich in diese Sicht zwanglos ein. Sie müssen indes nochmals aufgenommen und überprüft werden. Der Aufsatz Talbots steht für die Odozeit auf der schmalen Basis der *Collationes*. Andere Werke Odos scheint Talbot überhaupt nicht herangezogen zu haben. Das von ihm gezeichnete Bild bedarf daher einiger, nicht unwesentlicher Korrekturen. Auch die wertvolle Studie von J. Leclercq, die hauptsächlich auf der Basis der *Occupationes Odos* aufruht, kann durch Heranziehung der übrigen Werke Odos sowie der von Johannes von Salerno geschriebenen *Vita Odos* fruchtbringend vertieft werden.

²¹⁾ Heer 1, 405—407.

²²⁾ Heer 1, 404.

²³⁾ Heer 1, 592.

²⁴⁾ Heer 1, 417.

²⁵⁾ L'idéal monastique de St. Odon d'après ses oeuvres, in: A Cluny, Congrès scientifique 1949 (1950) S. 227—32.

II

Die monastischen Grundideen der Odozeit

Es ist eine selbstverständliche Tatsache, daß nicht ein einzelnes Werk, sondern erst das Gesamtwerk die Ideen eines Menschen einigermaßen wiedergibt. Wer einseitig von der Klunyliteratur herkommend ²⁶⁾ sich erstmals in die Schriften Odos einliest, fällt von einer Überraschung in die andere. Die Ideen, die dort ausgesprochen werden, sind alles andere als primitiv. Sie zeigen eine Durchdringung der monastischen Existenz, die niemand im 10. Jh. vermutet hätte, deren wesentliche Linien für das Mönchtum geradezu zeitlose Gültigkeit beanspruchen können. Vom Standpunkt des historischen Anliegens aus verlangen diese Ideen besondere Beachtung. Von jenen monastischen Werten ²⁷⁾ ist nicht nur ein Großteil des Mönchtums des 10. und 11. Jh.s geformt worden, auch die nichtklösterliche Welt jener Tage hat von daher bestimmende Einflüsse empfangen. — Welches sind die wichtigsten Gedanken, in denen das Mönchtum Altklunys sich begreift?

1. Mönchtum ist Verwirklichung der Pfingstkirche. Diese These ist nicht ein gelegentlich hingeworfenes Wort. Sie gehört zu den Grundüberzeugungen Odos, die in seiner bald nach

²⁶⁾ Übersicht jetzt bei Cl. Schmitt, Enc. catt. 9 (1952) 65—67. Dazu sind zu ergänzen die Aufsätze von A. Hessel, HZ. 128 (1923) 1—25; W. Williams, Monastic studies (1938) S. 24—28; J. Laporte in: A Cluny, Congrès scientifique, S. 138—43 und A. Nitschke, Die Welt Gregors VII. (Diss. Msch. Göttingen 1950), welche Arbeit ich nur kenne aus: P. E. Schramm, GGA. 207 (1953) 72 f. Dazu kommen die oben in Anm. 16 und 25 gen. Arbeiten. Von der unter Leitung von W. Holtzmann entstandenen Diss. von K. Voormann, Studien zu Odo von Cluny (Msch. Bonn 1951), habe ich erst nach Fertigstellung der vorliegenden Arbeit durch Mitteilung von Herrn Dr. Schmale Kenntnis erhalten.

²⁷⁾ Kluny besaß monastische Werte, die den Erfolg der Reformbewegung erst verständlich machen, vgl. K. Hallinger, Gorze-Kluny S. 10, 445, 449, 458, 516, 587 Anm. 171, 715, 742 f., 748 f. u. 1019 (Register). — Wenn trotz dieser Angaben F. Weigle von einer „Schwarzweißmalerei zugunsten Gorzes“ spricht (DA. 9, 585), dürfte er daher den Sinn des Buches nicht ganz treffen. — Auch Th. Schieffer (Arch. f. mittelh. KG. 4, 35 u. 39) konstatierte in meinem Buch unverkennbare Sympathien für die Gorzer Seite, ohne jedoch deswegen die wesentlichen Ergebnisse in Zweifel zu ziehen. Auf der gleichen positiven Linie liegt die Stellungnahme von Th. Mayer, HZ. 174, 574 und U. Engelmann, Beur. Monatsschrift 28, 497.

924 entstandenen *Occupatio* ²⁸⁾ niedergelegt sind. In breiter heilsgeschichtlicher Schau wird dort der geistige Ort des Mönchtums umschrieben. Durch sieben Bücher hindurch sagt Odo seinem Leser, daß sein Fuß nicht im Willkürlichen und Weglosen, sondern nur durch Einlenken in das wirkliche und eigentliche Weltgeschehen Stand gewinnt. Die Bahn jenes Geschehens verläuft über die Urtatsachen von Schöpfung, Urfall, das Mysterium der Inkarnation. Sie mündet ein in das Pfingstgeschehen, in dem der Gottesgeist sich die ideale Gemeinschaft geschaffen hat. Die letzte Ausformung jenes Geschehens vollzieht sich im Mönchtum, in dem der Pfingstgeist den *animus socialis* verwirklicht. Das göttliche Feuer bindet die Herzen zu solcher Einheit zusammen, daß der Spalt, den die Urschuld des Egoismus aufgerissen hat, im letzten geschlossen wird und überwunden erscheint. Wie in der Pfingstgemeinde ist alles allen gemeinsam: *Ecclesiae nascentis honesta forma*, sagt Odo ²⁹⁾. Seit den Tagen eines Basilius und Augustinus lebte das Mönchtum aus dieser Ideenwelt ³⁰⁾. Odo steht somit zweifellos im Banne alter Traditionen. Seine weitausgesponnenen Betrachtungen beweisen aber, daß er das überlieferte Gut nicht einfach aufgeladen, sondern nach allen Seiten hin durchdacht und sich angeeignet hat.

2. Mönchtum ist Hinausschreiten über die Welt hinaus. Stärkeren Einfluß auf die Formung des Kluniazensertums sollten gregorianische Impulse ausüben. Bei der Hochschätzung, der Gregor d. Gr. († 604) in Mönchskreisen sich erfreute, ist es nicht zu verwundern, wenn man in Altkluny gewisse Lieblingsideen des Mönchspapstes übernommen hat. Seine Forderung des *extra mundum* entsprach nicht nur den Urtendenzen der Eremos, diese Devise war obendrein durchtränkt von persönlichen, leidvollen Erfahrungen ³¹⁾. Umso tiefer prägte sich sein Herzensanliegen naturgemäß den Nachfahren ein. Der

²⁸⁾ Odonis abbatis Cluniacensis *Occupatio*, ed. A. Swoboda (Leipzig 1900). — Vgl. Manitius 2, 22 sowie L. Kolmer, Beilage z. Jahresber. d. H. Gymn. Metten 1912, S. 31 ff.

²⁹⁾ Wörtlich: *Ecclesiae formam docet hoc nascentis honestam*, *Occupatio* 6, 572, Swoboda S. 135. — Die übrigen Belege bei J. Leclercq S. 227 ff.

³⁰⁾ Basiliusregel 3, Migne PL. 103, 496 ab; — Augustinus, *Enarratio* in Ps. 132, 2, Migne PL. 37, 1729 f. — Zum Ganzen vgl. A. Zumkeller, *Das Mönchtum des hl. Augustinus* (1950) S. 129 f.

³¹⁾ Einfluß Gregors auf Odo, s. Laporte S. 138 ff. — Die *Extramundum*-Forderung Gregors steht in Dial. 2 pr., ed. U. Moricca (Fonti per la storia d'Italia 4, 1924) S. 14 sowie in Reg. 1, 5, MGH. Epp. 1, 5. Vgl. dazu O. Porcel, *La doctrina monastica de San Gregorio M.*, Diss. Washington (1950) S. 29 ff.

Biograph sagt vom reifen Odo, daß er schon im gegenwärtigen Leben „auf die Erde vergessen habe“ ³²⁾. Wer die Forderungen, die Odo an sich und die Seinen stellte, nicht kennt, liest über ein solches Wort allzu leicht hinweg. Näheres Zusehen zeigt indes, daß die Formel ernst gemeint ist. Die Mönche sind für Odo die *professores sublimis propositi*, d. h. ihr Lebensraum liegt über der Erde. Ihr Ziel ist jenseitig ³³⁾. Sie dürfen nicht, wie in der Vita des Gerald von Aurillac drastisch formuliert wird, *terram lingere* ³⁴⁾, d. h., sie haben über alle Erdendinge hinauszugehen. Das Hinausschreiten wird in mehrfachen Stufen beschrieben. Es beginnt mit dem Gleichgültigwerden der Erdendinge ³⁵⁾, dann folgt die Besitzaufgabe ³⁶⁾. Eine weitere Phase ist gekennzeichnet durch das Aufbrennen der Gottessehnsucht ³⁷⁾, um schließlich im asketischen Kampf, im Martyrium des täglichen Kreuztragens ³⁸⁾ weit über alles sonst Bekannte und Vertraute hinauszuführen. Wer einen solchen Weg geht, vollzieht seinen Auszug, der steht nach Odo im Scheitelpunkt der Dinge, ja, er ragt sogar nach Odos Worten noch über die höchsten Erdenhöhen hinaus ³⁹⁾. Eine rein formgeschichtliche Betrachtung —

³²⁾ Johannes von Salerno, Vita Odonis 3, 12, Migne PL. 133, 84 c. — Über den Autor vgl. A. Chagny in: A. Cluny, Congrès scientifique, S. 121—29.

³³⁾ Vita Geraldi 2, 16 ed. M. Marrier, Bibliotheca Cluniacensis (= BC) (1915; Neudruck) S. 94. — Zur Echtheit der Vita vgl. A. Poncelet, Anal. Boll. 14 (1895) 89—107, sowie A. Zimmermann, LThK. 4 (1932) 406 f. Die Collationes 1, 37 BC 183 rechnen die Mönche zu den Himmlischen; sie verlieren ihre Sphäre, wenn sie sich an irdische Dinge verlieren. Weitere Belege unten Anm. 39.

³⁴⁾ Vita Geraldi 2, 1 BC 88, hier von dem zum Mönchtum herangereiften Gerald ausgesagt.

³⁵⁾ Vita Geraldi 2, 2 und 8 BC 88, 91 (*fastidire*).

