

DER WANDEL DES WELTBILDES IM 11. JAHRHUNDERT.

Untersucht an Hand der Schriften des Petrus
Damiani

Von

Kurt R e i n d e l



[unveröffentlichte
Habilitationsschrift
Ludwig-Maximilians-Universität
München 1962]

[digitale Aufarbeitung:
Bibliothek
der
Monumenta Germaniae Historica
2011]



INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung

1. Das 12. Jahrhundert in seiner Beziehung zum elften.....	I
2. Das 11. Jahrhundert als Wendepunkt in der mittelalterlichen Geschichte.....	1
3. Die Schriften des Petrus Damiani in ihrer Bedeutung für die Erkenntnis der Wandlungen des 11. Jahrhunderts.....	13
I. Philosophie und Dialektik	
1. Dialektiker und Antidialektiker.....	21
2. Die Dialektik im Kreis der Artes liberales und ihre Stellung innerhalb des Trivium...	28
3. Berengar von Tours und der Beginn der geistigen Umwälzungen im 11. Jahrhundert.....	41
4. Ansätze zu einem Ausgleich bei Anselm von Besate.....	50
5. Petrus Damiani und die philosophische Grundlegung einer neuen Einheit.....	59
II. Naturwissenschaft und Symbolismus	
1. Der Platonismus und seine Wirkung auf Damiani.....	80
2. Der Neuplatonismus und seine Wirkung auf Damiani.....	91
3. Die "platonische" Beeinflussung Damianis auf dem Weg über Augustinus.....	109
4. Die Bekämpfung eines naturwissenschaftlichen Platonismus durch Manegold von Lautenbach.....	115
5. Damianis Verhältnis zur Natur und zur Naturwissenschaft.....	123
6. Die symbolische Naturexegese im Werk Damianis.....	130



III. Die Sakramentenlehre des 11. Jahrhunderts im Lichte der Anschauungen Damianis	
1. Die Eucharistie.....	158
2. Kanonistische Lösungsversuche zur Frage der simonistischen Ordination.....	166
IV. Die Entwicklung der Beziehungen zwischen Kurie und Königtum im 11. Jahrhundert	
1. Staat und Kirche in der Ecclesia.....	200
2. Die rechtlichen Grundlagen der Papst- wahl.....	208
3. Die Papstwahlen von 1046-1059.....	212
4. Die Festigung des römischen Primats.....	250
5. Die Papstwahlen von 1059-1073.....	259
Zusammenfassung.....	296



Einleitung

1. Das 12. Jahrhundert in seiner Beziehung zum
elften





Bei einer Arbeit, die den Akzent so sehr auf das 11. Jahrhundert legt, die nachzuweisen sucht, dass gerade hier etwas entscheidend Neues im Mittelalter beginnt, ist natürlich die Frage berechtigt, ob damit nicht um der These willen ein Jahrhundert in den Vordergrund gerückt wird, das in dieser Hinsicht bisher hinter dem folgenden zwölften hat zurücktreten müssen.

In diesem 12. Jahrhundert liegt in der Tat der entscheidende Wandel, der sich im Mittelalter vollzogen hat, allen deutlich und klar vor Augen. Allerdings ist es vielleicht nicht ganz glücklich, die hier eingetretenen Wandlungen als eine Renaissance¹⁾ zu bezeichnen, da die Gefahr besteht, auf diese Weise, wenn auch unbewusst, den Begriff der italienischen Renaissance zurückzuprojizieren, und die Neuzeit schon um Jahrhunderte früher beginnen zu lassen. Und andererseits findet die "Renaissance" des 12. Jahrhunderts nach rückwärts ebenfalls keine Entsprechung, wenn man auch für bestimmte Vorgänge in der Karolinger- und Ottonenzeit die gleiche Bezeichnung gewählt hat. Diese Zeitalter blieben jedoch durchaus in sich selbst ruhen, erweiterten nur ihren Lebensumkreis durch die Erschließung neuer, durch die Bezeichnung Renaissance ange deuteter Bereiche, während dagegen sich im 12. Jahrhundert das Gesicht der Welt völlig gewandelt hatte und hier ein ganzes Zeitalter von einem anderen abgelöst worden war.

Dass der im 12. Jahrhundert fassbare Wandel so klar vor Augen liegt, ist einmal dadurch



bedingt, dass sich die Forschung diesem Zeitraum bisher in ganz besonderem Masse zugewandt hat. Das geschah natürlich nicht ohne Grund, denn hier, wo all das werdende schon zu etwas gewordenem, das umbrechende schon zu einem Umbruch gediehen ist, ist die reiche "Vielgestalt"²⁾ des Neuen besonders deutlich zu fassen.

Gegen die Mitte dieses Jahrhunderts trat, in der Ile de France und an der Kathedrale von Saint Denis wohl zum ersten Mal und gleich zu Beginn in aller Deutlichkeit zu fassen, mit der Gotik ein neuer Baustil ans Licht, dessen von Grund auf verändertes architektonisches Streben eine ganz neue menschliche Geisteshaltung sichtbar werden lässt³⁾. Ebenfalls in Frankreich fanden sich auf einem ganz anderen Gebiet mit Balderich von Bourgueil etwa, mit Hildebert von Lavardin, mit Hugo von Orléans im 'Loirekreis' Dichter zusammen, die mit der Leuchtkraft ihrer sinnlichen Sprache und der Weisheit eines abgeklärten Humanismus bisher unbekannte Bereiche des dichterischen Ausdrucks erschlossen⁴⁾, wie ja die Spannweite dieses Jahrhunderts überhaupt von den vergeistigten Hymnen eines Adam von St. Viktor bis zu den Liedern der Vaganten reichte⁵⁾.

Auch die Theologie war in ein neues Stadium getreten, und aus einer nur sammelnden Exegese war ein dialektisches Gegeneinander geworden, das die Grundlagen des Glaubens erneut diskutierte und damit letzten Endes zur systematischen Ausbildung einer kirchlichen Dogmatik beitrug⁶⁾. Freilich fehlten noch die ausgebildeten philo-



sophischen Systeme der Hochscholastik, aber von der Dialektik Anselms von Canterbury, vom Rationalismus Abälards und von den Senzenzen des Petrus Lombardus führt ein direkter Weg dahin⁷⁾.

Ganz allgemein macht sich in diesem Jahrhundert eine Differenzierung bemerkbar, eine Differenzierung, die auch äusserlich an der Entwicklung abzulesen ist, die von den Dom- und Klosterschulen zu den Universitäten führen sollte, an denen nun anfangs der neu entdeckte Aristoteles mit wahrer Begeisterung in den Mittelpunkt der Lehre und Forschung gestellt wurde⁸⁾. Und auch darin zeigte sich die ganze Spannweite dieser Zeit, dass sich das Interesse von den neu abgeschriebenen römischen Klassikern bis zur Belebung der Naturwissenschaften unter arabischem Einfluss erstreckte⁹⁾.

Ferner schuf die durch die Kreuzzüge hervorgerufene Berührung mit der Welt des Orients für den ritterlichen Adel neue Möglichkeiten der Lebensgestaltung und öffnete bisher unbekannte Ausblicke auf die umgebende Welt¹⁰⁾. Dass aber auch in den Seelen der Menschen etwas Neues aufgebrochen war, zeigt die grosse Zahl neuer religiöser Gemeinschaften, die in dieser Zeit entstanden - Gemeinschaften, die im weiteren Verlauf nicht alle ihren Platz innerhalb der Kirche gefunden haben¹¹⁾.

Schliesslich hat das 12. Jahrhundert mit dem Wormser Konkordat ~~auch~~ die sozusagen äussere Bestätigung des Auseinanderfallens der beiden grossen weltlichen und geistlichen Mächte ge-



bracht, die bis dahin in der allumfassenden Ecclesia selbstverständlich geeint gewesen waren.¹²⁾ Jetzt begannen sich Kirche und Staat nebeneinander und gegeneinander zu entwickeln und begannen ~~auch~~ an den juristischen Grundlagen ihrer nunmehr geteilten Existenz zu arbeiten. Die Kirche schuf sich eine hierarchische Ordnung, die streng um den römischen Bischof und das Kardinalskollegium zentriert wurde; sie begann sich zu "institutionalisieren" und zu einer Rechtsanstalt auszubauen, deren Grundlage das von Gratian in eine neue Form gebrachte kanonische Recht wurde¹³⁾.

Daneben suchte sich auch der Staat eine neue Grundlage zu geben, die mehr als auf den bisherigen persönlichen Beziehungen auf einem "Apparat" beruhte, ebenso wie man seine jetzt neben und ausserhalb der Ecclesia liegende Existenz durch einen auf dem Naturrecht basierenden Staatsbegriff zu legitimieren suchte.

Dabei wurde das mittelalterliche Imperium allmählich ausgehöhlt, doch macht man es sich zu einfach mit der Annahme, dass hier lediglich die von der "politischen Religiosität der feudalen Kirchenherren getragene Zwingordnung des karolingisch-ottonisch-saalfischen Reiches" unter der Ideologie neuer ausserhalb Deutschlands hochkommander sozialer Schichten, "der Massen", ihr verdientes Ende fand¹⁴⁾. Dieses Imperium hatte ja schliesslich durch Jahrhunderte hin im Ausbau und Schutz eines christlichen Abendlandes eine grosse Aufgabe zu erfüllen gehabt, die nicht einfach als "Zwingordnung" abgetan werden kann.



Und die Gründe für diesen Zerfall mögen einmal im Aufkommen eines nationalen Sonderbewusstseins zu suchen sein, zum andern aber ~~auch~~ darin, dass mit der Auflösung des alten in der Ecclesia gemeinten Weltbildes die Entwicklung des mehr hegemonial bestimmten kaiserlichen Imperiums und des die reale Macht abgebenden deutschen Königtums, das dessen selbstverständliche und natürliche Grundlage gewesen war, getrennte Wege zu gehen begann.

Der deutsche König war vielmehr jetzt gezwungen, in Konkurrenz mit den deutschen Reichsfürsten zu treten und er musste versuchen, sich in dem allgemeinen Zusammenbruch noch eine tragfähige Grundlage für seine Herrschaft zu bewahren, die auf anderen als auf den bisher traditionellen Hoheitsrechten beruhte. Er ging daran, seine Herrschaft in der Territorialität zu verankern, versuchte mit Hilfe der Ministerialen, der unmittelbar von ihm abhängigen Dienstmannen, sozusagen von unten her ein Königsland aufzubauen - er unternahm den, im Letzten misslungenen Versuch, "das mittelalterliche Imperium zu verstaatlichen"¹⁵⁾. Mag man die Gründe für das Misslingen im fehlenden alleinigen Treuevorbehalt der Ministerialen für den König oder einfach in der Erschöpfung des Königtums durch mehrere Jahrhunderte kaiserlicher Politik suchen -- der Wandel, der ~~auch~~ auf politisch-staatlichem Gebiet im 12. Jahrhundert eingetreten war, ist nur allzu deutlich.

So wäre es also besser gewesen, das 12.



Jahrhundert zum Gegenstand der Untersuchung zu machen? Will man die Ergebnisse der eingetretenen Wandlung in der Vielfalt ihrer Ausprägungen untersuchen und darstellen, so ist diese Frage ohne Zweifel zu bejahen, denn im 12. Jahrhundert ist das Neue mit allen seinen Ausprägungen wirklich deutlich fassbar. Jedoch haben sich hier erst die Ergebnisse einer längeren Wandlung konkretisiert, einer Wandlung, die schon früher, nämlich in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, einsetzte, wenn sie hier auch noch nicht an der Oberfläche des Geschehens sichtbar zu Tage trat und daher wohl nicht gebührend beachtet worden ist. Doch in dieser Zeitspanne von etwa 1050-1075 wandelte sich tatsächlich das Gesicht des Abendlandes, in diesen Jahrzehnten voll drängender Unruhe wurde der Grund für all das gelegt, was im folgenden Jahrhundert deutlich sichtbar vor aller Augen tritt.

Völlig übersehen wurde diese Tatsache natürlich bisher ~~xxx~~ nicht, und A. Brackmann¹⁶⁾ hat schon im Titel seines damals richtungweisenden Aufsatzes darauf hingewiesen. Dass vielmehr die Wurzeln für die Geschehnisse des 12. Jahrhunderts oft schon viel früher fassbar sind, hat etwa G. Tellanbach¹⁷⁾ für das Streben nach der "Freiheit der Kirche" nachgewiesen, hat G. Ladner¹⁸⁾ auf dem Gebiet der Theologie gezeigt, H. Grundmann¹⁹⁾ für die Entstehung neuer Sekten, C. Erdmann²⁰⁾ für die Ausbildung des Gedankens vom heiligen Krieg, während J. Spörl²¹⁾ betonte, dass "die Geschichtsphilosophie des 12. Jahrhunderts ohne den Investitur-



streit nicht denkbar" sei. Auch sonst hat man noch auf manchen Gebieten Ursprünge und Anfänge aufzuspüren versucht, fast immer jedoch mit dem Hinweis darauf, dass es sich dabei nur um Vorstufen für die grosse Wandlung im 12. Jahrhundert handle.

Doch wir haben in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts mehr als Vorstufen, wir haben hier die Wandlung selbst, die Wandlung des mittelalterlichen Menschen, seines Denkens, Fühlens und Handelns, wir haben die Umgestaltung des ganzen mittelalterlichen Welt- und Lebensbildes. Das 12. Jahrhundert brachte nichts Neues mehr, es zeigte nur die Ausprägungen des Neuen, das schon ein Jahrhundert früher aufgetreten war, auf den verschiedensten Lebensgebieten.

Dieser tiefgreifende Wandel vollzog sich ganz unmerklich und nahezu unbemerkt auch von den Zeitgenossen selbst, und dennoch war diese Entwicklung, die sich etwa von 1050 - 1075 abspielte, entscheidend für alle spätere noch so reiche Aufäucherung des Denkens und Handelns. In der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts fand eine der grossen Stilwandlungen menschlichen Lebens im Mittelalter statt - nun allerdings nicht so zu verstehen, als ob hier der "mittelalterliche Mensch" vom "Menschen der Neuzeit" abgelöst worden sei. Doch dass das Leben des Mittelalters nach Canossa nicht mehr in den gleichen Bahnen lief wie vorher, dürfte klar sein²²⁾.

Diesem sich etwa in den genannten drei Jahrzehnten vollziehenden Wandel nachzuspüren,



war das Ziel der vorliegenden Arbeit. Dabei dürfte sich aus dem eben Gesagten ergeben, dass es nicht darauf ankam, noch weitere bisher übersehene "Vorstufen" für den Wandel des 12. Jahrhunderts aufzuspüren, etwa die Anfänge des Investiturstreites noch weiter zurückzudatieren, oder zu der Lösung der Frage beizutragen, ob die Reform Clunys ein Bündnis der Mönche mit den Feudalherren zur Ausbeutung der sozial abhängigen Massen gewesen sei²³⁾, oder noch schärfer die Entwicklung herauszuarbeiten, die von den Anfängen einer klösterlichen Reformbewegung um Cluny und Gorze²⁴⁾ über die Kirchenreform schliesslich schliesslich zum Ruf nach einer allgemeinen Reformatio mundi führte.

Unter diesen Aspekten ist das 11. Jahrhundert ja auch bisher schon beleuchtet worden, und wollte man diese Fragen schärfer fassen oder neue Beiträge zu ihrer Lösung beibringen, so wäre es wirklich besser gewesen, das 11. Jahrhundert vom zwölften her zu untersuchen. Aber es sollte ja nun gerade das Besondere und Eigentümliche dieses vorhergehenden Jahrhunderts aufgezeigt werden, das bisher eigentlich immer im Schatten des zwölften stand und von diesem her gesehen wurde. Es ging nicht darum, die Ausprägungen des Neuen besser zu zeichnen oder ihre Anfänge noch früher aufzuspüren, sondern es schien die löhrendere Aufgabe zu sein, dem inneren Wandel der Menschen im 11. Jahrhundert nach-



zugehen, der ja schliesslich die letzte Ursache für jede Neugestaltung des Lebens im folgenden Jahrhundert werden sollte.

Zwei Tatsachen standen einer gerechten Würdigung des 11. Jahrhunderts bisher im Wege. Einmal wurde ihm, da es in gewisser Weise immer nur als der Vorläufer des zwölften betrachtet wurde, der Eigenwert genommen, zum andern wurde, wenn es überhaupt in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt wurde, immer in erster Linie der politische Aspekt in den Vordergrund gestellt. Es war das Jahrhundert der Reform - gewiss; aber man sah diese Reform in erster Linie von der Auseinandersetzung zwischen Papsttum und Kaisertum her, man betrachtete das Streben nach der Freiheit der Kirche zunächst als ein Streben nach Freiheit von der weltlichen Gewalt, selbst die Klosterreform musste sich im Hinblick auf Cluny und den deutschen König eine Politisierung gefallen lassen. Was das Jahrhundert aber tatsächlich an geistigen Wandlungen brachte, wurde darüber nicht bemerkt oder allenfalls mit dem Schlagwort vom Kampf zwischen Dialektikern und Antidialektikern abgetan. Das 11. Jahrhundert muss "entpolitisiert" werden, der Wandel, der sich hier abspielte, vollzog sich auf religiösem und geistigem Gebiet; hier liegt der Schlüssel für den politischen Wandel, der sich am Ende des Jahrhunderts tatsächlich einstellte, und für den sich von dieser veränderten Betrachtungsweise her dann ganz überraschend neue Möglichkeiten der Deutung ergeben.





~~Einleitung~~

2. Das 11. Jahrhundert als Wendepunkt in der mittelalterlichen Geschichte





Das 11. Jahrhundert ist für die Geschichte des Mittelalters von entscheidender Bedeutung. Es ist eine Zeit des Übergangs, in der alte Traditionen abzusterben beginnen und überall neue Kräfte aufbrechen, die das Geschehen ganz allmählich und zunächst fast unmerklich, in neue Bahnen lenken. Letzten Endes läuft diese Entwicklung, wollte man sie in einigen Schlagworten zusammenfassen, auf eine stärkere Individualisierung und eine grössere Differenzierung hinaus. Bisher selbstverständlich Vereintes trat auseinander und der Einzelmensch wurde in stärkerer Masse sich seiner selbst bewusst, begann sich aus bestehenden Ordnungen und Traditionen zu lösen und sein Ich in den Mittelpunkt der Welt zu stellen, sich dieser Welt überhaupt bewusst gegenüber zu sehen.

Diese Tendenzen sind im 11. Jahrhundert allerdings gerade erst in ihren Anfängen greifbar, und auch nur bei einigen Wenigen zu fassen, deren Stimme uns ein gütiges Geschick aufbewahrt hat. Zudem verbirgt sich dieser Prozess der Individualisierung und der Emanzipation hinter dem bewegten äusseren Geschehen dieses Jahrhunderts, bei dem es anscheinend so leicht fällt, das verwirrende Auf und Ab in einige Schlagworte zusammenzufassen und vom Zeitalter des Investiturstreites oder der gregorianischen Reform zu sprechen. Es ist sogar möglich, nur mit dem Namen der Hauptakteure, Gregor VII. und Heinrich IV., die ganze Dramatik dieser Zeit heraufzubeschwören, oder gar mit Canossa den Kristallisationspunkt anzugeben, in dem sich all das erregend Neue dieses Jahrhunderts, alle seine leidenschaftlichen Kämpfe gleichsam an einem Ort und in die Spanne weniger Tage zusammengedrängt, allen sichtbar niederschlugen.



Die Burg von Canossa sah tatsächlich einen unerhörten, nie dagewesenen Vorgang: einen vom Papst gebannten und abgesetzten Kaiser, der in Sack und Asche warten muss, bis ihn der oberste Herr der Christenheit wieder in die Gemeinschaft der Gläubigen aufnimmt. Hier war den Mitlebenden wie auch den späteren Betrachtern in der That recht eindringlich der Wandel vor Augen geführt, der sich in den letzten Jahrzehnten vollzogen hatte. Denn notwendig ruft der Name Canossa noch einen anderen wach, der gerade eine Generation früher einen anderen Höhepunkt des Jahrhunderts zeigt: Sutri. Hier schien noch der weltliche Herrscher der Herr der Christenheit zu sein, hier bannte der Machtspruch des Kaisers drei unwürdige Päpste. Sutri und Canossa, die Jahre 1046 und 1077, zwischen diesen beiden Orten und zwischen diesen beiden Jahren liegt ein Wandel von einschneidender Bedeutung, bei dem eine ganze Epoche zu Ende geht und eine völlig neue heraufkommt. Diese Orte und diese Jahreszahlen sind jedoch nur die äusserlich sichtbaren Merkmale einer Änderung, die viel tiefer greift, und die auch nicht auf das Verhältnis zwischen Kaiser und Papst beschränkt blieb.

Im Bereich der beiden höchsten Gewalten der christlichen Welt mussten jedoch alle Spannungen stärker spürbar werden, alle Änderungen sichtbarer zu Tage treten. Aber schon, dass ihr Verhältnis zueinander durchdacht werden musste, dass man sich der Unterschiede so klar bewusst wurde, dass es zu Spannungen kommen konnte, die so sehr ans Wesentliche rührten, zeigt den Wandel, der hier eingetreten war. Wie in allen frühen, wenn man so will primitiven Kulturkreisen waren auch im ersten Jahrtausend der Geschichte des christlichen Abendlandes geistliche und weltliche Gewalt, waren Priester und



König in ihrer Herrschaft nicht prinzipiell voneinander geschieden. Zwar verwaltete der Priester allein die Sakramente, aber das war ein Bereich, den der König auch gar nicht, oder nur als Empfangender, betreten wollte. Doch die Christenheit, das Corpus Christi Mysticum, die Ecclesia, sie war nur eines, nicht getrennt in einen geistlichen und einen weltlichen Teil, und Regent war darin der König ebenso wie der Papst. Ja, die Verfügung über die realen Machtmittel brachte es mit sich, dass die Präponderanz eher auf Seiten des weltlichen Herrschers lag. Das war im antiken Staat der Römer nicht anders als im Reich Karls des Grossen oder im ottonischen Imperium: der Kaiser führte das Schwert, nach innen wie nach aussen, und er scheute sich nicht, auch einmal in innere Bereiche der Religion und ihrer Diener einzugreifen, wozu ihm der sakramentale Charakter der eigenen Weihe und Würde überdies einen Anspruch geben mochte.

Gelegentliche Spannungen und Reibungen hat es immer gegeben, doch trotz der Verkündigung der "klassischen" Zweigewaltentheorie durch Papst Gelasius I. war es nie zu einer so grundsätzlichen Auseinandersetzung gekommen, wie sie das 11. Jahrhundert hervor gebracht und zu Ende geführt hat. Jetzt standen die beiden Gewalten in bewusstem Gegensatz zueinander, jetzt führte man leidenschaftliche Kämpfe um Vorrang und Vorherrschaft, jetzt waren philosophische Systeme nötig, um vom Monismus hierokratischer bzw. imperialer Prägung zum früher so selbstverständlichen Dualismus zurückzufinden. In dieser neuen Welt sah sich das Kaisertum plötzlich laikalisiert ausserhalb der Ecclesia, und es stand einem Papstum gegenüber, das nun seinerseits auf weltliche Mittel zurückgreifen musste, um seine gewandelte Stellung in dieser neuen Welt behaupten zu können.



In die Hände Gregors VII. und Heinrichs IV. ist der atemberaubende Ablauf des äusseren Geschehens gelegt und an ihre Namen knüpft sie sich. Sie und ihre Helfer haben die gegenseitigen Positionen logisch zu durchdenken und klar abzustecken versucht, als der Bruch zwischen ihnen einmal klar zu Tage getreten war. Und doch sei gefragt, ob er von ihnen auch wirklich bewusst herbeigeführt worden ist, ob sie wirklich alle Konsequenzen der Entwicklung von Anfang an übersehen haben, oder ob sie nicht bis zu einem gewissen Zeitpunkt nur ausführende Werkzeuge einer Entwicklung gewesen sind, die ohne ihr Zutun angehoben hatte, die "in der Zeit lag".

Eine solche Behauptung muss natürlich vor allem Gregor VII. gegenüber merkwürdig erscheinen, dessen Stosskraft und zupackendes Handeln von Anfang an auf ein, wenn auch noch in der Ferne liegendes Ziel ausgerichtet erscheinen. Doch das Bild des Papstes hat in dieser Hinsicht durch jüngst veröffentlichte Forschungen bereits ganz entscheidend neue Akzente erhalten¹⁾: nicht der politische Nutzen hat in erster Linie seine Handlungen bestimmt, sondern die über alles Mass hinausgehende Unbedingtheit seines Glaubens, die mitreissende Inbrunst seiner religiösen Überzeugung.

In den Schriften des Papstes lassen sich ohne Mühe viele Sätze finden, die vom Standpunkt des nüchternen Realpolitikers nicht zu verstehen wären. So vergleicht er mit den beiden Augen, die den e i n e n Körper der Kirche vereint lenken, noch im Jahre 1073 die beiden höchsten Gewalten der Christenheit, Kaiser und Papst: Sicut duobus oculis humanum corpus temporali lumine regitur, ita his duabus dignitatibus in pura religione concordantibus corpus ecclesiae spirituali lumine

*der Konsequenz
auf die Zeit der
absoluten Weltkriege,
schloß anhebt,*



regi~~is~~ et illuminari probatur²⁾. Nur wenige Jahre später, 1081, gebraucht er wiederum das gleiche Bild von den Augen der Kirche; jetzt aber ist vom Kaiser keine Rede mehr, und nur noch die Priester, die Kirchenlehrer und die heiligen Väter werden angesprochen: Sanctam ecclesiam non quaerant sicut ancillam sibi subicere vel subiugare; sed permaxime oculos illius, videlicet Domini sacerdotes magistris et patres recognoscendo decenter studeant honorare³⁾. Im Jahre 1074 beauftragte Gregor VII., als er noch plante, sich selbst an die Spitze eines grossen Kreuzzuges zu stellen, Kaiser Heinrich IV. mit seiner Stellvertretung: Sed quia magna res magno indiget consilio et magnorum auxilio, si hoc Deus me permiserit incipere, a te quaero consilium et, ut tibi placet, auxilium, quia, si illuc favente Deo ivero, post Deum tibi Romanam ecclesiam relinquo, ut eam et sicut sanctam matrem custodias et ad eius honorem defendas⁴⁾. Und der gleiche Heinrich, eben noch sein Vertreter in der Leitung der Ecclesia Romana, wird zwei Jahre später von ihm aller seiner Würden beraubt und in den Bann getan: Heinrico regi, filio Heinrichi imperatoris, qui contra tuam ecclesiam inaudita superbia insurrexit, totius regni Teutonicorum et Italiae gubernacula contradico et omnes christianos a vinculo iuramenti, quod sibi fecerunt vel facient, absolvo et, ut nullus ei sicut regi serviat, interdico⁵⁾.

Gregors Handlungen sind nicht die eines nüchtern wägenden Politikers; ihre Konsequenz und ihre innere Folgerichtigkeit verdankensie vielmehr der Glut seiner Überzeugung und dem bedingungslosen Glauben an seine Sache, bei dem er keine Kompromisse und keine Halbheiten kannte. Über die politischen Konsequenzen der sich anbahnenden Entwicklung war er sich, jedenfalls bis zu einem bestimmten



Zeitpunkt, ebenso wenig wie Heinrich IV. klar. Bei aller persönlichen Leidenschaft waren beide zunächst nur ausführende Werkzeuge einer Wandlung, die sich ohne ihr Zutun angebahnt hatte, den Mitlebenden und Mithandelnden in allen ihren Auswirkungen wohl erst auf einem relativ späten Punkt bewusst. Es war eine Wandlung, die in der Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Papst am sichtbarsten vor aller Augen lag und in ihren Folgen und Wirkungen hier auch am ersten erfasst wurde, die aber durchaus nicht auf dieses eine Gebiet beschränkt blieb, sondern mancherorts, zunächst keimhaft nur, sichtbar wurde, und schliesslich in einem grossen Strom durchbrach. So erhebt sich die Frage, ob es nicht möglich ist, von diesen äusserlich sichtbaren Wirkungen zu den inneren Wandlungen vorzustossen, durch die ~~diese~~ jene erst ermöglicht wurden.

Das in die Augenfallende Charakteristikum des Jahrhunderts ist der Ruf nach Reform. Anfangs nur auf eine an verschiedenen Orten Europas immer wieder in Angriff genommene Klosterreform beschränkt, war schon um die Mitte des Jahrhunderts der Ruf nach einer Kirchenreform an Haupt und Gliedern allgemein geworden. Eine allgemeine Reformatio mundi schien das Allheilmittel in dem allgemeinen Verfall ringsum, und die Zustände zur Zeit der apostolischen Urkirche waren das goldene Zeitalter, das man wieder heraufzuführen suchte.

Gewiss ist das Bestreben, bestehende Zustände zu ändern und zu bessern, ein immer wiederkehrender Zug, der nicht nur in der Geschichte des Mittelalters fassbar wird, aber gerade im 11. Jahrhundert wurden doch die "Jeremiaden der Bussprediger" im vollen Umfang durch die Tatsachen bestätigt: das Papsttum nach allen Seiten hin abhängig, auf einem Tiefpunkt seiner moralischen Kraft, Klerus



Mönche voller Unbildung und Unsittlichkeit, die geistlichen Weihen käuflich, schliesslich Unrecht und Friedlosigkeit überall. So setzten auch die Reformbestrebungen an den verschiedensten Punkten ein und wurden von den verschiedensten Ständen getragen. Nicht allein in den Mönchen von Cluny ist der neue Geist lebendig; der deutsche Kaiser führte ihn durch einen energischen Eingriff auf den päpstlichen Stuhl, und von hier aus wirkte er auf breiter Bahn in die Welt hinein. Aber auch in den Eremiten, die in den Felsenhöhlen Süditaliens sassen oder durch die Wälder Umbriens zogen, in den fanatischen Massen der Pataria und in mancher später als ketzerisch verdamnten Sekte war dieses Streben nach Reinheit und nach Besserung wach: der Geist der Reform war spontan und hatte nicht von Anfang an ein festes Programm.

So suchte man auch den Ansatz für eine Besserung auf den verschiedensten Gebieten. Ein besonders augenfälliges Ärgernis waren sicher die beweihten Priester, und die Kirche, die den Kampf dagegen nie aufgegeben hat, schärfte die entsprechenden Vorschriften mit erneuter Strenge ein. Zugleich aber hatte man zu kämpfen gegen die Sünde des Simon Magus, gegen die Käuflichkeit geistlicher Weihen, und dieses Übel war so verbreitet, dass man nicht einmal mit äusserster Strenge gegen die Schuldigen vorzugehen wagte, da sonst die Seelsorge praktisch zum Erliegen gekommen wäre. Auf diesem Wege weiterschreitend konnte man auch gleich gegen fremde Einflüsse auf die Besetzung des Priesteramtes zu Felde ziehen: mit welchem Recht waren bestimmte Kirchen als "Eigenkirchen" einem weltlichen Herrn unterstellt, der darüber verfügte wie über ein beliebiges Hausgut? Was hatte vollends der deutsche Kaiser und König bei der Besetzung eines Bischofsstuhles, einer rein geistlichen Würde,



mitzureden? Was etwa sogar bei der Ernennung des Papstes, des Statthalters Christi auf Erden? Voraussetzung für eine Reform war die Befreiung der Kirche aus allen diesen unwürdigen Fesseln: Voraussetzung für die Reformatio mundi war die Libertas ecclesiae.

Die Dinge trugen ihr Gewicht in sich und trieben, einmal in Gang gekommen, von selbst dem Ziele zu. Doch auch mit diesem Streben nach Reform ist durchaus noch nicht alles erfasst, was diesem Jahrhundert seinen grossen Antrieb gab und was zugleich die Ursache der tiefgreifenden Wandlung war. Es machte sich in diesen entscheidenden Jahrzehnten des 11. Jahrhunderts ein Wandel im Denken und Fühlen der Menschen bemerkbar, der auf ein stärkeres Bewusstwerden der eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten, auf eine Ver selbständigung gegenüber dem Überkommenen, der Tradition hinausläuft. Der Mensch sieht sich diesen Dingen gegenüber, nicht mehr selbstverständlich in sie eingebettet, und sein Denken, seine Fähigkeiten, seine Einrichtungen rückt er in den Mittelpunkt, sucht sie zu verabsolutieren. Im Grunde ist das nicht einmal etwas grundlegend Neues, solche Bestrebungen hatte es auch in den früheren Jahrhunderten schon gegeben, doch waren es hier immer nur Ansätze Einzelner gewesen, die keine Nachfolge fanden. Jetzt aber, im 11. Jahrhundert, scheint es, als habe die Zeit nur auf das Stichwort gewartet, und jetzt genügen auch kleinere Geister, um eine Bewegung auszulösen, die sofort einen weiten Widerhall findet.

Zwar im 11. Jahrhundert ist das gerade erst in den Anfängen greifbar und häufig auch nur indirekt aus den Äusserungen der Gegner, die sich gegen diese Entwicklung stemmten. Denn die Gegner, die die Gefahr einer solchen Entwicklung erkannt hatteⁿ, erhoben sich gleich und suchten das alte Weltbild zu retten oder doch zumindest das Neue behutsam darin einzufügen.



Aufgeschreckt wurden die Zeitgenossen durch eine Stimme aus Frankreich; hier lehrte Berengar von Tours in streng logischer Deduktion, dass im Messopfer unter den Händen des Priesters Brot und Wein nicht wirklich, sondern nur symbolisch in den Leib und das Blut Christi verwandelten. Die Vernunft liesse eine solche reale Wandlung nicht zu, denn: ändere ein Ding wirklich von Grund auf seine Substanz, so müssten sich notwendiger Weise auch seine Akzidentien ändern, da diese ja nicht unabhängig von der Substanz Bestand haben könnten. Die Konsequenzen einer solchen Lehre waren unabsehbar; was blieb von den Glaubenswahrheiten bestehen, wenn sie einem selbständig gewordenen kritischen Verstand unterworfen wurden? Der Glaube an die Lehre Christi umgab jeden Einzelnen als etwas so Selbstverständliches sein ganzes Leben hindurch, und die ewigen Wahrheiten waren so endgültig in der Bibel festgelegt, dass eine liebevoll die Väterzeugnisse sammelnde Bibellexegese die einzige mögliche "kritische" Einstellung dem Glaubensgut gegenüber war.

Hier aber setzte die neue Lehre, wie sie ein Berengar von Tours verkörperte, gerade ein, und mit diesem Selbständigwerden des kritischen Verstandes sind wir zu einer der Wurzeln für die beginnenden Umwälzungen des 11. Jahrhunderts vorgestossen. Die Tatsache, dass man die Autorität der eigenen Vernunft über die Autorität der Tradition, und sei diese auch durch noch so geheiligte Grössen verkörpert, setzt, zeigt den tiefgreifenden Wandel an. Berengar von Tours hatte grössere Vorgänger gehabt; das Bezeichnende aber ist, dass deren Stimmen zu ihrer Zeit nahezu ungehört verhallten, dass aber jetzt das Wort des viel Kleineren sogleich einen weltweiten Widerhall fand und mit dazu beitrug, eine Bewegung auszulösen, die die bestehende Ordnung in ihren Grundfesten erschütterte.



Es ist verständlich, dass sich bald überall Kräfte erhoben, die sich gegen diese Entwicklung stemmten. Falsch wäre es jedoch, wenn man in diesen "Antidialektikern" nur die starren Verfechter einer verknöcherten Tradition sehen wollte, ewig Gestrige, die den frischen Zug des Geistes, ~~die~~ nicht spüren, die für den Fortschritt offenen Türen nicht sehen wollten. Sie begnügten sich nicht mit einer einfachen Negation all des Neuen; auch sie standen ja in einer langen philosophischen Tradition von einem durchaus selbständigen Eigenwert, deren Positionen neu zu überdenken sie allerdings jetzt von den Gegnern gezwungen wurden. So war man auch hier, und diesmal eher unbewusst und ungewollt, gleichsam zu apostolischen Zeiten zurückgekehrt, in denen die Grundlagen des Glaubens noch in lebendiger Diskussion erörtert wurden, in der noch nicht eine nur sammelnde Exegese jede Weiterentwicklung abgeschnitten hatte.

Auch auf dem Gebiet des kanonischen Rechtes wirkt sich dieser neue Geist spürbar aus. Kirchliche Rechtssatzungen hatte es zwar immer schon gegeben und sie waren auch immer schon angewendet worden, doch richtig brauchbar waren sie eigentlich nicht. Sie lagen vor in einem riesenhaften Berg von Canones, in einem beinahe unübersehbaren Berg von Rechtssprüchen der alten Kirche, Konzilsbeschlüsse und Papstdekrete, Echtes mit Unechtem gemischt, Wichtiges und Unwichtiges nebeneinander, durch die chronologische Anordnung unpraktisch im Gebrauch. Jetzt aber wurde dieses reiche Material ungeheuer wichtig, als Norm für die Verhältnisse im Innern, als Kampfinstrument gegen äussere Feinde. So wurden aus dem grossen Material praktische, unter immer wieder anderen Gesichtspunkten zusammengestellte, systematisch gegliederte, nach Para-



graphen unterteilte Nachschlagewerke geschaffen, die nach Möglichkeit von allen apokryphen und nicht authentischen Material gereinigt waren. Nach Anlage und Intention (wenn auch nicht nach ihrem Umfang) waren alle diese kleineren Sammlungen und Handbücher Vorläufer der grossen später von Gratian durchgeführten Kodifikation.

Schliesslich brachte das 11. Jahrhundert noch auf einem anderen Gebiet einen Durchbruch, der, da hier nur die Stimmen der Gegner erhalten sind, bisher überhaupt noch nicht bemerkt wurde - es entstanden die ersten tastenden Versuche einer selbständigen Naturwissenschaft. Naturwissenschaftliche Forschungen mit einem in sich ruhenden Eigenwert hatte das Mittelalter bisher kaum gekannt. Die den Menschen umgebende Welt - Tiere, Pflanzen, Steine - wurden in erster Linie als Symbol gesehen für Wahrheiten und Erkenntnisse, die Gott dahinter verborgen hatte. Nicht die Dinge als solche zu erkennen, sondern sie durch eine allegorische Ausdeutung nach dem hinter ihrer äusseren Erscheinung liegenden tieferen Sinn zu befragen, war das Bestreben.

Von den neuen Forschungen hat sich kaum ein Niederschlag erhalten. Doch ist noch soviel zu erkennen, dass man, offenbar in Anlehnung an Platons im Timaios niedergelegte Lehre von der Weltschöpfung, darangegangen war, die Probleme um die Entstehung der Welt und um die Gesetze der Natur unabhängig von den durch die Bibel gegebenen Traditionen zu erforschen. Doch das musste nahezu wie eine Blasphemie erscheinen: den umgebenden Dingen plötzlich einen absoluten Wert beizulegen und in den hier abgeleiteten naturwissenschaftlichen Gesetzen den Schöpfer entdecken zu wollen.



Das 11. Jahrhundert sah schliesslich neben diesen geistesgeschichtlichen Entwicklungen auch auf politischem Gebiet noch Ereignisse, die in ihrer Dramatik ihresgleichen suchen, und die in ihrer letzten Konsequenz zu den wichtigsten überhaupt gehören, die das Mittelalter gesehen hat. Dieser Auftakt des grossen Kampfes zwischen Papsttum und Kaisertum war wirklich ein so bestimmender Faktor in der Geschichte des 11. Jahrhunderts, dass er in der Forschung immer wieder in den Mittelpunkt gerückt wurde. Mit vollem Recht, denn in der Beziehung zwischen den beiden höchsten Gewalten der christlichen Welt vollzog sich jetzt in der Tat der grosse Wandel, der vom Dualismus, vom gleichberechtigten Nebeneinander zum Monismus hierokratischer bzw. imperialer Prägung führte, zum Ausbau zweier getrennter und selbständiger Herrschaftssysteme, die um die Führung in der jetzt geteilten Welt rangen. Die politische Entwicklung des 11. Jahrhunderts trieb auf diesen Bruch hin, dessen Tiefe und Unversöhnlichkeit sich dann in dem Drama zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. schlagartig offenbarte. Aber, und das ist die eigentlich überraschende Feststellung, dieser Bruch wurde von keiner Seite bewusst gesucht und herbeigeführt. Der Kampf der Reformkurie galt zunächst gar nicht der Emanzipation von der weltlichen Gewalt des deutschen Herrschers - ganz im Gegenteil sahen die beiden Jahrzehnte von 1050 bis 1070 eher eine Annäherung der beiden Gewalten, und das Papstwahlpactum von 1059 verankerte in einer bisher noch nie erlebten Weise den Einfluss des deutschen Herrschers auf die Papstwahl gerade im kirchenrechtlichen Bereich.