³⁶⁾ Vita Geraldi 2, 4; — Collationes 2, 34 und 36 BC 89, 213, 215; — Joh. v. Salerno 1, 11, 18, 22, Migne PL. 133, 48 d, 51 d, 53 b.

³⁷⁾ Vita Geraldi 2, 8; — Collationes 1, 10 BC 91, 168 (*ad desiderium conditoris incallescere*).

³⁸⁾ Vita Geraldi 2 pr. BC 87, ferner Martinushomilie BC 126 sowie Coll. 2, 11 BC 196 (*conditio portandae crucis*, tgl. Martyrium). Die Forderung der asketischen Härte findet sich öfters, z. B. in Coll. 2, 8 BC 167 f., Forderung des Lasterkampfes in Vita Geraldi 2, 1 BC 88. — Zur Vorgeschichte des Gedankenkreises s. E. Malone, The monk and the martyr, Diss. Washington 1950.

³⁹⁾ Collationes 2, 1 BC 88 (*in rerum vertice situs, iam super altitudines terrae eminebat*). Auch die Contemplatio führt nach Odo weit über die Erde hinaus; wer diese Höhe läßt, stürzt ab, vgl. Vita Geraldi 1, 6 f. BC 70: hier der anschauliche Gemenvergleich, der aus Gregors d. Gr. Moralia 35, 10 n. 36 Migne PL. 76, 543 d entnommen ist. Zur Auffassung der Askese als ein Hinausschreiten über die Welt vgl. Ambrosius, De virginibus 1, 3 n. 11,

darauf sei nochmals hingewiesen — kann am Ernst solcher Gedanken vorbeiführen. Für deren Wirklichkeitsgehalt besitzen wir bei Johannes von Salerno eine nicht zu verachtende Rückkontrolle. Wir erfahren da, wie beispielsweise Odo auf Reisen ohne Sorge um den kommenden Tag alles auszuteilen pflegte. Einem, der ihn umbringen will, gibt er noch Geld. Seine Mönche lassen sich lieber offenen Auges die Pferde wegstehlen, als daß sie das nächtliche Schweigen brechen ⁴⁰⁾: Solche Menschen sind wirklich *extra mundum*.

3. Mönchtum ist Heimkehr in den Urzustand. Das Hinausschreiten über die Erdendinge ist für Odo nicht gleichbedeutend mit dem Schritt in die Sinnlosigkeit. Odo sieht im asketischen Auszug aus der Welt die Heimkehr in den Uranfang. Mit dieser neuen begrifflichen Bestimmung gewinnt Odo Anschluß an das zentrale patristische Anliegen vom *reditus in paradisum* ⁴¹⁾. Alles Geschehen erscheint nach dieser Idee als Wiederherstellung eines verlorenen Idealzustandes. Nicht erst Origenes († c. 254), schon Ignatius von Antiochien († c. 110) lebte in solchen Gedanken ⁴²⁾. Es ist reizvoll zu beobachten, wie ausgerechnet im zehnten, im eisernen Jh., jene Ideen erneut ihre Strahlungskraft entfalten. Die Brücke zu dieser entlegenen Gedankenwelt bildete bezeichnenderweise wieder Gregor d. Gr., näherhin seine Magierhomilie, wo die asketische Härte, das Schmerzliche des Verzichts, als heilende Wiederherstellung jenes Urstandes aufgezeigt wird, der durch eigensüchtige Nachgiebigkeit einst verloren ging. Die *lamenta* löschen die *delectamenta* des Urfalles ⁴³⁾, wie umgekehrt das selbstsüchtige Nach-

Migne PL. 16, 202 b, sowie M. Frickl, Das sittliche Verhältnis von Seele, Materie, äußerer Welt und Leib in des hl. Ambrosius De Isaac et anima (Diss. Msch. St. Anselmo Roma 1951).

⁴⁰⁾ Johannes von Salerno 2, 7—10, Migne PL. 133, 63—67.

⁴¹⁾ Eine wertvolle Einführung in diese Gedankenwelt der Väterzeit bietet jetzt J. Daniélou, Sacramentum futuri (1950) S. 3—52. — Den Vätern gilt besonders das ehelose Leben als *reditus in paradisum*, s. Dem. Dumm, S. Jerome's theology of virginity (Diss. Msch. St. Anselmo Roma 1950).

⁴²⁾ G. Bürke, Des Origenes Lehre vom Urstand des Menschen, ZkTh. (1950) 20 ff. sowie E. Peterson, Der Stand der Vollkommenheit in der Urkirche, Acta et documenta Congressus generalis de statibus perfectionis 1 (1950) 476—79.

⁴³⁾ Gregor d. Gr., Hom. 10 in Mt. 2 n. 7, Migne PL. 76, 1113 c—1114 c (*regio quippe nostra paradisus est*). Odo nimmt mehrfach diesen Gedanken auf, so in Coll. 2, 12 BC 196, wo der *reditus* für alle Menschen ausgesagt wird; ähnlich in Coll. 3, 49 BC 258. Seinen Helden Gerald nennt Odo *cedrus paradisi futurus* (Vita Geraldii 1, 9 BC 172). Funktion Mariens zum *reditus* ist berührt in der Magdalenenhomilie BC 138.

geben an die Sünde von neuem aus dem wiedergefundenen Paradies herausführt ⁴⁴). Gilt dieses Axiom zunächst für alle Christen, so erst recht für die Gemeinschaft der Mönche, die jenen Paradieseszustand repräsentiert ⁴⁵). Jeder ihrer Verzichte ist ein Auslöschen, ein Unwirksammachen der Urschuld und gleichzeitig ein Neu-Herbeiführen der Gehorsamsordnung der Urzeit ⁴⁶). Die wiederhergestellte Ordnung greift sogar auf die Tierwelt über, die ihre Scheu vergißt ⁴⁷). Der Wolf, der Odo sich dienstbar zur Verfügung stellt, — Odo, der gar nicht so finster ist, wie gemeinhin behauptet wird, der die Kinder auf der Straße singen läßt und sie belohnt, den eine ungemessene, stete Freudigkeit erfüllt, der sogar seine Mönche zum Lachen bringt ⁴⁸), — niemand würde solch „franziskanische Züge“ schon im 10. Jh. auch nur vermuten! Es bestätigt sich von neuem, daß nur die Quellennähe ein wirklichkeitsgetreues Bild der Anfänge Klunys gewährleistet.

4. Mönchtum ist Vorwegnahme des Künftigen. Die vierte und tiefste Selbstaussage Altklunys greift ins Eschatologische. Das ist jener Bereich, in den alles Geschehen einmündet, in dem der „dreifache Schritt der Zeit“ gegenstandslos wird. Vergangenheit wie Zukunft werden in der eschatologischen Sicht zur Gegenwart. Das läßt sich gut an der augustinischen Stellungnahme zum Apokatastasis-Begriff der Griechen beobachten. Nach Augustinus schauen die östlichen Menschen allzu sehr in die Vergangenheit. Sie verstehen ihr asketisches Leben mit Vorliebe als Wiederherstellung eines vergangenen Zustandes. Das sei einseitig. Die Apokatastasis sei weit mehr Neuschöpfung, ein Bauen an

⁴⁴) Collationes 2, 12 BC 196 (*qua ad paradisum reditur . . . quem locum totiens deserimus, quotiens peccamus*).

⁴⁵) Johannes von Salerno 1, 14, Migne PL. 133, 49 c; ebenda 3, 1 BC 42 wird die asketische Härte als Weg zu den *paradisi gaudia* bezeichnet.

⁴⁶) Odos Gedanken kreisen um den Urzustand der Menschheit. Die Heiligen gehen nach ihm in jenen Urzustand ein (Vita Geraldi 1, 3 BC 68), der Sturz der Urzeit wiederholt sich bei jedem Nachgeben an egoistische Unbeherrschtheit (Coll. 2, 18 BC 201), jeder freie Verzicht hebt die *praesumptio* des Urfalles auf und stellt so die ursprüngliche Ordnung wieder her (Vita Geraldi 2 pr. mit 1, 15 BC 87 und 76). — Diese bei Odo anklingenden Gedanken wurden im patristischen Zeitalter breit durchgeführt, vgl. etwa Tertullian, De ieiunio 3—7, CSEL. 20, 277—83, wo die asketische Enthaltung als *renovatio status primordialis* (CSEL. 20, 279) verstanden wird.

⁴⁷) Johannes von Salerno 1, 14, Migne PL. 133, 50 a. — Zur Tierfreundschaft der Vollendeten vgl. A. Stolz, Theologie der Mystik (1936) S. 26 ff.

⁴⁸) Johannes von Salerno 2, 5, Migne PL. 133, 63 b. — Das Bild vom harten Zuchtmeister Odo (Heer 1, 396) muß demnach korrigiert werden.

der großen Zukunft, wo wir in die Reihen der Engel eintreten werden ⁴⁹⁾. Aber selbst dieser Gesichtspunkt des Künftigen ist noch zu einseitig. Das asketische Werk nimmt nicht nur das Kommende vorweg, es macht Vergangenheit wie Zukunft zur Gegenwart. Die besten Köpfe der afrikanischen Kirche haben gerade diesen Gesichtspunkt, den Gedanken der eschatologischen Präsenz, unterstrichen ⁵⁰⁾. Wir wundern uns nicht wenig, daß solche Ideen, die wahrhaftig nicht einfachhin an der Oberfläche liegen, in Altkluny Auferstehung feiern. Wiederum muß festgestellt werden, daß es sich nicht um gelegentliche Anklänge handelt. Odo erweist sich von der Erbmasse dieser Gedankenwelt zutiefst durchdrungen. Mit unverkennbarer Vorliebe pflegt er den antizipativen Charakter im asketischen Werk des Mönches hervorzuheben. Einige wenige Beispiele sollen das näher verdeutlichen.

Mönchtum ist Verwirklichung der endzeitlichen Pax. Die Besitzfrage, die so unheilvolle Spaltungen entfacht, ist in der Pfingstkirche, wie auch in deren monastischem Abbild — im Grunde wenigstens — gelöst. Die Wurzel alles Übels ist ausgeschnitten. Der Gottesgeist hat die Herzen verbunden und so die Endphase der Weltgeschichte, den Zustand der Pax heraufgeführt. Die Besitzaufgabe des Mönches gewinnt so eschatologischen Sinn. Sie nimmt einen Zustand voraus, der erst am Ende der Tage allgemein sein wird ⁵¹⁾.

Mönchtum ist antizipative Teilnahme am Schweigen der Ewigkeit. Das Stillewerden im Schweigen galt von jeher als eines der Hauptanliegen der Mönche ⁵²⁾. Auch in Altkluny dachte man so. Das Schweigen betrachtete man als einen der Hauptpunkte im

⁴⁹⁾ De Genesi ad litteram 6, 24, CSEL. 28, 1, 196. — Über die Zusammenhänge mit reichen Belegen s. G. Ladner, MIOG. 60 (1952) 41—48, bes. Anm. 82.

⁵⁰⁾ Tertullian, De carnis resurrectione 61, Migne PL. 2, 932 a; Askese ist hier Vorwegnahme des künftigen, endgültigen Zustandes und seiner Kraft (*virtutis futurae linimenta*). — Ähnlich Cyprian von Karthago, De oratione 36, CSEL. 3, 1, 294, 11 (*imitemur, quod futuri sumus*) und ebenso Augustinus, Enarrationes in Ps. 132 n. 13, Migne PL. 37, 1736 d (*corde praecede, quo sequaris corpore*). Auch außerhalb der karthagischen Kirche wurden solche Gedanken betont, vgl. Hieronymus, Ep. 22, 41, CSEL. 54, 210 (*esse incipe, quod futura es*). Ähnlich schon lange vorher Origenes, Exp. in Eph. 5 (*qui similes angelis futuri sumus, iam nunc incipiamus esse*), Text bei Fr. W. B. Bornemann, In investigatione monachatus origine (1885) S. 24.

⁵¹⁾ J. Leclercq S. 229 mit Belegen.

⁵²⁾ Pachom, Regula 60, ed. A. Boon, Pachomiana latina, RHE. 7 (1932) 32. — Basilius, Regula pr., Migne PL. 103, 487 b. — Benediktus, Regula 6 ed. C. Butler (1935) S. 28 f.

Reformprogramm⁵³). Eine Reihe von Gründen, biblische, typologische, moralische, hatte man zur Rechtfertigung der Schweigeregeln bereit. Schwerer als alle diese Gründe wiegt der latreutische Gesichtspunkt. Der Schüler Odo, Johannes von Salerno, bringt die Begriffe Beten und Schweigen enge zusammen. Das Schweigen wirkt das *stare ante filium hominis*. Im anbetenden Stehen des Schweigenden, der zweitrangige Beziehungen hinter sich lassend vor den Menschensohn tritt, sieht man in Altkluny offenkundig die eigentliche Rechtfertigung der Schweigebung⁵⁴). Odo hat diesen Gedanken noch erheblich vertieft. Er pflegte das ganztägige Schweigen, das man zu Zeiten höchster Festtage und Festwochen beobachtete, als „Teilnahme am Schweigen der Ewigkeit“ zu bezeichnen⁵⁵). Wenn man die Traditionsgrundlage dieser Deutung aufzeigen will, muß man weit zurückgehen. *Silentium aeternum* war für die Gnosis wie auch für Ignatius von Antiochien der Schoß der Gottheit selbst, aus deren ewigem Schweigen der Logos hervorgeht⁵⁶). In der Apokalypse führt das Öffnen des siebenten Siegels den Endzustand herbei. Es entsteht das große Schweigen, in dem alle Wesen vor dem Menschensohn stehen (Apoc. 8, 1 ff.). Welcher der beiden Traditionslinien Odo folgt, soll hier nicht entschieden werden. Seine Deutung des asketischen Schweigens steht auf jeden Fall unter dem Gedanken der eschatologischen Präsenz, d. h., der Schweigende wird noch vor Voll-

⁵³) Das zeigt schon der Widerstand gegen diesen Programmpunkt in der Odozeit, vgl. Johannes von Salerno 2, 23 mit 2, 12, Migne PL. 133, 74 a mit 63 b.

⁵⁴) Johannes von Salerno 2, 10—13, Migne PL. 133, 66 b—69 a; Betonung des latreutischen Gesichtspunktes in 2, 13 a. a. O. 68 c, ferner in Vita Geraldi 2, 15 BC 94.

⁵⁵) Die von B. Albers (Consuetudines monasticae 2, 1905, 22) herausgegebenen Bräuche von Altkluny bezeugen die von Johannes von Salerno 1, 32, Migne PL. 133, 57 a, gebotene Nachricht. Zum Ganzen siehe K. Hallinger, Gorze-Kluny 2, 872 f. Anm. 10 und 925—33. — Keine Kenntnis der Bräuche Klunys und ihrer Überlieferung verraten die Ausführungen von G. Brugnoli, La biblioteca dell'abbazia di Farfa, Benedictina 5 (1951) 10 ff. Die Bücherliste der Cons. Farfenses gehört nach Kluny. Vgl. A. Wilmart, Rev. Mab. 11 (1921) 89—124.

⁵⁶) I. Cechetti, Tibi silentium laus, Misc. Mohlberg 2 (1949) 521—70, bes. 522 ff., mit Darlegungen über das gnostische, biblische, christologische, asketische, mystische und liturgische Schweigen; die Behandlung des monastischen Schweigens fehlt. — Odo kannte Gregors d. Gr. Moralia 30, 16 n. 53, Migne PL. 76, 533 b, wo über das apokalyptische Schweigen gehandelt wird. Eine unmittelbare Berührung Odos mit Ignatius von Antiochien erscheint weniger naheliegend.

endung der Dinge in den Abgrund des ewigen Gottesschweigens aufgenommen.

Mönchtum ist Vorwegnahme des Festes der Ewigkeit. Die soeben umschriebene Sinnggebung des Schweigens erfüllt sich vorwiegend an den festlichen Höhepunkten des liturgischen Jahres. Sie kommt damit einer weiteren antizipativen Deutung Odo's recht nahe, der im asketischen Werk die Teilnahme am Festtag der Ewigkeit gesehen hat. Einer, der wie Gerald den Lasterkampf geführt hat und reif geworden ist für das Mönchtum, wird von Odo mit dem Berggipfel verglichen, den der Morgenglanz des ewigen Festtages bereits umleuchtet⁵⁷⁾. Unter diesem anschaulichen Vergleich kommt die alte alexandrinische Anschauung zum Vorschein, die das Leben des Asketen als *εορτή*, als Festfeier ständiger Anbetung, definiert hat. Der Ort des freiwillig Verzichtenden ist nicht mehr die Erde, sondern der Festtag des Himmelshofes⁵⁸⁾.

Mönchtum ist *Vita angelica*. Von zwei Seiten her erklärt Odo die Teilnahme am Festtag des Himmelshofes. Da ist zunächst einmal der Eheverzicht des Mönches, der den Zeitpunkt vorausnimmt, wo für alle einmal das eheliche Leben enden wird, da nach dem Herrenwort alle sein werden wie die Engel (Mt. 22, 30). Die so leben, sagt Odo, stehen nicht nur dem Verdienst nach in den Reihen der Körperlosen, sie verwirklichen bereits im Fleisch das Engelleben⁵⁹⁾. Der andere Titel, der die Mönche hier schon den Engeln einreihet, liegt auf liturgischem Gebiet⁶⁰⁾. Was bei Rezitation des Psalters aufklingt, hat mit rein menschlichen Formeln nichts mehr zu tun. Odo umschreibt diesen Sachverhalt — und das ist ungemein bezeichnend für die Mentalität Altklunys — mit der feierlichen virgilischen Formel: *nil*

⁵⁷⁾ Vita Geraldii 2, 1 BC 88.

⁵⁸⁾ G. Bekés, De continua oratione Clementis Alexandrini doctrina, Studia Anselmiana 14 (1942). Vgl. auch die folg. Anm.

⁵⁹⁾ Occupatio 7, 542—50, ed. S w o b o d a S. 164 f. (*vita angelica* und geschlechtliche Enthaltung); ähnlich in Vita Geraldii 2, 8 BC 91: *monachi perfecti beatis angelis assimilantur*. — Mönchtum ist darum für Odo schlechthin *coelestis disciplina*, bzw. *coelestis militiae tyrocinium*, vgl. seine Benediktuspredigt (BC 138, 141). Benediktus wird mit dem Ehrennamen „Engel“ bezeichnet (BC 141), und für Odo weiß Johannes von Salerno 2, 5, Migne PL. 133, 63 c, keine bessere Kennzeichnung, als daß er gewesen sei: *angelicus videlicet et humanus*.

⁶⁰⁾ Die geschlechtliche Enthaltung schenkt das „neue Lied“ und läßt die Sänger dieses Liedes zu Himmelsfürsten (*super aethera reges*) werden, vgl. Occupatio 7, 555—59, ed. S w o b o d a S. 165.

mortale sonans. Odo will mit dieser Adaptation sagen: Mehr als die Sibylle von Kumae, die nichts Menschliches mehr reden konnte, unterliegt die liturgische Gemeinde dem Zugriff der Gottheit. Ihr wurden tatsächlich die Aussprüche Gottes anvertraut. Aus diesem Grund, sagt Odo, dürfen die nicht mehr nach der Erde gieren⁶¹⁾, die jetzt schon in das große Lob der Endzeit einstimmen, an dem bei Vollendung der Dinge alle Wesen teilnehmen werden. Auf Grund des Eheverzichtes und der Teilnahme am Lob der Endzeit steht also der Mönch in den Reihen der Engel. Dorthin gehört er, wenn er vollkommen ist, dorthin gehört selbst der Gefallene, der von Odo den gefallenen Engeln zugerechnet wird: sein Ort ist auf jeden Fall eschatologisch⁶²⁾.