Hier sahen die Reformer an der Kurie gar nicht die unmittelbare Gefahr; diese erkannten sie vielmehr in den plötzlich überall aufkommenden Tendenzen, die auf ein Auseinandertreten der christlichen Welt gerichtet waren, auf eine Emanzipation im religiösen, im rechtlichen, philosophischen und schliesslich auch im politischen Bereich. So galt das unmittelbare und nächstliegende Bestreben dem Ausbau des Primatus Petri, der unbedingten Zentrierung des gesamten kirchlichen und religiösen Lebens um den römischen Bischof. Das war das eigentliche und ursprüngliche Ziel; von hier aus ergaben sich dann schliesslich allerdings auch mit innerer Konsequenz die politischen Folgerungen, die schliesslich zu Canossa führten. Doch war diese Trennung von geistlicher und weltlicher Gewalt eine Folgeerscheinung, die zunächst von keiner Seite bewusst angestrebt worden war. Es war eine Entwicklung, die sich gleichsam unterschwellig vollzog, die den Beteiligten erst zu einem relativ späten Zeitpunkt bewusst geworden war, wo es dann Gregor VII. vorbehalten blieb, in seinem Dictatus papae das Fazit aus dieser Entwicklung zu ziehen.



Es mag sich schliesslich noch die Frage erheben, ob wir wirklich berechtigt sind, vom 11. Jahrhundert als einer Einheit zu sprechen und die schematischen Zäsuren unserer Zeitrechnung als Anfangs- und Endpunkte einer inneren Entwicklung zu nehmen. So gestellt ist die Frage natürlich zu verneinen: weder setzt das sich ankündigende Neue mit dem Jahre 1000 ein, noch hat es mit dem Ende des Jahrhunderts sein Ziel erreicht. Aber es ist doch das 11. Jahrhundert, in dem der Grund gelegt wird für die grossen Umwälzungen, die das mittelalterliche Weltbild so sehr verändern sollten, und es ist das gleiche Jahrhundert, das die dramatischen Höhepunkte der so unmerklich begonnenen Entwicklung sieht. Die Zeitspanne zwischen 1000 und 1100 trägt den Akzent des Geschehens, das das Gesicht der Welt wandelte. Dieses ganze Jahrhundert steckt voll von gärenden Ideen, von drängender Bewegung, von einer Unruhe, die zunächst gar kein Ziel kennt. Die ganze Zeit ist aus einer Stagnation erwacht, aus einer Trägheit aufgerüttelt; man wusste, dass etwas Neues kommen musste und man fühlte, dass etwas Neues kam, auch wenn man sich über dessen Charakter zunächst noch nicht im Klaren war.

Man kann sicher nicht sagen, dass im 11. Jahrhundert das Mittelalter zu Ende geht und dass nun die Neuzeit heraufkommt, doch dass das "Mittelalter" nach Canossa nicht mehr das gleiche war wie vorher, dürfte auch sicher sein. In dem grossen Kosmos, in den das karolingische Imperium ebenso gebettet war wie das ottonische Zeitalter und aus dessen alle Bereiche umfassender Ganzheit alles sein einheitliches Lebensgefühl bezog, haben die scholastischen Denker etwa ebenso wenig mehr Platz wie die naturwissenschaftliche Schule von Chartres. Erst den grossen theologischen Summen des 13. Jahrhunderts blieb es vorbehalten, hier, nun aber auf ganz anderen Grundlagen, eine neue Ordnung zu konstruieren.



3. Die Schriften des Petrus Damiani in ihrer Bedeutung für die Erkenntnis der Wandlungen des 11. Jahrhunderts





Petrus Damiani wird im 11. Jahrhundert zu einer Art Schlüsselfigur. Das mag zunächst befremdlich erscheinen, denn seiner mehr kontemplativen Natur fehlen alle kämpferischen Züge. Er ist kein grosser Handelnder und im Grunde verblasst er neben den kräftig zupackenden Gestalten eines Bruno von Toul, eines Humbert von Silva Candida, eines Hildebrand. Doch gerade von seiner kontemplativen Einstellung her mag es zu erklären sein, dass seine auf uns gekommenen Schriften so deutlich den sich anbahnenden Umbruch spiegeln. Er ist noch dem Alten verhaftet, und er lebt noch in dem überkommenen und traditionellen Bild der Welt. Von hier aus bekämpft er auch das andrängende Neue, dessen Ziele und Tendenzen nun gerade durch seine Abwehr deutlich zu Tage treten. Jedoch bleibt auch er nicht einfach bei der Negation und Ablehnung stehen; er bemüht sich, das ganze überkommene Weltbild noch einmal zusammenzufassen und dessen absolute Werte gleichsam als Richtschnur aufzustellen. Seine Schriften spiegeln den Übergang, sie zeigen zugleich aber auch das Bemühen eines "Traditionalisten", mit dem Neuen in seiner Zeit fertig zu werden.

Petrus Damiani wurde im Jahre 1007 in Ravenna geboren; nach dem frühen Tod seiner Eltern ermöglichte es ihm ein älterer Bruder, in Ravenna, Parma und Faenza die Artes liberales zu studieren. Er begann nach Abschluss seiner Studien auch noch eine sehr erfolgreiche ^{Lehr} Tätigkeit in seiner Heimatstadt, gab diese aber im Alter von knapp 30 Jahren auf und wurde Mönch im umbrischen Kloster Fonte Avellana, zu dessen Prior er bereits im Jahre 1043 gewählt wurde. Als solcher bemühte er sich um eine Besserung der Zustände in der eigenen Kongregation und in den sich bald Fonte Avellana anschliessenden



oder neu gegründeten benachbarten Klöstern und Einsiedeleien, suchte darüber hinaus aber auch ~~ort~~ durch Wort und Schrift ganz allgemein bestehende Übelstände in der Welt zu reformieren. Auf Betreiben des Archidiakons Hildebrand, der diese Reformbemühungen Damianis für die gleichlaufenden Bestrebungen der Kurie nutzbar machen wollte, ernannte ihn Papst Stephan IX. im Jahre 1057 zum Kardinalbischof von Ostia. Als solcher wurde er mehrmals mit Erfolg für diplomatische Missionen der Kurie verwendet, so 1059 in Mailand zur Beilegung der mit dem Aufstand der Pataria zusammenhängenden Wirren, 1063 in Cluny zur Schlichtung des Streites, den das Kloster mit dem Bistum Macon hatte; 1069 nahm er an der Synode von Frankfurt teil, 1072 bemühte er sich in Ravenna um die Unterwerfung der widerspenstigen Stadt unter die Hoheit des römischen Stuhles. Er hat sich jedoch immer bemüht, die nur widerwillig empfangene Würde des Kardinalats ebenso wie die ihm übertragene Aufsicht über die Bistümer Gubbio und Velletri niederlegen zu können, um sich wieder ganz der kontemplativen Versenkung und den Bussübungen im mönchischen Leben widmen zu können. Erst im Jahre 1067 gelang es ihm jedoch, von den Amts- und Residenzpflichten des Kardinalbischofs entbunden zu werden, auch wenn er den Titel weiterhin beibehielt. Am 22. Februar 1072 ist er im Kloster S. Maria foris portam in Faenza gestorben; im dortigen Dom hat er sein Grab gefunden.

Die zahlreichen von ihm erhaltenen Schriften (176 Briefe, 1 fingiertes Streitgespräch, 51 Predigten, 6 Heiligenviten und rund 230 Gedichte) bieten ein wichtiges Material zur Geschichte des 11. Jahrhunderts dar, das allerdings bis heute noch nicht richtig ausgewertet ist. Das mag einmal an der unvollkommenen Edition liegen, die vor mehr als 400



Jahren durch Constantin Gaetani erfolgte. Für ihre Zeit eine vorzügliche Leistung, entspricht sie doch nicht mehr den heutigen Anforderungen, und so verdankt die vorliegende Arbeit ihr Entstehen letztlich einem Forschungsauftrag der Monumenta Germaniae, für die ich eine neue Ausgabe der Briefe des Petrus Damiani vorbereitet habe, die grösstenteils druckfertig vorliegt. Dabei war es möglich, durch eine wesentlich breitere handschriftliche Grundlage einen besseren als den bisher vorliegenden Text zu erhalten. Sodann war es möglich, den Nachweis der Zitate aus der Bibel, vor allem aber aus anderen Quellen, in wesentlichem Umfang zu erweitern und zu präzisieren, und schliesslich wurde die bisherige unpraktische Form der Anordnung (die Briefe in Opuscula und Epistolae unterteilt und in acht Bücher nach dem Stand der Empfänger gegliedert) durch eine neue aus inneren und äusseren Kriterien gewonnene Reihenfolge ersetzt.

Neben dem Fehlen einer guten Edition bewirkte aber auch die vorgefasste Meinung, mit der man an die Schriften Damianis herantrat, dass deren Wichtigkeit für das so komplexe Geschehen im 11. Jahrhundert nicht recht erkannt wurde und eine vollständige und verständnisvolle Auswertung des umfangreichen literarischen Nachlasses deswegen unterblieb. Letztlich sind hier die Forschungen von Joseph Anton ⁸Andres⁶⁾ richtungweisend gewesen, durch die Damiani als ein ganz einseitiger "Antidialektiker" abgestempelt wurde. Diese ungenügende Charakterisierung bewirkte, dass man seine Werke über monastisch-asketische Belange hinaus für völlig unergiebig hielt. Hier hat sich erst in den letzten Jahren auf einigen Gebieten ein vorsichtiger Wandel angebahnt.

Ein erster Schritt auf diesem Wege war bereits das 1947 erschienene Buch von Owen J. Blum: St. Peter Damian, his teaching on the spiritual life⁷⁾. Hier wurde an Hand einer Untersuchung dessen, was Damiani nun wirklich unter "geistlichem Leben" verstand,



das einseitige Bild vom asketischen Büsser bereits entscheidend berichtigt. Den monastischen Unkreis von Damianis Bemühungen, seine Weiterbildung der Regel des hl. Benedikt, die Abgrenzung des klösterlichen Gemeinschaftslebens gegen das von ihm noch darüber gestellte Ideal des Eremitendaseins steckte eine noch ungedruckte Dissertation von Mansueto Della Santa⁸⁾ ab.

Entscheidend korrigiert wurde das Bild vom weltflüchtigen Eremiten und vom ungebildeten Antidialektiker dann durch zwei Untersuchungen, die sich mit den kanonistischen Kenntnissen des Petrus Damiani befassten. Beide Arbeiten erschienen im gleichen Jahr, 1956, die von J. J. Ryan⁹⁾ in Amerika, die von Pietro Palazzini¹⁰⁾ in Italien. Die grosse Bedeutung der neu aufblühenden Kanonistik für die Geschichte des 11. Jahrhunderts wurde von der Forschung der letzten Jahre mehr und mehr herausgestellt. Dass auch Damiani in dieser Bewegung eine grosse Rolle zufiel, hat man bisweilen mehr oder weniger zwar geahnt, doch passte eine solche Kenntnis so wenig in das Bild vom weltfremden Eremiten, dass alle exakteren Forschungen unterblieben. Diese hat nun vor allem J. J. Ryan nachgeholt; seine ganz präzisen Aufstellungen weisen nach, ein wie reiches kanonistisches Material er beherrschte und verwertete, und wie er geradezu mit einigen kanonistischen Handbüchern arbeitete: von den älteren Sammlungen der Dionysio-Hadriana war eine Ausgabe der ~~Hadriana quata~~ ^{209, reinen Dionysia} sein bevorzugtes Nachschlagewerk, von den Modernen zog er hauptsächlich das Dekret Burchards von Worms heran. Er selber hatte nicht nur eine umfassende rechtswissenschaftliche Bildung, sondern er trat auch dem vorhandenen Material mit einem durchaus kritischen Sinn gegenüber; so ist es bezeichnend, dass er praktisch keinen Gebrauch von den pseudo-isidorischen fr. 1
manu



Fälschungen machte. Dennoch scheint sein Bemühen auf diesem Gebiet rein rezeptiv geblieben zu sein; die Wichtigkeit der von Hildebrand an ihn gerichteten Forderung, ein Handbuch über die Vorrechte des apostolischen Stuhles zu verfassen, scheint er zu spät erkannt zu haben; für die vorliegenden einschlägigen Sammlungen konnten eigene Untersuchungen nirgends die Verfasserschaft Damianis nachweisen. Seine Gedanken wirkten allerdings weiter bis in die Formulierungen des Dictatus papae hinein.

Eine ebenfalls ungedruckte amerikanische Dissertation von Ronald E. Osborn¹¹⁾ beschäftigt sich mit den von Damiani, vor allem in seinen Predigten, verwendeten Stilmitteln, wodurch also noch für ein anderes Gebiet seine reiche Bildung nachgewiesen wird. Doch müssen beiden Ergebnissen dieser Studie wohl gewisse Einschränkungen gemacht werden. Ohne Zweifel beherrschte Damiani die Stilmittel der lateinischen Sprache wie auch die kunstmässige äussere Einkleidung in Reimprosa und Cursus so gut, wie das zu seiner Zeit überhaupt möglich war; in ihrer Anwendung ist er jedoch durchaus nicht konsequent, da es ihm mehr auf den Inhalt seiner Schriften als auf deren äussere Aufmachung ankam. Ihm lag in dieser Hinsicht nichts an der prinzipiellen Konsequenz, wie sie etwa in der staufischen Kanzlei des 13. Jahrhunderts anzutreffen ist; bei den von ihm angewendeten "Stilmitteln" hat man manchmal den Eindruck, dass sie ihm mehr oder minder zufällig in die Feder geflossen sind, und ihr Vorhandensein oder auch ihr Fehlen gibt keine unbedingt zutreffende Vorstellung von seiner Bildung.

Eine spezielle Untersuchung erfuhr Damiani auch noch, durch Antonio Calamoneri¹²⁾, als Hagiograph, doch ergab sich als Resultat dieser ebenfalls ungedruckten Dissertation, dass er zwar auf diesem



Gebiet eine reiche Produktion aufzuweisen hat, sich jedoch in keiner Weise vom üblichen Schema entfernt.

Um die Echtheit einiger seiner Dichtungen wurde vor einigen Jahren eine Kontroverse geführt. Die von Gaetani zusammengetragenen Carmina sacra et preces¹³⁾ enthalten Gebete, grosse rhythmische Hymnen und knappe Epigramme. Eine neue Edition, die bisher nur für einige Hymnen erfolgt ist¹⁴⁾, könnte hier noch manches klären, unverständliche Textstellen verbessern, fälschlich zusammengezogene Stücke trennen und umgekehrt, auch mag noch einiges inzwischen neu Aufgedecktes hinzukommen¹⁵⁾. Echtheitsfragen jedoch dürften für die unter seinem Namen abgedruckten Gedichte kaum mehr zu klären sein. So wurde auch der Versuch von Owen J. Blum¹⁶⁾, 17 der Hymnen Damianis dem Alberich von Monte Cassino zuzuschreiben, von mehreren Seiten zurückgewiesen¹⁷⁾.

Entscheidende Echtheitsfragen waren dagegen bei den 76 unter Damianis Namen gedruckten Predigten zu lösen. Dass 19 von ihnen dem Nikolaus von Clairvaux, dem ^{offiziell} Sekretär des hl. Bernhard, angehörten, wusste man theoretisch schon längst, doch führte die unübersichtliche Anordnung im Abdruck bei Migne immer wieder zu Verwechslungen; Arbeiten von J. J. Ryan¹⁸⁾ und Jean Leclercq¹⁹⁾ brachten hier Klarheit. Dass ausser diesen 19 Predigten noch fünf weitere mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht ~~identisch~~^{auth} sind, glaube ich an anderer Stelle nachgewiesen zu haben²⁰⁾.

Am unvollkommensten wurde bisher die philosophische Einstellung Damianis behandelt. Seit die Arbeiten von J. A. Endres²¹⁾ ihn unter die Antidialektiker eingereiht hatten, begnügte man sich mit dieser Wertung, ohne auf das wesentlich reichere Gedankengut Damianis näher einzugehen. Hier brachten erst in jüngster Zeit zwei Werke von V. Poletti²²⁾



und J. Gonsette²³⁾ eine gewisse Wandlung. Auch an diesem Punkt sucht die vorliegende Untersuchung weiterzuführen, sucht vor allem zu zeigen, dass man in der Philosophie Damianis nicht nur die Negation suchen darf, sondern ihr durchaus einen selbständigen Eigenwert zuweisen muss. Von hier aus lässt sich auch seine Einstellung zu den theologischen Problemen seiner Zeit ganz zwanglos erklären. Theologie und Philosophie waren ja für Damiani durchaus nicht getrennt, und er folgte der weltlichen Philosophie und dem menschlichen Verstand in seiner rationalen Helle soweit, wie diese ihn tragen konnten. Doch verkannte er auch nicht, dass sie nur Teil eines grösseren Ganzen waren und dass es Bereiche gab, wo sie einfach nicht mehr zuständig waren. Hier kam dem Bemühen des menschlichen Verstandes die göttliche Offenbarung entgegen, die dem Menschen durch die Gnade das schenkte, was ihm aus eigener Anstrengung zu erreichen verwehrt war. Hier galten andere Masstäbe als das irdische Raisonnieren und Disputieren; Damiani suchte sich ~~den~~ unter Symbolen verborgenen Geheimnissen soweit zu nähern, als das in allegorischer Ausdeutung möglich war, und er bereitete sich im Übrigen durch Kontemplation und Versenkung auf das göttliche Geschenk vor. Von hier aus ist auch das von ihm gebrauchte Bild von der philosophia ancilla theologiae zu verstehen, von hier aus wird seine Haltung zu den grossen theologischen Streitfragen seines Jahrhunderts ganz klar, und von diesem Zentrum aus ordnet sich auch sein ganzes Bild von der ihn umgebenden Welt und den darin handelnden Menschen, wie es uns aus seinen Briefen entgentritt.

Vielleicht ~~war~~^{weil} man seine Stellungnahme zu einzelnen Fragen oder einzelne sich widersprechende Äusserungen zu isoliert betrachtet hat, ist auch



das Bild Damianis, wie es sich dem heutigen Betrachter darstellt, so zwiespältig. Und hier mag auch die Ursache dafür zu suchen sein, dass es bis heute noch keine allseits befriedigende Biographie Damianis gibt, obwohl gerade in den letzten sechs Jahren zwei umfassende Gesamtdarstellungen erschienen. Bei F. Dressler²⁴⁾ tritt die Persönlichkeit Damianis eher etwas hinter seinem "Werk" zurück; in dem soeben erschienenen Buch von Jean Leclercq²⁵⁾ wird mehr der persönliche, fast möchte man sagen der psychologische Bereich Damianis ausgeschöpft.

Petrus Damiani ist als Mensch keine zwiespältige Erscheinung, wenn er auch unter der inneren Spannung gelitten hat, die sich durch die Unvereinbarkeit seines hohen Kirchenamtes mit seinem Streben nach kontemplativer Versenkung und nach einem büssenden Eremitendasein ergab. Er ist ein "Traditionalist", extremen Neuerungen mancher kurialen Reformer ebenso abhold wie den umwälzenden Ideen eines neuen Philosophierens. Doch er begnügt sich gegenüber dem von allen Seiten andrängenden Neuen nicht mit einfacher Ablehnung, sondern er fasst noch einmal alle Werte und positiven Kräfte des alten Weltbildes zusammen, in dessen Tradition er selbst noch völlig ungebrochen lebt.

So verbot es sich von selbst, Damiani etwa isoliert zu betrachten; das Entscheidende war vielmehr gerade, ihn in die Tradition zu stellen, aus der er kam, und ihn andererseits auch gegen die Umwelt abzuheben, zu der er selber Stellung nahm. Diese Linien gilt es demnach zunächst zu zeichnen, und erst auf diesem Hintergrund kann gezeigt werden, in welcher starkem Masse Damianis eigene Schriften zu einem getreuen Spiegel der sich wandelnden Welt des 11. Jahrhunderts werden.



I. Philosophie und Dialektik

1. Dialektiker und Antidialektiker





In den philosophischen Auseinandersetzungen des 11. Jahrhunderts scheint der Kampf zwischen Dialektikern und Antidialektikern die erste Stelle einzunehmen. Jedoch ist die Gefahr nicht gering, dass in die Schablone eines solchen antithetischen Begriffes viel reichere Strömungen eines geistigen Lebens zusammengepresst und nivelliert werden. Zwar wurde damals eine bestimmte Gruppe von Philosophen ~~damals~~ mehr oder minder abschätzig Dialektiker oder Rhetoren genannt; der "Antidialektiker" jedoch ~~ist~~ ist eine erst davon abgeleitete sekundäre Begriffsbildung der modernen wissenschaftlichen Literatur. Man dürfte demnach darunter eigentlich lediglich einen Mann verstehen, der nicht mit den Methoden der Dialektik philosophiert; bei näherer Betrachtung jedoch merkt man, dass unter diesem Begriff sehr viel mehr zusammengefasst ist, dass ein "Antidialektiker" einen die Logik und überhaupt die Kräfte des menschlichen Verstandes negierenden reinen Theologen bezeichnen soll, der die "Philosophie zur Magd der Theologie" erniedrigt - ja, die Einstufung als Antidialektiker rückt diesen immer hart in die Nähe eines ungebildeten, rückständigen, beschränkten Menschen, der als typischer Vertreter des "finsternen Mittelalters" die dunkle Folie abgibt für den Repräsentanten der Zukunft, der aus der dumpfen Enge der Unbildung, des unselbständigen Denkens heraus den Weg ins Morgen wies, zu Scholastik, Humanismus und Renaissance.

Als Musterbeispiel eines Antidialektikers ist immer wieder Petrus Damiani herangezogen worden, auf den nun die erwähnte Definition und Einstufung im doppelten Sinne zuzutreffen scheint. Er "rüttelt mit der skeptischen Bestreitung der absoluten Geltung des Widerspruchsgesetzes an dem Fundament



aller Wahrheitserkenntnis"²⁶⁾ und zeige andererseits auch, ebenso wie Otloh von St. Emmeram, "pieno disprezzo per gli autori profani dei quali hanno però scarsissima e certo indiretta conoscenza"²⁷⁾.

Gewiss kann man ohne grosse Mühe in den Schriften Damianis Äusserungen finden, die für eine solche Auffassung sprechen; ausdrücklich wendet er sich gegen die Anwendung dialektischer Methoden bei der Auslegung der Heiligen Schrift: Haec plane, quae ex dialecticorum vel rhetorum prodeunt argumentis, non facile divinae virtutis sunt aptanda mysteriis, et quae ad hoc inventa sunt, ut in syllogismorum instrumenta proficiant vel clausulas dictionum, absit, ut sacris legibus se pertinaciter inferant et divinae virtuti conclusionis suae necessitates opponant²⁸⁾.

Als Beweis für seine Verachtung weltlicher Bildung genügt es, etwa das op. 45 heranzuziehen, das den bezeichnenden Titel trägt De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda. Hier bietet sich ein ganzes Arsenal bitterer oder auch ironischer Aussprüche, wie etwa: ante ad eremum pervolasti sequens vestigia piscatorum, quam liberalium artium non dicam studiis, sed stultitiis insudares²⁹⁾.

Ebenso leicht aber ist es, nun zu den genau entgegengesetzten Schlüssen zu kommen. Einmal steht den oben zitierten Ansichten und Forderungen Damianis bereits sein eigener Bildungsgang gegenüber, der ihn nach ausgedehnten weltlichen Studien selber auf das Katheder eines Lehrers der Beredsamkeit führte; ihnen widerspricht auch sein ganzes literarisches Werk, das zudem, und das ist wohl zu bedenken, nur aus der Zeit nach seinem Eintritt ins Kloster erhalten ist.

Einen seiner Briefe beginnt er mit der ironischen Feststellung: Non ignoro, frater, quia cum mea epistola saecularium manibus traditur, mox eloquentiae



nitor curiose perquiritur, quam consequens sit dispositionis ordo, tractatur, utrum rhetoricae facultatis color eluceat, an sententias argumenta dialecticae subtilitatis involvant, quaeritur etiam utrum categorici an potius hypothetici, quae proposita sunt, per allegationes inevitabiles astruant syllogismi³⁰⁾. Daraus ergibt sich zunächst einmal, dass Damiani theoretisch um die stilistischen Hilfsmittel sehr gut Bescheid wusste. Deutlich sind bei seiner Aufzählung zwei getrennte Bereiche zu unterscheiden; im ersten geht es um den nitor eloquentiae, den ordo dispositionis, den color rhetoricae facultatis, also um den äusseren Aufputz einer prunkvollen Rede, im zweiten jedoch, mit den argumenta dialecticae subtilitatis, mit den allegationes und syllogismi um den folgerichtigen inneren Aufbau.

Bereits dieses theoretische Wissen lässt eine praktische Kenntnis vermuten, die ja ohnehin für einen Lehrer der Rhetorik nicht so abwegig wäre. Etwas anderes ist es mit der Anwendung aller dieser Hilfsmittel, auf die Damiani, zumindest nach seinem Eintritt in den Mönchsorden, offenbar keinen Wert mehr gelegt hat. Zwar scheint diese Kenntnis in seinen Schriften immer wieder auf, sind immer wieder einzelne Stücke in vollendeter Reimprosa abgefasst³¹⁾, ist in anderen der Cursus in allen seinen Formen konsequent angewandt, ist andererseits auch das Wechselgespräch zwischen Vertretern des Papstes und des Königs in der Disceptatio synodalis mit grosser dialektischer Kunst aufgebaut³²⁾ -- aber für Damiani blieben dies alles Äusserlichkeiten, auf die es ihm im Grunde gar nicht ankam. Wichtig war ihm das, was er zu sägen hatte, w i e das Geschah, war letzten Endes nebensächlich.



Zu ähnlichen Ergebnissen kommt man bei genauerer Untersuchung von Damianis angeblicher Bildungsfeindlichkeit. Der gleiche Damiani, der so harte Worte gegen die weltlichen Wissenschaften fand, schickte nicht nur seinen eigenen Neffen zur Ausbildung in den Fächern des Triviums und Quadriviums nach Frankreich³³⁾, sondern er schrieb auch ein eigenes Werk gegen die ungebildeten Priester, in dem sich Sätze finden wie: per episcopalis enim torporis ignaviam ita nunc presbyteri litterarum reperiuntur expertes, ut non modo eorum, quae legerint, intelligentiam non attingant, sed syllabatim quoque vix ipsa decurrentis articuli elementa balbutiant³⁴⁾, oder: quia nimirum sacerdos, qui legem dei nescient ~~sed~~ delinquit, suis etiam populum in peccatis involvit, et quos doctus relevare potuerat, secum simul per imperitiam gravat³⁵⁾.

Diese Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis und solche ^{einander} sich oft ~~als~~ diametral entgegengesetzten Aussagen, die je nach der Einstellung des Betrachters zu den verschiedensten Urteilen über denselben Mann führen können, jedesmal aufs Beste durch Zitate unterbaut, ^{sind} ist in ihren Auswirkungen wichtig genug, um hier noch etwas genauer untersucht zu werden. Ganz ähnlich liegen nämlich die Verhältnisse etwa bei Otloh von St. Emmeram, der nicht nur etwa gleichalt wie Damiani ist, sondern mit seiner späteren leidenschaftlichen Hinwendung zum Klosterleben eine ungefährt gleichlaufende Entwicklung durchgemacht hat. Auch von ihm existieren heftige Äusserungen gegen Dialektik und weltliche Wissenschaft: eadem vero caecitas, quae clericis ex liberalis scientiae evenit abusione, laicis nascitur ex saecularis sapientiae praesumptione³⁶⁾. Und eine leidenschaftliche Absage an seine gelehrte Vergangenheit ist seine von ihm verfasste Bekehrungsgeschichte, die dann auch zur Grundlage der Schilderung vom bil-



dungsfeindlichen Mönch Otloh gemacht worden ist³⁷⁾.

Auch hier sieht die Praxis wieder ganz anders aus als die Theorie: 26 von Otloh selbst ganz oder zum Teil geschriebene Handschriften lassen in der Zusammensetzung und Auswahl ^{ihres} seines Inhalts beinahe ein wissenschaftliches Programm erkennen³⁸⁾, und aus seinen eigenen Schriften lässt sich ebenfalls ohne grosse Mühe eine ganze Reihe von Äusserungen zusammenstellen, aus denen seine hohe Einschätzung der Wissenschaft hervorgeht: Clerici liberalis scientiae nimis ignari, nullum sacerdotalem gradum accipere sunt digni³⁹⁾; oder an anderer Stelle: Omnis namque septem liberalium artium scientia, qua nihil in rebus humanis praestantius est⁴⁰⁾.

Es sollte bereits an diesen beiden Beispielen deutlich werden, dass man mit generellen Urteilen über die angebliche Bildungsfeindlichkeit der "Antidialektiker" zurückhaltend sein muss, und wenn diese sich auch durch noch so viele apodiktische Verdammungsurteile belegen lässt. In den meisten Fällen lassen sich nämlich beinahe ebenso viele genau entgegengesetzte Aussprüche finden, die zudem häufig genug noch durch das eigene literarische Werk der Betreffenden gestützt werden. Die ~~w~~ merkwürdige Divergenz zwischen den widersprechendsten Urteilen, auch zwischen Theorie und Praxis bleibt allerdings bestehen, und m.E. findet sie ihre Erklärung in der Psychologie des Schreibers: Petrus Damiani, der durchaus vom Nutzen der Wissenschaft und einer allgemeinen Bildung überzeugt war, berücksichtigte in seinen Briefen die Person des Empfängers; in den meisten Fällen war es wichtiger, diese zu einem gottgefälligen Leben als zu wissenschaftlichen Bestrebungen anzuhalten. Und bei Otloh von St. Emmeram muss man mit einer inneren Entwicklung rechnen, die gegen Ende seines Lebens eine Verbitterung bewirkte, die sein Urteil färbte.



Nach Klärung dieser Frage ist noch auf einen anderen wichtigen Unterschied hinzuweisen, der bei der Behandlung der Philosophie und der Philosophen des 11. Jahrhunderts in den meisten Fällen nicht beachtet wird. Man muss nämlich auseinanderhalten die Einstellung der Christen zur heidnischen Literatur, also zu Wissenschaft, Dichtung und Philosophie der Griechen und Römer, und andererseits zur Anwendung dialektischer Methoden bei der Lösung der eigenen theologischen Probleme. Die beiden Dinge brauchten durchaus nicht Hand in Hand zu gehen; die Dialektik war ja nur eine "Verhaltensweise" gegenüber dem fremden oder dem eigenen Bildungstoff, die nicht notwendig damit gekoppelt war, und andererseits konnte man vom "heidnischen" Wissen auch ohne Anwendung dialektischer Methoden Gebrauch machen.

Beides war jedoch von Anfang an heftig umstritten. Auf's Ganze gesehen blieb aber trotz des nie erlahmenden Widerstandes kirchlicher Rigoristen die Auffassung herrschend, von der von den Heiden hinterlassenen Literatur insoweit Gebrauch zu machen, als diese der Festigung und der Ausbreitung des eigenen Glaubens dienlich war. Sich der Waffen des Gegners zu bedienen, den man überwinden und gewinnen wollte, erwies sich auf die Dauer als unumgänglich, nachdem einmal durch Christus der Missionsauftrag gegeben war⁴¹⁾. Man konnte dabei sogar aus der Bibel seine Rechtfertigung nehmen, indem man Exod. 11, 1ff., den Raub der goldenen Gefässe und Gewänder durch die Juden aus Ägypten, symbolisch deutete: Pflicht eines Christen musste es sein, diese Gaben Gottes, von denen die Heiden in ihrem Götzendienst einen so schlechten Gebrauch gemacht hatten, sich selbst zu einem besseren Zweck anzueignen⁴²⁾. Immer aber blieb alle diese Literatur und Wissenschaft dienend, wurde nie zum Selbstzweck.



Damit griff man letzten Endes wieder einen heidnischen Gedanken auf: galt in der Antike die Ausbildung in den Artes liberales nur als Vorbereitung für die Beschäftigung mit der Philosophie, so liess das Christentum sie ebenfalls lediglich als einen Weg gelten, auf dem man zur Theologie, zur Lehre vom rechten Glauben gelangen konnte⁴³⁾.

Ähnlich war es bei der Dialektik, schwieriger nur dadurch, dass Umfang und Art dieses Verfahrens nicht verbindlich festgelegt waren und es mehr oder minder auf den Gebrauch, den man von dieser Disziplin machte, ankam. Da ihr in den Auseinandersetzungen des 11. Jahrhunderts eine entscheidende Rolle zufiel, soll ihre Geschichte hier zunächst näher untersucht werden.





2. Die Dialektik im Kreis der Artes liberales
und ihre Stellung innerhalb des Trivium.



Die Dialektik war ursprünglich nichts anderes, als die Kunst der Gesprächsführung, die Diskussion, der Dialog. Man konnte von widersprechenden Hypothesen ausgehen und im Wechselgespräch logisch voranschreitend sich um die Erkenntnis der Wahrheit bemühen. Doch diese logischen Schritte wurden bald mehr oder weniger systematisiert und verabsolutiert, und wurden damit zum Selbstzweck: es kam nicht mehr auf das Ziel (nämlich die Wahrheitsfindung) an, sondern nur noch auf den Weg dahin, nämlich auf die formale Prozedur, deren Befolgung einen zum Gefangenen der eigenen Regeln machte.⁴⁴⁾

Auch als die Dialektik einmal innerhalb des Lehrsystems der freien Künste ihren Platz gefunden hatte, blieb in ihrer Bewertung zwischen einem logischen Hilfsmittel zur Wahrheitsfindung und einer zu Spitzfindigkeiten neigenden Disputierkunst immer eine gewisse Unsicherheit bestehen.

Zyklus und Neunzahl der Artes liberales (quare liberalia studia dicta sunt, vides: quia homine libero digna sunt⁴⁵⁾) wurden festgelegt durch Varro, dessen Werk jedoch verloren ist⁴⁶⁾, sodass wir auch seine Definition der bei ihm an zweiter Stelle stehenden Dialektik nur späteren Autoren entnehmen können: Dialecticam et rhetoricam Varro in novem disciplinarum libris tali similitudine definivit: dialectica et rhetorica est, quod in manu hominis pugnus astrictus et palma distensa: illa verba contrahens, ista distendens⁴⁷⁾.

Die enge Nachbarschaft zur Rhetorik, die sich hier ausspricht, blieb auch später bestehen, und Seneca fasste die Rhetorik und die Dialektik unter dem Oberbegriff der rationalis pars philosophiae zusammen: Superest ut rationalem partem philosophiae dividam. omnis oratio aut continua est aut inter respondentem et interrogantem discissa.



hanc dialecticam, illam rhetorikam placuit vocari. rhetorikam verba curat et sensus et ordinem. dialecticam in duas partes dividitur, in verba et significationes, et est in res quae dicuntur et vocabula quibus dicuntur⁴⁸⁾.

Eine ausführliche Darstellung erhielt die Dialektik bei Martianus Capella, der den Kanon der freien Künste auf sieben verringerte, und der an zweiter Stelle stehenden Dialektik das 4. Buch seines Werkes De nuptiis Philologiae et Mercurii widmete. In breiter Ausführlichkeit bekommt man alle Schlüsse und Deduktionen vorgeführt, zu denen sie fähig ist, und aus ihnen geht soviel hervor, dass ihre Hauptaufgabe sei, discernere verum quid falsum sit⁴⁹⁾.

Da man mit der nötigen Disputierkunst nicht in jedem Falle darauf angewiesen war, den Gegner mit Mitteln der Vernunft zu überzeugen, sondern je nachdem auch durch Haarspaltereien in Verwirrung zu bringen und zu ungewollten Zugeständnissen veranlassen konnte, stand die Dialektik in einem gewissen Zwielflicht da und ihr Wert war umstritten, Gellius⁵⁰⁾ sprach von den syllogismorum captionumque dialecticarum und Seneca⁵¹⁾ wollte litem cum dialecticis differens nimium subtilibus⁵²⁾.

Solche und ähnliche Befürchtungen blieben auch bei den christlichen Schriftstellern lebendig: arte inserunt Aristotelis, qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, versipellem in sententiis, coactam in coniecturis, duram in argumentis, operariam contentionum, molestam etiam sibi ipsam, omnia retractantem, ne quid non retractaverit, schreibt Tertullian⁵²⁾, und C. Prantl⁵³⁾ hat noch eine ganze Reihe weiterer Beispiele, meist aus griechischen Kirchenvätern,



zusammengetragen.

Bei dem grossen Einfluss, den Augustinus auf die folgenden Jahrhunderte des Mittelalters ausübte, ist es vor allem noch wichtig, seine Stellung zur Dialektik einer besonderen Betrachtung zu unterziehen. B. Fischer⁵⁴⁾ hat nachzuweisen versucht, dass Augustinus ebenso wie Martianus Capella für ihre Bücher über die Dialektik auf Varros De dialectica zurückgegriffen haben. Allerdings ist des Augustinus Verfasserschaft an den unter seinem Namen gedruckten Principia dialecticae⁵⁵⁾ nicht über jeden Zweifel erhaben⁵⁶⁾. Er hat zwar nach seinem eigenen Zeugnis Libri disciplinarum zu schreiben begonnen, davon jedoch nur die sechs Bücher De musica beendet: de aliis vero quinque disciplinis illic similiter incoatis, de dialectica, de rhetorica, de geometria, de arithmetica, de philosophia sola principia remanserunt, quae tamen etiam ipsa perdidimus, sed haberi ab aliquibus existimo⁵⁷⁾. Selbst wenn die Principia dialecticae nicht mit den hier genannten identisch sein sollten, so ist doch die hier gleich im ersten Satz ausgesprochene Definition der Dialektik: Dialectica est bene disputandi scientia⁵⁸⁾ nicht grundsätzlich verschieden von der, die Augustinus auch in seinen unzweifelhaft echten Werken dieser Disziplin zuteil werden lässt: Nomen quippe graecum est dialecticae, quae si usus admitteret fortasse latine disputatoria vocaretur⁵⁹⁾; und an einer anderen Stelle heisst es: quid est enim aliud dialectica quam peritia disputandi?⁶⁰⁾

Bei Augustinus wurde der Dialektik eine hohe Wertschätzung zuteil: Illa igitur ratio perfecta dispositaque grammatica admonita est quaerere atque attendere hanc ipsam vim, quae peperit artem; nam



eam definiendo distribuendo colligendo non solum digesserat atque ordinarat, verum ab omni etiam falsitatis inreptione defenderat. quando ergo transiret ad alia fabricanda, nisi ipsa sua prius quasi quaedam machinamenta et instrumenta distingueret notaret digereret proderetque ipsam disciplinam disciplinarum, quam dialecticam vocant⁶¹⁾.

Über die Gefahren, die ein willkürlicher Gebrauch der Dialektik mit sich brachte, war er sich völlig klar: Sed disputationis disciplina ad omnia genera quaestionum, quae in litteris sanctis sunt penetranda et dissolvenda, plurimum valet; tantum ibi cavenda est libido rixandi et puerilis quaedam ostentatio decipiendi adversariorum⁶²⁾.

Wenn man sich über diese Gefahren klar war, dann barg die Dialektik eben auch gar keine Gefahren mehr, und des Augustinus ganzes literarisches Werk zeigt denn auch allerorten, dass er von dieser disciplina disciplinarum reichen Gebrauch gemacht hat⁶³⁾. Ja, er musste sich seinen Gegnern gegenüber sogar gegen den Vorwurf einer übermäßigen Anwendung dialektischer Mittel zur Wehr setzen, und bezeichnender Weise tat er das mit dem Hinweis auf das Vorbild Christi: ...videte quid de ipso domino Jesu Christo eiusque servis prophetis et apostolis sentiatis. nempe enim dominus ipse filius dei numquid cum solis discipulis vel turbis, qui in eum crediderunt, an non etiam cum inimicis temptantibus obtreçantibus interrogantibus resistentibus maledicentibus habuit de veritate sermonem?⁶⁴⁾

Vermied man vielmehr die libido rixandi und die puerilis ostentatio decipiendi adversariorum dann konnte man von der Dialektik unbesorgt Gebrauch machen, ohne dass durch ihre Anwendung eine Gefahr für die christlichen Glaubenswahrheiten



entstand. Eine logische Disputation, die auf dem Glauben beruhte und diesen festigte, trug nicht dazu bei, in der alten Streitfrage nach dem Verhältnis zwischen Glauben und Wissen die Fronten zu versteifen, sie diente vielmehr dazu, einem Ausgleich zwischen auctoritas und ratio näherzukommen⁶⁵⁾.

Wir sahen bereits, dass die Dialektik schon früh mit der benachbarten Rhetorik in eine Beziehung gesetzt wurde, auch wenn man einstweilen mehr auf das Trennende als auf das Gemeinsame hinwies⁶⁶⁾. Noch eine andere Disziplin rückte jedoch in ihre Nähe, die Grammatik. Vielleicht hat Quintilian hier den Grund gelegt; nach ihm musste der vollkommene Redner seine Ausbildung in der Grammatik und in der Rhetorik erhalten, und der Grammatikunterricht ging bei ihm weit über die Sprachlehre hinaus. Er sollte vielmehr auch alles Rüstzeug darbieten, das zu einer perfekten Interpretation der Dichter notwendig war: haec igitur professio, cum brevissime in duas partes dividatur, recte loquendi scientiam et poetarum enarrationem...⁶⁷⁾. So kam es, dass der "Grammatiker" eine Ausbildung in Geschichte, Astrologie, Mathematik, Mythologie, Philosophie und einer ganzen Anzahl weiterer Wissenschaften erhielt, und diese Ausdehnung hatte notwendiger Weise Überschneidungen der Grammatik mit den benachbarten Disziplinen zur Folge. Auch bei Augustinus stand die Grammatik in der Nähe von Rhetorik und Dialektik: Ineruditos liberalibus disciplinis et omnino, quantum ad istorum doctrinas adtinet, in politos, non peritos grammatica, non armatos dialectica, non rhetorica inflatos...⁶⁸⁾.