Die Kategorie der Vorwegnahme des Künftigen vollendet sich schließlich in einer besonderen Nähe zu Christus:

Mönchtum bedeutet endzeitliche Nähe zu Christus. Mit dieser Feststellung schließt sich der Kreis der Selbstaussagen Klunys. — Nach fast allgemein geltender Ansicht war das Christusbild der Frühromanik hieratisch, herrisch, abweisend. Es duldete keine Nähe. Christus habe man vor allem als Himmelskönig, als obersten Kriegsherrn gesehen. Sein Psalter sei die Hymnik kriegerischer Gottesstreiter. In der streng gerichteten Heerstraße der romanischen Basilika (F. Heer) herrschte der *terror dei* (W. Weisbach), selbst am Kreuz wahre der Herr noch über die karolingische Zeit hinaus die königliche Haltung, um bis zum 13. Jh. schmerzlich sein Haupt zu neigen (I. Herwegen). F. Heer bezeichnete Kluny als Exponenten solcher Anschauungen⁶³⁾, die indes im Licht der Quellen höchst fragwürdig werden: Altkluny hatte bereits ein sehr differenziertes Christusbild. Für Odo ist Christus nicht bloß König, er ist ebenso Hirte, er ist der *humilis deus*, der Verachtete, der Verhöhnnte, der Mann mit der Dornenkrone, der die bit-

⁶¹⁾ E. Norden, P. V. Maro Aeneis Buch VI² (1916) S. 52 (hier: *nec mortale sonans*). In der liturgischen Verwendung dieses Virgilzitats (Vita Geraldi 1, 11 BC 73) verrät sich ungewollt Odos wertmäßige Einschätzung des Chordienstes überhaupt; ähnlich Coll. 2, 6 BC 190 (*quibus eloquia dei credita sunt*); ebenda das Verbot, *terrenis inhiare*.

⁶²⁾ Vita Geraldi 2, 8 BC 91.

⁶³⁾ Heer 1, 402 mit 1, 393, 396, 398 u. 410. — W. Weisbach, Religiöse Reform und mittelalterliche Kunst (1945) S. 37—41. — I. Herwegen, Kirche und Seele (1928) S. 22 ff. Der Vorgang der Vermenschlichung des Königsbildes habe etwa in der Karolingischen Zeit langsam begonnen. — Demnach müßte in unmittelbar nachkarolingischer Zeit, also im 10. Jh., das Königsbild wenigstens stärker hervortreten.

tere Galle trinkt, der Kreuzschlepper, das Lamm, das sich schlachten läßt. Er ist in ganz unfeudaler Weise der arme Christus. In metaphysischen Bereich sieht Odo Christus als die Wahrheit. Über der Christologie Odos — das will eigens beachtet sein — liegt eine spürbare Wärme. Man glaubt bereits im Voraus die Sprache der späteren Mystik zu hören, wenn Christus als der Herzensgast, als das *cordis secretum*, als *dulcedo praesens* erscheint, als jene gegenwärtige Süße, die Ölströme von Freude in die Seele gießt⁶⁴). Der Schwung eigenpersönlicher Gottesliebe setzt längst vor B e r n h a r d ein. Es ist unbegreiflich, wie man das leugnen, wie man behaupten konnte, Odos Caritasbegriff umschließe nicht die Gottesliebe, sondern lediglich die Werke der Barmherzigkeit⁶⁵). Zu Christus haben die Mönche ein besonders nahes Verhältnis. Er ist der „gütige Jesus“, der die Mönche zusammenführt. Sie begegnen ihm überall, im liturgischen Dienst, in der *Lectio sacra*, in den Armen, vor allem aber im eigenen Herzen. Der nüchterne asketische Alltag ist nach Odo ein Entgegenreifen, ein Näherkommen, ein Christus-Anziehen⁶⁶) — mit einem Wort: die gegenwärtige mystische Vorwegnahme endzeitlicher Nähe.

⁶⁴) In Altkluny kennt man auch das Königsbild Christi (De S. Bened. BC 142; Coll. 1, 31 BC 179 u. ö.), aber diese Sicht steht nicht allein, sie ist noch weniger dominant: Coll. 1, 19 BC 172 (Hirte); — Coll. 1, 14, 34 BC 170, 182 (*humilis rex, humilis deus*); — Coll. 2, 35 u. 3, 52 BC 214, 261 (der Geißelte, Dornengekrönte, der die Galle trank); — Vita Geraldi 2 pr. BC 87 (Kreuzträger); — ibid. 2, 1 BC 88 (*agnus*); — ibid. 1, 14 BC 75 (*pauper*); — Coll. 2, 30 BC 210 (*sacerdos*); — Vita Geraldi 1, 15 u. Coll. 1, 18 BC 76, 172 (*veritas*) u. ö. Schon in der Frühkirche war das liturgische Königsbild keineswegs herrschend, wie gezeigt hat: A. D u m o n, Grondleggers der Middeleeuwse vroomheid, *Sacris erudiri* 1 (1948) 206—24. (L. E i z e n h ö f e r, Rom, hat mich auf diesen Aufsatz hingewiesen). — Zur bes. Wärme der Christusfrömmigkeit Altklunys vgl. Vita Geraldi 1, 6 BC 70 (*cordis secretum, refectio, rivos olei*); — ibid. 1, 8, 10, 15 BC 71, 73, 76 (innerer Gast); — ibid. 1, 6, 9, 26 u. 2, 9 BC 70, 72, 79, 91 (*dulcedo praesens*); — ibid. 2, 16 BC 94 (*in Christi delectatione*); — ibid. 1, 12 BC 74 (*suavis amplexus sponsi*); — Bened.-homilie, Coll. 2, 6, 11, Vita Geraldi 1, 12 BC 143, 191, 195, 74 u. ö. (*Christus = sponsus*); — Coll. 2, 23 BC 203 (*puer Jesus*); — Coll. 2, 16 u. 3, 37 BC 199, 246 (*benignus iudex*) und Vita Geraldi 1 pr. BC 66 (*benefactor populi*).

⁶⁵) Gegen H e e r 1, 394 ist festzuhalten, daß Odo sehr oft von der reinen Gottesliebe spricht, z. B. Coll. 1, 10 BC 168, De S. Bened. BC 141, 144, Vita Geraldi 2, 2 BC 89 u. 1, 26 BC 79.

⁶⁶) Johannes von Salerno 1, 14, Migne PL. 133, 49 c (*bonus Jesus*). — Vita Geraldi 2, 9 BC 91 (Gebetsgegenwart), ibid. 1, 6 BC 70 (Schriftgegenwart), ibid. 1, 14 BC 75 (im Armen), ibid. 2, 1 u. Coll. 2, 8 BC 88 u. 192 (Christus-Anziehen).

III

Die geistige Prägung Altklunys

Das ist in großen Zügen die Gedankenwelt, in der Altkluny gelebt hat. Sie umschließt ein Grundgerüst von Selbstaussagen, die ohne sorgsame Analyse nicht zu heben sind. Niemand ist diesen Dingen im Zusammenhang nachgegangen. Niemand konnte darum auch nur ahnen, wie intensiv das 10. Jh. sich mit der Sinngebung der monastischen Existenz beschäftigt hat. Auf die inhaltliche Seite jener Selbstaussagen, die in der geistigen Situation des patristischen Alters wurzeln, ist der Beobachter des 20. Jh.s wohl am allerwenigsten gefaßt. Derlei Dinge sind dem heutigen Empfinden begreiflicherweise nicht nur zeitlich ferngerückt. Immerhin: Altkluny hatte seine monastischen Ideale. Diese Ideale waren, wie man sieht, anspruchsvoll, sie waren alles andere als primitiv. Wir fügen bei: Diese Ideale haben sich ausgewirkt. Sie formten ein eigenwilliges, eigenständiges Mönchtum, das sich charaktervoll von jeder anderen Traditionsprägung abhob ⁶⁷⁾. Jene entlegenen, jenseitigen Ideen haben den Machtbau Klunys errichtet und getragen. Gerade sie haben über den monastischen Bereich hinaus folgenreiche allgemeingeschichtliche Impulse entbunden. Nur die wichtigsten Linien, in denen die geistige Welt Altklunys sich ausformte, sollen im folgenden besprochen werden.

1. Ritualismus

Zu den sprechendsten Zügen Klunys gehört jene Seite, die R. Graham als Ritualismus bezeichnet hat ⁶⁸⁾. Das Mönchtum betrachtete die

⁶⁷⁾ Zum Gegensatz Kluny—Reichsmönchtum vgl. K. Hallinger, Gorze-Kluny 1, 417 ff. — Die Gegensätzlichkeit beider Formungen sprach sich nicht in einer dauernden Feindschaft aus, noch möchte ich mich der Formulierung anschließen, als hätten beide Richtungen „überhaupt nichts miteinander zu tun“ gehabt (DA. 9, 584). — Um Herrn Weigles Bedenken aufzuklären, möchte ich darauf hinweisen, daß es zu eigentlich feindseligen Reaktionen hauptsächlich im Zeitpunkt der Reformbegegnung gekommen ist. In den übrigen Zeiten wechseln die Beziehungen beider Partner zwischen Gleichgültigkeit, Ablehnung, bis zur Bewunderung und zeitweisen Zusammenarbeit. Man vgl. dazu die Ausführungen über Fleury und die Junggorzer Richtung sowie über die verschiedenen Mischobservanzen und die Persönlichkeiten eines Richard von Verdun, Herrand von Halberstadt, Bern von Reichenau, Ekkehard von Tegernsee-Aura (s. Register). — Es ging mir bei den gen. Untersuchungen eigentlich nur um die Frage der Ableitbarkeit oder Nichtableitbarkeit zweier monastischer Formungen (s. S. 663 f. u. 983 u. ö.).

⁶⁸⁾ K. Hallinger, Gorze-Kluny 2, 1036 (Register) mit Angaben.

Liturgie immer als Herzensanliegen. Eifrige gaben sich mit den sieben hl. Zeiten auf die Dauer nicht zufrieden, sie strebten zur *laus perennis*. Möglichst oft, am liebsten dauernd, wollten sie in den Reihen der Himmelsfürsten stehen, um die Endzeit vorwegzunehmen, um mit einem Wort: ganz Mönch zu sein. In Kluny war man sich bewußt, daß den Mönchen die *eloquia dei* anvertraut sind ⁶⁹⁾. Man ging deshalb über die erhöhten liturgischen Anforderungen Benedikts von Aniane († 821) noch hinaus. Zusatzpsalmen und Zusatzoffizien wuchsen mehr und mehr an. Psalmen durften bei keiner Gelegenheit fehlen. Auf Reisen zog man psallierend des Weges. Selbst zum Rasieren waren Psalmen vorgesehen ⁷⁰⁾. Schon in der Odozeit kam man mit 138 täglichen Psalmen weit über das von der Regula vorgeschriebene Pensum hinaus. Und man war nicht wenig stolz darauf, daß man in einem Tag fast die Wochenleistung vollbrachte ⁷¹⁾. Zum Moment der Steigerung gesellte sich, wie St. Hilpisch in einem lesenswerten Aufsatz gezeigt hat, das Moment der Feierlichkeit, das sich in Schmuck, Beleuchtungseffekten und festlichen Begehungen entfaltete ⁷²⁾. Es muß jedoch sofort hinzugefügt werden, daß mit diesen beiden Angaben die gesamte Wirklichkeit des kluniazensischen Ritualismus keineswegs umschrieben ist. Jene Wirklichkeit war mit Spannungen und Gegengewichten beladen, was nicht beachtet worden ist. Vollends von einer objektiv-liturgischen Frömmigkeitshaltung, wie sie von Heer ⁷³⁾ rundweg behauptet wird, kann in Altkluny überhaupt nicht die Rede sein. Der Ritualismus Altklunys erlaubt sogar recht „unliturgische“ Haltungen. Das Moment des Eigenpersönlichen, des Subjektiv-Warmen meldete sich deutlich bereits zur Konkurrenz. Odo bejahte gewiß ein Höchstmaß ehrfürchtiger Sorgfalt im liturgischen Dienst ⁷⁴⁾, sein Herz aber — und das ist bedeutsam — gehörte ersichtlich dem einsamen Gebet: *Tanto dulcius, quanto secretius*, meint Odo ⁷⁵⁾. Im Munde eines Abtes von Kluny klingt ein solches Bekenntnis reich-

⁶⁹⁾ Oben Anm. 61.

⁷⁰⁾ Oben Anm. 68 sowie Johannes von Salerno 2, 5, 19, Migne PL. 133, 63 d, 71 a (*psallendo iter peragere*). — Udalrich, *Consuetudines Cluniacenses* 3, 16, Migne PL. 149, 760 a.

⁷¹⁾ Johannes von Salerno 1, 32, Migne PL. 57 b, mit Regula S. Bened. 18, ed. Butler S. 53.

⁷²⁾ St. Hilpisch, Chorgebet und Frömmigkeit im Spätmittelalter, Heilige Überlieferung (1938) S. 263—84.

⁷³⁾ Heer 1, 401 Z. 4 f.

⁷⁴⁾ Vita Geraldi 2, 9, 16 BC 92, 95.

⁷⁵⁾ Vita Geraldi 2, 16 u. 26 BC 95, 99.

lich subjektiv und unerwartet. Überraschend — in Anbetracht des ritualistischen Hintergrundes — klingt ebenfalls Odos Kritik an der bis zu seiner Zeit erfolgten zahlenmäßigen Vermehrung der Meßfeier. Odo ist der Überzeugung, daß die Andacht an die Seltenheit der Feier, nicht aber an deren Häufung gebunden sei ⁷⁶). Wohl noch mehr überrascht seine entschiedene Abneigung gegen liturgische Prachtentfaltung. Er ist gegen die *pompōsa vox*, er persönlich zieht einen Glaskelch und ein Weidengeflecht für die Eucharistie vor. Aller Glanz ohne innere Reinheit ist wertlos. Ohne Innerlichkeit sei das alles nur eine *stulta devotio* ⁷⁷). Auch bei der Christusfrömmigkeit Odos liegen die Akzente, wie soeben gezeigt wurde, nicht auf dem herben liturgischen Königsbild, sondern auf dem Herzensgast, dem mystischen Bräutigam, kurz auf dem inneren, persönlichen Herzensbereich. Odo betont nachdrücklich, daß erst das Innenleben die Grundlage schaffe für den liturgischen Dienst ⁷⁸). Schon im 10. Jh. beginnt also das Vordringen des „Herzensbereiches“. Odo spricht von der *pretiosa anima*, längst vor Theresia redet er von der „Seelenburg“ der Frömmigkeit, ja, er formuliert bereits die Devise von der „Kultur der Seele“ ⁷⁹). Längst vor Bernhard erhebt Odo nachdrücklich die Innerlichkeitsforderung. Frömmigkeitsgeschichtlich ergibt sich hieraus, daß man nicht einfachhin, wie dies geschehen ist, zwischen einer Epoche kluniazensischer Feierlichkeit und bernhardinischer Innerlichkeit unterscheiden kann. Derlei Scheidungen zerschneiden einen geschichtlichen Lebensbereich mit seinem Herüber und Hinüber zahlloser Verästelungen. Die ritualistische Haltung Altklunys war weiter, als

⁷⁶) Collationes 2, 28 BC 207: *quanto rarius, tanto religiosius*.

⁷⁷) Collationes 2, 34 BC 213. — Bei Talbot S. 98 fehlt der notwendige Hinweis auf die Innerlichkeitsforderung Odos als Grundfolie solcher Anschauungen.

⁷⁸) Collationes 2, 28 BC 208. — Zur Christusfrömmigkeit Odos vgl. oben Anm. 64—66.

⁷⁹) Collationes 2, 25 BC 205 (*pretiosa anima*); — Vita Geraldi 1, 16 mit Coll. 2, 9 BC 76 mit 193 (*cultus animae*). — Vita Geraldi 1, 9 BC 71 (*arx pietatis in corde*). — Ein besonders sprechendes Zeugnis aufbrechender privater religiöser Wärme ist Odos Andacht zur Mater misericordiae, vgl. hierüber P. Cousin, A Cluny, Congrès scientifique S. 210—18. — Längst vor Bernhard lebt Odo in den Gedanken der Brautmystik (oben Anm. 64), schon vor Maiolus sieht Odo in Christus das Haupt des Mystischen Leibes, vgl. Petrus-homilie (BC 129) und Coll. 2, 17 BC 200 f. gegen Heer 1, 401 Z. 15—23. — Vor Maiolus betont Odo auch schon die Contemplation, vgl. Joh. v. Salerno 3, 12, Migne PL. 133, 84 c, Vita Geraldi 2, 9 BC 92 (*suspensus in contemplatione*) u. ö.

man wahrhaben wollte. Sie duldet objektive und subjektive Elemente, Feierlichkeit und gänzlich unzeremoniöse Innerlichkeit.

2. Reformwille

Die unbedingte Bejahung des Mönchtums, die für die Odozeit bereits charakteristisch ist, verrät sich zweitens im Reformwillen. Gewiß, auch andere Richtungen haben mit Hingabe reformiert. Nirgends erreichte jedoch die Reform auch nur entfernt solche Ausmaße. Das große Anliegen der *restauratio coenobiorum* trieb Odo ruhelos durch die Lande. Er brannte geradezu mit Ungeduld darauf, sagt sein Biograph, daß man ihn zu diesem Geschäft herbeirief. Und die Kirchenherren riefen ihn tatsächlich. So entstand, wie Johannes von Salerno versichert, allüberall die *familia patris nostri*, in deren Gemeinschaften die Formung Klunys herrschte ⁸⁰).

Die Eigenkirchenherren riefen. Das ist die eine Seite. Der Reformwille Klunys bildete dazu das Komplement. Zur weiteren Erklärung der Reformbewegung beschränkt sich die Klunyliteratur auf die Nennung zeitgeschichtlicher Notwendigkeiten ⁸¹). Das ist alles richtig. Doch ohne Heranziehung der geistigen Grundlage bleiben solche Erklärungen in der Randzone haften.

Odos Reformeifer gründete, um es kurz zu sagen, in der monastischen Eschatologie. Sein Kampf gilt der *bestia*, die nach tausend Jahren losgebunden wird, dem Geheimnis der Bosheit, vor dessen Angesicht die religiöse Verarmung einhergeht ⁸²). Das Mönchtum ist unter dem Druck der Widermächte nach Odos Ansicht überall niedergebrochen ⁸³). Hier Wandel zu schaffen, erscheint aussichtslos. Nicht nur die Schlachtreihen der Unterwelt sind zu durchbrechen. Odo ist sich zu allem Überfluß über die naturnotwendigen Gesetze des Aufstiegs und Niedergangs im klaren, die sein Beginnen in absehbarer Zeit eben doch wieder vereiteln werden ⁸⁴). Seine Stellungnahme, mit der er diese Erwägungen beantwortet, ist letztlich nur religiös faßbar. Odo resigniert nicht. Er will „Seelen retten“, so viele er nur unter solch widrigen Umständen noch retten

⁸⁰) Johannes von Salerno 2, 16, 19, Migne PL. 133, 69 d u. 71 a.

⁸¹) Sackur 1, 20 ff., Heer 1, 388.

⁸²) Collationes 2, 38 BC 217 und Benediktushomilie BC 139 b.

⁸³) Johannes von Salerno 3, 1, Migne PL. 133, 75 c; Vita Geraldi 2, 6—9 BC 90 f. — Von Jugend auf war Odo der Ansicht, es gäbe nirgends mehr in Gallien Mönche, vgl. Joh. v. Salerno 1, 22, Migne PL. 133, 53 c d.

⁸⁴) Collationes 2, 35 BC 214.

kann⁸⁵⁾. Auf diesem religiösen Hintergrund allein sind die konkreten Forderungen Altklunys zu verstehen, über die E. Sackur, allerdings nur in einseitiger Auswahl, unterrichtet hat⁸⁶⁾. Alle die Forderungen, die über den monastischen Bereich hinausgingen, hat Sackur umgangen. Seiner These: Die Reform Klunys war rein religiös, hat man umso lieber Glauben geschenkt, da man „religiös“ etwas voreilig mit „geschichtlich wirkungslos“ gleichgesetzt hat. Man hätte im Gegenteil folgern sollen: Eben weil die Reform Klunys von echten religiösen Kräften getragen war, mußte zum mindesten mit der Möglichkeit geschichtlicher Konsequenzen gerechnet werden. Nach Ausweis der Quellen hat die Odoreform tatsächlich in breiter Front bereits den klösterlichen Sonderbereich überschritten. Die *concordia regum* war ein Programmpunkt Odos, der gewiß über den Klausuralbereich hinausging⁸⁷⁾. Für die Neuformung der Feudalherren schrieb Odo in der Vita Geraldi einen eigenen Adelsspiegel, in dem er den Herren manche Unarten abzureden suchte. Odos Gemeinschaften sind nicht für sich allein da, sondern sie sollen ihre Umgebung religiös beeinflussen. Gegen den predigenden Mönch von Aurillac hat der sonst zu schnellem Tadel bereite Reformmann nichts einzuwenden⁸⁸⁾. Odos Reformwille erstreckt sich sogar auf den Klerus⁸⁹⁾. Mit seiner Libertas-Forderung rührt seine Kritik gar an die Wurzeln der damals bestehenden Weltordnung. Hierauf müssen wir näher eingehen.