Damit war der Weg beschritten, der die drei "propädeutischen" Disziplinen, Grammatik, Rhetorik und Dialektik, zum Trivium zusammenwachsen liess.



Das Wort ist zwar erst seit dem 9. Jahrhundert belegt⁶⁹⁾, doch bereits die Tatsache, dass Boethius das Quadrivium dagegen abgrenzt⁷⁰⁾, deutet auf eine schon früher einsetzende Trennung hin⁷¹⁾. Auf jeden Fall führte der Weg allmählich zu immer grösserer Differenzierung: waren ursprünglich die ganzen Artes liberales nur Vorbereitung für die Beschäftigung mit der Philosophie bzw. mit der Theologie, so spalteten sich davon später die drei propädeutischen Fächer des Triviums ab, die mit ihrer geistigen Schulung im Denken und Sprechen die Vorbedingung für die Beschäftigung mit den vier mathematischen Disziplinen des Quadriviums abgaben, bis auch dessen einzelne Wissenschaften ein Eigenleben gewannen.

Doch es war nicht nur das äusserliche Nebeneinander im Unterricht, das für die drei "Trivialfächer" eine Nachbarschaft bewirkte, sondern es war zugleich auch noch ein tieferes Aufeinanderbezogensein dreier Grundformen menschlicher Erkenntnis: die Dialektik, die durch ihre Schlüsse bestimmte Gegebenheiten entdeckt, bedient sich der Rhetorik, um die von ihr entdeckten allgemeinen Gesetze bekanntzugeben und auszuwerten, und der Grammatik, um durch deren Regeln der Begriffsbildung das von ihr Entdeckte im Wort, in der vox, festzulegen.

Dies alles, was am Ausgang der Antike bereits vorhanden war, die Zwitterstellung der Dialektik zwischen reiner Logik und angewandter Disputierkunst, und zum andern ihr Zusammengehen mit Grammatik und Rhetorik, hat auch in den Werken der drei Männer ihren Niederschlag gefunden, die in ihren grossen Sammlungen die Summe all des antiken Wissens zusammenfassten, das für die christliche Lehre wichtig erachtet wurde: Boethius, Cassiodor und Isidor.



Dem Boethius verdankte man nicht nur die Übersetzung zahlreicher logischer Schriften des Porphyrius und des Aristoteles, er bot durch seine Kommentare zu diesen Werken und zu den *Topica* Ciceros sowie durch seine eigenen logischen Schriften auch das Rüstzeug für die praktische Anwendung der logisch-dialektischen Methode dar. Wie er sich deren Aufbau vorstellte, kann man aus seinen Werken noch genau ablesen; ursprünglich ist es ein Wechselgespräch, das sich aus Frage und Antwort zusammensetzt: ...*dialectica interrogatione ac responsione constricta est. Dialectico vero ille fert sententiam, qui adversarius est. Ab adversario enim responsio veluti quaedam sententia subtilitate interrogationis elicitur*⁷²⁾. Da ein solches Wechselgespräch prinzipiell natürlich unbegrenzt fortgesetzt werden konnte, musste es durch bestimmte Regeln eingegrenzt werden, durch die das betreffende Problem nach seinem *proprium*, seinem *genus* und seinem *accidens* eingekreist und einer Lösung zugeführt werden konnte: *Omnis autem propositio et omne problema aut proprium aut genus aut accidens indicat; etenim differentia cum est generalis, cum genere ordinanda est. Quoniam autem proprium hoc quidem quid est esse significat, illud autem non significat, dividatur proprium in utrasque praedictas partes, et vocetur illud quod quid erat esse significat, terminus...*⁷³⁾.

Boethius übernahm auch die Zusammenstellung von Rhetorik und Dialektik sowie ihre Abgrenzung gegeneinander: *Ex natura generis demonstratur, quod dialectica ratio subministrat. Unde enim genus abest, inde etiam species abesse necesse est, quoniam genus species non relinquit; et de similibus quidem, et de contrariis eodem modo, in quibus maxime est dissimilitudo inter rhetoricos ac dialecticos locos. Dialectica enim ex ipsis qualita-*



tibus, rhetorica ex qualitate suscipientibus rebus argumenta vestigat⁷⁴⁾. Dieses so mit Hilfe der Vernunft, die sich gewisser Regeln bediente, umschriebene Ding oder gelöste Problem wurde schliesslich durch das Wort bezeichnet und festgehalten, sodass auch bei ihm die Dialektik mit der Grammatik in eine gewisse Beziehung gesetzt war: Res enim ab intellectu concipitur, vox vero conceptiones animi intellectusque significat, ipsi vero intellectus et concipiunt subiectas res et significantur a vocibus. ... Res enim semper comitantur eum qui ab ipsis concipitur intellectum, ipsum vero intellectum vox sequitur⁷⁵⁾. In De trinitate spricht er sogar davon, dass er für seine Erkenntnisse eine ganz neue Sprache anwenden wolle: ...et ex intimis sumpta philosophiae disciplina~~s~~ novorum verborum significationibus velo⁷⁶⁾.

Boethius stand insoweit in der Tradition Augustins, als auch er der Dialektik und Logik keine selbständige Rolle zuwies, sondern nur soweit von ihr Gebrauch machte, als sie auf dem Boden des christlichen Glaubens stand und zu seiner Untermauerung dienen konnte: Sed ne tantum a nobis quaeri oportet, quantum humanae rationis intuitus ad divinitatis valet celsa conscendere. nam caeteris quoque artibus idem quasi quidam finis est constitutus, quousque potest via rationis accedere⁷⁷⁾.

Auch Cassiodor, der im 2. Buch seiner Institutionen der Dialektik ein langes, weitgehend auf seinen Vorlagen Varro, Boethius, Porphyrius usw. beruhendes Kapitel widmet, stellt sie der Rhetorik gegenüber: Dialectica siquidem ad disserendas res acutior, rhetorica ad illa, quae nititur docenda facundior; illa ad scholas nonnumquam venit, ista iugiter procedit in forum...⁷⁸⁾.



Von ihm stammt aber vor allem die theologische Begründung der bis jetzt nicht verpflichtend festgelegten Siebenzahl der Artes liberales, die sicherlich auf das Bibelwort Prov. 9, 1 anspielt: Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem. Er gibt eine symbolische Deutung: Superior liber, Domino praestante completus, institutionem videlicet divinarum continet lectionum. hic triginta tribus titulis noscitur comprehensus, qui numerus aetati Dominicae probatur accommodus, quando mundo peccatis mortuo aeternam vitam praestitit et praemia credentibus sine fine concessit. nunc tempus est, ut aliis septem titulis saecularium lectionum praesentis libri percurrere debeamus; qui tamen calculus, per septimanas sibimet succedentes in se continue revolutus, usque ad totius orbis finem semper extenditur⁷⁹⁾.

Eine ebenfalls bereits von Cassiodor angebahnte Unterscheidung, wonach die Dialektik teilweise eine ars, teilweise eine disciplina sei⁸⁰⁾, erhält durch Isidor auf Grund seiner genaueren Definition von ars und ~~s~~ disciplina eine weitere Unterstützung: Disciplina a discendo nomen accepit: unde et scientia dici potest... Ars vero dicta est, quod artis praeceptis regulisque consistat⁸¹⁾.

Auch bei Isidor bleibt die enge Verbindung zwischen Rhetorik und Dialektik, die beide unter dem Oberbegriff der Logik zusammengefasst werden, bestehen: Digestis generibus, sive differentiis physicae artis, nunc partes logices exsequamur. Constat autem ex dialectica et rhetorica. Dialectica est ratio sive regula disputandi, intellectum mentis acuens, veraque a falsis distinguens. Rhetorica est ratio dicendi, iuris peritorum scientia, quam oratores sequuntur⁸²⁾.



So erhält die Dialektik im Gefolge der Logik einen stärker betonten Eigenwert, und dadurch wird auch wohl bewirkt, dass sich bei ihm, ^{Isidor} im Gegensatz zu der völlig wertfreien Beurteilung bei Boethius und Cassiodor, dieser Disziplin gegenüber auch wieder grössere Vorbehalte finden. Er grenzt sie, ebenso wie die Rhetorik, gegen die schlichte und einfache Lehre des Christentums ab, die auch ohne dialektische Kunst und rhetorisches Wortgepränge verständlich sei: Ideo libri sancti simplici sermone conscripti sunt, ut non in sapientia verbi, sed in ostensione spiritus homines ad fidem perducerentur; nam si dialectici acuminis versutia aut rhetoricae artis eloquentia editi essent, nequaquam putaretur fides Christi in dei virtute, sed in eloquentiae humanae argumentis consistere, nec quemquam crederemus ad fidem divino inspiramine provocari, sed potius verborum calliditate seduci⁸³⁾.

Am Übergang der Antike zum Mittelalter waren also sozusagen alle Möglichkeiten der Dialektik bekannt, und von der Kunst, ein Streitgespräch zu führen bis zur Tätigkeit der autonomen menschlichen Vernunft abgesteckt. Ihre Erlernung war Gegenstand des Unterrichts im Trivium, und die Unterweisung in ihren Regeln hatte für die ganzen folgenden Jahrhunderte einen festen Platz im Unterricht⁸⁴⁾. Dass man auf diesem Gebiet der Dialektik-Lehren sogar zu eigener Produktion fähig war, hat M. Grabmann⁸⁵⁾ an Hand einer ganzen Reihe ungedruckter, im 9. und 10. Jahrhundert entstandener Dialektiken nachgewiesen. Hier war eines der wenigen Gebiete, auf dem man sich in den auf die Spätantike folgenden Jahrhunderten nicht ausschliesslich rezeptiv verhielt, hier schwelten gleichsam als eine



eine Flamme, die nicht

unterirdische Flamme die Möglichkeiten weiter, die es erlauben sollten, eines Tages wieder mit eigenen Leistungen an die Arbeit der Kirchenväter anzuknüpfen.

Jedoch ist die merkwürdige Beobachtung zu machen, dass das Frühmittelalter nur die didaktische Seite der Dialektik im Auge hatte, die man als nötig und wichtig zur Schulung der Verstandeskkräfte betrachtete, dass man jedoch diese selbstgezogenen Schranken kaum je verliess. Obwohl man theoretisch um Aufbau und Anwendung der Dialektik so gut Bescheid wusste, obwohl immer neue Generationen ihre Regeln im Schulunterricht erlernten, so machte man doch wenig praktischen Gebrauch von ihr, und bemühte sich selten, sich ihrer Hilfe bei der Lösung praktischer Fragen oder theoretischer Probleme zu bedienen.

Auch in dem im 9. Jahrhundert ausgetragenen sogenannten ersten Abendmahlstreit wurde zwar hier und da mit dialektischen Mitteln argumentiert, und Paschasius Radbertus wollte die Vernunft auf das Verständnis des Glaubens anwenden, quia nec fides in mysterio sine scientia recte defenditur, nec scientia sine fide, quae nondum capit, quandoque ut percipiat, enutritur⁸⁶⁾. Aber das bleibt ein rein theoretischer Vorsatz; er war, wie sein ganzes Jahrhundert, noch viel zu sehr der Tradition verhaftet, um sich von ihr wirklich lösen zu können, und sein dialektischer Scharfsinn beschränkte sich im Wesentlichen darauf, die widersprechenden Lehrmeinungen der Kirchenväter zu dieser Frage zu einer harmonischen Darstellung zu bringen⁸⁷⁾.

Ebenso kam sein Gegner Ratramnus von Corbie hier über Ansätze nicht hinaus. Er führte zwar die Unterscheidung zwischen veritas und figura



in die Diskussion ein, und dadurch, dass er eine sinnlich wahrnehmbare (das bedeutet veritas hier) Gegenwart Christi im Sakrament ablehnte und nur eine verhüllte (in figura) annahm, war er der spiritualistischen Auffassung Berengars von Tours bereits sehr nahe gekommen, tat aber den letzten entscheidenden Schritt einer völligen Trennung von Symbol und Wirklichkeit doch noch nicht⁸⁸⁾.

Die Stunde der Dialektik war noch nicht gekommen, und die Gestalt des rätselvollen Johannes Scotus Erigena ragt wirklich "aus einem wellenförmigen, gut bebauten Hügelland plötzlich und jäh (wie) ein einsamer Bergkegel" auf⁸⁹⁾. Auch er sieht die Disziplinen des Triviums in enger Verbindung: die Erkenntnisse der Dialektik werden nach den Regeln der Grammatik durch die vox bekanntgegeben und die Rhetorik leitet daraus allgemeine Gesichtspunkte ab: Primum quidem quia ipsae duae artes (sc. grammatica et rhetorica) veluti quaedam membra dialecticae multis philosophis non incongrue existimantur. Postremo quod non de rerum natura tractare videntur, sed vel de regulis humanae vocis, quam non secundum naturam sed secundum consuetudinem loquentium subsistere Aristoteles... approbat, vel de causis atque personis specialibus, quod longe a natura rerum distat; nam dum rhetorica de communibus locis, qui ad naturam rerum pertinent, tractare nititur, non suas sed dialecticae arripit partes.⁹⁰⁾

Für ihn aber ist die Dialektik nicht allein eine Disziplin, bei deren theoretischer Kenntnis man stehenbleibt, sondern er wendet die an ihr erlernten Regeln nun auch zur praktischen Lösung von philosophischen und theologischen Problemen an. Und bei seiner Anwendung der Dialektik macht er nicht Halt an den durch die Glau-



benswahrheiten gezogenen Grenzen. Bei ihm ist die Diskrepanz zwischen Tradition und Vernunft eindeutig zu Gunsten der Vernunft entschieden, die ihren Wert in sich selber hat: *Omnis auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma esse videtur; vera autem ratio cum virtutibus suis rata et immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget*⁹¹⁾. Sein auf die vollendete Beherrschung logisch-dialektischer Mittel ^{se}gründendes philosophisches Werk fällt jedoch völlig aus dem Rahmen der Philosophie seiner Zeit heraus und übte auch auf seine Zeitgenossen keine sichtbaren Wirkungen aus.



3. Berengar von Tours und der Beginn der
geistigen Umwälzungen im 11. Jahrhundert





Berengar von Tours⁹²⁾, dessen Schriften am Beginn der Umwälzungen des 11. Jahrhunderts stehen, und dessen Gedanken charakteristisch für das sich hier anbahnende Neue sind, stand innerhalb einer Tradition, und zwar sowohl was seine Anwendung dialektischer Methoden als auch was seine Stellungnahme zum eucharistischen Sakrament anlangte. Er war im Grunde kein origineller oder tiefer Denker, der mit grossen neuen Konzeptionen aufgetreten wäre; seine Bedeutung liegt einmal darin, dass er zwei bisher getrennt laufende Ströme, nämlich die Dialektik und die Eucharistie zusammenfasste, und zum andern in der Konsequenz, mit der er seine Gedanken zu Ende dachte. Zudem mag es so gewesen sein, dass die Zeit für die von ihm ausgesprochenen Ideen gerade reif war und diese daher auf einen so fruchtbaren Boden fielen.

Sicherlich ist es eine allzu sehr vereinfachende Betrachtungsweise, einfach zwischen einer ambrosianischen, d. h. realistischen, und einer augustinianischen, d. h. symbolischen Auffassung vom eucharistischen Sakrament zu unterscheiden⁹³⁾. Immerhin kann man bei Augustinus Sätze finden, die einer symbolischen Ausdeutung der Eucharistie sehr nahe kommen, wie etwa: ...per sacramentum corporis et sanguinis eius; nec linguam quippe eius, nec membranas, nec atramentum, nec significantes sonos lingua editos, nec signa litterarum conscripta pelluculis, corpus Christi et sanguinem dicimus; sed illud tantum quod ex fructibus terrae acceptum et prece mystica consecratum rite sumimus ad salutem spiritualem in memoriam pro nobis Dominicae passionis...⁹⁴⁾. Doch beim späteren Augustinus findet sich dagegen auch wieder eine ganz realistische



Auffassung⁹⁵⁾, und man kann nicht sagen, dass er nun für das ganze Mittelalter einfach als Symbolist abgestempelt gewesen sei.

Die Lehre vom eucharistischen Sakrament hatte sich bis ins 11. Jahrhundert noch nicht dogmatisch verfestigt, und zum sog. ersten Abendmahlsstreit des 9. Jahrhunderts nahm die Kirche offiziell erst im Jahre 1050 Stellung. Auf der Synode von Vercelli legte man sich auf die Ansichten des Paschasius Radbertus fest und verbrannte das entgegenstehende Buch des Ratramnus, *De corpore et sanguine domini*⁹⁶⁾, das man bezeichnender Weise allerdings für ein Werk des Johannes Scotus Eriugena hielt⁹⁷⁾. Dieses Urteil von Vercelli macht auch Berengars im gleichen Jahr auf der römischen Synode vorgenommene Verurteilung, die unter so merkwürdigen Umständen, so rasch und in absentia des Angeklagten erfolgte, verständlich; er hatte nun gerade die von der Kirche sanktionierte Lehre des Paschasius Radbertus angegriffen⁹⁸⁾.

Auch Berengar glaubte, an Gedanken des Johannes Scotus anzuknüpfen, während er in Wirklichkeit Überlegungen des Ratramnus weiterführte. Er führt sie weiter, geht aber zugleich auch weit darüber hinaus, denn bis zur letzten Konsequenz einer symbolischen Auffassung ist Ratramnus, der nur gegen einen extremen Realismus Stellung nahm, nie vorgedrungen⁹⁹⁾. Von Johannes Scotus gibt es überhaupt keinen bekannten zusammenhängenden Traktat über das Messopfer¹⁰⁰⁾; seine sich dem Symbolismus nähernde Stellungnahme wird allerdings aus gelegentlichen Äusserungen, so etwa in einigen Sätzen seines Kommentars zu den Hierarchien des Ps. Dionysius Areopagita, völlig klar: *Intuere, quam pulchre, quam expresse asserit, visibilem hanc eucharistiam, quam quotidie sacerdotes*



ecclesiae in altari conficiunt ex sensibili materia panis et vini, quamque confectam et sanctificatam corporaliter accipiunt, typicam ~~XXXX~~ esse similitudinem spiritualis participationis Jesu... Oportet ergo, inquit, humanum animum, ex sensibilibus rebus in caelestium virtutum similitudinem et aequalitatem ascendentem arbitrari, divinissimam eucharistiam visibilem, in ecclesia conformatam, maxime typum esse participationis illius¹⁰¹⁾.

Beeinflusst war Berengar jedoch in gewisser Weise von der Philosophie des Johannes Scotus, d.h. von der von diesem gelehrten Anwendung dialektischer Hilfsmittel beim Denken: ^(artem)... adiungentes dialecticae, cuius proprietates est, rerum omnium, quae intelligi possunt, naturas dividere, coniungere, discernere, propriosque locos ~~in~~ unicuique distribuere¹⁰²⁾. Doch auf die Eucharistie hat auch Johannes Scotus diese Art des Denkens nicht angewandt; eine Verbindung zwischen beiden herzustellen blieb erst Berengar vorbehalten. Das war das eigentlich Neue und Umstürzende bei seinen Gedanken, dass er die menschlichen Wissenschaften der Logik und Dialektik in voller Konsequenz anwandte für die Erkenntnis und Darstellung einer Glaubenswahrheit, die jetzt ihrerseits keine Schranke mehr für ~~das~~ das menschliche Erkennen bildete. Beides für sich genommen war nicht neu: man hatte auch vor ihm schon gewusst, von den den Menschen innewohnenden Verstandeskraften Gebrauch zu machen, und man war auch einer symbolischen Ausdeutung des Messopfers schon sehr nahe gewesen. Mit der von ihm hergestellten Verbindung ging Berengar jedoch über seine Vorgänger hinaus und schuf etwas grundsätzlich Neues. Die



ewigen, von Gott gesetzten Werte wurden aus ihrer Verabsolutierung herausgelöst und menschlichem Urteil unterworfen. Damit stand nicht mehr Gott sondern der Mensch im Mittelpunkt des Kosmos, seine Individualität wurde massgebend, und mit Recht konnte in diesem Zusammenhang auch auf die grosse Bedeutung hingewiesen werden, die dem immer wiederholten Ego inquit bei Berengar zukommt¹⁰³⁾.

Da Berengars erste Schrift, die den Streit auslöste, zur Hauptsache verloren ist, und die wenigen, daraus erhaltenen und von Lanfranc von Bec in seinem Buch *De corpore et sanguine domini adversus Berengarium Turonensem*¹⁰⁴⁾ aufgenommenen Zitate kein richtiges Bild mehr geben, kann man nicht mehr feststellen, wieweit seine symbolische Ausdeutung bereits in seiner ersten Schrift ausgebildet war. In seiner zweiten Schrift, *De sacra coena adversus Lanfrancum*¹⁰⁵⁾, hatte er nun auch schon gegen Humbert von Silva ~~X~~ Candida zu kämpfen, der auf der Synode von 1059 die treibende Kraft für seine Verurteilung gewesen war und dessen Rigorismus vielleicht dazu beigetragen haben kann, Berengar bis zur letzten Konsequenz zu treiben. In dieser zweiten Schrift ist seine Methode dialektisch-grammatikalischer Argumentation jedenfalls schon voll ausgebildet, und mit ihr geht er zunächst an Humberts Gedanken heran, um in ihnen einen logischen Widerspruch nachzuweisen.

Sein erster Einwand gegen die Ansichten Humberts ist ein grammatikalischer, und hier findet man nun den Niederschlag davon, dass die beiden Disziplinen Grammatik und Dialektik schon seit langem eine enge Beziehung eingegangen waren¹⁰⁶⁾. Wir müssen uns, so argumentiert Berengar, darauf verlassen können, dass es feste und verbindliche



Bezeichnungen für die Dinge gibt, die deren Wesen mit den Mitteln unserer Sprache ein für alle Mal festgelegt haben: Quis enim vel modicum eruditus omne quod ita dicitur sicut sacramentum vides licet: alimentum, elementum, vestimentum, ornamentum et eiusmodi infinita, nesciat solitarium esse non posse? Nomina enim rerum ad differentiam rerum ipsarum quodammodo solitaria dici possunt, verbi gratia, pronunciato nomine quod est terra, solius est terrae quod auditur. Item audito eo quod est panis, ad plura non erit excurrendum...¹⁰⁷⁾. Ein Satz muss demnach mindestens aus Subjekt und Prädikat bestehen, und man kann von diesen beiden Gliedern keines fortnehmen oder verändern, wenn man nicht die logische Konstruktion des Satzes völlig aufheben will: ein Ding kann nicht eine bestimmte Eigenschaft haben, wenn es gar nicht mehr existiert. So müssen wir auch annehmen, dass bei der Behauptung, Brot und Wein auf dem Altar seien nach der Konsekration Fleisch und Blut Christi, sich an den Subjekten Brot und Wein nichts geändert habe, die Verwandlung in Fleisch und Blut also nur bildlich zu verstehen sei: ...qui dicit: panis altaris solummodo est corpus Christi, panem in altari esse non negat, panem et vinum esse confirmat in mensa dominica¹⁰⁸⁾. Denn: solemus enim aliquas res illarum rerum, ex quibus efficiuntur, nominibus appellare, quamvis in aliam naturam translatae iam non possint esse illud quod sunt res illae, ex quibus probantur effectae¹⁰⁹⁾.

Diese grammatikalisch-sprachlichen Feststellungen überträgt er nun auf das Wesen eines Dinges; dieses ist unveränderlich, und es hört auf, es selbst zu sein, wenn es seine ihm unverwechselbar



angehörnde Substanz aufgibt: Omne enim quod est, aliud est in eo quod aliud est, in eo quod aliquid est, nec potest res ulla aliquid esse, si desinat ipsum esse...¹¹⁰⁾. Hier ist also lediglich das Subjekt mit der Substanz gleichgesetzt, die logischen Schlussfolgerungen aber bleiben die gleichen: wie das Prädikat nicht bestehen kann, wenn sich das Subjekt gewandelt hat oder gar nicht mehr vorhanden ist, so können auch die Akzidentien nicht bestehen bleiben, wenn die Substanz verändert oder weggenommen ist: Hoc totum usque eo contra est, ut omne quod est secundum subiectum et secundum id quod est in subiecto, si absumatur secundum quod ipsum erat, nullo modo supersit secundum quod aliquid erat...¹¹¹⁾. Nicht einmal Gottes Allmacht vermöchte es, das Akzident zu erhalten, wenn die Substanz zerstört ist: nec operatoria est etiam ipsa dei omnipotentia, ut sit vel secundum subiectum suum vel secundum quod in subiecto eo erat, quod revera iam non sit...¹¹²⁾.

wohl so
berichtigten

Setzt man für Substanz Genus und für Akzident Spezies, so hat man dem Sinne nach genau einen bereits oben¹¹³⁾ angeführten Gedanken des Boethius: Unde enim genus abest, inde etiam species abesse necesse est, quoniam genus species non relinquit. Berengar hat hier Boethius nicht zitiert und die betreffende Stelle auch kaum im Sinn gehabt, als er seine Gedanken niederschrieb; die Übereinstimmung ist lediglich ein Beweis dafür, dass wir hier traditionelles Schulgut vor uns haben, von dessen Möglichkeiten aber erst Berengar einen so überraschenden Gebrauch machte. Bei ihm ist der menschliche Verstand mit allen logischen und dialektischen Hilfskräften aufgeboten, um ohne jede Rücksicht auf Autorität, Tradition oder Dogma ein Problem



zu lösen. Die menschliche Vernunft steht auf eigenen Füßen, und ihr völlig vorurteilsloser Gebrauch muss sogar in Gottes Willen liegen, da er sie ja dem Menschen geschenkt hat: *Maximi plane cordis est per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem dei, suum honorem reliquit, nec potest renovari de die in diem ad imaginem dei*¹¹⁴⁾. Nicht mehr die Autorität steht an erster Stelle, sondern das eigene selbständige Nachdenken: *Circa dialecticam, quantum oportet, satagenti, de videndo luce clarius deo et anima, spondere in eodem libro minime dubitavit, nec sequendus in eo es ulli cordato homini, ut malit auctoritatibus circa aliqua cedere, quam ratione, si optio sibi detur, perire*¹¹⁵⁾.

Die Lehre Berengars ist von der Kirche verurteilt worden und er selbst musste seinen Anschauungen abschwören. Seine Auffassung läuft auf einen reinen Symbolismus hinaus, der über die Ansätze bei Ratramnus weit hinausführt: Christi Leib und Blut ist nach der Konsekration nicht real, sondern nur im Sakrament gegenwärtig, und sein Sakramentsbegriff kam in die Nähe eines blossen Unterpfandes, so wie die eucharistische Feier bei ihm zu einer Art Gedächtnismahl Christi wurde¹¹⁶⁾. Wie auch immer die Ergebnisse und Konsequenzen seiner Lehre sein mögen, eine innere Geschlossenheit und Folgerichtigkeit ist ihr nicht abzuspochen. In ihrem Ansatz fügte sie sich auch jedenfalls gut in den allgemeinen Reformwillen des Jahrhunderts ein: es war eine sehr unsinnliche Lehre, die die Sakramente losgelöst sehen wollte von aller Verflechtung ins Irdische, eine Lehre, der es letzten Endes um eine Vergeistigung der Kirche zu tun war. Dieser aber musste die



Radikalität seiner Forderungen den Boden unter den Füßen wegziehen, und sie hat sich mit Recht dagegen zur Wehr gesetzt. Immerhin hat aber Berengars Vorstoss wesentlich zur dogmatischen Festlegung des eucharistischen Sakraments beigetragen.

Über die spezielle Frage der Eucharistie hinaus ist Berengars Wirken dadurch noch wichtiger und folgenreicher geworden, dass durch seinen Rückgriff auf Logik und Dialektik überhaupt wieder eine Diskussion im theologischen und philosophischen Bereich auflebte. Das war im Grunde seit der Väterzeit nicht mehr der Fall gewesen und man hatte sich mit den damals gewonnenen Systemen begnügt. Jetzt war alles wieder in Fluss gekommen, und die jetzt einsetzende lebendige Diskussion legte die Grundlagen für das neue Gebäude, das in den grossen theologischen Summen des 13. Jahrhunderts seinen krönenden Abschluss fand.

Merkwürdig ist, wie das 11. Jahrhundert gleichsam reif war für einen solchen Vorstoss, der alles Bestehende umgestalten sollte. Schon vor Berengar hatte es ja wesentlich tiefere Denker, wie etwa Johannes Scotus Eriugena gegeben, die ähnliche Probleme anschnitten. Sie aber blieben allein, während Berengars Vorbild sofort zündete. Der Zeitpunkt für etwas Neues war gekommen und es bedurfte nicht einmal mehr eines überragenden Genies, um diese Entwicklung einzuleiten.

Berengar hatte durch seine Argumentation gleich an zwei Grundprobleme gerührt, die über die Frage des eucharistischen Sakraments hinaus die Philosophie des Jahrhunderts noch sehr intensiv beschäftigen sollten. Eine Umwandlung von Brot und Wein widersprach ja nicht nur der Logik, sondern auch allen aus der Natur bekannten Gesetzen. Gab es denn überhaupt "Gesetze" in der



Natur? Und konnte Gott Wunder wirken, ^{ie} das diese aufhob^a? Von hier aus erhob sich zwangsläufig die Frage nach der Allmacht Gottes und nach deren Grenzen. Musste sie nicht wenigstens dort eine Schranke haben, wo sie in das Gebiet des Bösen hineinreichte? Die Fragen nach der Ordnung der Natur und nach der Allmacht Gottes wurden zu zwei grossen Problemen, um die das 11. Jahrhundert gerungen hat.





4. Ansätze zu einem Ausgleich bei Anselm von Besate



Berengar hatte mit seinen Fragen an die letzten Ordnungen der christlichen Welt gerührt, wobei er im Grunde nichts anderes getan hatte, als den seit Jahrhunderten in den Schulen gelehrt logischen Gebrauch der Vernunft auch auf Glaubenswahrheiten anzuwenden. Er hatte nichts Neues erfunden, sondern lediglich altbekannten Hilfsmitteln eine neue Aufgabe zugewiesen, sie aus dem Bereich des blossen Schulunterrichts in die praktische Anwendung geführt.

Berengar kam aus der Schule von Chartres, sein Lehrer war hier Fulbert¹¹⁷⁾. Auch Fulbert war die Dialektik nicht unbekannt, seine Haltung ihr gegenüber war jedoch ausgesprochen konservativ: *In quo (sc.opusculo) quaeso non eloquentiae ornatum, sed obedientiae perpendas vota, nec eruditibus auribus aestimes fatua verba revelanda, ne pro rustico stylo sacra vilescat materia; alioquin de talibus praestat siluisse, quam aliquid inconditum edidisse. Incomprehensibilem enim divini consilii altitudinem, sapientia humana puro cognitionis intuitu comprehendere non potest; quia dum mens nostra ultra se praecipitanter erigere usque ad inaccessibilem secretorum Dei visionem appetit, infirmitatis suae obstaculo reverberata, et intra ignorantiae suae angustias coarctata nec quod ultra se est valet comprehendere, nec quod intra se est aestimare¹¹⁸⁾*. Der Vergleich mit Berengar, der von dem gleichen Material einen so verschiedenen Gebrauch machte und für den menschlichen Geist keine Schranken mehr anerkannte, zeigt besonders deutlich den entscheidenden Schritt, der hier getan wurde.

Doch blieb dieser neue Geist nicht auf



Berengar ^{Vet} und Tours beschränkt; auch an zahlreichen Norditalienischen Schulen ist sein Wirken spürbar¹¹⁹⁾. Hier, besonders in Parma und Reggio, empfing auch der Mann seine Bildung, der immer wieder herangezogen wird, wenn es gilt, einen besonders abstossenden Vertreter einer aufgeblasenen Rhetorik und einer abstrusen Dialektik hinzustellen und mit einem solchen moralisch verdächtigen vagabundierenden Scharlatan die ganze Dialektik ad absurdum zu führen: Anselm von Besate¹²⁰⁾. Selten sind über ein literarisches Werk soviel abschätzige Bemerkungen gefällt worden, wie über seine nur in zwei Handschriften überlieferte Rhetorimachia, selten hat aber auch eine Schrift ihrer äusseren Aufmachung wegen so viele Angriffsflächen für eine derartige Bewertung geboten. Der eigentliche Inhalt wurde dabei immer weniger beachtet.

Die etwa 1046-1048 geschriebene Rhetorimachia ist Kaiser Heinrich III. gewidmet und sollte ihren Verfasser für die Aufnahme in die kaiserliche Hofkapelle legitimieren; diesen Zweck hat sie auch erreicht¹²¹⁾. Sie ist ein Lehrbuch für Rhetorik, Dialektik und Rechtswissenschaft, geschrieben, um einem empfindlichen Mangel abzuhelpfen: perlectis a me libris dialecticae, rhetoricorum ut moris est volumina vellem attingere, occurrerunt mihi qui his multociens evolutis ipsius artis minimam utilitatem sed et maximam predicarent difficultatem¹²²⁾. Um die Lehren und das Verfahren der Alten an einem Beispiel erläutern zu können, fingierte er eine Anklage gegen seinen Vetter Rotiland: Quibus in scribendis hec fuit etiam cura, ut, quod de hac arte Herma- goras, Tullius, Servius, Quintilianus, Victorinus, Grillius, Boetius nosque etiam in alio nostro opere



'de materia artis', cui titulus est, precipiendo conscripsimus, in hoc brevi opusculo exemplificare satagerem ex arte. Ubi inter me et consanguineum meum Rotilandum, virum sue etatis satis optimum, quandam constitui controversiam. In qua quidem plurima de eo non vera admiscui et eum culpabilem verisimilitudine quam veritate detexi, quia non potius veritatem probat facultas rhetorica, sed verisimilitudinem¹²³⁾.

Das erste der drei Bücher bringt einen Zweikampf zwischen der (brieflichen) Verteidigung Rotilands und den Angriffen Anselms, der seinem Gegner zunächst rhetorisch-dialektische Verstösse und dann moralische Verfehlungen nachweisen will. Das zweite Buch ist etwas anders aufgebaut; hier findet sich zwar auch noch eine Polemik gegen die Rhetorik ~~Anselms~~ Rotilands, vor allem aber ist es dem Lob des Angreifers Anselm gewidmet, seiner hohen Abkunft, seiner grossen Begabung sowie der Zurückweisung der gegen ihn erhobenen Vorwürfe. Das dritte Buch greift sodann Person und Charakter des Angeklagten Rotiland mit moralischen Verdächtigungen direkt an.

Die für unser Gefühl abenteuerliche Einkleidung mit ihren in der Ausmalung sittlicher Verfehlungen bisweilen abstossenden Einzelheiten ist einer gerechten Wertung Anselms zum Verhängnis geworden¹²⁴⁾, und über dem Spott über diese äussere Einkleidung kam die philosophische Wertung seiner Gedanken zu kurz. Primär wollte Anselm jedoch nichts anderes schaffen als eine Beispielsammlung für verschiedene rhetorische Kunstmittel, die er bei den einzelnen Kapiteln jeweils sorgfältig angegeben hat und die an einem praktischen Fall



(die Behandlung eines Rechtsfalles mit Hilfe des rhetorisch-dialektischen Verfahrens) dargelegt werden. Wenn man sich darüber klar ist und sich auch von den abstrusen Äusserlichkeiten nicht stören lässt, ist es im Grunde sehr leicht, zu den dahinter liegenden philosophischen Problemen vorzustossen, die das Werk aufwirft und zu lösen sucht.

Für Anselm geht es letzten Endes um den von Aristoteles aufgestellten Satz vom Widerspruch, der Grundlage aller Logik ist: Bejaht von zwei Behauptungen die eine etwas, was die andere verneint, so muss die eine wahr, die andere falsch sein. Oder mit anderen Worten: es kann das gleiche Ding nicht in der gleichen Spezies zur gleichen Zeit vorhanden und nicht vorhanden sein.

Aus Aristoteles wissen wir, so beginnt Anselm seine Argumentation, dass aus der Vermischung zweier Spezies keine dritte entstehen könne, dass überhaupt nicht zwei entgegengesetzte Dinge in einer solchen Spezies vorhanden sein oder gar ihre Essentia bilden können: Aristotelica didicimus disciplina duarum specierum commistione terciam gigni minime, rerum etiam naturam pati omnino non posse, duo contraria simul in eodem esse vel, quod impossibilius, eandem essentiam procreare¹²⁵⁾. Diese Behauptung stellt Anselm in Frage, denn, so argumentiert er, ebenso wie etwa die beiden Spezies Schwarz und Weiss durch ihre Mischung die neuen Spezies Rot oder Grau schaffen, so besteht auch der Mensch aus Vernünftigem und Sterblichem, so scheinen überhaupt alle Spezies aus der Vereinigung von zwei oder mehr Spezies zu bestehen: Quod verum sit necne quaerimus. Si verum, obicitur



album et nigrum duas species sua commistione rubrum pallidumve conficere et duo contraria simul in eodem esse, cum etiam omnes species coniunctione duarum aut plurium videantur fieri specierum, sicut homo ex rationabili et mortali¹²⁶⁾. So wird die Spezies für ihn zu einem zentralen Begriff; sie ist nicht mehr etwas Einmaliges und Unverwechselbares, sondern aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt: Priscianus autem in suo libro cum de formis scriberet possessionis, duas species interposuit: a professione et a disciplina; exemplum a professione: grammaticus, a disciplina: rhetoricus. Cur autem non utrumque in utro subputaverat, quosque placet nobis debeas¹²⁷⁾.

Diese Theorie der Vermischung, des Mittleren, greift er noch einmal an einer anderen Stelle wieder auf. Als er mit seiner Schrift Rhetorimachia in Mainz erschien, musste er es erleben, dass er für sie weder Lob noch Tadel erhielt, dass also keines der beiden möglichen Extreme auf ihn angewandt wurde. Das Mittlere jedoch, was ihm hier zuteil wurde, und das in diesem Fall eben keines von beiden, weder Lob noch Tadel war, stimmt nun durchaus nicht mit seiner Theorie vom Medium überein. Dieses ist nämlich nicht die völlige Negation beider Extreme, sondern ihre Vermischung. Und hier greift er das Bild von den Farben noch einmal auf: wie nämlich nicht aus der Abwesenheit (negatio) der beiden Extreme Schwarz und Weiss Rot entstehe, sondern aus ihrer Vermischung, so entstehe auch nicht aus der völligen Abwesenheit von Lob oder Tadel ein erstrebenswertes Mittleres, sondern eben aus der Mischung der beiden Extreme: Si ex negatione utrorumque medium confectum est, quod ut dicitis neutrum est, non magis



utrorumque quam omnium rerum neutrum est. Quod bene perspectum nichil est. Non enim magis ex albi et nigri negatione conficitur rubrum quam caeli et terrae ceterarumque rerum. Quia sicut est veritas, ut, quod nec album nec nigrum est, illud rubrum existat, sic quod nec caelum nec terra nec cetera, illud esse rubrum a veritate non discrepat. Quod autem omnibus rebus negatis nichil illarum est, illud res predicari impossibile est. Res vero quod non est, illud nichil esse necessario consequens est. Sicque in faciendo aliquid facietis nichil. Utrum ergo facere necesse est, utrumque enim vel neutrum impossibile vel nichil est¹²⁸⁾.

Gewiss kann man hier Anselm den Vorwurf machen¹²⁹⁾, dass er den aristotelischen Satz vom Widerspruch falsch interpretiert, und dass er in unzulässiger Weise Sätze der abstrakten Logik mit Erkenntnissen der realen Physik vermischt, aber es ist doch in diesen Sätzen, wenn auch mit unzureichenden Mitteln, ein Problem aufgegriffen und zu lösen versucht worden, das die Zeit als brennend erkannt hatte: wie können die Gesetze der Logik mit den christlichen Glaubenswahrheiten in Einklang gebracht werden? Die Folgerungen aus dem Gesetz des Widerspruchs (zwei einander widersprechende Aussagen über den gleichen Gegenstand schliessen einander aus, eine Speziees kann nicht zur gleichen Zeit sein und nicht sein) waren von Berengar von Tours auf das Sakrament der Eucharistie angewandt worden, und die sich daraus ergebenden Probleme wären von ihm eindeutig im Sinne eines Entweder - Oder entschieden worden. Er kannte nur die von ihm vertretene geistig-spirituelle Auffassung vom Sakrament und daneben (die



von ihm abgelehnte) grob sinnliche. Entweder die eine oder die andere war richtig, jede Vermischung, jeder Ausgleich, jedes Mittlere zwischen ihnen wurde durch die Gesetze der Logik ausgeschlossen.