3. Libertasideal

In einem meisterhaft klaren Umriß hat jüngst Th. Schieffer zum augenblicklichen Stand der Frage Kluny-Gregorianismus Stellung ge-

⁸⁵⁾ Johannes von Salerno 1, 14, Migne PL. 133, 49 c (*animarum lucrum*, hier im Sinne der Gewinnung von Klosterberufen). — Zum religiösen Untergrund der Reformideen vgl. G. Ladner, *MIÖG.* 60 (1952) 31—59.

⁸⁶⁾ Sackur 1, 50—62 und Tellenbach-Bennett S. 186 ff.

⁸⁷⁾ Johannes von Salerno 1, 14 und 2, 19, Migne PL. 133, 49 c und 71 a.

⁸⁸⁾ Nach Odos Ansicht ist ein Wirken des Mönches über den Klausuralbereich hinaus möglich, vgl. Vita Geraldi 1, 49 BC 85. Der Mönch braucht deswegen nicht gerade etwas von seiner Vollkommenheit zu verlieren, vgl. Coll. 3, 7 BC 225 nach Beda, *Historia ecclesiastica* 2, 1 ed. Plummer (1895) 1, 74 (von Gregor d. Gr. ausgesagt). Aus dem monastischen Paradies sollen Ströme des Segens in die Herzen der umwohnenden Gläubigen fließen, vgl. Johannes von Salerno 1, 14, Migne PL. 133, 49 c.

⁸⁹⁾ Johannes von Salerno 3, 10, Migne PL. 133, 82 b (Eintritt von Bischöfen und Kanonikern). Die *Collationes* sind als Handbuch für einen befreundeten Bischof gedacht und als Heilmittel für die Gebrechen des Zeitklerus, s. unten Anm. 100.

nommen⁹⁰⁾. Darnach ist heute sicher: Kluny und der Gregorianismus sind von einander verschieden. Sicher sei ebenfalls, daß beide Größen nicht beziehungslos im leeren Raum zueinanderstehen. Fast allgemein angenommen sei heute die partielle Mitwirkung Klunys bei Schaffung eines für den Gregorianismus günstigen Klimas. Der Lösung harren noch folgende Fragen: Erstens, die nähere Bestimmung des Grades jener Mitwirkung und zweitens die Frage des Übergangs zur grundsätzlichen Abwehr gegen laikale Kirchenhoheit, die seit der zweiten Hälfte des 11. Jh.s in Mönchskreisen und außerhalb als untragbar empfunden wurde. Ohne die abgesteckte Fahrbahn der sogenannten „partiellen Mitwirkung“ überschreiten zu wollen, sei auf bestimmte geistige Verbindungslinien zwischen beiden geschichtlichen Größen hingewiesen. Von der Libertasforderung Klunys her lassen sich zweifellos deutlichere Vorstellungen von jenem geistigen Klima gewinnen, das die burgundische Abtei und ihre Formungsgemeinschaft im 10. und 11. Jh. mitgeschaffen hat.

Das Mönchtum lebte von jeher vom sogenannten „gegenweltlichen Protest“. Gregor d. Gr. hat dieses Grundanliegen in seine *Extra-mundum*-Losung gekleidet. Aus jener Losung hat Kluny nachweislich von Anfang an wohlüberlegte, konkrete Folgerungen gezogen. In der berühmten Gründungsurkunde von 910 ist ein ganzes Freiheitsprogramm niedergelegt, das in der Forderung gipfelt: Keine Macht der Erde soll von jenem Tag an im Bereich der Stiftung einen Rechtsakt ausüben können. Ausgeschlossen werden im einzelnen: der König, der Bischof, der Graf, die Stifterfamilie⁹¹⁾. Mit einem Wort: jeglicher Rechtseinspruch erlischt. Die Stiftung tritt in ein unwahrscheinliches Vakuum von Freiheit, sie wird gleichsam *extra mundum*. Mit der Zuerkennung einer nur örtlich begrenzten Bedeutung wird man dem geschichtlichen Ernst jener Bestimmungen nicht gerecht. Die in ihnen lebende Mentalität ist die des altmonastischen gegenweltlichen Protestes, der im Jahre 910 eine lange Vorgeschichte hatte und darnach folgenschwere Auswirkungen haben sollte.

Die Vorgeschichte des Freiheitspassus von 910 ist geknüpft an Namen von Rang: Gregor d. Gr. († 604), Benedikt Biskop

⁹⁰⁾ Cluniazensische oder Gorzische Reformbewegung?, Arch. f. mittelh. KG. 4 (1952) 24—44, bes. 35—38. — Zur kanonistischen Teilkomponente vgl. jetzt H. Adelson-R. Baker, Traditio 8 (1952) 35—80, bes. 50 ff. — Ch. Dereine, RHE. 46 (1951) 769 f., betont als Teilkomponente des Gregorianismus die Kanonikerbewegung des 11./12. Jh.s.

⁹¹⁾ A. Bernard-A. Bruel, Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny 1 (1876) 126. — Zur *Extra-mundum*-Forderung Gregors I. vgl. oben Anm. 31.

(† 690), Beda Venerabilis († 735), Bonifatius († 754) und Benedikt von Aniane († 821), sie alle sprachen ihren Protest aus gegen Einmischung außerklösterlicher Gewalten im Klausalbereich. Der ursprünglich transzendente altmonastische Protest hat in jenen Tagen durch die Übergriffe außerklösterlicher Gewalten eine konkrete, zeitgeschichtliche Spitze erhalten. Zahlreichen Synoden (z. B. v. J. 619, 633, 646, 673) haben das monastische Anliegen unterstrichen. Die konkreten Proteste richteten sich nicht nur gegen Übergriffe kirchlicher Instanzen, sondern ebenso sehr auch gegen laikale Einmischung. Die Übergriffe, denen Kluny zu begegnen hatte, kamen wiederum nicht nur von bischöflicher Seite her. Man mußte sich nach Ausweis des Urkundenbuches genau so gut gegen die Gefahr des *invadere* von Seiten benachbarter Feudalherren zur Wehr setzen⁹²). — Die weitere Geschichte der Freiheitsforderung erhebt zur Evidenz, daß man in Altkluny das traditionelle Anliegen bewußt aufgenommen und mit einer spürbaren inneren Anteilnahme, ja mit einer gewissen Animosität, weitergetragen und entwickelt hat. Sämtliche Rechtsurkunden der burgundischen Abtei zwischen 931 und 1049 halten so z. B. am Freiheitspassus von 910 fest. Im Jahre 1049 werden nicht nur alle Könige, sondern auch der Imperator aus dem kluniazensischen Rechtsbereich ausgewiesen⁹³). Welch tiefes Anliegen diese Forderung gewesen sein muß, ergibt sich ferner aus der sogenannten „Wanderung von Kluny 910“, auf die schon P. Fabre einst hingewiesen hat. Déols, Romainmôtier, Pons-de-Tomières, Peterlingen haben im 10., Marseille, Beaulieu, Hirsau, Schaffhausen haben in der zweiten Hälfte des 11. Jh.s nach der Freiheit Klunys gegriffen. Die zweite Gruppe zählt bereits, wie man sieht, zu jenen Kreisen, in denen das Wort „Freiheit“ eine erneute Zuspitzung erfahren hatte, wo man, wie in Hirsau und Schaffhausen, nicht nur seine feudalen Nutznießer loszubekommen suchte, sondern darüber hinaus dem größeren Anliegen, der Befreiung der Großkirche, sich verpflichtet wußte⁹⁴). Die Linie des gegenweltlichen Protestes des kluniazensisch beeinflussten Mönchtums läuft somit von Anfang an bis zum Ende des 11. Jh.s hin durch. Die Farben des Protestes wechseln, sie werden intensiver, besonders in den jungkluniazensischen Gemeinschaften von Dijon und Hirsau.

⁹²) Belege bei K. Hallinger, Gorze-Kluny 1, 581 ff. und 550 ff. — Zum *invadere* der Feudalherren in Klunys Latifundienbereich vgl. die Beispiele S. 550 Anm. 92, 555 Anm. 112 und 575 Anm. 142.

⁹³) Hallinger, Gorze-Kluny 1, 555 Anm. 112.

⁹⁴) Hallinger, Gorze-Kluny 1, 580—86.

Th. Schieffer hat fein bemerkt, daß die weitgespannte Aktion Klunys letzten Endes doch nur im Schutz der eigenkirchlichen Rechtsordnung möglich gewesen ist, wie denn auch das ganze Gefüge Klunys von feudalen Elementen durchsetzt war⁹⁵⁾. Man wird aus dieser unbezweifelbaren Tatsache jedoch wohl nicht die Folgerung ableiten wollen, daß der gegenweltliche Protest Klunys deswegen vielleicht weniger ernst gemeint oder überhaupt nicht vorhanden war, weil nämlich als äußerer Gegner den Mönchen praktisch die damalige feudale Weltordnung, der man verwandt und verpflichtet war, sich entgegenstellte. Kluny hat an seiner feudalen Umwelt, was wiederum kaum beachtet worden ist, entschiedene Kritik geübt. Man befürwortete so z. B. das Konverseninstitut, um endlich wieder Freiwillige hereinzubekommen, um nicht durch die aufgezwungenen nachgeborenen Söhne der feudalen Umwelt belastet zu werden. Man befürwortete Großkonvente, um gegen den adligen Schutzherrn einen gewissen Rückhalt zu besitzen. Man übte von Anfang an die Abtsdesignatation, um nur ja alle von außen kommenden Einflüsse feudaler Familienpolitik hintanzuhalten. Bei Wahlakten und anderen inneren Angelegenheiten schloß man — im Gegensatz zu nichtkluniazensischen Konventen — rücksichtslos die Nichtprofessen und mit ihnen jegliche von außen kommende Einmischung aus. Mindestens seit Beginn des 11. Jh.s übte man die sog. „freie Abtsinvestitur“, bei der nicht, wie es sonst üblich war, der Vertreter einer außerklösterlichen Autorität, sondern der Neugewählte selbst mit dem Hoheitszeichen des Stabes sich selber rechtlich einsetzte. Auch der zentralistische Großverband Klunys war, wie G. Schreiber gezeigt hat, von ähnlichen exklusiven Tendenzen getragen. Die Absetzbarkeit der Prioren, die auf einen Wink des Großabtes hin abgerufen wurden, sorgte dafür, daß keinerlei feudale Sippeninteressen an irgendwelchen Dependenzen sich ankristallisieren konnten. Der gegenweltliche Protest Klunys trug somit eine betont „antifeudale“ Note, womit nicht gesagt sein soll, daß Kluny den Adel als Adel abgelehnt hätte. Klunys Kritik hat sich nie gegen die Herrschaft als solche gewandt, sondern einzig und allein gegen außerklösterliche Einflüsse. Als in der Großkirche ähnliche Empfindungen um sich griffen, war die Stellungnahme der kluniazensischen Gemeinschaften und anderer Beteiligter nicht immer einheitlich. Im Prinzip aber — darüber soll man sich nicht täuschen — waren sich H u g o d. Gr. wie auch G r e g o r VII. völlig einig. Keiner von beiden wünschte die Vernichtung weltlicher Gewalten, aber

⁹⁵⁾ Arch. f. mittelrhein. KG. 4, 37.

man wünschte beiderseits, jeder in seinem Bereich, unbedingt die Beseitigung sämtlicher von außen kommender Bevormundung ⁹⁶⁾).

Die neuere Forschung sieht in der Mitte des 11. Jh.s etwa einen geistigen Umbruch. Einflußreiche Mönchskreise beginnen um diese Zeit an der laikalen Kirchenhoheit Kritik zu üben. Seit den Tagen Nikolaus' I. († 867) gilt als erster greifbarer Vertreter dieser Richtung der Kluniazensermonch Dijoner Prägung, Humbert von Moyenmoutier († 1061), der in dem nicht näher bestimmbaren *Autor gallicus* einen ähnlich gesonnenen Vorläufer hatte. Frühere derartige Äußerungen sind nach Tellenbach unbekannt ⁹⁷⁾.

Wir stellen nun die entscheidende Frage: Wie verhält sich Altkluny zu solchen Gedanken? Die soeben besprochenen Belege aus der Rechtsgeschichte der burgundischen Abtei bekunden, daß man sich im klösterlichen Bereich ein *extra mundum* zu schaffen suchte. Sie bekunden darüber hinaus, daß die mit diesem Ziel verbundenen Forderungen empfindlich bereits in den außerklösterlichen Rechtsbereich der Feudalherren eingriffen. Man muß sich fragen: Hat erst Humbert wieder solche freiheitliche Gedankengänge und Stimmungen auf die Großkirche übertragen oder steht Humbert vielleicht doch schon auf den Schultern anderer? Zur Beantwortung gehen wir von der amtlichen Rechtsgeschichte zum kluniazensischen Alltag über. Odo's Reformanliegen gingen, wie bereits festgestellt wurde, über den bloßen Klausuralbereich hinaus. Eine nähere Überprüfung jener außerklausuralen Reformanliegen Odo's ergänzt die gewonnenen Einsichten. Sie erbringt darüberhinaus Einblicke in bisher nicht beachtete Zusammenhänge. Ich gebe eine knappe Zusammenstellung der in den *Collationes Odo's* niedergelegten Reformthesen.

1. Die Zeitverhältnisse sind nach Odo in völliger Verwirrung. Keinerlei rechte Ordnung wird mehr eingehalten (*Coll.*, Ep. ad Turp. BC 159 und 2, 37 BC 216). Ganz ungerecht ist es, daß weltliche Macht über

⁹⁶⁾ Hallinger, Gorze-Kluny 1, 535 (Konverseninstitut, Großkonvente der Kluniazenser); — 1, 566 f. (Abtsdesignation); — 2, 840 Anm. 243, 841 Anm. 248 u. ö. (Ausschluß Fremder von Wahlakten); — 1, 564—73 (Freie Abtsinvestitur); — 1, 579 f., 587; 2, 759 f. (Prioratsverfassung); — 1, 584—97 (Vogtkampf der Jungkluniazenser). — Keiner dieser Programmpunkte war „politisch“ gedacht (im heutigen Verständnis des Wortes), sie alle aber griffen empfindlich in außerklösterliche Rechtsbereiche ein. Die Ausweitung der Freiheitsforderung ins Großkirchliche stellte in diesen Kreisen kaum allzu große gedankliche Anforderungen.

⁹⁷⁾ Tellenbach-Bennett S. 66 f., 103—110, ferner Th. Schieffer, Arch. f. mittelh. KG. 4, 37.

den Kirchenbereich herrscht (Coll. 3, 24: *numquid iustum est, ut a terreno caelestia superentur?*).

2. Niemand achtet mehr die kirchlichen Zensuren, in denen die Rettung liegen würde und für deren Achtung und Beachtung Odo seine *Colationes* schreibt (ebd. BC 160 und 216).
3. Kirchliche Amtsgewalt steht über der weltlichen Gewalt (Coll. 3, 24 BC 236: *dedit enim nobis potestatem multo perfectiorem tribunalibus vestris*), Beispiele für diese Bewertung (Coll. 3, 7 BC 225, ferner in 1, 26 f. BC 177). Nimbus der Fürsten wird angetastet; sie haben die *aequalis natura*, sie haben nur einen Sonderauftrag von Gott (Coll. 3, 24 und 30 BC 236 und 240), den sie jedoch nicht erfüllen (Coll. 2, 37 BC 216).
4. Die kirchlichen Zensuren erfassen selbst Könige (Coll. 1, 24 BC 175), selbst ein einfacher Mönch verhängt bindende Zensuren (Coll. 1, 23 BC 175), selbst ungerecht verhängte Zensuren binden (Coll. 1, 28 BC 178). Warnung an die Laienherren: *manebit ergo ecclesiae sua potestas* (Coll. 1, 27 BC 177), *ergo accipite libertatem nostram* (Coll. 3, 24 BC 236).
5. Päpstliche Amtsgewalt wird umschrieben: *super gentes et regna constitutus* (Coll. 3, 7 BC 225).
6. Weitere großkirchliche Reformanliegen sind: Kampf gegen Priesterehe (Coll. 2, 26, 30 und 3, 19 BC 206, 209 f. und 234), Kampf gegen simonistischen Kauf des geistlichen Amtes (Coll. 3, 9 BC 226 und Joh. v. Salerno 1 BC 30). Die *Libertas*forderung der Mönche erhält bei Odo eine zukunftssträchtige Akzentuierung; Odo lehnt die *subiectio* unter irdische Gewalten ab (Coll. 1, 37 BC 183).

So lauten die Grundthesen des außerklaustralen Reformanliegens der Odozeit. Man braucht durchaus nicht die Geschichte des Gregorianismus rückwärts zu lesen, um in den soeben angeführten Gedanken Verbindungslinien geradezu mit Händen zu greifen: Kampf gegen Priesterehe, Kampf gegen simonistischen Ämterkauf, der im Sinne *Gregors d. Gr.* als Häresie gilt⁹⁸), dazu Frontstellung höchst selbstbewußter Art gegen die Gewalt der Laienherren, deren Schalten und Walten kirchlicherseits als ungebührliche Bevormundung empfunden wird. Man vergleiche dazu die in Coll. 3, 24 gestellte Frage, die nach dem Zusammenhang negativ

⁹⁸) J. Leclercq, *Simoniaca haeresis*, *Studi Gregoriani* 1 (1947) 523—30, wo die Traditionslinie dieses Begriffs über Gregor VII. hinaus aufgewiesen wird. — Zu ergänzen ist das Fortleben dieses Begriffes in der Odozeit.

zu beantworten ist: *Numquid iustum est, ut a terreno coelestia superentur?* Aus der Hand jener Erdenmächte fordern die Reformkreise um Odo und B. Turpio von Limoges die „Freiheit der Kirche“ zurück, gegen unbotmäßige Herren wünscht man schon in Altkluny den Gebrauch des Schwertes der Exkommunikation, wie das in alten Zeiten Brauch gewesen sei. Am Herrentum der feudalen Gewalten nimmt man bereits eine beträchtliche Glanzminderung vor. Die Frontstellung gegen laikale Kreise wagt sich sogar bis zur königlichen Spitze. Zu beachten ist, daß Odo nicht nur etwa verträumt mit dem fernliegenden Gedanken spielt, ob ein Fürst vielleicht einmal gebannt werden könne. Nein, für ihn gehört eine solche Möglichkeit, die noch in den Tagen Gregors VII. weithin als unerhört empfunden wurde⁹⁹⁾, durchaus zur gesunden Rechtsordnung, die nur einfachhin wieder aufzunehmen sei. Wir verstehen jetzt: Das also sind die Zensuren, die man zum allgemeinen Schaden verlassen hat. Darum ist in der Odozeit keine Ordnung, weil die Laienherren den kirchlichen Zensuren nicht unterworfen sind. Das konkurrierende Verhältnis von Temporale und Spirituale wird also bereits empfunden. Mehr noch, man hat darüber ernsthaft nachgedacht. Bischöfe haben sich mit Mönchen darüber unterhalten und die Niederschrift solcher Gedanken nahegelegt¹⁰⁰⁾. Es ist also gar nicht so, als ob solche Überzeugungen auf interne Klosterkreise beschränkt geblieben wären. Der institutionelle Gedanke der Kirche, der im ausgehenden 11. Jh. zum Sieg kommen sollte, ist in der Odozeit unverkennbar im Ansteigen begriffen. Der Boden, auf dem Gregor VII. stehen und sich bewegen sollte, verdichtet sich. Eine weitere Verbindungslinie besonders überraschender Art bieten gewisse Schriftworte, mit denen Gregor VII. sein Programm im Schreiben an B. Hermann von Metz veranschaulicht hat. Die gleichen Lieblingszitate, auf die E. Caspar hingewiesen hat¹⁰¹⁾, finden sich schon bei Odo! Sie stehen ausgerechnet im Bereich seiner Exkommunikationsthesen, wo es ihm darauf ankam, die überlegene Macht und Hoheit des geistlichen Amts zu unterstreichen. Jenen reformgeschichtlich wichtigen Abschnitt leitet Odo mit dem Pauluswort ein: *Spiritualis . . . omnia diiudicat* (1. Kor. 2, 15). Das ist jenes Wort, aus dem später Gregor VII. weittragende Folgerungen zieht. Der „Geistliche“

⁹⁹⁾ Hugo von Flavigny, MGH. SS. 8, 736 f. — Vgl. auch J. Haller, Das Papsttum 2 (1951) 606.