Diese Unbedingtheit, dieser Rigorismus auf geistigem Gebiet, gewonnen mit Hilfe der unsinnlichsten aller Wissenschaften, der Logik, zeigt im Grunde den wahren und unverfälschten Reformwillen des 11. Jahrhunderts. Hier kannte man keine Kompromisse, kein laues Sowohl - Als auch, hier sollten in einer ungeheuren Anspannung die höchsten Ziele rein und unverfälscht durchgeführt werden. Berengar wollte auf Grund seiner theoretischen Erkenntnisse die völlige Vergeistigung der Eucharistie, und im Grunde wollten im praktischen Bereich die Pataria, die Katharer und die extremsten ketzerischen Sekten, die bis zur Ehelosigkeit aller Menschen ihre Forderungen spannten¹³⁰⁾, nichts anderes. Rücksichten auf praktische Erfordernisse nahm man nichts; diese höchsten Ziele wollte man nicht auf bequemen Mittelwegen, nicht durch Kompromisse erreichen. Man strebte nach einer radikalen Lösung aus allen Verstrickungen der Welt, nach völliger Vergeistigung. Der Ruf nach einem Zurück zur Urkirche der ersten Christen wurde laut, der Geist der Apostel wurde beschworen und die Rückkehr zu einer Vita apostolica angestrebt.

Dieser Wunsch nach einer radikalen Reform alles Bestehenden war spontan, er wurde zur gleichen Zeit an den verschiedensten Plätzen Europas wach und ergriff die verschiedensten Bevölkerungsschichten. Diese Bewegung brauchte keinen Befehl und keinen Antrieb von oben, ganz im Gegenteil musste die Kirche bestrebt sein, allzu



radikale Forderungen abzubiegen und in gemässigte Bahnen zu lenken. Sie musste dafür sorgen, dass die ungestüme Bewegung in ihrem Rigorismus nicht alles mit Fortritt, woran Jahrhunderte gebaut hatten. Die Kirche musste versuchen, die Bewegung in die Gewalt zu bekommen und ihr selbst die Ziele zu geben.

Für ein solches Bemühen waren auf philosophischem Gebiet bereits die Erkenntnisse Anselms von Bedeutung. Dieser vielgeschmähte "Hyperdialektiker", bei dem "Dialektik und Sophistik nahe verwandt, ja verschwistert erscheinen"¹³¹⁾, gab mit seinen Erkenntnissen vielmehr bereits ein Mittel an die Hand, durch das man das radikale Entweder - Oder Berengars zu einem "Sowohl - Als auch" mildern konnte. Zwischen den von der Logik gebotenen beiden Extremen hatte er das durch die Vermischung der beiden Extreme zustande gekommene ~~M~~ Medium entdeckt. Er selbst griff zwar gar nicht in den Abendmahlsstreit ein, er hat sich mit Ausnahme eines Passus über die Prädestination überhaupt vom theologischen Gebiet ferngehalten, und es ^{ist} nicht einmal sicher, ob seine theoretischen philosophischen Erkenntnisse überhaupt in den theologischen Kämpfen seiner Zeit verwertet wurden. Wichtig sind seine philosophischen Ausführungen jedoch als Beweis dafür, dass das Problem des Ausgleichs zwischen zwei Extremen bereits erkannt und zu lösen versucht worden war, dass also die Radikalisierung auf dem Gebiet der Philosophie bereits eine Gegenbewegung hervorgerufen hatte.

Doch noch etwas Anderes können wir der Philosophie Anselms von Besate entnehmen. Er gilt in der modernen, vor allem in der kirchlich orientierten Literatur, nicht nur als philosophischer



Scharlatan, sondern auch als ein gar nicht mehr
recht auf dem Boden der Kirche stehender Denker.
Gerade im Gegenteil hat jedoch eine Untersuchung
seiner Philosophie ergeben, dass er den ausglei-
chenden, den Bestand der Kirche sichernden Kräf-
ten die Waffen in die Hand gegeben hat, mit denen
sie den radikalen Lösungen, die zwangsläufig aus
der Kirche hinausführen mussten, begegnen konnten.
Es gab keinen Gegensatz zwischen einem angeblichen
akirchlichen oder gar antikirchlichen Humanismus
und einem auf dem Boden der kirchlichen Überlie-
ferung bleibenden Traditionalismus, sondern im be-
sten Fall herrschte ein Gegensatz zwischen radika-
len Neuerern und ausgleichenden Vermittlern. Hier
ging es um die Bewältigung der Reform, deren Ziele
im Grunde alle guthiessen, und die es nur galt, auf ~~de~~
dem Boden christlicher Lehre und christlicher Tra-
dition zu halten. Im 11. Jahrhundert gab es keine
"Antichristen", keine Gottlosen; ein jeder war
Christ und ein jeder Christ stand innerhalb der
Kirche. Wie aber diese aussehen sollte, das war
die Frage, um die die Menschen dieser Zeit gerun-
gen haben.

Wer sagt das?

Noch sind da
bei die Keber-
gruppen der
1. Hälfte des
11. J. außer
auch jehannen
S.



5. Petrus Damiani und die philosophische Grundlegung
einer neuen Einheit





Die grossen Fragen nach der Allmacht Gottes und nach der Ordnung der Natur waren nun einmal gestellt worden und es galt, eine Antwort auf sie zu finden. Um ihre Lösung hat sich auch Petrus Damiani bemüht, und da er als typischer "Antidialektiker" gilt, wird es wichtig sein, zu untersuchen, mit welchen philosophischen Hilfsmitteln er sich an die Bewältigung der Probleme machte und wie er sich den neuen oder neubelebten Denkformen gegenüber verhielt, mit der die "Modernen" glaubten, auf alle Fragen eine Antwort zu finden.

Es wurde bereits darauf hingewiesen¹³²⁾, dass er trotz einzelner kritischer Äusserungen über die weltliche Wissenschaft ein Mann von umfassender Bildung war und eine gründliche Ausbildung im Schulwesen der damaligen Zeit erhalten hatte. Dazu gehörte auch eine solche in der Rhetorik und Dialektik, die er formal beherrschte. Ihrer praktischen Anwendung jedoch steht er kritisch gegenüber. Die Taschenspielertricks der Rhetoren und Dialektiker verachtet er: *spretis oratorum dialecticorumque versutiis*¹³³⁾; leicht kann man durch ihre allzu subtilen Argumente eingewickelt werden: *et sententias argumenta dialecticae subtilitatis involvant*¹³⁴⁾, und im Grunde sind überhaupt alle diese Bemühungen nichts anderes als kindlicher Unsinn: *scholaris infantiae naeniae*¹³⁵⁾.

Wie aber musste seiner Meinung nach eine wissenschaftliche Beweisführung beschaffen sein, und mit welchen Mitteln musste ein gelehrtes Gespräch geführt werden? Er erkennt drei Beweismittel in dieser Reihenfolge an: Die Zeugnisse der Heiligen Schrift, die Aussprüche und Beispiele der Propheten und schliesslich die logische Erörterung: *Si tot*



sacrae scripturae testimonia ad fidem te Christi non attrahunt, si omnium te prophetarum tam perspicua et clara dicta non flectunt, libet adhuc, postpositis scilicet prophetarum exemplis sola tecum ratiocinatione contendere et unam tecum in calce huius opusculi quaestiunculam breviter agitare, quatinus quod tuae conversationi sit congruum, nihil videatur nostris studiis intentatum¹³⁶⁾.

Zwar wird die ratiocinatio anerkannt, aber sie steht an letzter Stelle und gilt nur für die, die höherer, durch die Heilige Schrift vermittelter Einsicht nicht fähig sind. Er erkennt die logische Beweisführung also an, doch für ihn ist sie nicht die Krönung in der Betätigung des menschlichen Geistes, sondern sie steht an letzter Stelle. Da sie aus Wortgefechten besteht, die sich nur an die Äusserlichkeiten hängen, kann sie über das eigentliche Wesen der Dinge nichts Entscheidendes aussagen: scilicet utrum possit credi aliquid fuisse simul et non fuisse, esse et non esse, futurum esse et futurum non esse, naturis existentium rerum nulla posse ratione congruere; ad solas autem verborum pugnas, quae de disserendi ac ratiocinandi fiunt consequentiis, pertinere¹³⁷⁾.

Die Logik ist demnach die stumpfste Waffe im Kampf um die Erkenntnis, und sie muss wegen ihrer nur äusserlichen Kunstfertigkeit dort versagen, wo es darum geht, über die höchsten Dinge etwas auszusagen; dort, wo der lebendige Geist weht, kann der trockene Buchstabe nur täten: Haec igitur quaestio, quoniam non ad discutiendam maiestatis divinae potentiam, sed potius ad artis dialecticae probatur pertinere peritiam, et non ad virtutem vel materiam rerum, sed ad modum et ordinem disserendi et consequentiam



verborum, non habet locum in ecclesiae sacramentis, quae a saecularibus pueris ventilantur in scholis: non enim ad fidei regulam vel morum pertinet honestatem, sed ad loquendi copiam verborumque nitorem. Quam ob rem sufficiat nobis brevi compendio fidem defendere quam tenemus, sapientibus autem huius saeculi, quae sua sunt, cedimus; habeant qui volunt, litteram occidentem, dummodo per Dei misericordiam spiritus a nobis vivificans non recedat¹³⁸⁾.

Ist also Damiani wirklich ein Antidialektiker, ist er der typische Vertreter einer Philosophie der "doppelten Wahrheit", der die Philosophie nur als Magd der Theologie betrachtet¹³⁹⁾? Um diese Frage beantworten zu können, dürfen wir uns nicht auf seine theoretischen Äusserungen beschränken, sondern müssen untersuchen, auf welche Weise er selbst ein philosophisches Problem in Angriff genommen und gelöst hat. Damiani ist im Grunde kein systematischer und abstrakter Denker, und so hat er es auch nicht darauf abgesehen, seine philosophischen Grundsätze und theologischen Überzeugungen in einer theoretischen und systematischen Schrift zusammenzufassen. Er war ein Mann der Praxis und bemühte sich um die Lösung konkreter Fragen und Probleme. Von diesem Gesichtspunkt aus ist auch seine Stellungnahme zu der seine Zeitgenossen bewegenden Frage nach der Allmacht Gottes zu betrachten.

Ausgangspunkt ist ein kürzlich stattgefundenes Gespräch mit Desiderius von Monte Cassino, das er jetzt brieflich wieder aufnimmt und weiterführt¹⁴⁰⁾. Man ging aus von einem Satz des Hieronymus: Omnia possit Deus, suscitare virginem non



potest post ruinam. Valet quidem liberare de poena, sed non valet coronare corruptam¹⁴¹⁾. Damiani lehnt diese Behauptung ab und übt damit eine bemerkenswerte Kritik an der Autorität eines Kirchenvaters: Non enim a quo dicatur, sed quid dicatur attendo. Nimis scilicet inhonestum videtur, ut illi, qui omnia potest, nisi sub altioris intelligentiae sacramento tam leviter impossibilitas ascribatur¹⁴²⁾. Desiderius hingegen war entgegengesetzter Meinung: Gottes Allmacht finde hier eine Grenze, und er könne es aus dem einzigen Grunde nicht, weil er es nicht wolle. Diese Behauptung führt nun Damiani ad absurdum: Gott könne demnach nur das tun, was er will, und alles, was er nicht tue, wolle er nicht und könne es auch gar nicht. Bei einem allmächtigen Gott sei das eine ganz unmögliche Behauptung, und demnach liesse sich auch der eingangs erwähnte Satz des Hieronymus nicht halten. Das lehre uns, das, was wir in den heiligen Schriften an Mystik und Allegorie finden, nicht unüberlegt nach dem Buchstabensinn auszulegen, sondern vorsichtig und mit Verehrung aufzunehmen: Si quando tamen tale, quid in mysticis et allegoricis contingat nos reperire scripturis, caute potius et reverenter accipiendum est, quam iuxta litteras audacter et libere proferendum¹⁴³⁾. Dies ist bereits ein bemerkenswerter Hinweis auf das methodische Vorgehen Damianis beim Philosophieren: nach dem Buchstabensinn ist die Behauptung des heiligen Hieronymus klar und logisch, ebenso klar widerspricht sie jedoch auch der anderen Tatsache von der Allmacht Gottes. Nur für den jedoch, der bei diesem vordergründigen Befund stehenbleibt, stehen diese beiden Tatsachen unvereinbar nebeneinander. Mit dialektischen Mitteln lässt sich hier freilich keine Lösung finden; es gilt vielmehr, zu einem



Ausgleich zu kommen, der hinter dieser Vordergründigkeit liegt, und zu dieser höheren Wahrheit kommt man auf dem Weg der Allegorie.

Zunächst müssen wir noch einmal zu dem angeführten Beispiel zurückkehren: tut Gott denn nicht, wenn er wirklich allmächtig und in seinem Tun nicht beschränkt ist, auch das Böse? Zur Beantwortung dieser Frage gibt Damiani jedoch Folgendes zu bedenken: der Wille Gottes ist für alle Dinge, die sichtbaren wie die unsichtbaren, die Ursache ihrer Existenz. Auch wenn sie noch verborgen sind, und bevor sie sichtbare Form annehmen, leben sie bereits nach ihrem wahren Sein im Willen ihres Schöpfers: *Voluntas quippe Dei omnium rerum sive visibilium sive invisibilium causa est ut existant, adeo ut condita quaeque, antequam ad formarum suarum visibiles procederent species, iam veraciter atque essentialiter viverent in sui opificis voluntate*¹⁴⁴⁾. Wenn aber die noch nicht geschaffenen Dinge nur durch den Willen Gottes in ihre wirkliche Existenz eintreten, so vermag er ebenso die verdorbenen und von ihrer wahren Existenz abgefallenen Dinge in die ursprüngliche Ordnung ihres Zustandes zurückzuführen.

Hier sind wir ganz in der Nähe einer Vorstellung von einer *Anima mundi*, und dieser platonische Gedanke in seiner augustinischen Ausprägung soll uns in seiner Einwirkung auf Damiani später noch beschäftigen. Einstweilen sei sein Gedankengang über das Verhältnis des allmächtigen Gottes zum Bösen zu Ende geführt. Nur die Dinge, die Gott aus ihrer in ihm selbst liegenden Präfiguration durch seinen Willen in die Existenz führt, sind wirklich, mit anderen Worten: nur das, was Gott geschaffen hat, ist etwas, alles ande-



re, was er nicht tut oder schafft, existiert in Wirklichkeit gar nicht: Deinde dicendum quia quod Deus facit, aliquid est; quod Deus non facit, nihil est¹⁴⁵⁾. Dazu gehört auch das Böse: als nicht von Gott geschaffen hat es gar keine Existenz, gehört es zum Nichts, und weil Gott nicht Nichts schaffen kann, kann er das Böse auch nicht tun. = hinzugefügt

Freilich sehen wir Böses und schlechte Dinge in der Welt, diese sind aber nur an der Oberfläche und nicht ihrem eigentlichen und wesentlichen Sein nach. So könnte man den schlechten Dingen und dem Bösen mit einiger Spitzfindigkeit zugestehen, dass sie zur gleichen Zeit sind und nicht sind, doch da ein solches gleichzeitiges Sein und Nichtsein wieder ein Böses, also gar nichts ist, und da diese Unterscheidung auch nicht an den Kern der Dinge rührt, sondern ganz im Äusserlichen bleibt, kann sie nur Verwirrung stiften, und wir sagen daher besser, dass die bösen Dinge in Wirklichkeit gar nicht sind: Mala autem quaelibet, sicut sunt iniquitates et scelera, etiam cum videntur esse, non sunt, quia a Deo non sunt, ac propterea nihil sunt, quia videlicet Deus omnino non fecit, 'sine quo factum est nihil' (Is. 26, 12). ... Quod si malum factum est, etiam tunc nihil erat cum esse videbatur... Non itaque hoc asserendum est, quod postquam ad extrema deveniunt, tunc nihil fiant, sed tunc procul dubio sunt nihil, cum videntur aliquid; nihil apud testimonium veritatis, aliquid in umbra caliginis. ... Quia enim inter esse et non esse confundi malum est, ac potius nihil est, idcirco a bono creatore, qui bona omnia fecit, alternitatis ista confusio facta non est. In malis autem potest utcumque videri haec confusio² (nis) alternitatis, quae certe videntur esse et non sunt, atque ideo quasi sunt et non sunt: sunt quidem in



superficie coloris, non autem in iudicio veritatis; quamquam et ipsis malis non possumus hanc diversitatem exacte concedere, ut simul sint et non sint, quia videntur esse, sed non sunt, atque ideo verius dicuntur semper non esse, quam esse et non esse¹⁴⁶⁾.

Auf zwei Arten kann man demnach ohnmächtig sein, man kann

1) unfähig sein, das Gute zu tun, und

2) fähig sein, das Böse zu tun.

Mit der Allmacht Gottes ist beides unvereinbar.

Abermals zeigt also Damiani durch sein Philosophieren den Weg, der wegführt von der blossen Oberfläche der Dinge, mit der sich die Dialektiker und Rhetoren in ihren Diskussionen begnügen; diese reinen Wortgefechte rühren gar nicht an das Wesen der Dinge: *ad solas autem verborum pugnas, quae de disserendi ac ratiocinandi fiunt consequentiis, pertinere*¹⁴⁷⁾. Ohne Zweifel "stimmen" ihre Schlüsse und Syllogismen, und Damiani ist weit davon entfernt, die Richtigkeit der hier gewonnenen Ergebnisse in Zweifel zu ziehen; auch der *ratiocinatio* kommt ein Wert zu. Aber all das kann weder über die Allmacht Gottes noch über die Wirklichkeit der Dinge etwas aussagen, denn das liegt viel tiefer, liegt in Bereichen, in die diese Art von Denken gar nicht vordringt. Und von eben diesen Bereichen aus können auch ihre "stimmen" Schlüsse wieder zunichte gemacht werden: *Hinc est, quod saepe divina virtus armatos dialecticorum syllogismos eorumque versutias destruit, et, quae apud eos necessaria iam atque inevitabilia iudicantur, omnium philosophorum argumenta confundit*¹⁴⁸⁾.

Wiederum weist Damiani den Weg von einer vordergründigen Betrachtung der Dinge weg zu einer



höheren Deutung durch die Allegorie. Wenn Holz brennt, so wird es verbrannt, so lautet ein Syllogismus, aber das Erlebnis des Moses mit dem brennenden Dornbusch hebt diese Wahrheit auf: Audisyllogismus: 'Si lignum ardet, profecto uritur; sed ardet, ergo et uritur'. Sed ecce Moyses videt rubrum ardere et non comburi (Exod. 3, 3ff.)¹⁴⁹⁾. Wir dürfen uns von den vordergründigen Geschehnissen nicht verwirren lassen, sondern unser Ziel soll es sein, die Dinge in ihrer höheren Wirklichkeit zu suchen.

Noch einmal setzt sich Damiani mit einem Einwurf auseinander, der von manchen gemacht wird: wenn Gott wirklich in allen Dingen allmächtig ist, kann er dann auch bewirken, dass das, was geschehen ist, nicht geschehen sei? Kann er also etwa die Gründung Roms in alter Zeit ungeschehen machen? Darauf antwortet er, dass Gott zwar nach allen Schriftzeugnissen etwas geschaffen hat, was nicht war, dass er Zukünftiges gegründet, nicht Vergangenes vernichtet hat, und dass er, wenn er (wie in der Sintflut) etwas zerstört hat, er den Dingen nur ihr Sein in der Gegenwart und Zukunft, nicht aber in der Vergangenheit nahm: Omnia plane haec testimonia Scripturarum testantur Deum fecisse quod non erat, non destruxisse quod erat, condidisse futura, non abolevisse praeterita, quamquam et saepe legatur Deus aliquid evertisse ut melius aliquid procuraret, sicut mundum per aquae diluvium... Quibus nimirum sic abstulit esse et futurum esse, ut nequaquam abstulerit et fuisse¹⁵⁰⁾.

Damiani sieht selbst, dass damit der Einwand der vani quilibet homines et sacrilegi dogmatis inductores noch nicht aus der Welt geschafft ist: Numquid, inquiunt, potest Deus hoc agere ut post-



quam semel aliquid factum est, factum non fuerit¹⁵¹⁾?)
Denn was jetzt ist, kann, solange es ist, ohne Zweifel nicht zugleich nicht sein, und was geschehen wird, kann nicht zugleich nicht geschehen, sodass die erwähnte Fragestellung also nur auf Gegenwart und Zukunft, nicht aber auf die Vergangenheit zutrifft: ... tamquam si impossibilitas ista in solis videatur provenire praeteritis et non in praesentibus similiter inveniatur temporibus et futuris. Nam et quicquid nunc est, quandiu est, procul dubio esse necesse est, nec enim, quandiu aliquid est, non esse impossibile est. Item quod futurum est, non futurum fieri impossibile est...¹⁵²⁾

x was folgt, muß wichtig sein!

Zwar gibt es viele Dinge, die geschehen und auch nicht geschehen können, so etwa, dass ich heute reiten oder nicht reiten kann, und solche Fragestellungen werden von den Philosophen utrumlibet genannt. Jedoch ist hier genau zu unterscheiden, denn es ist mehr von einem utrumlibet nach der Natur der Dinge die Rede, nach der es natürlich heute sowohl etwa regnen als auch nicht regnen kann, als von einem utrumlibet der logischen Erörterung, die allein die Alternative zulässt, dass, wenn es regnet, es unmöglich ist, dass es auch nicht regnet: ... quamquam nonnulla sint quae videlicet aequaliter possunt et evenire et non evenire, sicut est me hodie equitare vel non equitare... Quae scilicet, et his similia, huius saeculi sapientes consueverunt utrumlibet appellare, ... sed haec utrumlibet magis dicuntur iuxta variabilem naturam rerum quam iuxta consequentiam dictionum. Secundum naturalem namque variae vicissitudinis ordinem potest fieri ut hodie pluatur, potest et fieri ut non pluatur, sed quantum ad con-

möglich



sequentiam disserendi, si futurum est, ut pluat, necesse est omnino ut pluat, ac per hoc prorsus impossibile est ut non pluat¹⁵³⁾.

Aus dieser Erörterung geht soviel hervor, dass Damiani sich über die Gesetze der Logik völlig im Klaren ist, dass er um die termini technici logisch-dialektischer Diskussionen Bescheid weiss, ja, dass er hier sogar mit Genauigkeit darauf dringt, keine Verwechslung zwischen dem äusseren Ablauf der Natur und der inneren Logik einer dialektischen Erörterung vorzunehmen, und er vermeidet damit den Fehler, in den Anselm von Besate bei allem Scharfsinn doch verfallen war¹⁵⁴⁾. Nach den Gesetzen der logischen Erörterung erkennt Damiani auch an, dass es kein gleichzeitiges War und Nicht-war, kein gleichzeitiges Sein und Nicht-sein und kein gleichzeitiges Werden und Nicht-werden geben kann, und dass, von diesen Gesetzen aus betrachtet, der allmächtige Gott tatsächlich ohnmächtig ist: Atque ideo quantum ad ordinem disserendi, quicquid fuit impossibile sit non fuisse, et quicquid est impossibile sit futurum non esse. Videat ergo imperite sapientium et vana quaerentium caeca temeritas quasi haec, quae ad artem pertinent disserendi, ad Deum procaciter referant, iam non tantum in praeteritis, sed in praesentibus ac futuris, eum impotentem penitus et invalidum reddant¹⁵⁵⁾.

Hier nun aber hakt Damiani mit seiner Antwort ein: unmöglich können wir die auf dem Gebiet äusserlicher Kunstfertigkeit liegenden Argumente und Schlüsse der Dialektiker und Rhetoren auf die Geheimnisse der göttlichen Allmacht anwenden. Wenn schon die menschliche Klugheit sich anmasst, das Gotteswort zu erörtern, so darf sie sich dabei

Non esse, et quicquid futurum est, impossibile sit



wenigstens nicht das Recht des Lehrers anmassen, sondern muss wie eine Magd der Herrin dienen, auf einem Gebiet, auf dem andere Gesetze gelten, als sie aus der Logik unserer äusserlichen Begriffe hervorgehen: Haec plane quae ex dialecticorum vel r^hetorum prodeunt argumentis, non facile divinae virtutis sunt aptanda mysteriis, et quae ad hoc inventa sunt, ut in syllogismorum instrumenta proficiant, vel clausulas dictionum, absit ut sacris legibus pertinaciter inferant et divinae virtuti conclusionis suae necessitates opponant. Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne, si praecedit, oberret et dum exteriorum verborum ^Vconsequentias, intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdat ¹⁵⁶).

V segnit

Diese Sätze wurden letzten Endes richtungweisend für die Einstufung Damianis als eines radikalen Antidialektikers, der die unselige Lehre von der doppelten Wahrheit aufgebracht und die Philosophie zur Magd der Theologie erniedrigt habe. Jedoch Damiani, der ja die Berechtigung der Logik und Dialektik durchaus anerkennt, geht es um nichts anderes, als deren Grenzüberschreitungen auf ein Gebiet zu verhindern, auf dem ihre Gesetze keine Gültigkeit mehr haben: Haec igitur quaestio, quoniam non ad discutiendam maiestatis divinae potentiam sed potius ad artis dialecticae probatur pertinere peritiam, et non ad virtutem vel materiam rerum, sed ad modum et ordinem disserendi et consequentiam verborum, non habet locum in ecclesiae sacramentis ¹⁵⁷).

ver sagt ab P. 2

= oben 5.



Damit ist seine Stellung zu Rhetorik und Dialektik ganz klar: sie erfassen nur das äussere Wesen der Dinge, nicht aber deren inneren Kern. Dialektiker und Rhetoren nennt er immer im Zusammenhang und bestätigt damit für seine Person die Entwicklung zu einem engeren Zusammenschluss der Fächer des Triviums. Ihre Tätigkeit grenzt er jedoch sorgfältig gegeneinander ab: die einen arbeiten mit der Kunst der schönen Rede, die anderen mit ihren Schlüssen, den Argumenten und Vernunftbeweisen. Über den Gang einer solchen "logisch" geführten Diskussion mit ihren verschiedenen Stufen war er sich völlig im Klaren und er kannte genau das anzuwendende Verfahren mit allen Fachausdrücken: Veniant (sc. dialectici), inquam, verba 'trutinantes', quaestiones suas buccis concrepantibus 'ventilantes', 'proponentes', 'assumentes', et, ut illis videtur, 'inevitabilia concludentes'...¹⁵⁸). Er sieht jedoch auch die Gefahr, der diese Erörterungen ausgesetzt waren; dadurch dass sie nur die Oberfläche der Dinge erfassen, können sie leicht in reine Wortgefechte ausarten, in denen es nur noch auf die genau vorgeschriebene Form der Diskussion, nicht mehr auf ihren Sinn ankommt: ad verborum pugnas, quae de disserendi ac ratiocinandi fiunt consequentiis pertinere¹⁵⁹). Und ebenso ist auch die Rhetorik unfähig, das eigentliche Wesen der Dinge zu erfassen: mit ihrem Streben nach schönem Wohlklang, bei dem es nur auf den Glanz und den Wohlklang der Sprache ankomme, lenke sie vom wirklich Wichtigen ab: Numquid ut syllogismorum calleamus tendiculas struere, ut tonantia et accurata verba rhetoricae copiae coloribus venustare et harmonicae suavitatis organa melosque distinguere, ut astrorum ma-



thematicorum signa, ut aiunt, noscamus radio designare¹⁶⁰). Er selbst möchte die Gefahren, die in beiden Disziplinen liegen, vermeiden: ...non coloratos rhetoricae facundiae flosculos, non acuta dialecticorum ponere argumenta curavi¹⁶¹).

Damiani ist damit noch nicht zum Vertreter einer "doppelten Wahrheit" geworden, dass er sich gegen eine Verabsolutierung der Ergebnisse wendet, die mit Hilfe der so sehr im Äusserlichen bleibenden dialektischen Methode oder des Wortgepräges rhetorischer "Deduktionen" gewonnen sind. Richtig angewandt bleiben sie vielmehr durchaus in ihren Rechten bestehen; das heisst aber, dass man sie vorher von allem Überflüssigen und Schädlichen befreien muss. Hierfür gebraucht er einen Vergleich aus der Bibel: man solle vorgehen, wie Moses mit kriegsgefangenen Frauen zu verfahren vorgeschrieben habe (Deut. 21, 10ff.): Mulieri quippe caesariem radimus, cum rationali disciplinae sensus superfluos amputamus, ungues etiam circumcidimus, cum ab ea mortua quaeque superstitionem opera desecamus¹⁶²). Mit einer so von allem Überflüssigen und Schädlichen gereinigten Vernunft kann man sich nun auch getrost an die Erörterung theologischer Probleme machen; so wird verhindert, dass man in Aberglauben und Überheblichkeit verfällt und die menschliche Disputierkunst in den Mittelpunkt aller Erkenntnis stellt. Die wahre Vernunft wird sich diesen Mittelpunkt gar nicht anmassen. Sie wird zugeben, dass es höhere Werte gibt als die menschlichen Vernunfteleien, Werte, bei denen diese Vernunfteleien nur einen Teil, aber nie das Ganze bilden. Das aber kann man nie aus eigener Kraft, sondern nur mit Hilfe der göttlichen Offenbarung erreichen.



Damit knüpft Damiani an die Auffassung von der Dialektik an, wie sie von den Kirchenvätern gebilligt und auch immer, etwa in der Auseinandersetzung mit Häretikern, angewandt worden war¹⁶³). Erst in der Gegenwart war dieser Gebrauch vergessen oder bewusst vernachlässigt worden. Der beliebte und geläufige Gegensatz zwischen Dialektikern und Antidialektikern im 11. Jahrhundert ist also falsch, insofern er zwischen Anhängern und Gegnern des Vernunftgebrauches unterscheiden soll. Auch die Antidialektiker waren "vernünftige" Menschen, sie hüteten sich nur davor, Ergebnisse des Denkens zu verabsolutieren, die nur einen Teil der Dinge und nicht einmal den wichtigsten, erfassten.

Immerhin geht nun aus Damianis Zurückweisung doch soviel hervor, dass zu seiner Zeit wieder christliche Glaubensfragen (wenn auch mit unzureichenden Hilfsmitteln) in breiten Bevölkerungsschichten diskutiert wurden, dass das Glaubensgut, das man bisher als einen selbstverständlichen Besitz durch die Jahrhunderte mit sich getragen hatte, plötzlich wieder zu einem geistigen Problem wurde und Probleme aufwarf, deren Erörterung man nicht mehr allein den Theologen überlassen wollte. Noch deutlicher als in dem hier besprochenen op. 36 erkennt man diese Bewegung in einem anderen Brief Damianis: Hoc itaque modo ut in diebus nostris fit rustici et insipientes quique, qui nil pene noverunt, nisi vomeribus arva proscindere, porcos ac diversorum pecorum captabula custodire, nunc in compitis ac triviis ante mulierculas et combubulcos suos non erubescant de scripturarum sanctarum sententiis disputare...¹⁶⁴). Eine überraschende Bestätigung erhält diese Tatsache durch die Äusserung eines ungefähr gleichzeitigen



Zeugen, Gerhards von Czanad: Dementia summa est in contubernio disputare ancillarum de illo, cui psallendum est in conspectu angelorum¹⁶⁵).

Damianis Ablehnung solcher Gespräche, die für ihn eine Profanierung des Heiligsten sein mussten, ist zu verstehen. Im Grunde standen für ihn die die göttliche Allmacht diskutierenden Mägde und Schweinehirten auf der gleichen Stufe mit den Rhetoren und Dialektikern, die sich ebenfalls leichtfertig an die Lösung von Problemen machten, für die ihre Mittel nicht zureichten. Andererseits ist daraus aber auch zu entnehmen, wie sehr alle Bevölkerungsschichten im 11. Jahrhundert von einem neuen religiösen Impetus ergriffen worden waren, wie man plötzlich wieder über den Inhalt des Glaubens nachzudenken und nach seinen Problemen zu fragen begann, wie man unruhig wurde um den bisher so selbstverständlichen Besitz - auch dies in gewisser Weise Strömungen vergleichbar, die in der Frühzeit der Urkirche lebendig waren.

Damiani muss jedenfalls diese drängende Unruhe erkannt, muss gesehen haben, dass hier eine Antwort zu geben war, dass man nicht bei einer einfachen Zurückweisung, beim Hinweis auf etwas Unerforschliches stehenbleiben könne. Er hat sich ebenfalls um eine Antwort auf die Frage nach der Allmacht Gottes bemüht, die den Argumenten der Rhetoriker und Dialektiker entgegengesetzt werden konnte.

Der allmächtige Gott hat alle Jahrhunderte im Schatz seiner ewigen Weisheit so beschlossen, dass davon nichts weggenommen werden und nichts hinzukommen kann. Er betrachtet alles mit dem Blick ewiger Gegenwart, an dem niemals Vergangenes vorübergeht oder Zukünftiges sich folgt. Er



beschliesst in sich alle Zeiten und jeden Raum: Caelum et terram ego impleo (Jer.23,24), und für ihn gibt es keinen Zeitablauf: Omnia siquidem flumina intrant in mare, et mare non redundat (Eccl.1,7). Für den allmächtigen Gott gibt es weder ein Gestern noch ein Morgen, sondern nur ein ewiges Heute, aus dem nichts wegfließt und zu dem nichts hinzukommt, die Ewigkeit: Omnipotenti itaque Deo non est heri vel cras sed hodie sempiternum, cui nihil defluit nec accedit, cui nihil est varium, nihil a se diversum. Illud hodie aeternitas est incommutabilis, indefectiva, inaccessibleis, cui videlicet nihil addi, nihil valet imminui, et omnia, quae apud nos elabescendo transcurrunt aut per temporum vicissitudines variant, apud illud hodie stant et immobiliter perseverant¹⁶⁶⁾.

Diese ewige Gegenwart Gottes erklärt es auch, warum der prophetische Geist in dem (für uns) Vergangenen Hinweise auf das (für uns) Zukünftige findet: hier kommt uns die Offenbarung Gottes, in dem alles gleichzeitig ist, entgegen. An diesem Punkt kann der menschliche Geist in der Kontemplation ansetzen, und er wird durch die allegorische Ausdeutung der heiligen Schriften mehr über die Welt und über ihren Schöpfer erfahren, als durch rhetorische Syllogismen und dialektische Schlüsse, die als menschliche Hilfsmittel den ihnen vorgeschriebenen Kreis innerhalb der menschlichen Vernunft gar nicht verlassen und damit auch niemals zu Gott vordringen können: Hinc est enim, quod in his, quae prophético spiritu dicta sunt in Scripturis, saepe reperiuntur praeterita pro futuris poni et longe post agenda velut iam transacta narrari¹⁶⁷⁾.

Im Bereich der Naturgesetze steht unver-



rückbar fest, dass, was gewesen ist, nicht nicht gewesen sein kann; doch der, der die Natur geschaffen hat, kann auch die Notwendigkeit ihrer Gesetze aufheben. Die Natur der Dinge hat ihre eigene Natur, nämlich Gottes Willen, und diesem gehorcht sie auch, wenn es ihr befohlen wird, und vergisst sodann ihr "eigenes" Recht: ...qui enim naturae dedit originem, facile, cum vult, naturae tollit necessitatem. Nam quae rebus praesidet conditis, legibus subiacet conditori, et qui naturam condidit, naturalem ordinem ad suae ditionis arbitrium vertit, quique creata quaelibet dominantis naturae obsequentis oboedientiam reservavit. ... Ipsa quippe rerum natura habet naturam suam, Dei scilicet voluntatem, ut sicut illius leges quaelibet creata conservant, sic illa, cum iubetur, sui iuris oblita, divinae voluntati reverenter oboediat¹⁶⁸⁾.

Auf diese Weise erklären sich auch die zahlreichen Natur"wunder", die in der Bibel, aber auch von anderen Schriftstellern berichtet werden. Nur uns erscheinen sie als Wunder, da wir immer an den unserem Verstand allein zugänglichen Natur"notwendigkeiten" haften bleiben, die jedoch für Gott gar keine Notwendigkeiten sind. Wunder und Prophetie -- hier sind wir Gott näher als in den angeblich strengsten Naturgesetzen und den schlüssigsten Syllogismen.

In diesen Zusammenhang gehört auch das Wunder von der Jungfrauengeburt, das von den Dialektikern oder besser gesagt Haeretikern, immer wieder als Beispiel herangezogen wird: Veniant dialectici sive potius, ut putantur, haeretici: ipsi viderint; veniant, inquam... ac dicant: 'Si peperit, concubuit; sed peperit, ergo concubuit'¹⁶⁹⁾.



Dieser bereits von Cicero gebrauchte Syllogismus reicht bis in die Diskussionen der christlichen Frühzeit zurück. Marius Victorinus hielt vor seiner Bekehrung die Jungfrauengeburt, ebenso wie die Auferstehung Christi von den Toten, für den stärksten Einwand, den man mit dialektischen Mitteln gegen die Dogmen der christlichen Lehre vorbringen konnte: *Alioqui secundum Christianorum opinionem non est necessarium argumentum, 'si peperit, cum viro concubuit': Neque hoc rursus, 'si natus est, morietur'. Nam apud eos manifestum est sine viro natum et non mortuum*¹⁷⁰⁾. Der Syllogismus, angeführt auch von Boethius¹⁷¹⁾, blieb im ganzen Mittelalter lebendig, und bot immer wieder ein Argument gegen die christlichen Dogmen¹⁷²⁾.

Dass er auch im 11. Jahrhundert in die Diskussionen einbezogen wurde, zeigt die Stellungnahme Manegolds von Lautenbach, der seinerseits die Schlüssigkeit natürlich ablehnt: *Utraque igitur nativitas admirabilis est....secunda propter insolitum nascendi modum totius philosophiae rationis evacuat firmamentum. Constanti namque consequentia proponebant: Si peperit, cum viro concubuit. Verum natus est puer fortis, angelus consilii, philosophus castitatis, et per venerandam de perpetua virgine nativitatem praedictam propositionem cassavit, cum de matre natus sit, quae virum non cognovit, et ideo nulla ratione cum viro concubuit*¹⁷³⁾. Manegold lehnt also die Schlüssigkeit dieses Syllogismus ab, aber er tut das einfach mit dem Hinweis auf das entgegenstehende Dogma.

Damiani dagegen bemüht sich um eine wirkliche Begründung seiner Ablehnung, die dadurch natürlich auch bei weitem zwingender wird. Von



seinem philosophischen Standpunkt aus liegt hier ja auch tatsächlich ein logischer Trugschluss vor, denn die angeblichen Naturgesetze, aus denen wir unsere logischen Schlüsse ableiten, sind Gesetze, die lediglich unserer menschlichen Erfahrung und unserem Verständnis angemessen sind, denen aber kein absoluter Wert zukommt und die jederzeit von Gott durch ein "Wunder" wieder aufgehoben werden können: Numquid hoc ante redemptionis humanae mysterium non videbatur inexpugnabilis roboris argumentum? Sed factum est sacramentum et solutum est argumentum. Et quidem poterat Deus et fetare virginem ante ruina et reparare virginem post ruina; utrumque scilicet bonum erat, sed licet eatenus neutrum fecerat, utrumque posse facere procul dubio credendus est¹⁷⁴⁾. Und in einer Predigt über die Verkündigung greift er das Thema mit den gleichen Argumenten noch einmal auf: Ubi nunc Aristotelicae subtilitatis facunda quidem, sed infecunda loquacitas? Si peperit, cum viro concubuit? Velit, nolit, vertitur in habitum privatio, nec astringitur dialecticis terminis omnium terminator, ad cuius imperium parit natura, desuescit consuetudo¹⁷⁵⁾. Der Hinweis auf die subtilitas Aristotelica mag für uns zugleich ein Hinweis darauf sein, dass Damiani den Syllogismus nicht direkt nach Cicero oder Marius Victorinus zitiert, sondern dass er ihn einfach aus dem dialektischen Unterrichtsgut der Schule aufgegriffen hat, in dem alle Logik traditionell unter dem Namen des Aristoteles ging.

Bei diesem angeblichen dialektischen Beweis gegen ein christliches Dogma, so fährt Damiani fort, spielt uns lediglich unser eingeschränktes Wissen um die Naturgesetze einen Streich. Jederzeit kann



dieses, und mögen wir noch soviel davon angehäuft haben, durch Gott wieder korrigiert werden, da er, im Gegensatz zu uns, nicht an die von ihm selbst geschaffenen Naturgesetze gebunden ist. Statt neuen Erkenntnissen und logischen Untersuchungen über Gottes Allmacht nachzujagen, täten wir besser daran, uns demütig durch die Beachtung göttlicher Weissagungen belehren zu lassen. In diesen Prophezeiungen, die durchaus nicht allein von den Vätern des Alten Testaments berichtet werden, lüftet Gott nämlich bisweilen für uns einen Zipfel des Weltenplanes. So soll etwa auch der heidnische Romulus gesagt haben, dass sein Palast in Rom solange stehen werde, bis eine Jungfrau gebäre, und tatsächlich sei dieser bei der Geburt Christi eingestürzt¹⁷⁶⁾. Einem Gott, der eine solche Prophezeiung wahrwerden lassen kann, brauchen die Philosophen keine Ohnmacht vorzuwerfen. Für seine erhabene Majestät, die in sich alle Zeit und allen Raum beschliesst, gelten die Gesetze nicht, die wir aus unseren an den zeitlichen Ablauf und an die örtlichen Gegebenheiten gebundenen Erfahrungen gewonnen haben. Raum und Zeit sind erst durch Gott geschaffen, als Masstäbe, an denen wir uns orientieren können, doch unsere so gewonnenen Erkenntnisse haben auch immer nur einen relativen Wert. Lediglich in der Beachtung von Prophezeiungen, in der Ausdeutung von Allegorien können wir den eingeschränkten Kreis unserer Kenntnisse bisweilen verlassen: *Utrumque nimirum, et virginem parere et aedificium ruere, homini Deum ignorantibus impossibile videbatur; atque utrumque semper potuit, sed diu intra providentiae suae secreta continuit, utrumque cum voluit, per effectum operis,*



congruo tempore declaravit¹⁷⁷⁾.

Auch unsere Sprache muss hier schliesslich umlernen, und die vorhin gestellte Frage nach der Gründung Roms können wir in Bezug auf Gottes ewige Gegenwart gar nicht in der Vergangenheit formulieren; nicht 'potuit' muss es heissen, sondern 'p o t - e s t Deus ut Roma non fuerit condita'¹⁷⁸⁾, und so ist sie selbstverständlich zu bejahen.

Die Fragen nach seiner Allmacht, nach dem Widerspruchsgesetz, nach dem Bösen, können im Grunde mit Bezug auf Gott gar nicht gestellt werden. Für sein ewiges Heute gibt es nichts Vergangenes, das er ungeschehen machen könnte oder müsste, in ihm kann nichts Widersprüchliches bestehen, da dieses als etwas Böses ja gar nicht zur Existenz gehören würde; nur was von ihm geschaffen ist, ist wirklich, und daher ist dieses alles auch gut, da das Böse gar kein Sein hat.

Von dieser Erkenntnis aus erhält schliesslich das grosse und geheimnisvolle Gotteswort seine Deutung, das Damiani am Ende seiner Abhandlung noch einmal aufnimmt: 'Ego sum qui sum' et 'Qui est, misit me ad vos'. Das heisst: Ich bin gegenwärtig in aller Ewigkeit und kenne keine Zeit und keinen Raum.



II Naturwissenschaft und Symbolismus

1. Der Platonismus und seine Wirkung auf Damiani



Die hier entwickelten Ideen könnten Anlass sein, Damiani der philosophischen Richtung des mittelalterlichen Platonismus zuzurechnen, und da ein so prominenter Vertreter dieser Geistesrichtung gerade im 11. Jahrhundert immerhin etwas Ungewöhnliches wäre, soll dieser Frage hier etwas ausführlicher nachgegangen werden.

Der Einfluss Platons im Mittelalter ist ein oft behandeltes, jedoch bis heute noch nicht einwandfrei geklärtes Problem¹⁷⁹⁾. Unter diesem Begriff sind häufig verschiedenartige geistige Strömungen zusammengefasst und sind vor allem platonische und neuplatonische Ideen nicht immer streng voneinander geschieden. Zunächst einmal ist zu bedenken, dass Platon bei aller Hochschätzung seiner Gedankenwelt für das Mittelalter doch immer ein Heide blieb, und dass trotz aller Achtung, die man ihm, wenigstens zeitweilig entgegenbrachte, seine Gedanken schon aus diesem Grunde nie "kanonisches" Ansehen gewinnen konnten. *den Aristote*

Ebenso war und blieb der Neuplatonismus eine heidnische Bewegung, eine religiös untermauerte Philosophie, diese nun sogar als ausgesprochene Gegenbewegung gegen das Christentum emporgekommen, was soweit ging, dass man mit Bezug auf ihn von einem "Affen des Christentums" hat sprechen können¹⁸⁰⁾. Im innersten Wesen waren sich Christentum und Neuplatonismus völlig fremd, mochten sich auch in den äusserlichen Formeln und in der Terminologie mehr oder minder starke Berührungspunkte finden.

Noch eine Einschränkung ist bei der Untersuchung des platonischen und des neuplatonischen Einflusses zu machen. Sowohl die Lehren Platons



als auch die der Begründer des Neuplatonismus, in der Hauptsache Plotins und Proklos', waren dem Mittelalter in ihrer ursprünglichen Gestalt gar nicht direkt zugänglich; beide wurden nur in einer vergleichsweise geringen Auswahl, in teilweise verfälschender Interpretation und dazu noch in Übersetzung bekannt.

Von Platon kannte man bis ins 12. Jahrhundert aus seinem gesamten Werk nur einen Teil des Timaeus in einer lateinischen Übersetzung, die der im 5. Jahrhundert in Rom lebende neuplatonische Philosoph Chalcidius angefertigt hatte¹⁸¹⁾. Dieser Dialog, bei dem es sich allerdings um Ausführungen des Timaeus, des Gesprächspartners des Sokrates, handelt, beginnt mit einer Unterscheidung zwischen dem, was immer ^{war bzw. ist} und nicht geschaffen, sowie dem was nicht immer ^{war bzw. ist} und daher geschaffen ist: Est igitur, ut mihi quidem videtur, in primis dividendum quid sit quod semper est carens generatione, quid item quod gignitur nec est semper¹⁸²⁾. Das bewegende und schaffende Prinzip, eben der Schöpfer, ist ausserhalb von Zeit und Raum, während die geschaffene Welt in diese beiden Dimensionen hineingestellt wird: item, mundus fueritne semper citra exordium temporis, an sit originem sortitus ex tempore, considerandum - factus est utpote corporeus et qui videatur atque tangatur¹⁸³⁾. Der Schöpfer wollte, dass seine Schöpfung ihm möglichst ähnlich sei, und deshalb habe er nur Gutes, nichts Böses geschaffen: Itaque consequenter cuncta sui similia, prout cuiusque natura capax beatitudinis esse poterat, effici voluit. ... Volens siquidem deus bona quidem omnia provenire, mali porro nullius¹⁸⁴⁾. Da er nur etwas Schönes machen



wollte, schuf er die Welt vernunftbegabt und mit einer Seele: Hac igitur reputatione intellectu in anima, porro anima in corpore locata, totum animantis mundi ambitum cum veneranda inlustratione composuit. Ex quod adparet sensibilem mundum animal intellegens esse divinae providentiae sanctione¹⁸⁵⁾. Die so geschaffene Welt besteht aus den vier Elementen Feuer, Wasser, Luft und Erde, um die der Schöpfer eine Weltseele legte, die, als ein drittes Wesen aus der unteilbaren und immer in sich ruhenden Substanz (der Idee) und den aufgeteilten körperlichen Wesen bestehend, zur Herrschaft über die Welt bestimmt war: Ex individua semperque in suo statu perseverante substantia itemque alia, quae inseparabilis corporum comes per eadem corpora scindere se putatur, tertium substantiae genus mixtum locavit medium inter utramque substantiam¹⁸⁶⁾. Der Weltenschöpfer selbst schuf nur die Götter, die dann ihrerseits wieder alle anderen Wesen schufen; diese wären unsterblich geworden, wenn auch sie vom Weltenschöpfer selbst ihren Ausgang genommen hätten. So aber behielt er nur das Unsterbliche an ihnen, die Seele, sich selbst vor, und sie schuf er aus den minder reinen Überresten der Stoffe, die die Weltseele gebildet hatten: ...reliquias prioris concretionis, ex qua mundi animam commiscuerat, in eiusdem crateris sinum refundens eodem propemodum genere atque eadem ratione miscebat¹⁸⁷⁾. Schliesslich folgen noch Ausführungen über Zweck und Zusammensetzung des menschlichen Organismus.

Ohne Zweifel kann man in diesem platonischen Dialog bereits viel "Naturwissenschaft"



entdecken; völlig auf dieses Gebiet gedrängt wurde der Timaeus jedoch durch den Kommentar des Chalcidius, der in seinen gelehrten Anmerkungen, die ein Vielfaches des (reinen) Textes ausmachen, nun die ganze Summe des Wissens ausbreitete, die die Antike in der Wissenschaft von der Natur erworben hatte. Daraus wird nun auch ganz klar, warum dem Mittelalter, mindestens bis ins 12. Jahrhundert hinein, Platon, ganz anders als etwa uns heute, in erster Linie als eine Art Physiker, als Naturwissenschaftler erschien, von dem man sich zunächst einmal in diesen Fragen Belehrung erwartete. Besonders die Schule von Chartres ist an Hand ~~Rm~~ Platons dieser Fragestellung nachgegangen, doch führt das weit über unsere Zeit hinaus¹⁸⁸⁾.

Die lateinische Übersetzung des Timaeus mit dem Kommentar des Chalcidius ist handschriftlich weit verbreitet; sie findet sich allerdings weder in der Bibliothek von Fonte Avellana noch in der von Monte Cassino¹⁸⁹⁾.

Auch Cicero hatte den platonischen Timaeus teilweise übersetzt¹⁹⁰⁾; ist auch diese Übersetzung nicht erhalten geblieben, so hat er doch die platonischen Gedanken in seinem Werk über den Traum des Scipio verarbeitet. Diese Schrift ist ~~ä~~ das einzige erhaltene Bruchstück aus dem 6. Buch von Ciceros De republica, und erhalten ist es uns auch nur durch die Kommentierung des Macrobius, der um das Jahr 400 als Inhaber hoher Ämter in Rom einige philosophisch-grammatikalische Schriften verfasste¹⁹¹⁾. In diesem Traum redet der ältere Scipio Africanus zum jüngeren Scipio; er zeigt ihm, dass es ein Jenseits gibt, in dem die unsterbliche Seele lebt. Doch habe dieses Jenseits



auch unbestreitbare Vorzüge vor dem irdischen Leben, so dürfe man dieses doch deswegen nicht fortwerfen. Auch über die Struktur der Welt, über Sterne und Planeten und über die Sphärenharmonie finden sich Mitteilungen. In seinem Kommentar dazu entwickelte Macrobius seine neuplatonisch bestimmten Ideen¹⁹²⁾.

Gott ist die erste Kausalität, er ist Ursache und Ursprung aller Dinge: deus, qui prima causa et est, et vocatur, unus omnium, quaeque sunt quaeque videntur esse, princeps et origo est¹⁹³⁾. Er schafft aus seinem Überfluss den Geist, den ihm ähnlichen Nous, von dem dann ihrerseits die Seele wieder ihren Ausgang nimmt: hic superabundanti maiestatis fecunditate de se mentem creavit. haec mens, quae nous vocatur, quae patrem inspicit, plenam similitudinem servat auctoris, animam vero de se creat posteriora respiciens¹⁹⁴⁾. Er lebt als unteilbare Monade in der Ewigkeit und kennt weder Zeit noch Raum, aber in ihm leben die Ideen für alles Seiende, das aus ihm heraus in seiner zahllosen Vielfalt geschaffen wird: haec monas initium finisque omnium neque ipsa principii aut finis sciens ad summum referatur deum eiusque intellectum a sequentium numero rerum et potestatum sequestrat... haec illa est mens ex summo enata deo, quae vices temporum nesciens in uno semper, quod adest, consistit aevo, cumque utpote una non sit ipsa numerabilis, innumeras tamen generum species et de se creat et intra se continet¹⁹⁵⁾. Auch Macrobius kennt eine Weltseele, die einerseits am reinen Sein des Nous, andererseits an der sinnlichen Welt der Materie teilhat: rursum anima patrem, quae intuetur, induitur ac paulatim regrediente respectu in fabricam corporum incorporea ipsa degenerat¹⁹⁶⁾.



Das Werk des Macrobius ist handschriftlich nicht allzu reich überliefert, bis zum 11. Jahrhundert sind nur vier Handschriften bekannt, auch von ihnen stammt keine aus Fonte Avellana oder Monte Cassino¹⁹⁷⁾.

Eine dritte Quelle platonischer Gedanken im Mittelalter ist schliesslich Boethius, insbesondere durch das im 3. Buch der Consolatio philosophiae veröffentlichte Gedicht 'O qui perpetua mundum ratione gubernas...' (198). Dieses gibt die bereits oben dargelegte platonische Theorie von der Welterschöpfung in 28 Hexametern wieder.

Zu diesem Gedicht existieren eine Reihe von mittelalterlichen Kommentaren, von denen R.B.C. Huygens¹⁹⁹⁾ drei herausgegeben hat. Der erste stammt von Abt Bovo II. von Corvey (ca. 900-916); er wurde bereits von A. Mai²⁰⁰⁾ ediert, dessen Vorlage jedoch erst wieder durch A. Pelzer, der davon Huygens Mitteilung machte, wieder entdeckt wurde: es ist der aus dem 10. Jahrhundert stammende Cod. Vat. lat. 5956. Eine weitere Handschrift dieses Werkes, London BM. Harleian Cod. 3095²⁰¹⁾, gehört in die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts; demnach muss Bovo das Werk noch vor seiner Abtszeit verfasst haben. Beide Codices sind französischen Ursprungs, vielleicht in einem Scriptorium im Osten Frankreichs entstanden, beide gehen wohl auf die gleiche Vorlage zurück. Vielleicht war der gleiche Kommentar auch im Cod. Metz 377 enthalten²⁰²⁾, doch ist dieser im September 1944 verbrannt²⁰³⁾.

Der zweite Kommentar, von einem Anonymus des 10. Jahrhunderts geschrieben, ist nur bruchstückhaft in drei Handschriften überliefert, von denen zwei vor dem 11. Jahrhundert liegen; die



eine ist der bereits beim Bovo-Kommentar erwähnte Cod. Harleian 3095, die andere der aus dem 10. Jahrhundert stammende Codex 302 der Stiftsbibliothek Einsiedeln²⁰⁴⁾.

Dem Kommentar des Bovo von Corvey soll hier etwas näher nachgegangen werden. Ihm ist bekannt, dass er, auch wenn er ein Gedicht des Boethius kommentiert, im Grunde doch platonischen Gedanken folgt: antequam de his disseram, aliquid de ~~Plat~~ Platonis dogmate insinuandum est, quem Boetius in hoc opere specialiter sequitur...²⁰⁵⁾. Er ist sich auch im Grossen über den Gedankengang Platons im Klaren, über die bei ihm herrschende Dreiheit, die aus dem Schöpfergott, den Ideen und der Materie besteht: hic igitur trinitatem quandam in principio fuisse asseruit et suis auditoribus id credere persuasit, deum, exemplar et materiam: deum, omnium creatorem; exemplar, ad cuius speciem universa formaret; materiam, ex qua cuncta crearet²⁰⁶⁾.

Zwei Stellen, an denen sich der Kommentar nun besonders eng mit Gedanken Damianis berührt, seien im Folgenden noch herausgehoben. Zu dem Vers des Boethius, dass Gott die Welt nach seinem Bild und in allen Stücken gut geschaffen habe

...pulchrum pulcherrimus ipse mundum mente gerens similique in imagine formans perfectasque iubens perfectum absolvere partes²⁰⁷⁾, kommentiert Bovo, dass Gott die Welt so geschaffen habe, ut et in toto et in partibus suis mundi machinam iuberet esse perfectam²⁰⁸⁾. Der Ausdruck machina mundi nun, den also nicht Boethius, sondern sein Kommentator gebraucht, kommt ~~nun~~ ganz ähnlich auch bei Damiani vor:



Felix caeli quae praesentem
Regem cernit anima,
Et sub se despectat alt^{am}~~um~~
Orbis volvi machinam,
Solem, lunam, et globosa
Bini cursus sidera²⁰⁹⁾.

Ganz ähnliche Worte gebraucht er auch im Sermo 6, der dem heiligen Eleuchadius gewidmet ist: Tunc naturalium causarum rimabatur (sc. Eleuchadius) indaginem, nunc omnium naturarum ipsum perspicue contemplatur auctorem. Et qui tunc sidera radio fortasse notaverat, nunc coeli machinam cum sideribus volvi gratulabundus aspectat²¹⁰⁾.

Letzten Endes wird dieser Ausdruck auf eine Formulierung des Chalcidius in seiner Übersetzung von Platons Timaeus zurückgehen: Coagmentataque mox universae rei machina delegit animas stellarum...²¹¹⁾. Vielleicht kannte Bovo den Ausdruck aus direkter Lektüre des platonischen Dialogs. Allerdings ist die Bezeichnung machina in der Zusammensetzung mit orbis, mundus usw. auch sonst geläufig; sie wird gebraucht von Prudentius:

Ipse iussit, et creata, dixit ipse, et facta sunt
Terra, caelum, fossa ponti, trina rerum machina²¹²⁾;
ebenso findet sie sich bei Sedulius

Oratione machinam

Poli penetrat arduam²¹³⁾,

bei Hrabanus Maurus ...cum tremet mundi machina...²¹⁴⁾,
und auch noch an anderen Stellen.

So ist schwer zu entscheiden, auf welchem Weg dieser Ausdruck in den Kommentar gedrungen ist. Auch den beiden anderen Kommentatoren ist er bekannt; beim Anonymus heisst es: ...mundi machinae mediam locare animam²¹⁵⁾, und Adalbold spricht von



der ratio, per quam arida apparuit, per quam facta est caeli machina²¹⁶⁾.

An einer anderen Stelle sieht nun die Übereinstimmung Damianis mit Bovo von Corvey viel beweiskräftiger aus.

Tu triplicis mediam naturae cuncta moventem conectens animam per consona membra resolvit heisst es bei Boethius²¹⁷⁾, und Bovo hat für diese triplex anima eine Erklärung, die letztlich auf Platon zurückgeht, auch wenn sie in der Übersetzung des Chalcidius weggefallen ist: dicitur et alio modo secundum quosdam auctores triplicis naturae secundum humanae animae similitudinem, id est ut sit rationalis concupiscibilis irascibilis²¹⁸⁾.

Der anonyme Kommentator gibt eine abweichende Erklärung für die triplex anima, bei der er sich auf Platon beruft: ...ex his tribus generibus, id est ex vitali et rationali et immortalis, dicit Plato mundi animam esse concretam²¹⁹⁾.

Abermals anders kommentiert Adalbold von Utrecht: animam naturae triplicis esse sciunt, qui super Isagogas Porphyrii Boetii commenta legerunt: alia enim tantum vitam, alia vitam et sensum, alia vitam sensum et rationem ministrat²²⁰⁾. Tatsächlich findet sich in des Boethius Kommentar zur Isagoge des Porphyrius eine ganz ähnliche Formulierung: triplex omnino animae vis in vegetandis corporibus deprehenditur. quarum una quidem vitam corpori subministrat, ut nascendo crescat alendoque subsistat, alia vero sentiendi iudicium praebet, tertia vi mentis et ratione subnixata est²²¹⁾.

Bei Damiani findet sich nun eine fast wörtliche Entsprechung zum Kommentar des Bovo: Tradunt autem physici, quod anima hominis tripartita sit.



Est enim, ut aiunt, rationalis, irascibilis, concupiscibilis²²²⁾.

Dieser platonische Gedanke ist aber auch durch eine Reihe von Kirchenvätern aufgegriffen worden, so etwa durch Hieronymus: Legimus in Platone, et philosophorum dogma (al. dogmate) vulgatum est, tres esse in humana anima passiones, to logikon, quod nos possumus interpretari rationabile: to thumikon, quod dicamus plenum iræ vel irascibile: to epithumikon, quod appellamus concupiscibile: et putat ille philosophus rationabile nostrum in cerebro, iram in felle, desiderium in iecore commorari²²³⁾. Ähnlich finden sich die Ausdrücke bei Ambrosius²²⁴⁾ und Macrobius²²⁵⁾, in der genau gleichen Form -rationabile, irascibile, concupiscibile- bei Cassian²²⁶⁾, Boethius²²⁷⁾ und Isidor²²⁸⁾, hier jedoch nirgends mehr wie bei Hieronymus, mit dem ausdrücklichen Hinweis auf Platon als den Schöpfer dieser Begriffe.

In dieser Form gingen die Ausdrücke sodann in einige andere Kommentare zu dem erwähnten Gedicht des Boethius über, so in den des Johannes Scotus Eriugena, den H. Silvestre²²⁹⁾ aus dem aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts stammenden Cod. Brüssel 10066-77²³⁰⁾ herausgegeben hat: ... cetero de anima hominis melius accipitur. Quae est triplicis naturae: est enim irascibilis, concupiscibilis, rationalis²³¹⁾. Und ebenso hat Remigius von Auxerre, dessen Kommentar zu Boethius in nicht weniger als 10 Handschriften allein aus dem 10. und 11. Jahrhundert bekannt ist²³²⁾: Iste ergo minor mundus habet animam triplicis naturae; est enim irascibilis, concupiscibilis, rationalis²³³⁾.



Ist also hier nicht mehr mit letzter Sicherheit die unmittelbare Vorlage Damianis anzugeben, so ist doch an Hand der angeführten Stellen ebenso sicher, dass er "platonisch" beeinflusst war. Doch müssen wir uns hier wieder von einem allzu philosophischen Begriff des Platonismus freimachen; das wird besonders bei Damianis Hinweis auf die dreigeteilte Seele klar, die zu einem Teil auch irascibilis sei²³⁴⁾. Das führt er ohne jedes Werturteil über diese Auffassung an, als einen weiteren Beweis in einer Abhandlung über den Schaden des Zornes. Und das Zitat erhält bei ihm sozusagen noch eine naturwissenschaftliche Etikette durch den vorausgeschickten Hinweis: Tradunt autem physici... Platonisches Gedankengut ist, soweit er es als solches erkannte, naturwissenschaftliches Gedankengut. Dass er dort, wo er wirklich sich von platonischen Ideen entscheidend hat beeinflussen lassen, diese gar nicht als solche erkannte, werden wir später noch sehen.





2. Der Neuplatonismus und seine Wirkung auf Damiani





Platonische Gedanken wurden sodann, wenn auch in teilweise stark umgebildeter Form, durch die neuplatonische Philosophie überliefert. Trotz der Gegnerschaft des Neuplatonismus gegen das Christentum ist eine Anzahl christlicher Denker von dieser Philosophie beeinflusst worden. Diese Tatsache ist deswegen nicht besonders überraschend, weil die Auseinandersetzung des Neuplatonismus hauptsächlich mit christlichen Sekten stattfand, die später als häretisch verurteilt wurden, sodass man in diesem Falle den gleichen Gegner hatte. Auch sind natürlich die Gedanken der christlichen Theologen immer nur zu einem Teil von neuplatonischen Ideen bestimmt.

Das ist auch der Fall bei Dionysius Areopagita, diesem geheimnisvollen östlichen Theologen²³⁵⁾. Er selbst verbirgt sich hinter dem aus Apg. 17, 34 bekannten Paulusschüler gleichen Namens; damit vermischte sich durch Abt Hilduin von St. Denis, der ihn mit dem Pariser Martyrer Dionysius identifizierte²³⁶⁾, noch eine zweite Tradition. Es sind viele Versuche gemacht worden, hinter das Geheimnis seiner Persönlichkeit zu kommen; mit Sicherheit ist jedoch wohl nichts anderes festzustellen, als dass er um 500 gelebt und im byzantinischen Reich geschrieben haben muss²³⁷⁾.

Ps. Dionysius Areopagita ist von der neuplatonischen, alexandrinischen und der gnostischen Gedankenwelt beeinflusst. Die Behauptung, er sei "katholisch, orthodox und heilig"²³⁸⁾ ist vielleicht vom heutigen Standpunkt aus im Hinblick auf manche seiner Gedanken etwas überspitzt formuliert, traf aber für das Mittelalter auf jeden Fall zu, dem er als Paulusschüler über jede Kritik erhaben war.



In drei Stufen gliedert sich bei ihm der gesamte Kosmos, und in drei Stufen vollzieht sich auch jede Entwicklung: in der untersten Stufe herrscht Wirrnis und Dunkel, hier ringen die Mönche um die Loslösung aus dieser Welt der Verwesung, um den Aufstieg zur nächsthöheren Welt, der Welt der Sakramente, der Kirche, des Priesters. Der Priester seinerseits ist wieder Mittler zur dritten Welt, der Welt der Engel, in der nun all die erstrebte Ruhe, Klarheit und Vernunft herrscht; hier findet man sozusagen im platonischen Sinn die "Idee der Kirche". Auch innerhalb dieser Ordnungen ist wieder alles dreifach gegliedert, so, dass jeweils die untersten Stufen der höheren Hierarchie an die obersten Stufen der nächstniedereren anschliessen. Ein einigendes Band durchzieht alle drei Welten, ein einziger Aufstieg führt vom Niedersten zum Höchsten, von der Reinigung über die Erleuchtung zur Vollendung, vom Mönch über den Priester zum Engel. An der Spitze dieses ganzen Aufstiegs steht der "Urgott", der trotz des Sündenfalles mit dem Menschen in Gemeinschaft blieb und diese Gemeinschaft durch die Sendung seines Sohnes bekräftigte. Für jeden Menschen besteht die Möglichkeit des Aufstiegs durch Erkenntnis, durch Läuterung und Loslösung von der Sinnenwelt, da ein jeder, wenn auch durch einen langen Weg getrennt, der unmittelbaren Verbindung mit Gott teilhaftig ist; diese unkittelbare Verbindung erlebt der Mensch auch in der Feier der heiligen Eucharistie. Hilfe auf diesem Weg vermag die Kirche zu bieten, deren Priester als Mittler dienen und die allein die durch Symbole verhüllten Offenbarungen deuten kann. Umso mehr ist alles in Symbole eingebettet, je mehr man sich dem höchsten Gipfel nähert: die letzte Klarheit ist



die höchste Mystik. Im Zentrum dieser ganzen Lehre steht die Mittlergestalt des Priesters; die Schriften des Ps.Dionysius sind ein einziger Hymnus auf ihn: seine Vita activa, die einen wirklichen Beitrag zur Erleuchtung und Erlösung des Menschen bieten kann, steht weit höher als eine noch so innige Versenkung in der Vita contemplativa des Mönchtums.

Vier Werke des Ps.Dionysius Areopagita, in denen er diese Gedanken entwickelt, sind bekannt:

- 1) De divinis nominibus
- 2) De mystica theologia
- 3) De coelesti hierarchia
- 4) De ecclesiastica hierarchia.

Dazu kommen noch zehn Briefe.

Im Frankenreich waren diese Werke erst seit dem 9. Jahrhundert bekannt. Zwar lässt ein Brief Papst Pauls I. an König Pippin zunächst vermuten, es habe bereits dieser Papst die Werke des Ps. Dionysius dem Frankenkönig schon um die Mitte des 8. Jahrhunderts zum Geschenk gemacht: *Direximus itaque... libros, quantos reperire potuimus: id est antiphonale et responsale, insimul artem grammaticam Aristotelis, Dionisii Ariopagitis geometricam, orthografiam, grammaticam, omnes Greco eloquio scriptas, necnon et horologium nocturnum*²³⁹⁾. Doch eine Grammatik des Aristoteles und eine Geometrie des Dionysius Areopagita lassen bereits stützen, und so war A.Siegmund²⁴⁰⁾ wohl mit Recht der Ansicht, dass die Namen des Aristoteles und des Dionysius an dieser Stelle erst später eingefügt worden sind.

Jedenfalls kamen die Werke des Areopagiten erst im Jahre 827 durch ein Geschenk des byzantinischen Kaisers Michael an Ludwig den Frommen ins Frankenreich. Diese damals geschenkte Hand-



schrift ist bis heute im Cod.Paris.BN.grec.437²⁴¹⁾ erhalten, und nach diesem Codex wurden noch im 9. Jahrhundert zwei lateinische Übersetzungen angefertigt. Die erste, zwischen 825 und 830 von dem als Verfasser einer Lebensbeschreibung des Dionysius bereits erwähnten Abtes Hilduin von St. Denis²⁴²⁾ vorgenommen, scheint allerdings keinen rechten Erfolg gehabt zu haben. Sie ist auch handschriftlich kaum verbreitet, und von den drei bekannten Codices Brüssel 903 (756-757), Paris BN.lat.15645 und Boulogne-sur-mer 27 reicht keiner weiter zurück als ins 12. Jahrhundert²⁴³⁾.

Mehr Erfolg war der Übersetzung beschieden, die Johannes Scotus Eriugena im Auftrage Karls des Kahlen vornahm. Eine erste Übertragung vollendete er bereits in den Jahren von 860 bis 862; diese ist jedoch in ihrer ursprünglichen ~~Hand~~ Form handschriftlich gar nicht mehr erhalten. Eine zweite, wesentlich verbesserte, wurde am 10. April 875 durch Anastasius Bibliothecarius an Karl den Kahlen übersandt²⁴⁴⁾. Diese Übersetzung wurde dann von Anastasius (vor allem an Hand der Scholien des Maximus Confessor) abermals korrigiert und kommentiert. Diese Glossen, mit einer Anzahl anderer, aus einer griechischen Quelle stammenden, wurden nun wieder der ersten Übersetzung hinzugefügt, und dieses so zusammengesetzte Werk war bis ins 12. Jahrhundert das, zumindest in Frankreich, immer wieder herangezogene Corpus Dionysiacum²⁴⁵⁾.

Mehr als regional getrennte frankogallische, italienische und deutsche Überlieferungsgruppen, mit denen man früher rechnete²⁴⁶⁾, lassen sich in der handschriftlichen Überlieferung Gruppen



dieser verschiedenen Bearbeitungen unterscheiden²⁴⁷⁾. Immerhin kann man dennoch eine italienische Handschriftengruppe, die auf eine im Auftrag Herzog Johanns von Campanien von der überarbeiteten Version des Johannes Scotus angefertigte Abschrift zurückgeht, ziemlich deutlich ~~abgrenzen~~ abgrenzen²⁴⁸⁾. Zu ihr gehören Cod. Casin. 221²⁴⁹⁾, Bamberg Cod. Patr. 66 (B IV 8)²⁵⁰⁾ und München, Cod. lat. 14137²⁵¹⁾, alle dem ausgehenden 11. Jahrhundert entstammend, als offenbar ein stärkeres Interesse an den Schriften des Areopagiten aufkam.

Die letztgenannte Handschrift, München, Cod. lat. 14137, wurde von Otloh von St. Emmeram nach einer italienischen Vorlage geschrieben. Durch die Forschungen von B. Bischoff²⁵²⁾ wissen wir, dass Otloh in Monte Cassino geweiht hat, und hier dürfte auch seine Abschrift vom Corpus Dionysiacum entstanden sein. Ebenfalls durch Bischoff wurde auf ein anderes Zeugnis für die Beschäftigung mit dem Areopagiten in Regensburg aufmerksam gemacht, die sich in dem Uta-Evangeliar (München, Cod. lat. 13601) erhalten hat.

Allerdings lassen sich nun gerade in dem eigenen literarischen Werk Otlohs gar keine Beeinflussungen durch den östlichen Theologen feststellen. Auf den ersten Blick zwar könnte man an eine Abhängigkeit denken, denn auch bei Otloh spielt die bei Ps. Dionysius so beliebte Dreizahl eine grosse Rolle. So entspricht bei ihm der Dreiteilung in der Trinität eine solche in der Welt, die erstens aus vernunftbegabten Wesen (Engeln und Menschen) besteht, dann aus solchen, denen nur noch die Lebenskraft, aber keine Vernunft mehr innewohnt (Tiere) und schliesslich solchen, die weder Vernunft noch



Leben, sondern nur noch das reine Sein haben (Bäume, Steine usw.): ...ita ut creatura in tribus distat differentiis. Aut enim est rationalis, ut angelici spiritus et homo, aut animalis, ut omnia, quae flatu vitali sine ratione potiuntur, aut neutrum est, habens tantummodo esse, ut arbores et lapides²⁵⁴). Schon dieses Zitat zeigt, dass der Aufbau seines dreigeteilten Kosmos grundverschieden von den dreistufigen Hierarchien des Areopagiten ist, mit dessen mystischer Überschwänglichkeit ihn auch sonst nichts verbindet²⁵⁵).

Ein anderer "Antidialektiker" dieser gleichen Zeit hat jedoch nachweisbar auf die Gedanken des Ps. Dionysius zurückgegriffen: Gerhard von Czanad²⁵⁶). Zu Ende des 10. Jahrhunderts in Venedig oder dessen Umgebung geboren, trat er hier schon früh ins Kloster S. Giorgio ein und wurde von dort für fünf Jahre zum Studium der sieben freien Künste nach Bologna geschickt. Auf dem Weg zu einer Pilgerfahrt nach Jerusalem wurde er in Ungarn zurückgehalten; hier lebte er zunächst sieben Jahre als Einsiedler und anschliessend als Bischof von Czanad. Als solcher fand er 1046 bei einem Aufstand der vom Christentum abgefallenen Ungarn den Martyrertod.

Von ihm existiert ein Kommentar zum Canticum trium ~~de~~ puerorum (Dan. 3, 52-90), ein im Mittelalter höchst selten kommentiertes Werk²⁵⁷).
~~XXXX~~ Der Kommentar ist eine einzige grosse Allegorie auf alle in diesem Gesang vorkommenden Erscheinungen des irdischen und ausserirdischen ~~XXXXXX~~ Kosmos. Das reine Sachwissen aus der Natur- und Weltgeschichte, das er in reicher



Ausführlichkeit ausbreitet, hat er aus Isidor genommen, manche Gedanken seiner mehr spekulativen Theologie aber sind, zum Teil in wörtlicher Abhängigkeit, dem Corpus Dionysiacum entnommen. Eine Bekanntschaft mit diesem Theologen hätte man schon daraus entnehmen können, dass er ihn namentlich anführt, allerdings in einer so entstellten Form, dass eine Täuschung leicht möglich war: Harioriago statt Areopagita²⁵⁸). Auf seinen merkwürdigen Sprachschatz (etwa die zahlreichen Zusammensetzungen mit super-, das Wort perfectior für Bischof) machte bereits Manitius²⁵⁹) aufmerksam, doch den endgültigen Nachweis für diese Abhängigkeit lieferte erst E. Ivanka²⁶⁰). Bemerkenswert ist noch, dass Gerhard die pseudo-dionysischen Werke ebenfalls in der Form zitiert, die ihnen Anastasius Bibliothecarius gegeben hat, also mit Verwertung der Maximin-Scholien.

Ist also damit bereits für das frühe 11. Jahrhundert und den norditalienischen Raum die Kenntnis und Auswertung des pseudo-dionysischen Werkes erwiesen, so ist des Petrus Damiani Stellung dazu mit besonderer Sorgfalt zu prüfen. Mehrfach ist nämlich bereits eine solche Beeinflussung zur Debatte gestellt, in allgemeinerer Form von E. A. Quain: A possible influence of the Coelestis Hierarchia of the pseudo-Dionysius might well be explored. ... Such investigation would fill in the picture of Damian's originality, his position in the line of tradition and the personal tendencies of his thought²⁶¹). Einzelnachweise suchten dann Brezzi-Wardi²⁶²) und V. Poletti²⁶³) zu geben.



Von besonderem Interesse wird die Frage noch dadurch, dass sich im Bibliothekskatalog von Fonte Avellana ein Werk mit dem merkwürdigen Titel Liber ierarchie findet²⁶⁴⁾, unter dem sich immerhin die Werke des Ps. Dionysius Areopagita verbergen könnten.

In der Tat finden sich in den Werken des Areopagiten eine Reihe von Gedanken, wie sie uns ganz ähnlich in dem oben besprochenen Werk Damianis über die göttliche Allmacht begegnet sind²⁶⁵⁾. Auch Ps. Dionysius spricht davon, dass Gott vor aller Zeit und über aller Zeit sei: Deum autem et ut aeternum et ut tempus laudare, et ut temporis totius et aeterni causalem, et antiquum dierum, et ut ante tempus et plusquam tempus, et moventem spatia temporum et tempora, et iterum ante aeterna subsistentem, quantum et ante aeternum est et plusquam aeternum, et regnum eius regnum omnium saeculorum²⁶⁶⁾. So enthält Gott auch bereits alles zu Schaffende in sich, und nur von ihm nimmt es seinen Ausgang: Itaque divinus animus omnia continet omnibus remota scientia, iuxta omnium causam in se ipso omnium scientiam praeambiens, priusquam angeli fierent sciens et adducens angelos, et omnia alia ab intus et ab eo (ut sic dicam) principio sciens, et in essentiam ducens... Non enim ex existentibus existentia discens, novit animus divinus, sed ex se et in se, secundum causam, omnium scientiam et cognitionem et essentiam praefert et antecoambivit, non secundum speciem singula contemplans, sed secundum unam causae circumstantiam omnia sciens et continens²⁶⁷⁾. Alle Zeit und aller Raum sind in ihm ohne Anfang und ohne Ende enthalten und empfangen von ihm ihre Existenz: Qui totius esse secundum virtutem superessentia-



lem est subsistens causa, et creator existentis, subsistentiae, substantiae, essentiae et naturae, principium, mensura saeculorum, et temporum essentialitas, et aeternitas existentium, tempus factorum, esse utcumque factis²⁶⁸). Schliesslich findet sich bei ihm auch der Gedanke, dass alles, was existiert, eben schon durch seine Existenz gut ist, und dass alles Böse des Guten, also der Existenz beraubt ist und somit gar nicht zum Sein gehört: Magis autem (ut comprehendens dicam) omnia existentia quantum sunt, et bona sunt et ex bono, quantum autem privantur bono, neque existentia sunt neque bona²⁶⁹).

Ohne Zweifel sind das ganz ähnliche Gedanken, wie auch Damiani sie in seinem De divina omnipotentia entwickelt hat, Gedanken, die an eine Beeinflussung denken lassen könnten, auch wenn sich nicht, wie etwa bei Gerhard von Czanad, ein direktes Zitat aus den areopagitischen Schriften nachweisen lässt.

Trotzdem vermag ich an eine direkte Abhängigkeit Damianis von Ps. Dionysius Areopagita nicht zu glauben. Zunächst einmal ist ihre Grundeinstellung zu den Problemen der Welt und des Kosmos so verschieden wie nur möglich: auf der einen Seite die kunstvoll gegliederten Hierarchien des Ps. Dionysius mit der ganz ungewöhnlichen Hochschätzung des Priesteramtes auf Kosten der ~~Mönche~~ Mönche, mit einer ganz einseitigen Bevorzugung der Vita activa. Auf der anderen Seite bei Damiani eine Ordnung, in deren Rangfolge Eremiten und Mönche weitaus am höchsten stehen, in der alles darangesetzt wird, aus der Vita activa in die Vita contemplativa zu fliehen:



Omnis enim deum quaerentis intentio hoc sperat, ad hoc spectat, ut ad requiem quandoque perveniat, et in summae contemplationis gaudio, velut in pulchrae Rahel amplexibus, requiescat²⁷⁰⁾.

Aber auch die Annahme, Damiani habe aus diesem Weltbild nur einige ihm gemässe Gedanken übernommen, bereitet grosse Schwierigkeiten: die sehr abstrakte Sprache des Ps. Dionysius, die Johannes Scotus in seiner Übersetzung durch ebenso abstrakte, häufig mit Präpositionen zusammengesetzte Begriffe wiederzugeben bemüht ist²⁷¹⁾, hat bei dem anschaulicher und, wenn man so will, simpler schreibenden Damiani gar keine Entsprechung. Wenn der Areopagite für ihn bei seinen Gedanken über Gottes Allmacht und die Ordnung der Natur das Vorbild gewesen sei, sollte man doch annehmen, dass Damiani, wenn er schon keine direkten Zitate bringt, doch, und sei es nur in geringem Umfang, in seinem Wortschatz bei der Erörterung dieser Begriffe, von seiner Vorlage beeinflusst worden wäre. Das ist durchaus nicht der Fall, und die gleichen Begriffe und Vorstellungen wurden mit völlig anderen Worten umschrieben. Ps. Dionysius bzw. sein Übersetzer Johannes Scotus gebraucht zur Hauptsache für die Bezeichnung der Ewigkeit Gottes das Wort tempus; sempiternum und aeternitas heisst es dagegen bei Damiani. Für das Sein verwendet Damiani das einfache esse, Johannes Scotus das anspruchsvollere essentia oder sogar essentialitas; natura oder creatura heisst bei Damiani die Schöpfung, Johannes verwendet dagegen das abstraktere Existentia, eventuell noch substantia.