¹⁰⁰⁾ Einleitung zu den Collationes, BC 159 f.

¹⁰¹⁾ E. Caspar, Gregor VII. in seinen Briefen, HZ. 130 (1924) 1—30. Im Mittelpunkt der Untersuchung steht Reg. 4, 2 vom 25. 8. 1076, ed. Caspar, MG. Epp. sel. 2, 1, 293 ff.

(im mittelalterlichen Sinn des Wortes) hat über alles, selbst über Fürsten und Kaiser zu „richten“. Seinen Reformeifer begründet Odo mit derselben Stelle aus Jeremias 48, 10 wie später Gregor VII.: *Maledictus, qui prohibet gladium suum a sanguine* ¹⁰²⁾. Selbst wenn diese Zitate auch von anderen Autoren des 10. Jh.s gebraucht worden sein sollten, muß man immerhin noch den Lebenszusammenhang jener Zitate in Rechnung stellen, in dem sich Odos Schriften auswirken mußten. Werke Odos waren um die Mitte des 10. Jh.s schon in zahlreichen Klöstern verbreitet ¹⁰³⁾. Die monastische Erziehung Gregors legt eine Berührung mit der Ideenwelt Odos ungezwungen und ganz von selbst nahe ¹⁰⁴⁾. Der Schritt von Odo zu Gregor liegt somit durchaus im Bereich des Möglichen.

Wir dürfen abschließend feststellen, daß die Odozeit mindestens die Ansätze zu einer kommenden Zeit besessen hat. Die Frontstellung gegen die weltlichen Herren, insofern diese in den geistlichen Bereich eingriffen und insoweit sie aus der herrscherlichen kirchlichen Rechtssphäre herausfielen — das ist das geistige Klima späterer Tage, zu dem Altkluny das Seine beigetragen hat. Über eines freilich muß man sich klar bleiben: Verbindungslinien sind keine Gleichheitszeichen. Das *praepostero ordine omnia fiunt* Humberts ¹⁰⁵⁾ hat konkretere Konturen, als ähnlich lautende Klagen Odos. Aus der mißtrauischen Warnung vor der *subiectio* hat man in Altkluny keineswegs die Folgerungen gezogen, wie dies humbertinische Kreise tun sollten. Der Begriff der simonistischen Häresie wird in der Odozeit noch nicht auf das Laienkirchentum als solches angewandt. Die propagandistische Schärfe, mit der gegen die Laienkirchen-

¹⁰²⁾ Collationes 1, 22 und 2, 17 BC 174 b, 200 b. — In der Zeit des Investiturstreits gebrauchen auch andere die Stelle bei 1. Kor. 2, 15; so Anselm von Canterbury, Ep. de incarnatione Verbi prior recensio, die vor 1092 geschrieben worden ist; vgl. Opera S. Anselmi ed. Fr. Schmitt 1 (1938) 284 Z. 20; hier freilich wird das Zitat im rein religiösen Sinn gebraucht.

¹⁰³⁾ Johannes von Salerno 1, 37, Migne PL. 133, 60 c.

¹⁰⁴⁾ Zum Mönchtum Gregors VII. vgl. G. B. Borino, Studi e Testi 125 (1946) 218—62 und Studi Gregoriani 1 (1947) 3—46 und 4 (1952) 441—66. — In S. Maria auf dem Aventin brachte Gregor einen Teil seiner Jugend zu; die Aventinabteien zählten zu den Reformkonventen Odos (Joh. v. Salerno 2, 21 f., Migne PL. 133, 72). Wenn Odos Werke im 10. Jh. in Klöstern schon weit verbreitet waren (oben Anm. 103), dann wird man doch an erster Stelle an Odos Reformkonvente denken müssen; denn nur diese hatten eine lebendige Beziehung zur Persönlichkeit Odos.

¹⁰⁵⁾ Lib. adv. simoniac. 3, 6 MGH. Libelli de lite 1, 205 Z. 6. Vgl. dazu A. Michel, Studi Gregoriani 1 (1947) 85 f.

herren Front aufgenommen wird, gehört ebenfalls einer späteren Zeit an. Der praktische Durchbruch in der vorgezeichneten Linie war wiederum eine weitere Etappe, die allein der Persönlichkeit Gregors VII. gebührt. Von einem „gregorianischen Kluniazensertum“ kann man somit nicht sprechen, andererseits aber darf man die Verbindungslinien, die zwischen beiden geschichtlichen Wirklichkeiten hin und herlaufen, nicht achtlos zerreißen ¹⁰⁶).

4. Zentralistische Linie

Ein viertes, weithin bekanntes Kennzeichen Klunys ist die sog. zentralistische Linie. Man brauchte kein Wort über diese Tatsache zu verlieren, wenn nicht immer wieder der Versuch unternommen würde, diese Linie späteren Entwicklungen des 11. Jh.s zuzusprechen. Ich verweise auf meine eigene Untersuchung, wo das Nötige bereits gesagt ist ¹⁰⁷). Ergänzend sei eine Stimme aus der Odozeit beigelegt, die eine Kritik französischer Mönchskreise gegen den Reformerverb Altklunys darstellt. Man warf in diesen Kreisen den Kluniazensern vor, daß sie nach Art von Geiern sich auf die Provinzen der Welt stürzten und Besitztümer sammelten ¹⁰⁸). Eine solche Kritik bleibt unverständlich, ohne das Vorhandensein zentralistischer Allüren in jenen frühen Tagen.

5. Romanitas

Einer der schönsten Züge im geistigen Gefüge Klunys ist der Zug der Romverbundenheit, die Berno und Odo bereits eifrig pflegten und die in der goldenen Epoche Klunys immer hochgehalten wurde. Th. Schieffer hat einen wichtigen Grund dieser Haltung hervorgehoben. Die überdiözesane Verbandsbildung bedeutete praktisch eine Durchbrechung der

¹⁰⁶) Hallinger, Gorze-Kluny 1, 544—97 mit Einzelangaben zum Problem „Gregorianismus und Kluny“, welche Angaben im obigen Textabschnitt präzisiert werden. Die Formel vom „gregorianischen Kluniazensertum“, die F. Weigle im DA. 9, 584 anwendet, finde ich nicht glücklich. Das gegenseitige Verhältnis von Gregorianismus und Kluny bedarf m. E. noch weiterer Untersuchung, vgl. Hallinger, Gorze-Kluny 1, 255 f. Anm. 81.

¹⁰⁷) Hallinger, Gorze-Kluny 2, 735—80. — P. Cousin verweist die Verbandbildung Klunys ins 11. Jh., vgl. A. Cluny, Congrès scientifique S. 186 f. Richtig stellt dagegen im gleichen Sammelwerk S. 219—26 J. Hourlier die Entwicklung dar.

¹⁰⁸) Johannes von Salerno 2, 23, Migne PL. 133, 73 d. — Der Aufbau des zentralistischen Verbandes in Kluny hatte reformsichernden Charakter, er entsprang somit, wie alle übrigen Merkmale Klunys, dem dort herrschenden Willen zum Mönchtum, vgl. Hallinger 2, 749—53.

Geschlossenheit des Bistums. Kluny mußte darum, um allen Gegenzügen des Diözesans zuvorzukommen, notwendigerweise einen Rückhalt beim Papst suchen ¹⁰⁹). Diese Notwendigkeit gilt zweifellos für die Zeit der dreißiger Jahre der Odozeit, wo die Verbandsbildung anließ. Doch schon in der Gründungsurkunde von 910 findet sich der „römische Zug“. Das zeigt, daß in der Gründungszeit andere ideelle und gemütsmäßige Werte in jene Richtung bereits gedrängt haben. Odo und sein Held Geraldus gehören zu den Vertretern einer im gallischen Raum seit alters heilig geübten Frömmigkeitsform. Beide übten ausgiebig die Romwallfahrt, die mit besonderer Beziehung zum Petruskult Odo verstanden wissen wollte als *pietas christianae unitatis* ¹¹⁰). Unter dieser Devise ist die Wallfahrtsfrömmigkeit zu bewerten, die seit frühen Tagen die gallische Kirche mit der römischen verbunden hat ¹¹¹). — Die Romanitas Klunys wurde nicht zu allen Zeiten im gleichen Sinn verwirklicht. Auch dieser Zug Klunys verlangt eine sorgfältige Nuancierung. Trotz der herzlichen Beziehungen zu Hugo hat Gregor VII. zeitweise sich veranlaßt gesehen, den übermächtig werdenden Einfluß der burgundischen Abtei in Spanien zurückzudämmen. Statt nach Rom zinsten damals Könige nach Kluny. Statt wie ehemals den Weg nach Rom zu nehmen, machten damals manche Fromme den kürzeren Weg zum Hl. Petrus in Kluny. All das führte zu einer zeitweisen Trübung des gegenseitigen Verhältnisses, ohne indes zum Bruch zu führen ¹¹²). Im Gegenteil, die Kurie bediente sich bald gerne des eingespielten Finanzapparates der Kluniazenser ¹¹³). Zur Trennung kam es erst im Zeitalter des erwachenden Nationalstaates. 1258 vollzog Kluny die Selbstausslieferung an die französische Krone. Das bedeutete das Ende und zugleich die Absage an eine geistige Welt, deren historische Stunde schon seit dem 12. Jh. erfüllt war.

¹⁰⁹) Arch. f. mittelrhein. KG. 4, 37 f.

¹¹⁰) Vita Geraldi 2, 17 BC 95 (Gerald sieben Mal in Rom!). Odo kam schon als junger Kanonikus in die Ewige Stadt (De comb. eccl. B. Martini BC 149). — In seiner Petrushomilie entwickelt Odo eine ganze Petrustheologie (BC 127—31); der Petruskult ist für ihn die *pietas christianae unitatis* (BC 127 d). Die Romfahrt geht zu den *coeli consules* (Vita Geraldi 2, 22 BC 97), sie hat streng religiösen Charakter (ibid. 2, 24 BC 98).

¹¹¹) J. Zettinger, Röm. Quartalschr. Suppl. 11 (1900) 1—112.

¹¹²) M. Defournaux, Les Français en Espagne aux XI et XII^e siècles (1949) S. 17—37.

¹¹³) J. Sydow, Cluny und die Anfänge der Apostolischen Kammer, StMGBO. 63 (1951) 45—66.