Schliesslich führt eine auf den ersten Blick bestehende Übereinstimmung zwischen den



beiden bei näherer Betrachtung abermals auf einen grundlegenden Unterschied. Johannes Scotus wie auch Damiani streuen in ihre lateinischen Sätze hier und da griechische Wörter ein. Bei Johannes handelt es sich dabei um Übernahmen aus dem griechischen Text des Ps. Dionysius, für die ihm in diesen Fällen eine treffende Übersetzung nicht zur Hand war; dabei ergibt sich etwa folgender Bestand²⁷²⁾:

agalma	ierarches
agiographus	ierarchia
anadochum	ierologus
anagoge	ierurgia
anagogica	kataphatikai
analogia	kyriarcha
analyticus	melodema
aphthexia	metalepsis
apologia	monas
apophaticai	myron
apostasias	numisma
archistrategos	organum
archisynagoga	paradigma
artexia	perifrasticus
characterizare	phantasma
dyas	phantasia
elicoeides	photisma
epekeina	physiologia
exusiarchia	schasma
gnostica	schema
hamagathon	symbolum
harmonia	synaxis
holocaustomatus	tautologia
homotheon	taxiarchia
hymnologia	teleta



tetrastica	theophania
thearchia	theoria
theletarchia	theosophia
theodochus	therapeuta
theogenesis	theurgia
theogonia	thymiamata
	ypofeticus

Bei Damiani dagegen können wir folgende Liste griechischer Wörter zusammenstellen, in die lediglich die völlig in den lateinischen Sprachgebrauch übergegangenen wie etwa episcopus, haeresis, martyr, symbolum, tyrannus usw. nicht aufgenommen wurden:

- K V abyssum (Hölle) op.20 c.6 PL.145,451,47
B K V agon op.19 c.7 PL.145,436,22
V alcyon (Eisvogel) op.52 c.18 PL.145,778,42
V amygdalina nux (Mandel) sermo 46 PL.144,760,27
K V anachoreta op.28 c.1 PL.145,513,52
K V anaglyphus (erhaben skulpiert) op.22 c.2
PL.145,466,17
B K V anathema op.34 c.1 PL.145,574,39
V androna (Hausgang, Portikus) op.30 c.1
PL.145,525,47
K V antiphona op.34/2 c.4 PL.145,588,54
V apotheca op.27 c.5 PL.145,512,9
arachne (Spinne) op.42 c.6 PL.145,699,56
ares (=arete) op.46 c.6 PL.145,710,45
V arpaxare (rauben) op.42 c.6 PL.145,672,30
K V asbestos op.36 c.11 PL.145,613,43; Brezzi-
Nardi c.12 S.124
P aspis (Viper) op.52 c.17 PL.145,778,5
V P athalopus op.52 c.4 PL.145,768,48
K V auxesis op.50 c.7 PL.145,739,51



- K V azymus op.49 c.8 PL.145,727,54
- B K V barathrum (Abgrund) op.19 c.3 PL.145,424,54
- B K V basis op.18/1 c.6 PL.145,397,38
- K biathanatus (eines gewaltsamen Todes gestorben)
op.18/2 c.8 PL.145,414,50
- B K V blasphemo op.19 c.4 PL.145,429,46
- B K V botrus (Traube) sermo 32 PL.144,676,41
- B K V byssus (Kleiderstoff) op.29 c.1 PL.145,518,42
- V cacabus (Kochtopf) op.31 c.6 PL.145,539,49
- B V P caladrius (Vogelart) op.52 c.10 PL.145,772,25
- V P castor (Biber) op.52 c.5 PL.145,769,38
- B K V cataclysmus (Sintflut) op.13 c.24 PL.145,326,50;
Brezzi-Nardi S.326
- K V catalogus epist.7,3 PL.144,440,59
- K V catechumenus op.30 c.1 PL.145,525,23
- K V cauma (Hitze) op.22 c.1 PL.145,463,20
- B K V celeuma (Gesang) op.4 PL.145,87,23; MG.Ldl.1,94,5
- V cerdo (Handwerker) op.49 c.10 PL.145,729,23
- B K V cetus (Wal) op.52 c.30 PL.145,790,23
- B K V chaos op.19 c.6 PL.145,433,45
- K V chele (Schere) op.52 c.28 PL.145,788,43
- K V chiragricus (gichtbrüchig) op.39 c.2 PL.145,
645,42
- B K V chirographum (Handschrift) op.37/1 PL.145,628,34
- V chirotheca (Handauflegung) op.57/2 PL.145,828,3
- K V chlamys (langes Kleid) op.19 c.4 PL.145,429,55
- K chorda op.45 c.4 PL.145,697,54; Brezzi-Nardi
D.174
- B K V cithara op.41 c.3 PL.145,663,4
- K V clima (Gegend) sermo 15 PL.144,582,46
- K chryisma op.26 c.1 PL.145,500,32



- B K V colaphus sermo 47 PL.144,763,41
V collyriatus (mit einer Augensalbe gesalbt)
op.28 PL.145,513,27
- B K colocynthis (Bittergurke) op.46 c.3 PL.145,707,5
V P crocodilus op.52 c.9 PL.145,771,58
V cyathus (Becher) op.49 c.10 PL.145,729,8
- K diacoposis (Verwirrung) epist.7,3 PL.144,441,40
diaeta op.44 c.13 PL.144,694,25
- K V didrachma op.24 c.4 PL.145,487,49
K V dioecesis op.5 PL.145,42,59
K V diptychum op.52 c.28 PL.145,788,44
V distichon op.34/1 PL.145,584,4
V P dorcas (Antilope) op.52 c.21 PL.145,781,24
- V P echinus (Igel) op.52 c.13 PL.145,774,44
K V eclipsis op.52 c.8 PL.145,817,55
- B K ecstasis op.32 c.6 PL.145,555,6
B K eleemosyna epist.6,19 PL.144,401,26
V P elephas op.52 c.23 PL.145,783,25
K V ephemeris (Tagebuch) op.37/2 PL.145,634,6
V epitheton epist.7,3 PL.144,440,59
K V ethicus op.22 c.4 PL.145,472,32
- B K ethnicus (heidnisch) op.39 c.4 PL.145,648,7
exadelphus (Neffe) epist.6,29 PL.144,420,46
- K P fenix op.52 c.11 PL.145,773,17
- B K V gehenna op.19 c.9 PL.145,439,21
B K V gymnasium op.39 c.1 PL.145,642D
K V gynaeceum op.49 c.10 PL.145,729,38
B K V gyrus op.27 c.1 PL.145,505,55
- V harpyae op.15 c.22 PL.145,354,33
holocaustum (Brandopfer) op.45 c.8 PL.145,
704,15; Brezzi-Nardi S.1



- P hyaena op.52 c.19 PL.145,780,7
K V hydrops (Wassersucht) op.49 c.9 PL.145,728,49
V P hydrus (Wasserschlange) op.52 c.9 PL.145,771,58
B K hypocrisis (Nachahmung) op.4 PL.145,82,56;
MG.Ldl.1,57,20
B K V hypocrita op.12 c.15 PL.145,268,5

B V P ibis op.52 c.19 PL.145,779,39

V kleros (Los) op.27 PL.145,504D

B K V lebes (Bronzekessel) op.31 c.6 PL.145,539,49
V P lynx op.52 c.21 PL.145,781,38

V metanoea (Reue) op.15 c.26 PL.145,336,34
B V metropolitanus op.17 c.2 PL.145,384,14
B V microcosmus op.11 c.8 PL.145,239,51
V P murena op.52 c.24 PL.145,784,7
K V myrrha sermo 46 PL.144,760,16

V naphta (Bergöl) op.48 c.1 PL.145,717,12
B V neophytus op.6 c.28 PL.145,140,54; MG.Ldl.1,
57,20

V P onager (Wildesel) op.52 c.23 PL.145,783,18
K V organum (Werkzeug) op.49 c.10 PL.145,730,6
K V orthodoxus op.22 c.4 PL.145,469,13

K paracaraxismus (falsches Gepräge) op.14
PL.145,334,28
K V paracletus (Beschützer) epist.7,6 PL.144,443,56
B K V paralysis op.42 c.3 PL.145,670,40
P pelicanus op.52 c.15 PL.145,775,56
P peredixion (Baumart) op.52 c.19 PL.145,779,10
K V phalanx op.33 c.2 PL.145,562,57



- K V phaleratus (geschmückt) op.49 c.11 PL.145,730,12
B K V phantasma op.13 c.15 PL.145,313,47; Brezzi-
Nardi S.280
pharetra (Köcher) epist.7,3 PL.144,440,52
V pharmacopola (Quacksalber) op.57/1 c.1 PL.145,
820,24
K phene (Adlerart) op.52 c.16 PL.145,777,5
B K phiala (Glas) op.40 c.8 PL.145,658,19
P phiribolus (Brennbarer Stein) op.52 c.5
PL.145,769,27
B K phlegma (Schleim) op.20 c.6 PL.145,449,28
phlomos (Wollkraut) op.52 c.24 PL.145,784,34
K phænesis op.19 c.8 PL.145,437,42
phrygium (Mütze) op.34/2 c.4 PL.145,588,29
K pittacium (Zettelchen) op.13 c.24 PL.145,
328,28; Brezzi-Nardi S.330
V podagricus op.24 c.5 PL.145,489,27
B K V polymitaris (vielfarbig) op.37/1 PL.145,624,32
V P polypus op.52 c.8 PL.145,771,29
V ptisanarium (Aufguss von Gerstengrütze) op.44
c.13 PL.145,694,17
pyrites (brennbare Steine) op.36 c.11 PL.145,
613,45; Brezzi-Nardi c.12 S.124
B python (prophetischer Geist) op.32 c.8 PL.145,
557,50
B K V rhamnus (Wegedorn) op.22 c.4 PL.145,472,3
V P salamandra op.52 c.21 PL.145,781,18
B K V sciniphes (Ameisenart) op.44 c.5 PL.145,690,28
V spasmus epist.6,19 PL.144,400,36
K V sphaera op.23 c.3 PL.145,477,3
V stadium op.23 c.2 PL.145,475,43
K Y syllogismus op.36 c.5 PL.145,603,41; Brezzi-
Nardi c.6 S.78
K V symmistes op.27 c.4 PL.145,510,24
K V synaxis (eucharistische Feier) op.45 c.7,
PL.145,701BC; Brezzi-Nardi S.190



übernommen wurden. Damit haben die griechischen Wörter bei Damiani gar nichts zu tun; für ihre Herkunft lassen sich in der Hauptsache vier Vorlagen nachweisen. Einmal sind es die aus der Bibel (=B) oder die aus den Vätern und der Kirchengsprache (=K) bekannten Begriffe, die im Grunde alle schon so latinisiert waren, dass man sich ihrer griechischen Herkunft gar nicht mehr in jedem Fall bewusst war. Als dritte Gruppe kommt dazu ein aus den gängigen Vokabularien (=V) genommener Wortschatz; hier wurde zum Vergleich das Wörterbuch des Papias herangezogen²⁷³⁾, das um die Mitte des 11. Jahrhunderts in Italien entstanden war und dort eifrig benützt wurde. Die vierte Gruppe schliesslich, die ausschliesslich naturwissenschaftliche Begriffe enthält, stammt aus dem Physiologus (=P).

Der Gebrauch griechischer Wörter bei Damiani ist also durchaus kein Beweis dafür, dass er die Werke des Ps. Dionysius Areopagita in der Übersetzung des Johannes Scotus Eriugena gekannt hat. Ganz im Gegenteil liess sich aus der Zusammensetzung des Wortschatzes bei beiden gerade ein tiefgreifender Unterschied feststellen. Zugleich aber zeigte die Untersuchung, dass Damiani, trotz der zahlreichen Verwendung griechischer Wörter, der griechischen Sprache nicht mächtig war²⁷⁴⁾. Damit werden auch die Vermutungen über eine unmittelbare Bekanntschaft mit den Werken des Simon Theologus hinfällig²⁷⁵⁾.



3. Die "platonische" Beeinflussung Damianis auf dem Weg über Augustinus





Wir sind auch gar nicht genötigt, die Herkunft der "platonischen" Gedanken Damianis auf jeden Fall beim Areopagiten oder im Timaeus bzw. den Kommentaren dazu zu suchen, denn auch bei Augustinus finden sich ganz ähnliche Ausführungen.

Auch er hatte das Gotteswort in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen gestellt, das bei Damiani noch einmal als krönender Abschluss den Hinweis auf Gottes ewige, unveränderliche Gegenwart brachte: ...et clamasti de longinquo: ego sum qui sum²⁷⁶⁾. Auch nach ihm existiert ausserhalb Gottes gar nichts, und nur, was in ihm ist, ist wirklich: et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. id enim vere est, quod incommutabiliter manet²⁷⁷⁾. In Gott liegen die unsichtbaren Ideen, denen dann die sichtbaren Dinge ihre Entstehung verdanken: Neque enim multae, sed una sapientia est, in qua sunt infiniti quidam eique finiti thesauri rerum intellegibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt²⁷⁸⁾. Was aber auf diese Weise in die Existenz gehoben wird, ist auch gut; das Böse, das ausserhalb Gottes liegt, hat gar keine Existenz: aut igitur nihil nocet corruptio, quod fieri non potest, aut, quod certissimum est, omnia, quae corrumpuntur, privantur bono. si autem omni bono privabuntur, omnino nulla erunt: ergo, quando sunt, bona sunt. ergo quaecumque sunt, bona sunt, malumque illud, quod quaerebam unde essem, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset²⁷⁹⁾. Gott allein ist ewig, die Zeit ist nicht etwas, was ausserhalb von ihm liegt, sondern sie ist nur *durch*



ihn und in ihm: ...tu, qui solus aeternus es, non post innumerabilia spatia temporum, quae praeterierunt et quae praeteribunt, nec abirent nec venirent nisi te operante et manente²⁸⁰⁾.

Wenn uns scheint, dass eine Tat Gottes unnatürlich oder gegen die Gesetze der Natur gerichtet ist, dann heisst das nur, dass sie sich gegen Naturgesetze richtet, die wir bisher noch nicht kennen. Unser Wissen darum ist ja eingeschränkt und kann jeden Tag durch neue Erkenntnisse korrigiert werden, die uns dann als ein übernatürliches Wunder erscheinen: Sed contra naturam non incongrue dicimus aliquid deum facere, quod fecit contra id quod novimus in natura. Hanc enim appellamus naturam, cognitum nobis cursum solitumque naturae, contra quem deus cum aliquid facit, magnalia vel mirabilia nominabantur. Contra illam vero summam naturae legem, a notitia remotam, sive impiorum, sive adhuc infirmorum, tam deus nullo modo facit, quam contra se ipsum non facit²⁸¹⁾. Gott hat die Naturgesetze nach seinem Willen eingerichtet, daher kann er sie auch nach seinem Willen ändern oder aufheben: Quo modo est enim contra naturam, quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique conditoris conditae rei cuiusque natura sit²⁸²⁾? Sicut ergo non fuit impossibile Deo, quas voluit instituere, sic ei non est impossibile, in quidquid voluerit, quas instituit, mutare naturas²⁸³⁾.

Hier finden wir nun abermals die gleichen, letztlich auf Platon zurückgehenden Gedanken, die auch Damiani in De divina omnipotentia ausgesprochen hat, und die Übereinstimmung mit Augustinus scheint mir grösser zu sein als die mit Ps. Dionysius. Gewiss, ebenso wie beim Areopagiten ist



auch aus den entsprechenden Augustinus-Texten nirgends ein wörtliches oder unmittelbar anklingendes Zitat nachzuweisen, aber die Terminologie ist bei Augustinus und Damiani viel stärker verwandt, ist auch bei beiden viel einfacher als in den immer wieder zur Übersteigerung neigenden Ausdrücken in der Übersetzung des Eriugena.

Drei der Werke des Augustinus, aus denen diese Gedanken genommen sind, finden sich zudem in der Bibliothek von Damianis Heimatkloster Fonte Avelana, und zwar nicht nur in dem aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts stammenden Bücherverzeichnis aus Cod. Vat. Reg. lat. 484 fol. 126-127²⁸⁴⁾, sondern auch in der im gleichen Codex fol. 128 stehenden kürzeren Liste aus früherer Zeit, deren Inhalt nicht über die Lebenszeit Damianis hinausweist: Contra Faustum manicheum... Confessio Augustini... Augustinus super Johannem²⁸⁵⁾.

Die gedankliche Übereinstimmung zwischen Augustinus und Ps. Dionysius braucht jedoch nicht zu verwundern, denn in jedem Fall ist die Vorlage neuplatonisches Gedankengut, das eine Mal, nämlich bei Ps. Dionysius Areopagita, auf dem Weg über Proklos gekommen, bei Augustinus dagegen unmittelbar aus Plotin stammend. Es bedürfte nicht des ausdrücklichen Hinweises von Augustinus selbst, dass er zu diesen Gedanken durch die Lektüre platonischer Schriften angeregt worden sei: ...procurasti mihi ...quosdam Platoniorum libros ex graeca lingua in latinum versos...²⁸⁶⁾; nach dem Nachweis von P. Henry²⁸⁷⁾ gehen die von Augustinus ausgesprochenen Ideen über die Allmacht Gottes und die Ordnung in der Natur auf die Enneaden Plotins zurück, die ihm durch eine (verlorene) lateinische Über-



setzung, die Marius Victorinus angefertigt hatte, zugänglich waren.

Die neuplatonische Beeinflussung des Augustinus ist unbestritten; sie ging soweit, dass man ernsthaft die Frage untersucht hat, ob er nicht eigentlich mehr Neuplatoniker als Christ gewesen sei²⁸⁸⁾, Gewiss fiel die Entscheidung im Sinne der letztgenannten Alternative, bezeichnend ist jedoch immerhin, dass die Frage überhaupt gestellt werden konnte.

Vor allem die Anerkennung der anima mundi blieb immer umstritten. Die Weltseele, die (nach der Interpretation Platons) von Gott erschaffen wurde durch die Mischung einer dritten Substanz, bestand aus dem Ungeteilten, immer in seinem Zustand Verharrenden, sowie aus dem Geteilten, den einzelnen Körpern als Begleiter beigegebenem. Augustinus ist ihr gegenüber zu keiner klaren und einheitlichen Stellungnahme gelangt: De numero vero animarum, nescio quid tibi respondeam. ... Si enim dixero unam esse animam, conturbaberis, quod in altero beata est, in altero misera; nec una res simul et beata et misera potest esse. Si unam simul et ~~multas~~ dicam esse, ridebis; nec mihi facile, unde tuum risum comprimam, suppetit. Sin multas tantummodo esse dixero, ipse me ridebo, minusque me displicentem, quam tibi, perfectam²⁸⁹⁾. An dieser Unentschiedenheit Augustins entzündete sich noch im 9. Jahrhundert ein philosophischer Streit über die Weltseele²⁹⁰⁾, und die Anerkennung der platonischen anima mundi oder anima orbis blieb immer eine etwas zweifelhafte Sache. Noch für Thomas von Aquin war diese Lehre teilweise häretisch, teilweise katholisch: dicunt esse animam orbis... Haec autem positio partim est haeretica, et partim catholice sustineri potest²⁹¹⁾.



Ohne Zweifel ist Damianis Weltbild von platonischen und neuplatonischen Gedanken entscheidend beeinflusst worden, jedoch standen für ihn diese Gedanken mit Platon oder Plotin in überhaupt keiner Beziehung. Mag er sie nun aus den Kommentaren zum Boethius, aus Ps. Dionysius Areopagita oder, was mir wahrscheinlicher ist, aus Augustinus genommen haben, so waren sie in jedem Fall für ihn kein platonisches, sondern gut christliches Ideengut, denn Augustinus, der Areopagite und Boethius waren für ihn christliche Denker, deren Autorität über jeden Zweifel erhaben war und über deren Quellen er sich keine Gedanken machte. Er hätte sich sicherlich zur Wehr gesetzt, wenn man ihn als einen "Platoniker" bezeichnet hätte, denn (und das ist der fundamentale Unterschied etwa zur heutigen Betrachtungsweise) Platonismus war nicht nur ihm, sondern diesen ganzen Jahrhunderten des Mittelalters in erster Linie Naturwissenschaft. Das mag seinen Hauptgrund in der Überlieferung der platonischen Schriften haben, von denen direkt nur der Timaeus bekannt war, und den zudem der Kommentar des Chalcidius völlig auf das naturwissenschaftliche Gebiet gedrängt hatte.

Eine solche, auf sich selbst gestellte Naturwissenschaft, die aus eigener Machtvollkommenheit dabei ihre Forschungen anstellte, lag Damiani jedoch vollkommen ferne. Dass es sie gegeben haben muss, zeigt jedoch seine Abwehr, sein Hinweis auf die Allmacht Gottes, die eine ganz andere Ordnung der Natur erkennen lässt, als es die Naturwissenschaftler wahrhaben wollen, sein Hinlenken auf Symbol und Allegorie an Stelle einer exakten Forschung, die nur ihre eigenen selbst gesetzten Gesetze kannte.



Dass er sich dabei gerade, wenn auch sicher unbewusst und ungewollt, platonischer Gedanken bediente, mag wie eine Ironie klingen. Doch steht er damit nicht allein; auch der bereits oben angeführte Gerhard von Czanad²⁹²⁾ griff, er allerdings auf dem Umweg über Ps. Dionysius Areopagita, auf Platon zurück. So brachte gerade das 11. Jahrhundert eine Neubelebung des Platonismus, indem es einen naturwissenschaftlichen Platonismus zu bekämpfen glaubte. Dass es zu dieser Zeit die Anfänge einer solchen "autarken" Naturbetrachtung gegeben haben muss, ist schon aus der Stellungnahme Damianis zu entnehmen; noch deutlicher aber werden uns solche Tendenzen aus der entschiedenen Gegnerschaft eines anderen Mannes: Manegold von Lautenbach.



jüdisch

ten

war

er

4. Die Bekämpfung eines naturwissenschaftlichen
Platonismus durch Manegold von Lautenbach





Manegold von Lautenbach war eine Generation jünger als Petrus Damiani. Er machte von den Schriften des italienischen Reformers mehrfach Gebrauch, war aber in seinem eigenen reformatorischen Bemühen eher noch rigorosener als dieser. Er war im Grunde ebenso wie Anselm von Besate ein Wanderlehrer, der mit seinen Vorträgen und Diskussionen durch die Länder zog; anders als bei dem "Dialektiker" Anselm²⁹³⁾ erwuchs ihm als einem "Antidialektiker" aus dieser Tätigkeit jedoch kein Vorwurf.

Seine Stellung zur antiken Philosophie und Wissenschaft ebenso wie zu allen sich darauf berufenden Modernen ist freilich eindeutig ablehnend. Leider ist sein Kommentar zum platonischen Timaeus in der Interpretation des Chalcidius verloren²⁹⁴⁾, der diese Haltung sicherlich noch verdeutlicht hätte. Immerhin ist in dieser Richtung auch noch genug seiner Schrift gegen Wolfhelm²⁹⁵⁾ zu entnehmen, die vor allem ausführlichen Gebrauch vom Kommentar des Macrobius zum Somnium Scipionis macht.

Manegold sucht die von Wolfhelm vertretene Auffassung zu widerlegen, dass die Lehren der antiken Philosophen mit denen der christlichen Kirche zu vereinbaren seien. Damit stellt er sich gegen die schon früh vorgenommene symbolische Ausdeutung von Exod. 11, 1ff., mit der man die Verwendung der antiken Wissenschaften und Philosophie für den christlichen Gebrauch zu motivieren gesucht hat.²⁹⁶⁾ Diese letztlich auf Origines zurückgehende Ausdeutung vom Raub der heiligen Gefäße und Gewänder durch die fliehenden Juden erhielt bei Augustinus ihre für das Abendland verbindliche Ausprägung: so wie das Gold und Silber den Ägyptern nur zur Herstellung von Götzenbildern diente, sie also von einer an sich guten, von Gott geschenkten Sache



einen schlechten Gebrauch machten, sodass die Juden bei ihrem Auszug die Geräte mit vollem Recht zu einem besseren Gebrauch mitnahmen, so kann der Christ auch aus den Lehren der Heiden die Dinge mitnehmen, von denen er zur Verkündigung und Deutung des Evangeliums einen besseren Gebrauch machen kann: Sicut enim Aegyptii non solum idola habebant et onera gravia, quae populus Israhel detestaretur et fugeret, sed etiam vasa atque ornamenta de auro et argento et vestem, quae ille populus exiens de Aegypto sibi potius tamquam ad usum meliorem clanculo vindicavit, non auctoritate propria, sed praecepto dei, ipsis Aegyptiis nescienter commodantibus ea quibus non bene utebantur, sic doctrinae omnes gentilium non solum simulata et superstitiosa figmenta gravesque sarcinas supervacanei laboris habent... sed etiam liberales disciplinas usui veritatis aptiores et quaedam morum praecepta utilissima continent²⁹⁷⁾.

Unter diesem Aspekt erhielt das Studium der "heidnischen" sieben freien Künste seine Sanktion durch nahezu das gesamte Mittelalter hin, legitimiert noch dazu durch päpstliche und kaiserliche Erlasse. Im Kapitulare Karls des Grossen De litteris colendis heisst es: Quamobrem hortamur vos litterarum studia non solum non negligere, verum etiam humillima et Deo placita intentione ad hoc certatim discere, ut facilius et rectius divinarum scripturarum mysteria valeatis penetrare. Cum autem in sacris paginis schemata, tropi et caetera his similia inserta inveniantur, nulli dubium est, quod ea unusquisque legens tanto citius spiritua-liter intelligit, quanto prius in litterarum magi-



sterio plenius instructus fuerit²⁹⁸). Das Studium der Artes liberales ist also nicht nur erlaubt, sondern geradezu geboten; wir können einen viel besseren Gebrauch von ihnen machen, als die Antike es vermochte, da wir sie nicht zu einem vordergründigen Kennenlernen der Welt anwenden, sondern zur symbolischen Ausdeutung der Heiligen Schrift.

Zu einer ähnlichen Auffassung war auch die Kurie gekommen, und Papst Eugen II. setzte im November 826 auf einem Konzil fest, ... ut magistri et doctores constituentur, qui studia litterarum liberaliumque artium habentes, dogmata assidue doceantur, quia in his maxime divina manifestantur atque declarantur mandata²⁹⁹).

Ein solcher vorwichtiger Gebrauch der Artes liberales, der die Kenntnis nicht zum Selbstzweck machte, sondern in den Dienst einer höheren Sache stellte, scheint aber im 11. Jahrhundert mehr und mehr abgekommen zu sein und einem selbständigen Forschen Platz gemacht zu haben, das seine Ergebnisse verabsolutierte und nicht mehr in eine Beziehung zu Gott setzte. Dagegen wendet sich Manegold. Auch ihm war die symbolische Auslegung der Bibelstelle vom Raub der goldenen Gefäße aus Ägypten bekannt: Isti sunt Aegyptii, quos dispensatio dei sanctae Ecclesiae depraedandos exposuit, quorum spoliis faciem templi Domini adornamus, et naturale donum, quod ipsi in superbia et abusione ad damnationem suam detinuerunt, amatores humilitatis in usus debitos retorserunt...³⁰⁰). Uns kann das alles jedoch keinen Nutzen mehr bringen, denn die "Sokratiker, Pythagoräer und Platoniker" irrten ab vom rechten Weg und mussten versuchen, ihre Irrtümer durch scharfsinnige Erdichtungen



zu retten: Inde Socratici, Pythagorei, Platonici, et aliae innumerae professiones diversis tramitibus aberrarunt, et errores suos argutis inventionibus adiuverunt³⁰¹⁾. Selbst Platon, der zwar klüger als die anderen gewesen ist, hat im Letzten doch gefehlt mit seiner Auffassung von der Seele als eines sowohl unteilbaren als auch teilbaren Wesens, die himmlische und irdische Körper belebt habe: ...inter quod Plato acutius caeteris rerum primordia perscrutatus compositionem animae quibusdam involucris praegravavit, et ex individua et dividua essentia, natura eadem et diversa, eam constare affirmans, sic coelestia et terrestria corpora per ipsam vivificari commentatus est³⁰²⁾.

Es handelt sich jedoch bei Manegold im Grunde um keine prinzipielle Gegnerschaft gegen die heidnische Philosophie und Wissenschaft, sondern er wendet sich nur gegen den falschen Gebrauch, den man von ihnen macht. Sie dienen jetzt nicht mehr, wie es ja sowohl von Augustinus gemeint als auch von Karl dem Grossen und Eugen II. vorgeschrieben war, als Hilfsmittel zu einem besseren Schriftverständnis, indem sie sich und ihre Ergebnisse der göttlichen Offenbarung unterordnen, sondern sie verlangen für sich jetzt einen selbständigen, in sich beruhenden Wert: Neque enim in illis usque adeo primi parentis culpa dotem naturae damnaverat, quin secundum humanas rationes quarundam rerum communitates et discrepantias diligenter satis commodeque distinguerent, quantum homo de se ipso praesumere poterat. Sed quia sine spiritu illius erant, qui docet omnem veritatem, cuius sapientia attingit a fine usque ad finem fortiter, ac disponit cuncta suaviter, necesse erat sicut homines,



et ideo mendaces, eos interdum fines veritatis excedere³⁰³⁾.

Ihm ging es darum, den Menschen und die menschliche Vernunft sowie die von dieser erfundenen Wissenschaften aus dem angemessenen Mittelpunkt des Kosmos wieder zu entfernen und ihnen den Platz anzuweisen, der ihnen wirklich zukam, nämlich den des Dienstes an Gott und seiner Offenbarung. Manegold wandte sich gegen die rationale, physikalische Interpretation der Entstehung der Welt, der biblischen Schöpfungsgeschichte: Inde fuit quod Pythagoras inter primos duces huius traditionis quibusdam utiliter inventis et traditis, cum tandem rationalis animalis scrutaretur arcanum, et eam naturam, quae sine auctore naturae male sciri potest, mortali ratione persequi et comprehendere niteretur, exinanitum eius ingenium ad tantam demum bestialitatem redactum est, ut humanam animam perpetua ratione donatam aliquando irrationabilem fieri mentiretur³⁰⁴⁾. "Die Natur, die man ohne Berücksichtigung des Schöpfers der Natur nicht erkennen kann, mit sterblicher Vernunft durchdringen zu wollen" -- das ist der Vorwurf, den Manegold den Modernisten seiner Zeit macht.

Nach ihm ist es ganz unnütz und unmöglich, durch strenge Beachtung und genaue Erforschung der Naturgesetze alles Geschehen auf der Welt erklären zu wollen, denn jedes von uns entdeckte angebliche Gesetz kann ja jederzeit durch eine Handlung Gottes, der über diesen Gesetzen steht, aufgehoben werden, durch ein Wunder, wie es sich etwa bei der Geburt Christi ereignet hat: In utraque humanae inventionis argumenta deficiunt. Pri-



ma enim propter unitatem trinitatis, angelorum et hominum supergreditur intellectum; secunda propter insolitum nascendi modum totius philosophicae rationis evacuat firmamentum. Constanti namque consequentia proponebant: Si peperit, cum viro concubuit. Verum natus est puer fortis ... et per venerandam de perpetua virgine nativitatem praedictam propositionem cassavit, cum de matre natus sit, quae virum non cognovit, et ideo nulla ratione cum viro concubuit³⁰⁵⁾. Die Schlüssigkeit dieses Syllogismus wurde ähnlich auch schon von Damiani zurückgewiesen³⁰⁶⁾, doch hatte er mehr die dialektischen Spitzfindigkeiten abgelehnt, mit deren Vernünfteilen man nicht die Vernunft Gottes messen könne, während Manegold eher den dagegen vorgebrachten naturwissenschaftlichen Einwand bekämpft. Bei der Geburt Christi wurde, ebenso wie bei anderen biblischen Wundern, die "Notwendigkeit" der Natur, die im Grunde ja nur eine menschliche Notwendigkeit ist, gebrochen: ... in columna nubis et ignis tempore Moysi, in divisione maris rubri et caeteris a nobis superius comprehensis, in quibus consuetudo naturae totiens victa est, ut iam ipsa de se natura parum confidere possit³⁰⁷⁾.

Im 11. Jahrhundert zeigten sich demnach Ansätze, den Menschen mit seinen Fähigkeiten und Fertigkeiten zu verabsolutieren und ihn in den Mittelpunkt eines Kosmos zu stellen, in dem er und seine Vernunft bisher nur eine untergeordnete und dienende Rolle spielten. Zwei Erscheinungen liessen uns diese neue Bewegung erkennen, einmal die Verselbständigung der Logik, die aus eigener Machtvollkommenheit ein Urteil über die Mysterien des christlichen Glaubens abzugeben und sie in den Bereich menschlicher Vernunft und Vernünfteilen zu ziehen



versuchte. Diese Bemühungen wurden für uns in der Hauptsache in den Schriften des Berengar von Tours und in dem von ihm entfesselten Abendmahlsstreit fassbar. Auf einem anderen Gebiet ging eine parallel laufende Bewegung wesentlich anonym vor sich, befand sich vielleicht auch noch mehr in den Anfängen, auf dem Gebiet einer Verselbständigung der Naturwissenschaften. Wir kennen hier auch nur einen Namen, den Wolfhelms, des Gegners Manegolds, und wir haben weder von ihm noch von seinen Gesinnungsgenossen irgendwelche Schriften. Erst als diese Bewegung im folgenden Jahrhundert und in der Schule von Chartres einem Höhepunkt zustrebte, werden uns die Männer und ihre Werke bekannt³⁰⁸⁾.

Im 11. Jahrhundert muss eine solche Bewegung aber bereits eingesetzt haben, eine Bewegung, die experimentierend an die Natur heranging, die die Offenbarungswahrheiten der Bibel nicht mehr symbolisch, sondern naturwissenschaftlich verstehen wollte, und die an die biblischen Wunder die Sonde des kritischen Experimentes und der logischen Erkenntnis legte. Greifbar sind uns jedoch diese Bemühungen einstweilen nur aus der Gegnerschaft, die Männer wie Petrus Damiani und Manegold von Lautenbach gegen diesen Modernismus einnahmen.

Petrus Damiani hat nicht wie Manegold eine förmliche Gegenschrift gegen einen Vertreter dieser modernen Auffassung geschrieben, doch sein Kampf dagegen ist wie ein unterirdischer Strom in seinen ganzen Werken spürbar, in denen er immer wieder versucht, die Dinge in ruhiger Besonnenheit zurechtzurücken und ihnen den Platz zuzuweisen, der ihnen im Dienst und in der Unterordnung unter höhere Wahrheiten allein zukommt. Seine Bemühungen gingen dahin, ein Bild des alten symbolträchtigen



Kosmos zu schaffen, in dem die begegnenden Dinge nur ein Zeichen waren und ein Hinweis auf etwas Höheres, in dem man allegorisierend an die umgebende Welt heranging, diese aber nicht durch kritische Forschung verabsolutierte.



5. Damianis Verhältnis zur Natur und zur Naturwissen-
schaft





Petrus Damiani hat die Augen gegenüber der ihn umgebenden Natur nicht verschlossen. Er war empfänglich für die Veränderung, die das Absterben der Blätter im kalten Winterwind mit sich brachte und ihr Aufblühen in der belebenden Wärme des Ostwindes im Frühling: Saepe namque miserabilis anima velut sub pruinali glacie comas et foliorum ornamenta deponit, et recedente gratia, ipsa sibimet derelicta, tota remanet arida et quasi decidentium florum videtur decore nudata. Sed mox ... tamquam arbor verna, austri fomite recalescens, redivivo virtutum suarum flore vestitur³⁰⁹⁾. Er sieht die Pracht belaubter Bäume: Sicut aridae prius arbusculae denuo comantes in pristini decoris gratiam revirescant³¹⁰⁾, und den Glanz der Blumen: Rosa purpurea rutilantior videtur esse vermiculo³¹¹⁾. Er gebraucht Bilder aus der Erntezeit: ... ne deprehendar uberis agri proventus exurere, qui spinas tantum et arbusta debueram silvestria conflagrare³¹²⁾, sowie aus dem Weinbau: ... in tenuissimis uvarum folliculis omnium ubique regionum vina suspendit³¹³⁾. Nicht verwunderlich schliesslich ist es im Hinblick auf seinen Geburtsort Ravenna, dass in seinen aus der Natur genommenen Bildern das Meer eine grosse Rolle spielt: ... per altum virtutum pelagum citato fervent remigio currere, imbecilles etiam litoris vicina secantes, non compellantur haerenti lembo in arenosis syrtibus remanere³¹⁴⁾, oder: ... in monasterio portu vel ignobiliter vivere, quam in tempestuosa naufragi mundi voragine deperire³¹⁵⁾.

Damiani sieht die Natur, gewiss, aber die Art, wie er von ihr spricht, ist bereits bezeich-



nend. Es bedürfte nicht einmal des häufigen sicut oder velut, um zu bemerken, dass sie und ihre Erscheinungen ihm nur als Vergleichsmaterial, als anschauliche Bilder für Vorgänge aus dem menschlichen Leben dienen: das Kloster ist der stille Hafen, in den man vor dem Schiffbruch auf der hohen See des weltlichen Lebens flüchtet, der frosterstarrte, seiner Blätter beraubte Baum zeigt die erstarrte Seele, der die compunctio lacrimarum, die Gnade der Tränen³¹⁶⁾ fehlt, usw.

Dieser von Damiani vordergründig gleichnishaft verwertete Charakter der Naturereignisse ist aber nur eine Seite seiner Naturbetrachtung. Auch über ihre Entstehung, über Werden und Vergehen des ganzen Kosmos hat er sich Gedanken gemacht: Quis enim sciat, quid in aeternitate fuerit, antequam Deus hunc conderet mundum? Sed cum ignoret, quid fuerit ante mundi principium, novit forsitan, quid post eius terminum sit futurum, utrum scilicet in ministerio sui cursus ulterius astra deserviant et utrumne post ea, quae nunc sunt, alia rursus elementa succedant³¹⁷⁾. Er hat die Erde von vorneherein nicht in den Mittelpunkt gestellt: nicht aus sich selbst, sondern vom Himmel empfängt sie ihr Licht: Sicut enim terrae non a se ipsa, sed de coelo semper lumen infunditur³¹⁸⁾. Doch auch wenn sie nicht im Mittelpunkt steht, hat sie doch als Schöpfung Gottes ihren Wert: ...non Dei, quod absit, creatura damnatur³¹⁹⁾, denn alles, was von Gott geschaffen ist, ist auch gut: ...quia quidquid Deus facit bonum est atque ideo aliquid est, et quidquid ille non facit, nihil est³²⁰⁾.

Diese Schöpfung der Natur, oder besser, ihr In-die-Existenz-Heben, ist so eng mit dem Willen



Gottes verknüpft, dass natura und voluntas Dei nahezu identische Begriffe werden: Ipsa quippe rerum natura habet naturam suam, Dei scilicet voluntatem³²¹⁾ Damiani braucht diese enge Verknüpfung, um die völlige Unterordnung der Natur unter Gottes Willen erklären bzw. ihre Verselbständigung widerlegen zu können: Nam quae rebus praesidet conditis, legibus subiacet conditori, et qui naturam condidit, naturalem ordinem ad suae ditionis arbitrium vertit³²²⁾.

Immerhin bleibt es bei dieser engen Nachbarschaft von natura und voluntas Dei nicht aus, dass eine solche Auffassung abermals stark in die Nähe der platonischen Ideenlehre kommt, besonders wenn zwischen Gott und seine Schöpfung noch die Ideen der sichtbaren Dinge geschoben werden, die vor dem Schöpfungsakt in Gott bereits vorhanden waren: Voluntas quippe Dei omnium rerum sive visibilium sive invisibilium causa est, ut existant, adeo ut condita quaeque, antequam ad formarum suarum visibiles procederent species, iam veraciter atque essentialiter viverent in sui opificis voluntate³²³⁾.

Diese Dreiteilung in Schöpfer, Idee und Gestalt, in deus, exemplum et silva, oder anders in artifex, forma und materia ist nun in der Tat rein platonisch, so, wie sie dem Mittelalter etwa aus der Interpretation des Chalcidius zum platonischen Timaeus bekannt war: Sunt igitur initia deus et silva et exemplum, et est deus quidem origo primaria moliens et posita in actu, silva vero, ex qua prima fit quod gignitur³²⁴⁾. Ganz ähnlich interpretiert diese platonische Trias auch Manegold von Lautenbach: Unde factum est, ut tria sibi principia ponerent, artificem, formas,



et materiam intelligibilem esse, mundum in mente divina collocantes, qui exemplum huius sensibilis secundum numerorum rationem cuncta quae sub sensibus casura erant in se intelligibiliter contineret; in quibus principiis omnipotentiae Dei derogabant, nihil ex nihilo fieri sancientes³²⁵).

Abermals wäre es voreilig, Damiani auf Grund dieser Stelle zum Platoniker abzustempeln, denn ihm war es überhaupt nicht bewusst, dass er hier von platonischem Gedankengut Gebrauch machte. Die Vorstellung, dass Gottes Wille und die Natur identisch seien, konnte er nämlich wiederum bei Augustinus finden, bei dem die von Damiani ausgesprochenen Gedanken noch dazu nahezu im gleichen Wortlaut vorkommen: Quo modo est enim contra naturam, quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique conditoris conditae rei cuiusque natura sit³²⁶).

Dass Damiani hier augustinisches und nicht platonisch beeinflusst ist, zeigt seine ganze Einstellung gegenüber den "Naturphilosophen", als die er die Platoniker ansah. Ihre Forschungen können nichts zur Erkenntnis beitragen, denn ihre Ergebnisse werden ja durch Gott ständig widerlegt. So widerspricht dem von ihnen aufgestellten Naturgesetz, dass aus nichts nichts entstehe, gerade die biblische Schöpfungsgeschichte: ... rerum conditor in quid voluit, naturae iura mutavit, immo ipsam naturam, ut ita dixerim, quodammodo contra naturam fecit: numquid enim contra naturam non est, mundum ex nihilo fieri, unde et a philosophis dicitur, quia ex nihilo nihil fit³²⁷).

Es ist die gleiche Einstellung, von der aus



er Platon nicht als Philosophen, sondern in erster Linie als einen Erforscher der Naturgeheimnisse sieht. Es ist eine Forschung, die Damiani ablehnt, da sie, rein physikalisch ausgerichtet, die Natur allein in den Mittelpunkt ihrer Untersuchungen stellt und sie sozusagen zu ihrem eigenen Massstab macht, ohne sie in ihrer Beziehung zu Gott zu sehen. Von dieser Haltung aus ist seine scharfe Ablehnung Platons und der ihm als geistesverwandt angesehenen Männer zu verstehen: Platonem latentis naturae secreta rimantem respuo, planetarum circulis metas astrorumque meatibus calculos affigentem: cuncta enim sphaerici orbis climata radio distinguentem Pythagoram parvipendo: Nicomachum quoque tritum ephemeridibus digitos ab dico³²⁸⁾: Euclidem perplexis geometricalium figurarum studiis incurvum aequae declino...³²⁹⁾. Das allein war Platon für ihn Damiani: ein Naturforscher, der, ohne Gott zu kennen, die Natur in seinem Forschen verabsolutierte.

Damiani dagegen hat der Natur niemals einen absoluten Wert beigemessen. Er kannte keine "Weltseele" platonischer Ausprägung, das einzige belebende Element, das für ihn hinter der Natur steht, ist Gott und dessen Wille. Nach ihm allein fragt Damiani, er sucht weniger die Schöpfung als den Schöpfer in der uns umgebenden Welt. Indem er auf die Dinge selbst Verzicht~~lich~~ leistet, das heisst auf ihre reale Kenntnis und Erkenntnis, auf die Wissenschaft von ihrer Zusammensetzung und der in ihnen herrschenden Kausalitäten, liefern diese gleichen Dinge ihm ihre Seele aus. Nicht um die Entdeckung neuer Naturgesetze geht es ihm, sondern darum, hinter all diesen vordergründigen Dingen



Gott zu finden. Wenn man richtig und mit Ehrfurcht, das heisst in symbolischer und allegorischer Ausdeutung in dem grossen Buch der Natur liest, dann hat man mehr für die Erkenntnis Gottes getan, als mit der Entdeckung neuer Gesetze.

All diese von uns entdeckten angeblichen Naturgesetze sind ja durchaus nichts Endgültiges und Absolutes, sie können jederzeit wieder durch eine neue Erkenntnis korrigiert werden: Quid est hodieque quod cernimus, quoniam salamandra in ignibus vivit, et non modo laesionem adustione non patitur, sed tamquam fomentis insuper vegetatur? Quidam quoque vermiculi in ferventissimis aquis et nascuntur et vivunt. Quid est quod palea tam frigida est, ut obrutas nives diutissime servet, tam calida ut poma quaelibet acerba maturet³³⁰)?

Dieses ist auch der Ausgangspunkt, von dem aus die Wunder verstanden werden müssen, die ja nicht gegen die Natur geschehen, sondern nur gegen das, was uns von der Natur bekannt ist. Abermals steht Damiani hier auf der Seite Augustins gegen die "platonischen" Naturwissenschaftler: Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura³³¹). In diesem Sinne berichtet Damiani auch von ungewöhnlichen Naturereignissen und Wundern, nicht um seinen Lesern oder Hörern zu ihrer Unterhaltung etwas Aussergewöhnliches zu erzählen, sondern um den Gläubigen das Geheimnis des göttlichen Wirkens an einem Ereignis zu zeigen, das gegen die gewohnte Naturnotwendigkeit geschieht: Hoc ergo ideo non exponendo transcurrimus, ut tantummodo legentibus sit miraculum, sed ut altius considerantibus fiat spiritualis intelligentiae sacramentum³³²).



Entscheidend ist für uns nicht eine immer neue Anhäufung von Erkenntnissen aus und an der Natur, sondern wir müssen hinter dieses vordergründige Geschehen schauen und dort ein viel höheres Sein zu entdecken suchen. Die allegorische und symbolische Ausdeutung der uns umgebenden Natur kann dazu beitragen, Gottes Gedanken zu erkennen. Für diese wahre Ausdeutung des Kosmos, für diese richtige Art, die Welt zu sehen, gibt nun Damiani selber eine grosse Anleitung.





6. Die symbolische Naturexegese im Werk Damianis.



Dass das Bild, welches Damiani nun seinerseits von der Natur und ihren Geschöpfen gab, zur Hauptsache aus literarischen Quellen geschöpft war, war für seine Zeit etwas Selbstverständliches. Das Material, welches ihm hierfür zur Verfügung stand, war sehr reichhaltig. Die grosse Naturgeschichte des älteren Plinius³³³⁾ war dem Mittelalter gut bekannt³³⁴⁾, daneben aber auch die Collectanea rerum memorabilium des im 3. Jahrhundert lebenden Solinus, von denen Th. Mommsen³³⁵⁾ nicht weniger als 153 Handschriften aus 32 verschiedenen Orten nachweisen konnte. Eine noch stärkere Verbreitung hatten aber wohl Isidors Etymologien³³⁶⁾, die in einer Handschrift auch in der Bibliothek von Fonte Avellana vorhanden waren³³⁷⁾. Richtige Naturbeobachtung ging in all diesen Werken Hand in Hand mit kritiklos erzählten Fabeleien, doch überwog in ihnen bei weitem noch die exakte Naturgeschichte.

Das war anders in einem Werk, in dem nun die Fabeleien alles überwucherten, und das wohl gerade deswegen im Mittelalter zu ungeahnter Verbreitung und weitester Verwertung kam. Im sogenannten Physiologus werden tatsächlich existierenden Tieren, daneben aber auch einer Reihe erfundener Fabelwesen wunderbare Eigenschaften zugelegt, die nun aber nicht mehr um ihrer naturwissenschaftlichen Bedeutung willen erzählt werden, sondern nur noch, um symbolisch eine Tatsache aus der christlichen Glaubenslehre zu illustrieren. Die irdischen Dinge erhalten hier eine höhere Bedeutung, indem sie als Gleichnis für Überirdische herangezogen werden: ein Netz von beziehungsreichen Symbolen breitet sich über die irdische Umwelt und verknüpft



diese unmittelbar mit Gott.

Der sogenannte Physiologus wurde im 2. Jahrhundert und ursprünglich in griechischer Sprache niedergeschrieben³³⁸⁾. Er wurde schon bald in zahlreiche orientalische³³⁹⁾, aber auch in nahezu alle europäischen Nationalsprachen³⁴⁰⁾ übersetzt. Auch mehrere lateinische Übersetzungen wurden schon bald angefertigt³⁴¹⁾; eine kritische Ausgabe dieses in mehreren voneinander abweichenden Versionen vorhandenen Textes fehlt bis jetzt. Eine sogenannte Versio A wurde veröffentlicht von A. Mai³⁴²⁾, Ergänzungen dazu lieferte F. Pitra³⁴³⁾; zwei voneinander unabhängige Bearbeitungen, AB und C, druckten Ch. Cahier und A. Martin³⁴⁴⁾. Eine abermals andere, die auch unter dem Titel Dicta Chrysostomi geht, publizierte H. Heider³⁴⁵⁾, und nach besserer Überlieferung auch F. Wilhelm³⁴⁶⁾. J. Carmody veröffentlichte auf breiterer handschriftlicher Basis die Versio B³⁴⁷⁾, sowie eine Versio y³⁴⁸⁾. Eine versifizierte Fassung, bald dem Abt Theobald von Monte Cassino (1022-1035)³⁴⁹⁾ bald auch erst der Zeit nach 1100 zugeschrieben³⁵⁰⁾, wurde mehrfach gedruckt³⁵¹⁾.

Auf dem Physiologus beruhte die im Mittelalter verbreitete Gattung der Bestiarien, in der die hier gegebenen Fabeleien noch ^{mit} um manchem neuen Zug ausgeschmückt, sowie aus Plinius, Solinus und Isidor noch neue Tiere zur symbolischen Ausdeutung herangezogen wurden³⁵²⁾. Ihre Erzählungen mögen auch die Vorlage für manche der fratzenhaften Tiergestalten an mittelalterlichen Domen gegeben haben³⁵³⁾. Eine solche Schrift ist, sicher zu Unrecht, unter dem Namen des Hugo von St. Viktor veröffentlicht worden³⁵⁴⁾; Teile daraus dürften dem Hugo von Foligny angehören³⁵⁵⁾. Da hier der umfangreichste gedruckte Text dieser Gattung vorliegt, wird diese Ausgabe im Fol-



genden zum Vergleich herangezogen.

Eine weitere Quelle für diese Geschichten ist die Hexaameron-Literatur. Diese Kommentare zum Sechstageswerk Gottes bei der Schöpfung gaben Gelegenheit, am vierten und fünften Tag auf die Lebewesen im Wasser, in der Luft und auf dem Lande einzugehen. Das Hauptwerk für das lateinische Abendland wurde dabei das Hexaameron des Ambrosius³⁵⁶⁾, der seinerseits wieder von den neun auf das Sechstageswerk Gottes bezüglichen Homilien des hl. Basilius³⁵⁷⁾ Gebrauch gemacht hatte.

Alle diese Werke dienten Damiani zur Vorlage, und eine Untersuchung soll im Folgenden zeigen, was er aus seinen Vorlagen übernahm, und was er an Eigenem hinzutut, um sein Bild von einer umfassenden symbolischen Naturbetrachtung zu zeichnen, wie es ihm vorschwebte. Er entwickelte diese Gedanken zur Hauptsache in einem Werk, das an den Abt Desiderius von Monte Cassino und seinen Konvent gerichtet ist, und das in den alten Handschriften seiner Werke unter dem Titel: *Quid monasterium vivarium sit animarum spiritualibus animalibus plenum et de naturis animalium*, aufgenommen wurde³⁵⁸⁾.

Das Werk beginnt mit einer Klage über die Schlechtigkeit und über die Gefahren der Welt und mit der Ermahnung an die Mönche, Gott dankbar zu sein, *qui videlicet hoc tempore de mundo estis electi, quo constat in eo quempiam difficile posse salvare*³⁵⁹⁾. Gott hat ihnen die Gnade erwiesen, sie dieser wirren Welt zu entziehen in ein Kloster, das wie ein Fischteich ist: *Clastrum quippe monasterii vivarium est animarum*³⁶⁰⁾, und es ist wohl nicht ausgeschlossen, dass ihm bei diesem Bild das *Vivarium* Cassiodors vorschwebte³⁶¹⁾. Doch das



Gleichnis wird noch weiter ausgeführt, indem er die geflügelten Fische, die sich aus dem Wasser erheben, mit den Seelen vergleicht, die aus dem Irdischen fort nach der göttlichen Kontemplation streben: Ibi quippe vivunt pisces, qui iuxta legis edicta pennulas habent, atque ut in corpus Christi transferantur, Israelitarum mensis delicias praebent. Pisces quippe qui squamarum pennulas habent, dare saltus etiam super aquas solent. Quid ergo pennatis piscibus nisi electae animae figurantur, quae profecto solae in coelestis ecclesiae corpus transeunt, quia modo virtutum pennulis fultae, saltus dare per coeleste desiderium sitiunt, ut superna per contemplationem appetant, quamvis in semetipsas iterum ex mortali carne relabantur³⁶²⁾.

Der erste Satz dieses hier zitierten Textes spielt ohne Zweifel auf Lev. 11, 9 an: Omne quod habet pinnulas et squamas, tam in mari quam in fluminibus et stagnis, comedetis. In der folgenden Bemerkung über die fliegenden Fische mag Damiani natürlich aus eigener Kenntnis sprechen, doch kann er ebenso gut von einer Stelle im Hexaemeron des Ambrosius beeinflusst sein, an der von springenden Fischen die Rede ist: adde pisces salientes et delphinas ludentes³⁶³⁾. Eine Abschrift dieses Werkes befand sich jedenfalls in der Bibliothek von Fonte Avellana³⁶⁴⁾. Doch bleibt Damiani bei dieser naturwissenschaftlichen Beobachtung nicht stehen, und die symbolische Deutung der fliegenden Fische auf die das Göttliche durch Kontemplation anstrebenden Seelen, gehört nun ganz ihm allein an.

Der Vergleich mit dem Kloster wird bei ihm



im Folgenden noch weiter ausgesponnen: nicht nur wie in einem Fischteich leben die Mönche, sondern auch wie in einem Stall für Vieh oder wie in einem Käfig für Vögel, und auch dieser Hinweis auf die Dreiteilung der Lebewesen findet wieder in der Bibel sein Vorbild: In bestias agri, et in volucres coeli, sed et in pisces maris congregantur (Os. 4, 3). Diese Lebewesen haben alle eine symbolische Bedeutung: nam et naturales actus pecorum per spiritualem intelligentiam reperiuntur in moribus hominum, sicut et in hominibus aliquid invenitur, quod ad officia pertinet angelorum³⁶⁵). Das Beispiel der Tiere ist von Gott gegeben, damit es den Menschen unterrichtet, was zu tun und was zu lassen ist, ut in ipsis pecoribus homo possit addiscere, quid imitari debeat, quid cavere³⁶⁶).

Diese symbolische Naturexegese beginnt ^{Damiani} ~~an~~ im Folgenden mit des Ambrosius Hexaemeron und dem Physiologus als Hauptquellen, wenn er dabei oft auch zwar die berichteten Fakten, nicht aber die Deutung seinen Quellen entnimmt. Leider ist es unmöglich, mit letzter Sicherheit anzugeben, welche der zahlreichen Textformen des lateinischen Physiologus er vor sich hatte. Einmal sind durchaus noch nicht alle Formen dieses Werkes im Druck bekanntgemacht, zum andern aber ist es auch so, dass Damiani seine Vorlage recht frei paraphrasiert und bisweilen auch mit anderen Quellen vermennt.

Damiani beginnt, ebenso wie die meisten Texte des Physiologus, mit dem Löwen, dem fortissimus bestiarum, der (und mit diesem folgenden Schriftzitat geht er schon über den im Physiolo-



gus verwerteten Text hinaus) nullius pavescat occursum (Prov. 30, 30)³⁶⁷). Durchweg werden im Physiologus, ebenso wie bei Isidor³⁶⁸), dem Löwen drei symbolisch gedeutete Eigenschaften zugeschrieben: er verwische, wenn er den Geruch des Jägers spüre, seine Spuren mit dem Schweif, er schlafe mit offenen Augen, und schliesslich würden seine zunächst toten geborenen Jungen am dritten Tage dadurch, dass er sie anhauche, zum Leben erweckt. Diese drei Eigenschaften kennt auch Damiani, berichtet darüber hinaus aber noch von einer vierten, nämlich dass der Löwe die Speise von gestern und auch die Überreste der eigenen Mahlzeit verschmähe: quod idem leo cibum fastidit hesternum et escae propriae reliquias aversatur³⁶⁹).

Im Physiologus ist, wie gesagt, nur von drei Eigenschaften des Löwen die Rede; der Bestiarius des Ps. Hugo spricht zwar von fünf Eigenschaften: Physici denique dicunt quinque naturales res sive naturas habere leonem³⁷⁰), er führt dann aber ausser den drei aus dem Physiologus bekannten als vierte nur noch an, dass der Löwe, ausser wenn er verwundet worden ist, nicht leicht in Zorn gebracht werden kann. Weiter ist weder hier, noch bei Plinius, Solinus oder Isidor etwas zu finden; ganz deutlich kann man jedoch hier Ambrosius als Vorlage erkennen, der als einziger diese Eigenschaft des Löwen und noch dazu im nahezu gleichen Wortlaut, anführt: qui etiam cibum fastidit hesternum, etiam ipsas suae escae reliquias aversatur³⁷¹).

Zunächst also können wir feststellen, dass Damiani hier nicht einfach eine Quelle ausschreibt, sondern seinen Bericht aus insgesamt drei Vorlagen (Bibel, Ambrosius, Physiologus) zusammensetzt. Vor



allem aber geht er in der Ausdeutung ganz eigene Wege. Im Physiologus wird der Löwe auf Christus gedeutet, der, indem er menschliche Gestalt annahm, die Spuren seiner Gottheit hinter sich verwischte. Damiani dagegen deutet ihn als den fleischlich lebenden Menschen, den die bösen Geister in Gestalt von Jägern verfolgen. Daneben aber kennt er noch eine andere Deutung des Löwen, denn wer zu jenem Löwen gehört, von dem Jakob gesagt hat: *Catulus leonis Juda* (Gen. 49, 9), der nimmt wie den Geruch des Jägers die Nachstellungen des bösen Feindes wahr, sodass er sagen kann: *Non ignoramus astutias eius* (2 Cor. 4, 2) wo der genaue Text allerdings lautet: *non ambulantes in astutia*) und für den das Wort aus der Apokalypse keine Gültigkeit hat: *Qui non cognoverunt altitudinem satanae* (Apoc. 2, 24). Wer diese *altitudo satanae* kenne, der werde vielmehr seine Spuren mit seinem Schweif verwischen, gleichsam wie die Schlechtigkeit seines alten Lebens mit der Decke seiner neuen Bekehrung, so, wie der Psalmist sagt: *Beati, quorum remissae sunt iniquitates, quorum tecta sunt peccata* (Ps. 34, 1), oder an einer anderen Stelle: *Remisisti iniquitatem plebi tuae, operuisti omnia peccata eorum* (Ps. 84, 3).

Das Verschmähen der gestrigen Speise und der Reste der eigenen Mahlzeit wird von Ambrosius sodann ohne jeden Kommentar und ohne alle symbolische Deutung berichtet; Damiani hingegen zieht gleichnishaft wieder eine Nutzenanwendung für den Menschen daraus. Dieser solle es machen wie der Löwe und zu der Sünde, an der er sich einmal gesättigt hat, nicht zurückkehren, nicht



aber wie der Hund, der sich zu dem eigenen Ausgespienen zurückwendet: Et tu, o homo, eo quo satiatu fueras, prorsus abhorre peccatum, ne tamquam canis reverti videaris ad vomitum³⁷²⁾. Anklingen mag hier in jedem Fall das Bibelwort: Sicut canis, qui revertitur ad vomitum suum, sic imprudens, qui iterat stultitiam suam (Prov. 26, 11 bzw. 2 Petr. 2, 22).

In der Deutung des mit offenen Augen schlafenden Löwen gehen sodann wieder Physiologus und Damiani eigene Wege. Für den Physiologus ist der Löwe wiederum Typus Christi, dessen Körper zwar tot am Kreuz hing, dessen Gottheit jedoch wachte. Bei Damiani ist die Auslegung abermals mehr aufs Moralisierende und auf den Menschen gewendet, der der Welt gegenüber schlafen soll, um die wachen Augen immer auf Gott richten zu können: sic quiesce sopitus a mundo, ut pervigiles semper oculos habere perseveres in domino³⁷³⁾, so, wie es auch in der Bibel heisse: Ego dormio et cor meum vigilat (Cant. 5, 2).

Die drei Tage lang toten und dann vom Vater durch seinen Hauch zum Leben erweckten jungen Löwen deutet der Physiologus (ebenso wie die Bestiarien) auf Tod und Auferstehung Christi. Damiani hingegen gibt wieder eine vermenschlichte Auslegung: das kontemplative Leben lässt den Menschen gegenüber der Welt absterben, doch auch er wird dann vom allmächtigen Vater durch den belebenden Geist wiedererweckt, nun aber nicht mehr für die Welt, sondern für Gott: te quoque inter fidei, spei et caritatis triduum non mundo sed sibi viventem reddat³⁷⁴⁾, damit den Spruch des Apostels bestätigend: Vivo autem, iam non ego: vivit vero



in me Christus (Gal.2,20).

Die vermenschlichte, moralisierende Deutung, die Damiani hier auf die dem Löwen beigelegten Eigenschaften anwendet, ist neu. Im Allgemeinen ist der Löwe der Typus Christi, kann daneben aber, ebenfalls nach biblischem Vorbild, als Typus des Teufels stehen: quia adversarius vester, diabolus tamquam leo rugiens circuit (1 Petr.5,8). Diese doppelte Bedeutung ist sowohl von Augustinus³⁷⁵⁾ als auch von Gregor d.Gr.³⁷⁶⁾ in ihre Exegese aufgenommen worden, während die Auslegung Damianis, der den Löwen als den von den Nachstellungen des Teufels verfolgten Menschen sieht, vor ihm nicht nachgewiesen werden konnte.

Es folgt bei Damiani das Tier Anthalopus, das so wild ist, dass kein Jäger sich ihm nähern kann. Wenn es jedoch im Euphrat seinen Durst stillt, so kommt es in dessen Nähe an einen Fluss mit Namen Gerecine oder Frutex. Hier verfängt es sich mit seinen langen und scharfen, in Gestalt einer Säge gebildeten Hörnern in dichtem biegsamen Gestrüpp, verrät sich bei dem vergeblichen Versuch, sich zu befreien, durch sein Geschrei und kann nun vom hinzukommenden Jäger ohne Mühe getötet werden.

Petrus Damiani:

Anthalopus (so handschriftlich statt anthalopus) quoque acerrimum nimis et violentum est animal, adeo ut nec illi venator accedere, nec persecutor quispiam audeat propinquare. Habet autem longa cornua in serrae similitudinem figurata, quibus nimirum praegrandia valeat arbusta secare terraeque deponere. Cum vero sitierit, veniens ad Eufra-ten bibit, prope (das propter aller Handschriften



ist nur im Cod. Graz 573 so richtig verbessert) quem videlicet fluvium Frutex quidam nascitur, qui Gerecine vocabulo nuncupatur, habens virgulta subtilia atque prolixa. Veniens itaque autolopus ad Gericinam, dum ludere lasciviens tentat, cornua sua virgultis crebrescentibus obligat. Cum vero diutius pugnans, sese nullatenus valet educere, magnis incipit vocibus exclamare. His excitatus clamoribus venator accurrit, eumque dum propriis nexibus arctatur, occidit.³⁷⁷⁾.

(
Physiologus, Versio B:

Est animal acerrimum nimis, ita ut nec venator ei possit appropinquare. Habet autem longa cornua serrae figuram habentia, ita ut possit etiam arbores altas et magnas secare et ad terram deponere. Et cum sitierit, venit ad magnum flumen Euphraten, et bibit; est autem ibi frutex qui dicitur graece herecine, habens virgulta subtilia atque prolixa; veniens autem incipit ludere cornibus suis ad herecinam; et dum ludit, obligat cornua sua in virgultis eius. Cum autem diu pugnans liberare se non possit, exclamat voce magna; audiens autem venator vocem eius, venit et occidit eum³⁷⁸⁾.

Physiologus, Versio y:

Est animal quod dicitur autolopus, acerrimum nimis, ut nec venator possit ei appropinquare. Habet autem cornua longa serrae figuram habentia, ut possit precipere arbores magnas et altas, et ad terram deponere. Si autem sitierit, vadit ad terribilem Euphraten flumen, et bibit; sunt autem ibi ricine (dicuntur graece); hoc est frutices tenues



ramos habentes; et venit ludens ad illam ricinum fruticem, et obligatur in ramis eius. Et clamat, volens fugere, et non potest, obligatus est enim; audiens eum autem venator, veniet et interficiet eum³⁷⁹⁾.

Bestiarius Ps. Hugonis:

Est animal antula nomine acerrimum, ita ut nullus venator ei possit appropinquare; habet enim cornua longa in similitudinem serrae, quibus secare potest maximas quercus, condensa et superflua quaeque arborum cedendo secat, in nullo restans. Quando vero sitit, vadit ad flumen magnum Euphraten, et bibit. Sunt autem ibidem virgae vimineae virides et molles. Incipit autem illud animal ludere in virgulis illis, et ludendo obligat semetipsum cornibus, obligatisque cornibus vociferatur ingenti rugitu, quia evadere non potest gracilibus virgulis circumseptus, et tunc quilibet venator absconse venans, audiens vocem eius currit, et inveniens ligatum occidit³⁸⁰⁾.

An Hand dieses Beispielles lässt sich deutlich nachweisen, dass Damiani der in der sogenannten Versio B, bzw. der Bern-Brüsseler Gruppe des Physiologus überlieferten Textform am nächsten steht. Diese ist, jeweils nach verschiedenen Handschriften, herausgegeben von Cahier-Martin³⁸¹⁾, G.M. Mann³⁸²⁾ und F.J. Carmody³⁸³⁾. Die unmittelbare Vorlage liess sich jedoch bei der relativ freien Text-Paraphrase Damianis nicht nachweisen.

Merkwürdig missverstanden hat er seine Vorlage allerdings dort, wo er den Strauch Frutex als einen Fluss bezeichnet, was sich sonst nirgends



nachweisen lässt³⁸⁴⁾, und was ja den Sinn der Geschichte auch nahezu entstellt. Vielleicht hat hier in der Vorlage das fluvius bei Eufrates, das von Damiani nicht übernommen wurde, eingewirkt.

In der Ausdeutung lehnt sich Damiani zwar an den Physiologus an, ohne ihm jedoch im Einzelnen zu folgen. Die zwei Hörner des Tieres (deren Zahl bei der Beschreibung des Anthalopus allerdings nicht erwähnt wurde), werden hier wie dort mit den zwei Büchern der Bibel, dem Alten und Neuen Testament verglichen. Der Euphrat wird bei Damiani gedeutet als die coelestis eloqui flumina, aus denen man trinken soll. Diese Interpretation des biblischen Flusses begegnet sonst nicht; Hieronymus³⁸⁴⁾ kennt nur die Gleichsetzung mit frugiferus. Das weiche Gesträuch bedeutet bei beiden die Verstrickung in das Gestrüpp mangelnder geschlechtlicher Enthaltensamkeit; Physiologus und Bestiarius allein fügen ausserdem noch eine Warnung vor den Gefahren des Weines an.

Die hier gelehrte geschlechtliche Moral ist auch der Inhalt der nächsten Erzählung, und der Schlusssatz des Voraufgehenden: Sed ut vires amittant incentiva libidinum, declinanda est procul dubio societas feminarum³⁸⁵⁾ leitet über zu dem im Folgenden gegebenen Bericht von den Phiriboli genannten Brennsteinen. Diese Steine kennen, wie die Lebewesen, zwei Geschlechter, die aber einzeln für sich völlig ungefährlich sind. Erst wenn man einen männlichen und einen weiblichen Stein zusammenbringt, verbrennen sie alles ringsum. Diese in nahezu wörtlicher Übereinstimmung mit der Versio B des Physiologus³⁸⁶⁾ berichtete Erzählung



erhält auch beide Male die gleiche Ausdeutung, nämlich, dass es besser sei, den Anblick der Frauen zu fliehen, um nicht in Gefahr zu kommen.

Bei Damiani kommt nun folgerichtig die Erzählung vom Biber, der um seiner für die Medizin wichtigen Testikeln wegen von Jägern verfolgt wird, und, wenn er sieht, dass es kein Entkommen mehr gibt, sich diese abbeißt und so wenigstens sein Leben rettet. Wird er weiter verfolgt, so richtet er sich auf und zeigt dem Jäger, dass ihm das fehlt, weswegen er verfolgt wird³⁸⁷⁾. Wieder stammt Bericht und Ausdeutung aus dem Physiologus B³⁸⁸⁾: der Mensch soll aus seiner Brust jeden Vorsatz zur Wollust tilgen und dem ihn verfolgenden bösen Geist zeigen, dass nichts mehr in ihm ist, weswegen er ihn verfolgt. In diesem Sinne sei dann auch Is. 56, 3-5 zu verstehen oder Mt. 19, 12: Sunt eunuchi qui se castraverunt propter regnum coelorum. Folgt Damiani hier seiner Vorlage auch etwas enger, so ist doch die Anordnung der einzelnen Erzählungen, wo eins aus dem andern hervorgeht, seine eigene Leistung.

Die Nachstellungen des bösen Feindes, von denen zuletzt die Rede war, repräsentiert dann nämlich auch die im Folgenden behandelte Figur des Igels³⁸⁹⁾. Dieser dringt in einen Weinberg ein, wirft soviel wie möglich Trauben auf die Erde, spießt diese mit seinen Stacheln auf und trägt sie so heim zu seinen Jungen. Auch die Deutung ist wieder gleich wie beim Physiologus³⁹⁰⁾: der Mensch soll den Weinberg seiner geistlichen Tugenden bewahren, so wie auch Cant. 1, 5 gesagt ist: Posuerunt me custodem in vineis, vineam meam non custodivi; nur so ist es möglich, dass er sich



nicht unvorsichtig durch den Teufel aller seiner guten Werke berauben lässt.

Für diese List des Teufels ist dann ferner der Fuchs ein Beispiel, der bei Damiani³⁹¹⁾ vulpacula gegenüber dem vulpis des Physiologus³⁹²⁾ heisst. Dieser stelle sich tot, locke so die Vögel an und verschlinge sie dann, wenn sie sich bei ihm niederliessen. Wiederum begegnet uns hier das Bild des Teufels, der sich für den, der fleischlichen Gewinn sucht, tot stellt, und ihnen seine Glieder als das, von dem sie sich nähren können, darbietet, so, wie auch der Apostel von den mannigfachen opera carnis rede (Gal. 5, 19-21). Aber diese Menschen, die sich dem Teufel unvorsichtig nähern, werden dann von ihm verschlungen, wie es beim Propheten heisst: Introibunt in inferiora terrae, tradentur in manus gladii, partes vulpium erunt (Ps. 62, 10-11). Ein Teil dieses Fuchses war auch Herodes, von dem der Herr sagt: Ite, dicite vulpi illi (Luc. 13, 32), und von diesen Füchsen ist auch noch Mt. 8, 20; Lc. 9, 58 und Cant. 2, 15 die Rede. Mit diesen letzten Bibelzitatzen geht Damiani noch über die Belegstellen des Physiologus hinaus.

Nicht nur beim Fuchs, sondern auch bei den Fischen sehen wir den Betrug der regna diaboli am Werk. Damiani³⁹³⁾ berichtet vom Polypen, der sich an seichten Küsten auf einen Felsen setze und dessen Farbe und Aussehen annehme. So könne er die arglos sich dem vermeintlichen Felsen nähernden Fische täuschen und fangen. Diese Erzählung findet sich nicht in seiner bisher bevorzugten Quelle, dem Physiologus, wohl aber wiederum bei Ambrosius³⁹⁴⁾, der seinerseits auf Basilus



zurückgreift. Wieder aber übernimmt Damiani aus seiner Vorlage nur noch die naturwissenschaftlichen "Tatsachen", geht jedoch in der Ausdeutung andere Wege. Bei Ambrosius sind die Polypen ein Sinnbild für diejenigen, die ihren Geist leicht auf die verschiedenen Arten, durch die man den Mitmenschen Schaden zufügen kann, einstellen können, und vor allem durch den vorgetäuschten Schein der Enthaltensamkeit die Menschen desto leichter zu Fall bringen: *et ideo cavendi sunt qui crines fraudis suae et brachia longe lateque dispergunt vel speciem induunt multiforem*³⁹⁵). Bei Damiani hingegen ist der Felsen Christus, der Polyp aber ein *homo dolosus et perversus atque ob id haereticus*, der sich, wie sein oberster Herr, zum Schein in einen *angelus lucis* verwandelt (vgl. 2 Cor. 11, 14), und als solcher die sich ihm unvorsichtig Nahenden verschlingt. So kann er wiederum mit folgender Nutzenanwendung schliessen: *Veruntamen in huiusmodi versutiis et fraudibus animalium aliquando salutaris allegoriae deprehenditur sacramentum*³⁹⁶).

Das Krokodil und die Schlange Hydrus leben als Feinde im Fluss. Die Schlange wälzt sich im Schlamm, gleitet so in den offenen Rachen des schlafenden Krokodiles und tötet es, indem es sich durch seine Eingeweide wieder herausfrisst³⁹⁷). Hier ist wieder der Physiologus, auch in der Ausdeutung, die Vorlage³⁹⁸): das Krokodil stellt die *Figura mortis et tartari* dar, die Schlange dagegen Christus, der sich mit dem Schlamm des menschlichen Fleisches bedeckte und so das Reich des Todes besiegte, während er selber in vollem Triumph wieder aus dem Grab auferstand. So bewahrheiten sich zwei Bibel-



worte: Ubi est, o mors, victoria tua? ubi est stimulus tuus?(1 Cor.15,55), und: O mors, ero mors tua; morsus tuus ero, inferne (Os.13,14).

Die Erzählung vom Caladrius, die Damiani³⁹⁹⁾ hier anschliesst, weil auch er eine figura Salvatoris ist, findet sich ebenfalls wieder im Physiologus⁴⁰⁰⁾. Dieser völlig weisse Vogel kann den Tod eines Kranken voraussagen; wird dieser sterben, so wendet der Caladrius seine Augen von ihm ab, wird er aber gesunden, so heftet er seine Augen fest auf ihn, zieht die ganze Krankheit auf sich und verbrennt diese auf seinem Flug gegen die Sonne. Auch Christus ist wie der weisse Caladrius von keinem Makel der Sünde bedeckt: Quippe qui peccatum non fecit, nec dolus inventus est in ore eius (1.Petr.2,22; Is.53,9), oder wie es im Hohenlied heisst: Dilectus meus candidus et rubicundus (Cant.5,10); weiss nämlich ist er durch die Keuschheit und Unschuld, rot durch das Martyrerblut. Als frommer Besucher kam auch er zum Volke Israels, wandte aber sein Antlitz von ihm ab, sodass sie an ihrer Treulosigkeit und ihrem Unglauben starben. Von dem ebenfalls dahinsiechenden Volk der Heiden aber nahm er die Krankheit, wodurch sich das Wort des Jesaias bewahrheitete: Vere enim languores nostros ipse tulit et peccata nostra ipse portavit (Is.53,4-5). Diese Krankheit aber verstreute er in der Luft, als er zu seinem Vater, dem Sol iustitiae, zurückkehrte. Mit der Gleichsetzung Gottes mit dem Sol iustitiae⁴⁰¹⁾ geht Damiani wieder über die Interpretation seiner Vorlage hinaus, in der lediglich noch die Berechtigung der Gleichsetzung Christi mit einer Schlange an Hand von Joh.3,14: Sicut Moyses exaltavit serpen-



tem in deserto, sic exaltari oportet filium hominis, nachgewiesen wird.

Auch der im Folgenden von Damiani behandelte Phönix ist ein Bild des Erlösers.⁴⁰²⁾ Nachdem dieser 500 Jahre gelebt hat, belädt er sich in den Wäldern des Libanon die beiden Flügel mit wohlriechenden Hölzern - ebenso wie auch der Erlöser vom Himmel mit dem Duft der beiden Testamente komme und sage: Non veni legem solvere sed implere (Mt. 5, 17). Der Priester von Helippolis, der aus mehreren Anzeichen das Kommen des Phönix bemerkt, errichtet ihm einen Scheiterhaufen, auf dem sich der Phönix mit seinen Wohlgerüchen niederlässt und sich selbst verbrennt. Wenn der Priester dann am andern Tag die Asche durchsucht, findet er hier einen kleinen, wohlriechenden Wurm, und auch bei diesem Vorgang weist die Bibel wieder den Weg zur Deutung: Ego autem sum vermis et non homo (Ps. 21, 7). Bis hierher hat der Physiologus⁴⁰³⁾ die gleiche Deutung, jetzt aber geht Damiani darüber hinaus, zunächst durch den Hinweis auf Jonas 4, 7: Ille, quem vermis ille signabat, qui matutinus exurgens hederam super caput Jonae positam dente percussit et arescere compulit. So mache auch der Herr wie die aufgehende Morgensonne durch die Gnade des Evangeliums die Synagoge welk und trocken wie dürres Efeu. Der Phönix, den der Priester am zweiten Tage bereits als kleinen Vogel mit Flügel und Federn antrifft, ist am dritten wieder vollständig verjüngt in seinen früheren Zustand zurückgekehrt und erhebt sich in die Luft - ebenso wie auch der Herr als Sieger über den Tod zu seinem Vater zurückgekehrt ist: Qui ascendit super cherubim et volavit, volavit super pennas ventorum (Ps. 17, 11). Auch uns aber,



so schliesst Damiani, sind nach unserem Mass Flügel gegeben, nämlich unsere geistlichen Tugenden, deren wir uns nur mannhaft bedienen müssen, um uns zum Himmel zu erheben. Tun wir das jedoch nicht, so werden wir in die Tiefen unserer Laster eintauchen.

Damit hat er wieder den Übergang zu der folgenden Geschichte von der Sarra⁴⁰⁴⁾ gefunden, die sich ähnlich auch im Physiologus⁴⁰⁵⁾ findet. Dieses Meertier breitet, kaum dass es eines Schiffes ansichtig wird, seine Flügel aus und sucht mit dem Schiff um die Wette zu segeln. Nach vierzig Stadien ist es aber bereits von der Anstrengung dieses Wettstreites erschöpft, es gibt seine Bemühungen auf, macht Halt und wird von der Flut allmählich wieder zu seinem Ausgangspunkt zurückgetragen. Physiologus und Damiani gehen bei der Interpretation ein wenig verschiedene Wege; für den ersteren sind die Schiffe die Gerechten, die ohne Gefahr durch die Fluten des Meeres, nämlich des irdischen Lebens, gleiten und die todbringenden Wellen, nämlich die Kräfte des Irdischen, besiegen. Die Sarra aber bezeichnet diejenigen, die nach einem Aufschwung es nicht fertigbringen, in ihren guten Werken durchzuhalten und bald wieder in ihre alten Laster zurückfallen. Bei Damiani dagegen ist das Schiff die heilige Kirche oder aber auch jede gläubige Seele, die durch das Holz des Kreuzes aufgerichtet, die schäumenden Wogen der trügerischen Welt überwindet. Die Sarra aber bezeichnet diejenigen, die durch das Beispiel der Frommen angestachelt, auch ein gottgefälliges Leben beginnen wollen, aber bald wegen der zu grossen Anstrengung wieder aufgeben und in ihren alten Zustand zurück-



fallen. Von diesen Menschen steht geschrieben: *Vae his qui perdiderunt sustentiam* (Eccli.2,16) und: *Est amicus socius mensae, et non permanet in die necessitatis* (Eccli.6,10). Ihnen müssen jedoch die *rectores ecclesiarum* zu Hilfe kommen und sie stärken und vor dem Schiffbruch bewahren.

Um das Beispiel der hilfreichen *rectores ecclesiarum* weiter zu unterbauen, behandelt Damiani anschliessend den *echinus*, den Seeigel⁴⁰⁶⁾. Dieser wird im *Physiologus* gar nicht erwähnt, lediglich Isidor⁴⁰⁷⁾ kennt auch den von Damiani gegebenen Bericht, dass er, obwohl er nur ein so kleines Tier ist, doch die grössten Schiffe aufzuhalten vermag. Die moralisierende Interpretation findet sich jedoch nur bei Damiani: so wie der Seeigel dem Schiff, so soll auch der *rector ecclesiae* den Seelen in den andrängenden Fluten der Versuchungen einen Halt geben, wie in der Bibel gesagt ist: *Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos* (Lc. 22,32).

Die von Damiani anschliessend gegebene Beschreibung von der Natur des Tigers⁴⁰⁸⁾ findet sich schliesslich wieder in des Ambrosius *Hexameron*⁴⁰⁹⁾ und ist von hier nahezu wörtlich in die lateinischen *Bestiarien* übergegangen⁴¹⁰⁾, während Damiani den Text zwar sinngemäss gleich, im Wortlaut jedoch stark abweichend wiedergibt.

Wenn der Tiger seine Lagerstatt leer und seiner Jungen beraubt findet, so mache er sich sofort an die Verfolgung des Räubers; auch wenn dieser mit der Geschwindigkeit eines flüchtenden Pferdes dahinflüht, so habe ihn doch der ungleich schnellere Tiger bald eingeholt. Der Räuber aber wirft dem Tiger nun eine Glaskugel vor, in der



dieser sich selbst erblickt und, getäuscht, sein Junges zu sehen glaubt. Merkt er den Trug, so nimmt er aufs Neue die Verfolgung auf, wird abermals durch eine Glaskugel getäuscht, und der Räuber kann schliesslich entkommen.

Ambrosius hat diese Erzählung nur berichtet als ein Beispiel aus dem Tierreich für die Coloss. 3, 20ff. gebotene Elternliebe, und die erste symbolische Deutung findet sich überhaupt bei Damiani. Bei ihm ist der Tiger der Teufel, und diese Gleichsetzung dürfte letztlich auf Gregor d. Gr. zurückgehen: *Satan quippe et propter crudelitatem leo dicitur, et propter multiformis astutiae varietatem non incongrue tigris vocatur*⁴¹¹). Der Jäger hingegen ist bei Damiani der Prediger, so wie in der Heiligen Schrift gesagt wird: *Mittam eis multos venatores, et venabuntur eos de omni monte et de omni colle* (Jer. 16, 16). Das Junge des Tigers aber deutet er als einen bekehrten Menschen, der aus der Lagerstatt des Teufels, nämlich der Welt, geraubt wird. Wenn uns dann der verfolgender Teufel mit seinen Argumenten den gewonnenen Menschen wieder abspenstig zu machen versucht, dann werfen wir ihm die Glaskugel vor, wodurch wir ihm die ihm angehörenden schwachen Menschen zeigen. In diesen sieht nämlich der Feind sein eigenes Abbild, weil die schlechten Menschen selber das Aussehen des Bösen angenommen haben: *Si quis adoraverit bestiam et imaginem eius, et acceperit characterem in fronte sua et in manu sua* (Apoc. 14, 9)⁴¹²). Wir aber müssen unseren Raub, nämlich die dem Teufel entrissenen Menschen, vor dem Tiger sichern, indem wir sie täglich mit der Milch himmlischen Gespräches erquicken, damit man uns nicht das vorwerfen kann, was zu den Pharisäern gesagt worden ist: *Vae*



vobis, qui circuitis mare, et aridam, ut faciatis unum proselytum; et cum factus fuerit, facitis eum filium gehennae duplo quam vos (Mt. 23, 15). Lieber möge hingegen dieses von uns gesagt werden: Quia quos dedi-sti mihi, non perdidisti ex eis quemquam (Joh. 18, 9), oder Qui cum dilexisset suos, in finem dilexit eos (Joh. 13, 1).

Wiederum zeigt sich auch hier das Besondere an Damianis Deutung: einmal die reiche Verwendung biblischer Zitate, die die eigentliche Exegese wie in ein schimmerndes Gewand hüllen, die aber doch nie als das Formgebende im Vordergrund stehen. Das ist vielmehr seine Interpretation, die den Menschen in eine ständige Beziehung zu Gott setzt. Die Hinweise, die uns bereits das Wort Gottes in der Heiligen Schrift für ein rechtes Verhalten in der Welt geben kann, können wir, und für uns vielleicht ^{so} noch viel sinnenfälliger, dem Verhalten der Lebewesen in der Natur entnehmen. Nur müssen wir diese Hinweise auf die rechte Art, nämlich durch eine symbolische Exegese, zu verstehen suchen, und wir dürfen nicht bei dem stehenbleiben, was eine vordergründige Naturforschung zu entdecken geglaubt hat.

Das wird besonders deutlich bei der im Folgenden erzählten Geschichte vom Pelikan, wo der Ausgangspunkt zunächst die einfache Betrachtung der Naturvorgänge ist: ...sicut tradunt ii, qui rimandis animalium insudavere naturis...⁴¹³⁾; eine ganz ähnliche, durch das insudavere bzw. desudavere bereits leicht abschätzige Bemerkung über diese Naturforscher macht Damiani zu Beginn eines anderen Werkes: Ferunt, qui in rimandis rerum desudavere naturis...⁴¹⁴⁾. Die hier gewonnenen Tatsachen darf man aber nicht verabsolutieren; sie bilden vielmehr nur das Mate-



rial, mit Hilfe dessen man zu höherer Erkenntnis fortschreiten, hinter dem vordergründigen Geschehen und Verhalten noch einen hintergründigen Sinn entdecken kann. So ist es eine Tatsache der Naturgeschichte, dass die heranwachsenden Pelikane ihre Eltern mit den Flügeln schlagen, und dafür von ihnen im Zorn getötet werden⁴¹⁵⁾. Aber bald bereuen sie ihre Tat, und am dritten Tage öffnet sich die Mutter selbst mit dem Schnabel die Seite und erweckt mit dem herausströmenden Blut ihre Jungen wieder zum Leben. Diese einfache Geschichte steckt nun voll von symbolischen Bedeutungen. Zunächst einmal erhält das Bibelwort: *Filios genui et exaltavi, ipsi vero spreverunt me* (Is. 1, 2), dadurch eine Bestätigung. Dann aber zeige sich auch am Tod der Jungen, dass Gott ein schlechtes Volk durch Gefangenschaft und Krieg zu Grunde richte: *Percussisti eos, nec doluerunt; attrivisti eos, et noluerunt accipere disciplinam* (Jer. 5, 3). Den undankbaren Kindern jedoch wird für ihr Böses nur mit Gutem vergolten: die Weisheit Gottes, die die Mutter alles Lebenden ist, öffnete am Kreuze hängend, ihre Seite und rief mit ihrem Blut die schon Gestorbenen ins Leben zurück. Dies ist nicht dem Wortlaut nach aber sinngemäss wieder die Deutung des Physiologus⁴¹⁶⁾.

Auch bei der folgenden Erzählung vom Wiedehopf⁴¹⁷⁾ lehnt er sich an den Physiologus⁴¹⁸⁾ an. Dessen Verhalten ist nun das genaue Gegenteil von dem der Pelikanjungen: *ut sicut in uno reperit mens discreta quod spernat, sic in altero Christiana pietas quid imitetur addiscat*⁴¹⁹⁾. Wenn nämlich der alternde Wiedehopf nicht mehr sehen und nicht mehr fliegen kann, so zupfen ihm die Jungen die alten Federn aus und hegen seine Augen unter ihren Flügeln, bis sich beides wieder regeneriert hat.



Beispiele für die Liebe zu den Jungen entnimmt Damiani sodann einer vom Adler und vom Blesshuhn erzählten Geschichte⁴²⁰⁾. Der Adler hält sein Junges mit den Augen der Sonne entgegen, und wenn es diese nicht erträgt, erkennt er es nicht als echt an und verstösst es. Dieser so verstossenen Jungen aber erbarmt sich nun das Blesshuhn, nimmt sie an Kindesstatt an und zieht sie mit mütterlicher Liebe auf. Diese Erzählung ist mit starken wörtlichen Anklängen an Ambrosius⁴²¹⁾ übernommen, die Deutung stimmt jedoch bei beiden nicht überein. Bei Ambrosius steht die Sorge des Blesshuhnes ~~in krassem Gegensatz~~ für die fremden Jungen in krassem Gegensatz zu uns, die wir wie der Adler grausam sogar die eigenen verstossen: ergo phene alienos nutrit, nos vero nostros inmitti crudelitate proicimus⁴²²⁾. Damiani jedoch bewundert an der Fulica humanam, immo Christianam ... pietatem⁴²³⁾. Zu beachten ist noch, dass der von Damiani sonst so ausgiebig benützte Physiologus zwar ebenfalls die Fulica erwähnt, jedoch nur, in Anlehnung an Ps. 103, 17: Fulicae domus dux est eorum, als Beispiel für das ständige Ausharren an einem Ort.

Es soll im Folgenden nicht mehr den literarischen Vorlagen Damianis in aller Ausführlichkeit nachgegangen werden. Seine Hauptquellen für seine symbolische Exegese sind Ambrosius mit seinem Hexaameron, der Physiologus in einer der Version B nahestehenden Fassung, Plinius, Isidor und schliesslich ein Bestiarius, der im Druck noch nicht vorliegt, aber dem Überlieferungszweig nahesteht, den etwa der Cod. Monac. lat. 27067⁴²⁴⁾ repräsentiert. Damiani entnahm seinen Quellen durchweg, wenn auch nicht im gleichen Wortlaut,



die naturwissenschaftlichen "Tatsachen", und hier und da auch noch die symbolische Deutung. Doch dabei weicht er in vielen Fällen, und oft ganz entscheidend, ab. Ebenso ist die Anordnung der einzelnen Erzählungen ganz sein Werk; eines ergibt sich hier aus dem andern, der Schluss der einen Geschichte leitet bereits zur folgenden über, und alle zeichnen sie Stück für Stück ein Bild vom rechten Verhalten des Menschen in der Welt und gegenüber Gott, so, wie es uns dieser symbolisch durch das Verhalten der Tiere zu verstehen gibt.

Das Bild dieses Kosmos hat er aber nicht nur aus literarischen Vorlagen aufgebaut, sondern er verwertet dafür auch Erzählungen von Zeitgenossen, die eigene Erlebnisse und Erfahrungen berichten. Auch hier sucht Damiani sogleich hinter den vordergründigen Tatsachen einen tieferen Sinn zu entdecken. So hat er angeblich die Jägerlist beim Affenfang nicht gelesen, sondern erzählen gehört: Et quidem non scriptum reperiri, sed ex ore perhibentis audivi, quoniam...⁴²⁵⁾. Die nun folgende Geschichte, wonach der Jäger sich rote Schuhe mit Bleisohlen anzieht, um die Neugier des Affen zu wecken und dieser dann in seinem Nachahmungstrieb die stehengelassenen Schuhe anzieht und von dem sich verbergenden Jäger gefangen wird, wird allerdings in ganz ähnlicher Form von Plinius berichtet: visco inungui laqueisque calciari imitatione venantium tradunt⁴²⁶⁾, und sie wird auch später immer wieder, nirgends allerdings in der besonderen, von Damiani überlieferten Form, berichtet⁴²⁷⁾.

In der Literatur nicht zu belegen ist jedoch der ihm von Papst Alexander II. zugekommene Bericht vom Umgang einer italienischen Gräfin



mit einem Affen, wie auch der Papst und er selber einen Knaben gesehen haben wollen, der völlig einem Affen glich⁴²⁸⁾. Dieses Beispiel weiblicher Untreue findet sich, wie gesagt, in keiner literarischen Vorlage, doch Damiani kommentiert es mit der nun wiederum dem Physiologus entnommenen Erzählung vom Wal, dessen sandbedeckten Rücken die Fischer für eine Insel halten, anlegen, auf ihm Feuer machen, bis sie schliesslich von dem Tier mit in die Tiefe gezogen werden⁴²⁹⁾. Von diesem literarischen Bericht schweift Damiani dann abermals ab, und flicht, da eben gerade von einem Wal die Rede war, die Erzählung eines Mitbruders ein, der einstmals an der Küste der Normandie einen erlegten Wal gesehen haben will, der so gross gewesen sei, dass allein seine Zunge von vierzehn schwerbeladenen Saumtieren abtransportiert werden musste. Nach dieser Abschweifung kehrt er dann wieder zum vorhin berichteten Beispiel zurück, aus dem er nun die moralische Schlussfolgerung zieht: *quid mirum, si fidem in bellua nauta non repperit, quam et vir in uxore propria non invenit*⁴³⁰⁾.

Abermals mit einer selbstgehörten Geschichte endet das ganze Werk: ein Fischer, der einen grossen Meeraal gefangen und diesen in sein Boot neben seinen ihn begleitenden Sohn gelagt hatte, hörte diesen plötzlich jämmerlich schreien: das Tier verschlinge ihn. Er verlachte ihn wegen dieser Besorgnis, musste dann aber entsetzt zusehen, dass das Untier tatsächlich zusammen mit seinem Sohn in den Fluten versank. Und die Nutzanwendung: *Ecce, fratres mei, quae est in hoc mun-*



do tam secura possessio, in quam non tuto proicere;
quidnam iuris est nostri, quod non debeamus tam-
quam rotam volubilem deputare⁴³¹⁾. Für uns jedoch
ist es besser, in all dieser trügerischen Unsicher-
heit der Welt auf Christus zu vertrauen, qui dispo-
nit et ordinat naturalia iura mutorum, ut in omnibus
creaturis sola praedicetur virtus ac potentia
creatoris⁴³²⁾.

Damianis Kosmos trägt seinen Wert nicht in
sich. Alles Geschehen in der Natur, was ihm aus der
Literatur bekannt war oder was ihm selbst begeg-
nete, findet bei ihm eine Erklärung, die nicht der
messende und wägende Verstand gewinnt, der in den
Dingen nur diese selber sieht, sie verabsolutiert
und den aus ihnen abgeleiteten Gesetzen einen eige-
nen Wert beilegt. Damianis Erklärungen gehen über
diese sich selbst genügenden naturwissenschaftli-
chen Gesetze weit hinaus; er stellt die Natur
vielmehr in einen unmittelbaren Zusammenhang mit
Gott einerseits, mit dem Menschen andererseits.
Dadurch wird der Natur und der Welt des Menschen
zwar ein eigener Wert genommen, ihnen aber zugleich
ein viel höherer gegeben. Hier spricht Gott die
Sprache, die der Mensch versteht, aber nur dann,
wenn er nicht mit selbstherrlichem Verstand an
sie herantritt, sondern wenn er demütig zu hören
versucht und in dem vordergründigen Geschehen
das Symbol für etwas weit Höheres erkennt.



Damiani Dam. PL. 145 Pl.	Ambrosius, Hex. CSEL. 32/1	Physiologus ed. Carmody	Bestiarius PL. 177
leo lib. 1. vestigia 768,4		Phys. B Nr. 1	II 1 S. 57A
hya. 2. cibum 768,27	6,3,14 S. 212		
pan. 3. apertis oculis 768,31		Phys. B Nr. 1	II 1 S. 57BC
gal. 4. catulum 768,34		Phys. B Nr. 1	II 1 S. 57C
dore. aenthalopus 768,48		Phys. B Nr. 2	II 2 S. 57f.
lynx phiribolus 769,27		Phys. B Nr. 3	II 19 S. 66f.
herp. castor 769,38		Phys. B Nr. 17	II 9 S. 61BC
ripen. crinatus 770,22		Phys. B Nr. 13	II 4 S. 58f.
lacul. falpecula 770,48		Phys. B Nr. 15	II 5 S. 59AB
omagei polypus 771,29	5,8,21 S. 156B		
eleph. hydrus et micor.			
crocodilus 771,58		Phys. B Nr. 19	II 7 S. 60AC
agull. galadrium 772,25		Phys. B Nr. 5	I 48 S. 48A II 31 S. 77f.
cornica			
murena			
lanix 773,17	5,23,79 S. 197A	Phys. B Nr. 9	
terra 774,10		Phys. B Nr. 4	II 22 S. 69C III 55 S. 108A
scip. chinus 774,44	5,9,24 S. 158D		III 1 S. 83BC
ursa ygris 775,3	6,4,21 S. 217FA		
scicel. pelicanus 775,56		Phys. B Nr. 6	I 33 S. 29f. II 27 S. 74GD
lupus			
ovis			
pupa 776,37		Phys. B Nr. 10	I 52 S. 50f. I 56 S. 53CD
leo anilla 776,46	5,18,60 S. 186C		
eleph. calica 777,5	5,18,61 S. 186f.		
herp. ultur 777,17	5,20,64 S. 188E		
eris res 777,27	5,21,67 S. 189f.		III 38 S. 98B
ancer			
ustella 777,39		Phys. B Nr. 26	II 18 S. 66BC
ania			
apis 778,5		Phys. B Nr. 26	II 18 S. 66BC
lino			
ida 778,20		Phys. B Nr. 27	
atus			
eyon 778,42	5,13,40 S. 172E		III 24 S. 95BC
ebis			
redixion 779,17		Phys. B Nr. 32	III 39 S. 99f.



Damiani
PL.145

Ambrosius, Hex.
CSEL.32/1

Physiologus Bestiarius
ed.Carmody PL.177

I.
ibis 779,39
hyaena 780,7
panthera 780,17
salamandra 781,18
dorcas 781,24
lynx 781,38
serpens 781,56
vipera 782,51
iaculum 783,8
onager 783,18
elephas 783,25
unicornis 783,34
aquila 783,38
formica 783,48
murena 784,7

accipiter 784,13
ursa 784,26
medicina 784,42
lupus 785,38
ovis 785,51
leo 785,59
elephas 786,6
serpens 787,58
tigris 788,3
cancer 788,26
simia 789,17
maimo 789,39
cetus 790,21
piscis 790,42

5,7,18 S.153D
5,7,19 S.155D

6,4,18/19 S.214
6,4,26 S.222B
6,4,27 S.222f.

6,6,37 S.228D
6,5,31/32 S.224f.

5,8,22 S.156f.

Phys.B N.14 I 57 S.55BC
Phys.B Nr.18 II 10 S.61f.
Phys.B Nr.23 II 23 S.69f.
Phys.B Nr.30 II 16 S.65
Phys.B Nr.20 II 13 S.63BC
clm 27067 fol.107^V

III 53 S.102f.
II 21 S.68f.
III 46 S.101C
Phys.B Nr.21 II 11 S.62BC
Phys.B Nr.33 II 26 S.73f.
Phys.B Nr.16 II 6 S.59
Phys.B Nr.8

II 29 S.75f.
III 55 S.108C

Isidor 12,7,56

Plinius ?
Marcellinus
III 55 S.108D

Plinius ?
Alexander II.
Phys.y Nr.30 PL.171,1221
nostris temp.





III. Die Sakramentenlehre des 11. Jahrhunderts im Lichte
der Anschauungen Damianis.

1. Die Eucharistie



Damianis Stellung zu den in seiner Zeit spürbaren Bestrebungen nach einer Verabsolutierung des Menschlichen und Irdischen ist damit grundsätzlich geklärt. Die Dialektiker suchten der menschlichen Vernunft, die "Platoniker" den Gesetzen der Natur einen eigenen, nur in sich selbst beruhenden Wert zu geben; Damiani lehnte diese Bestrebungen ab, er wies dem Menschen und der Natur wieder den ihnen zukommenden Platz an: nicht Mittelpunkt des Kosmos, sondern Geschöpfe Gottes waren beide, ihre Vernunft und ihre Gesetze mussten sich einem Höheren beugen.

Von dem so gewonnenen Standpunkt aus mag seine Stellungnahme zu den von den Zeitgenossen so lebhaft diskutierten Fragen beinahe von untergeordneter Bedeutung erscheinen; auf jeden Fall ergibt sie sich ganz zwangsläufig aus seiner grundsätzlichen Haltung. Die Entwertung des Sakraments der Eucharistie, wie sie in der dialektischen Relativierung Berengars zum Ausdruck kommt, hat in Damianis Weltbild keinen Platz. Würde er dessen Folgerungen anerkennen, so hätte er ja gerade auf das, was irdisch ist am eucharistischen Sakrament, den Hauptakzent gelegt, während es sein Bestreben vielmehr war, dem Göttlichen in den irdischen Erscheinungen nachzugehen und auf dieses als den eigentlichen, alles überdauernden Wert hinzuweisen.

Ebenso verhielt er sich auch ganz konsequent in der Frage der von den simonistischen Priestern gespendeten Sakramente. Hier war Humbert von Silva Candida der absolute Gegenpol, der solche Sakramente nicht gelten liess, sondern ihre Wiederholung forderte. Auch diese Lehre musste folgerichtig in der Auffassung Damianis eine Verabsolutierung des Irdischen sein, auch wenn er seine Meinung in dieser



krassen Form seinem grossen Gegner gegenüber nie ausgesprochen hat. Nach seiner Auffassung wurde hier etwas Irdisches, nämlich die moralische Integrität des Priesters, zum Masstab gemacht für etwas Überirdisches, für das von Gott gegebene Sakrament. Auch von einem Unwürdigen gespendet behielten sie vielmehr ihre volle Wirksamkeit (wenn auch nicht für den Unwürdigen selbst), denn eigentlich ist ja Christus der Priester, der das Sakrament darreicht, der irdische Priester nur sein Stellvertreter. Diese beiden Folgerungen aus dem Welt- und Gottesbild Damianis sollen im Folgenden noch etwas näher untersucht werden.

Hat er auch weder in seinem Werk *De divina omnipotentia* noch in seiner symbolischen Naturexegese eine systematische Philosophie entwickeln wollen, so gaben doch seine hier gefundenen Antworten einen festen Punkt, von dem aus man das ganze erschütterte Weltbild wieder in die Gewalt bekommen und zurechtrücken konnte, auch wenn es von Damiani gar keine besondere Stellungnahme zu der eigentlichen Streitfrage gibt.

Von den Diskussionen um das Sakrament der Eucharistie hatte das Neue letzten Endes seinen Ausgang genommen. Berengar von Tours hatte mit seinem neuen Gebrauch, den er von der Dialektik machte, einer spiritualistischen Auffassung das Wort geredet, die in ihrer Konsequenz schliesslich den irdischen Körper der Kirche und die Grundlagen ihres Glaubens zu sprengen drohte⁴³³).

Berengar hat behauptet, sowohl Papst Gregor VII. wie auch Petrus Damiani seien seiner Auffassung über das Abendmahl ursprünglich nicht ablehnend gegenüber gestanden: *Papa omnibus te-*



stificavit, in audientia sua Petrus Damiani, non inferiorem lima eruditionis, non inferiorem Lanfranno dignitate Christianae religionis, Romae non *et* consensisse de sacrificio ecclesiae dictis Lanfranni; pro eo se dare sententiam, negligenda esse ea, quae diceret Lanfrannus potiusquam ea, quae diceret Petrus Damiani Romanae ecclesiae filius, S. Rufinae, si satis memini, episcopus⁴³⁴).

Wir sind hier zunächst allein auf die Angaben Berengars angewiesen, der es zudem bei seinem Bemühen, möglichst viele Gewährsmänner anzuführen, die seine Überzeugungen teilten, mit der Wahrheit nicht immer allzu genau genommen hat. Hat auch der Brief, in dem der Graf Gottfried von Anjou Gregor VII. den gleichen Vorwurf der Doppelzüngigkeit macht⁴³⁵) in letzter Zeit wieder eine Aufwertung erfahren⁴³⁶), hat man ihm zumindest "valore come fonti per la questione berengariana"⁴³⁷) zugestehen wollen, so dürfte doch wohl Erdmanns⁴³⁸) Warnung, ihn für eine allzu vertrauenswürdige Quelle zu halten, immer noch zu Recht bestehen.

Bei Damiani soll eine nähere Untersuchung die Behauptung Berengars zu klären versuchen. Petrus Damiani hat seine Auffassungen vom Sakrament der Eucharistie nirgends in einem systematischen Werk niedergelegt, denn die unter seinem Namen überlieferte⁴³⁹) und publizierte⁴⁴⁰) *Expositio canonis missae* gehört erst der Zeit um 1200 an⁴⁴¹). Die gelegentlichen Äusserungen in seinen sonstigen Werken zeigen auf den ersten Blick ein uneinheitliches Bild, und wenn man bedenkt, wie sehr er dem "Symbolismus" gegenüber dem "Realismus" das Wort geredet hat (...sed mysticis allegoriarum spiritualium sacramentis non dubitet omnia redundare⁴⁴²)),



so mag zunächst die Behauptung Berengars, Damiani sei seinen Anschauungen nicht ablehnend gegenüber gestanden, gar nicht so abwegig erscheinen.

In die Richtung einer solchen spiritualistischen Auffassung vom Sakrament der Eucharistie deuten dann auch einige direkte Äusserungen: Porro de eo quod dicitur, quoniam gratiam sancti spiritus indignus homo accipere nequeat, constat procul dubio, quia corpus domini, quod in sacris altaribus per sancti sacerdotis dedicatur officium, concepta sancti spiritus virtute vivificatur et sanctificatur, ut nos vivificare valeat et sanctificare⁴⁴³⁾. Durch die Gnade des heiligen Geistes also wird das Sakrament auf dem Altar belebt und geheiligt; wenn der Geist fehlt, dann ist es nicht mehr der Leib des Herrn, der auf dem Altar liegt, sondern gewöhnliches Brot: Si enim abscedente spiritu, non illud iam corpus domini, sed simpliciter communis est panis...⁴⁴⁴⁾. Damiani mag an diesen Stellen bei seiner Formulierung von der spiritualistischen Sakramentsauffassung des Augustinus beeinflusst worden sein⁴⁴⁵⁾; er zitiert ihn auch, ebenso wie Hieronymus und Paschasius Radbertus, in diesem Zusammenhang mehrfach⁴⁴⁶⁾.

Daneben steht nun aber, auf den ersten Blick ziemlich unverbunden, eine viel realistischere Auffassung von der Eucharistie. Damiani berichtet nämlich von einem Wunder, durch das konsekriertes Brot zur einen Hälfte in blutiges Fleisch verwandelt worden, zur anderen Hälfte jedoch Brot geblieben sei: Haec enim particula dominici corporis inventa est usque ad medietatem in carnem esse conversam, altera vero medietas panis speciem



non mutavit⁴⁴⁷⁾. Ein ähnliches Wunder ereignete sich an einem anderen Ort mit einem Rest des im Kelch zurückgebliebenen konsekrierten Weines, der achtlos weggegossen worden war: Hic aliquando, dum sacri muneris eucharistiam detulisset aegroti, ut erat utique deses ac negligens, aliquantulum dominici sanguinis remansit in calice. Quod cum ille in ecclesiam rediens comperisset, sed fastidio praepeditus nolisset accipere, mox calicem lavit, et in labrum marmoreum in quo erat aqua sanctificata, proiecit. Et, o magnum divinae virtutis iudicium! illam labri partem quam id, quod effusum est de calice, contigit, in sanguineam ruborem repente convertit, ubi scilicet duae maiores guttae sanguinis exprimuntur; sed neque illae, neque aliae quae iuxta videntur esse minusculae, nullo possunt studio vel ablui vel abstergi, quo rubor impressi sanguinis aliquatenus valeat aboleri⁴⁴⁸⁾. Schliesslich berichtet er noch von einem weiteren ähnlichen, von Zeugen beschriebenen Vorfall: ...in ipsa confractione salutaris hostiae, rubra prorsus ac perfecta caro inter eius manus apparuit, ita ut etiam digitos illius cruentaret, sicque sacerdoti omnem scrupulum dubietatis auferret⁴⁴⁹⁾.

Doch nur scheinbar vertritt Damiani hier eine extrem realistische Auffassung vom eucharistischen Sakrament. In den Fällen nämlich, wo Fleisch und Blut Christi in ihrer Realität sichtbar werden, spricht er ausdrücklich von einem Wunder: hier hat Gott die Naturgesetze aufgehoben, die, wie oben⁴⁵⁰⁾ gezeigt wurde, für ihn keine Gültigkeit haben. Nach unseren irdischen Erfahrungen ist Brot immer Brot und Wein immer Wein,



aber Gott ist nicht gehalten, sich im Mysterium der eucharistischen Wandlung nach unseren aus der Beobachtung der Naturgesetze gewonnenen, beschränkten Erfahrungen zu richten. Er, der diese Gesetze geschaffen hat, kann sie schliesslich auch aufheben und einen sich sonst im Verborgenen abspielenden Vorgang auch für menschliche Augen sichtbar machen.

Ebensoweit ist Damiani aber von der spiritualistischen Auffassung Berengars entfernt: Leib und Blut Christi sind nach der Konsekration wirklich, wenn auch unsichtbar, vorhanden, sind durch die Gnade des heiligen Geistes aus den Species Brot und Wein in die Sakramente Fleisch und Blut verwandelt worden. Diese bleiben jedoch unsichtbar, und die sichtbare Spezies Brot und Wein vertritt ihre Stelle, wenn nicht Gott in Ausnahmefällen ein Wunder wirkt und die sakramentale Gestalt von Fleisch und Blut auch für unsere Augen sichtbar werden lässt: *Hodie salvator terreni panis ac vini speciem in sui corporis et sanguinis sacramenta convertit, suisque discipulis vitalis alimentiae pabulum ministravit...*⁴⁵¹⁾, oder an einer anderen Stelle: *Quod enim tu per visibilem panis ac vini speciem suscipis, ille, velit, nolit, dominici corporis ac sanguinis intelligat veritatem*⁴⁵²⁾. Der Symbolismus Damianis hat nichts mit dem Symbolismus Berengars zu tun; er führte nicht wie bei diesem zu einer Verflüchtigung, zu einer Auflösung der Realität, sondern ganz im Gegenteil zu einer Versachlichung: die Dinge wurden von ihren zufälligen äusseren Erscheinungsformen losgelöst und in eine Sphäre gerückt, in der sie jeder In-



dividualisierung entzogen waren.

Damiani steht mit seiner Auffassung vom Sakrament der Eucharistie völlig auf dem Boden der katholischen Lehre, so, wie sie sich gerade in diesen Jahrzehnten dogmatisch zu verfestigen begann. Die gleiche Auffassung, dass die Spezies der irdischen Substanzen erhalten bleibt, auch wenn sie in Wahrheit den Leib Gottes enthalten, vertrat Lanfranc, der grosse Gegner Berengars: *Credimus igitur terrenas substantias, quae in mensa Dominica, per sacerdotale mysterium, divinitus sanctificantur ineffabiliter, incomprehensibiliter, mirabiliter, operante superna potentia, converti in essentiam Domini corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus...* ⁴⁵³⁾. Ebenso musste Berengar sowohl bei seinem ersten wie bei seinem zweiten Widerruf schwören: *scilicet panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem domini nostri Jesu Christi esse...* ⁴⁵⁴⁾, und: *...panem et vinum, quae ponuntur in altari, per mysterium sacrae orationis et verba nostri Redemptoris substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Jesu Christi ... non tantum per signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturae et veritate substantiae* ⁴⁵⁵⁾. Eine ähnliche Formel, mit der Unterscheidung zwischen der sichtbaren Spezies Brot und Wein und dem unsichtbaren Leib und Blut des Herrn, ist schliesslich auch in das kanonische Recht aufgenommen worden: *Hoc est, quod dicimus, quod omnibus modis approbare contendimus, sacrificium ecclesiae confici duobus, duobus constare: visibili elementorum specie, et invisibili*



Domini nostri Jesu Christi carne et sanguine⁴⁵⁶⁾.

Es war im Grunde gar nicht nötig, dass Damiani eine eigene Stellungnahme zur eucharistischen Streitfrage gab, denn seine Haltung gegenüber den Erscheinungen der uns umgebenden Welt sowie zum Wirken Gottes darin gab ihm den sicheren Halt, von dem aus er jede Einzelfrage beantworten konnte. Er hatte dabei nicht einmal eine neue Philosophie erfunden, sondern er stellte nur mit einigen Griffen längst Bekanntes wieder ins rechte Licht und gab es den Menschen mit auf den Weg, die in den stürmischen Entwicklungen des 11. Jahrhunderts nach einem Halt suchten: im Streit der Meinungen hatte er auf die ewigen Wahrheiten hingewiesen.





2. Kanonistische Lösungsversuche zur Frage der
simonistischen Ordination



Die Simonie, benannt nach Simon Magus, der die Gabe, den Heiligen Geist durch Handauflegen mitzuteilen, von den Aposteln kaufen zu können glaubte, war ein seit Jahrhunderten in der Kirche herrschenden Übelstand. Durchgreifende praktische Gegenmassnahmen hatte man bisher nicht ergriffen, nicht zuletzt deshalb, weil man ~~bisher~~ noch nicht zu einer einheitlichen Stellungnahme in der Frage der Gültigkeit simonistischer Weihen gelangt war. Zwar war selbstverständlich, dass der Simonist selber verurteilt werden musste, umstritten war nur das Problem der von einem Simonisten ohne Simonie, also unentgeltlich gespendeten Weihen.

In der Hauptsache lassen sich zwei verschiedene Auffassungen gegeneinander abgrenzen. Im Gegensatz zu R.Sohm⁴⁵⁸⁾, der eine strengere "altkatholische" im 12. Jahrhundert von einer mildereren "neukatholischen" Ansicht abgelöst werden sah, dürfte sich heute allgemein die bereits von P.Hinschius⁴⁵⁹⁾ vorgetragene Meinung durchgesetzt haben, dass diese beiden Ansichten nebeneinander bestanden⁴⁶⁰⁾.

Es bestand einmal die sehr milde Auffassung des hl. Augustinus, wonach nicht in erster Linie der Priester, sondern vielmehr durch diesen der Heilige Geist wirke, dessen Gnade sich den Gläubigen unabhängig von der moralischen Beschaffenheit des Sakramentspenders mitteile: Spiritus autem sanctus in ecclesiae praeposito vel ministro sic inest, ut, si fictus non est, operetur per eum spiritus et eius mercedem in salutem sempiternam, ... si autem fictus est, ... desit quidem saluti eius et auferat se a cogitationibus eius quae sunt sine intellectu, ministerium tamen eius non deserat, quo per eum salutem opera-



tur aliorum⁴⁶¹⁾. War auch für den Häretiker selbst die Gnade nicht wirksam, so doch für den Geweihten, und man konnte auf eine Reordination verzichten.

Daneben stand von Anfang an aber auch die rigorose Auffassung, dass solche Weihen auf jeden Fall ungültig und daher zu wiederholen seien. Eine ganze Reihe päpstlicher Entscheidungen stand für die Bekräftigung einer solchen Auffassung zur Verfügung⁴⁶²⁾, unter ihnen insbesondere die Dekretale 'Ventum est' Papst Innozenz I.⁴⁶³⁾: Sed e contra adseritur, eum, qui honorem amisit, honorem dare non posse nec illum aliquid accepisse, quia nihil in dante erat, quod ille posset accipere. Acquiescimus, et verum est: certe quia quod non habuit dare non potuit⁴⁶⁴⁾.

Eine verbindliche Klärung war aber kirchenrechtlich bisher nie erzielt worden, und erst die Reformbewegung des 11. Jahrhunderts mit ihrem Streben nach unbedingter Reinheit auf allen Gebieten suchte dann auch in dieser Frage zu einer endgültigen Lösung zu kommen.

Das Problem hatte zunächst eine prinzipielle Bedeutung: stand das Sakrament der Weihe höher oder die persönliche Würdigkeit des Sakramentsspenders? Bejahte man die zweite Alternative, und erklärte demzufolge alle simonistischen Weihen für ungültig, so ergaben sich ungeahnte praktische Konsequenzen, denn bei der gewaltigen Anzahl der davon betroffenen Priester wäre nahezu an allen Orten die Ausübung des Gottesdienstes zum Erliegen gekommen.

Aus diesem Grunde mag man sich auch wohl auf der in Rom im Jahre 1047 tagenden Synode⁴⁶⁵⁾ für die milde Auffassung entschieden haben: wenn sich der von einem Simonisten ohne Entgelt geweihte



Priester einer vierzigtägigen Busse unterzog, sollte seine Weihe Gültigkeit haben. Letzten Endes wurde mit dieser Entscheid aber nur ein Gnadenakt erlassen, die simonistische Weihe aber nicht von Rechts wegen anerkannt. Auch diese Entscheidung widerrief aber bereits im Jahre 1049 Papst Leo IX. und verlangte in allen solchen Fällen eine Reordination⁴⁶⁶⁾. Der Papst musste jedoch diese Verfügung schon bald bei dem erbitterten Widerstand der betroffenen Kleriker zurücknehmen, und noch zwei weitere römische Synoden in den Jahren 1050 und 1051 versuchten vergeblich, einen Ausweg aus diesem Dilemma zu finden⁴⁶⁷⁾. Das Problem der "Reordinationen" blieb einstweilen ungelöst⁴⁶⁸⁾, und Leo IX. musste sich schliesslich mit der Bitte an die Bischöfe begnügen, zu Gott zu beten, er möge ihren Geist in dieser Frage erhellen: ... quanta iam per triennium in tribus Romanis conciliis fuerit disceptatio, quamque perplexa atque confusa dubietas, et in iis partibus quotidie ventiletur ... quia iam venerabilis papa in postrema synodo omnes episcopos ex divina obtestatione rogaverit, quatenus dei misericordiam in commune deposcerent, ut quid super hoc scrupulose negotio discernendum esset, nutantibus revelaret⁴⁶⁹⁾.

Im Sommer 1052, ein Jahr nach der römischen Synode, auf der die eben erwähnten Sätze gesprochen wurden, hat Petrus Damiani seinen Liber gratissimus geschrieben⁴⁷⁰⁾, der seinen schon in den alten Handschriften bezeugten Titel nach den zwar von Simonisten, aber ohne Entgelt, also gratis, erteilten Weihen hat. Bei Damiani sprach auch noch ein starkes persönliches Interesse mit: der Erzbischof von Ravenna, der ihm (selbstverständlich ohne Entgelt)



die Priesterweihe erteilt hatte, war zwar persönlich ebenfalls kein Simonist, jedoch seinerseits von einem solchen, nämlich Papst Benedikt IX.⁴⁷¹⁾ gewährt worden - eine Weihe, die nach strenger Anschauung ebenfalls ungültig war⁴⁷²⁾.

Doch war dieser persönliche Grund sicher nicht der Hauptanlass für ihn, dieses Werk zu schreiben, denn er wurde, offenbar um seiner guten kanonistischen Bildung willen, um seine Stellungnahme zu dieser Frage direkt gebeten: Unde mihi plerique fratres quadam praesumptiva~~ae~~ karitatis instantia familiariter exigunt et violenta, ut ita fateor, supplicatione compellunt, ut in tantae necessitatis articulo subvenire vel compendiosum quid scribendo non pigeat, atque quid mihi super hac sententia videatur, exponam⁴⁷³⁾.

Tatsächlich hat er mit seinem Liber gratissimus als erster einen umfassenden Versuch vorgelegt, die Frage der simonistischen Weihen mit Hilfe der Kanonistik zu entscheiden. Über seine Quellen, auf die er seine Thesen baute, sind schon mehrfach Untersuchungen angestellt worden. F. Seeke⁴⁷⁴⁾ suchte seine Zitate in den Dekretalen Pseudo-Isidors nachzuweisen, doch hat die grossangelegte und gründliche Untersuchung von J. J. Ryan⁴⁷⁵⁾ erwiesen, dass er von diesen nun gerade kaum Gebrauch gemacht hat. Die 11 von Seeke angegebenen Zitate finden sich zwar bei Pseudo-Isidor, doch eine genauere Überprüfung der Lesarten ergab, dass sie zwar auch aus kanonistischen Handbüchern, nicht aber aus dem des Pseudo-Isidor stammten.

Bei deren Bestimmung hat Ryan bereits glänzende Vorarbeit geleistet. Er wies nach, dass Damiani



in der Hauptsache zwei kanonistische Handbücher benutzt hat. Einmal war es das in den Jahren 1007/14 entstandene Dekret Bischof Burchard von Worms⁴⁷⁶⁾, das allerdings handschriftlich in Italien bisher nicht vor 1050 nachgewiesen werden konnte⁴⁷⁷⁾, und dessen Kenntnis auch Ryan⁴⁷⁸⁾ südlich der Alpen erst in diese Zeit datierte. Jedoch findet sich im Bibliothekskatalog von Nonantola bereits zwischen 1002 und 1035 ein Liber canonum Burchardi episcopi⁴⁷⁹⁾, wodurch einmal Damianis Benützung von Burchards Dekret in ein neues Licht rückt, wodurch zum andern aber auch seine Beziehungen zum Kloster Nonantola, dem später sein Neffe als Abt vorstand⁴⁸⁰⁾, eine besondere Betonung erhalten.

Neben Burchard von Worms trat die Kanonesammlung, die Dionysius Exiguus um die Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert anlegte, und die in mehreren Redaktionen erhalten ist⁴⁸¹⁾. Die ursprüngliche Sammlung des Dionysius, die "reine Dionysiana", wurde von Chr. Justel⁴⁸²⁾ ediert. Daneben steht die sog. Dionysio-Hadriana, ^{die} ~~wurde~~ im Jahre 774, von Papst Hadrian I. an Karl den Grossen ^{wurde} übersandt; die Stücke, um die in ihr die Dionysiana vermehrt worden ist, zählt F. Massen⁴⁸³⁾ auf. Gedruckt wurde sie von F. Pithou⁴⁸⁴⁾, die Konzilien bei J. Hartzheim⁴⁸⁵⁾. Hier nun ergibt sich bei Ryan insofern in gewisser Weise ein falsches Bild, als er nur die Edition von Justel heranzieht, ~~also~~ ^{aber} jeweils nur die Form der reinen Dionysiana, nicht aber die der Dionysio-Hadriana erfasst, was seine Aufstellungen und Schlussfolgerungen verschiebt. Schliesslich gibt es noch die von Massen⁴⁸⁶⁾ und R. Massigli⁴⁸⁷⁾ so genannte Hadriana aucta, die jedoch nach Wurm⁴⁸⁸⁾ mit mehr



Recht die Bezeichnung Dionysiana aucta führe, da ihre Vermehrung nicht eine Weiterbildung der Hadriana, sondern der Dionysiana darstelle. Eine dieser Hadriana bzw. Dionysiana aucta angehörende Form der Überlieferung suchte Ryan⁴⁸⁹⁾ als die unmittelbare Vorlage Damianis nachzuweisen. Ein Textvergleich, den ich an Hand des die Hadriana aucta enthaltenden Cod. Monac. lat. 14008 vornahm, und die Herr Dr. Fuhrmann für mich aus den Codd. Vallicell. A 5 und Vat. lat. 5845 besorgte, lässt jedoch eine solche Abhängigkeit wenig wahrscheinlich erscheinen:

Petrus Damiani, op. 6 c. 23, MG. Lib. de lite 1, 51

1 Quia Paulianistae in nomine patris et filii et
2 spiritus sancti minime baptizant, nec apud istos
3 - videlicet Novatianos - de unitate patris et
4 filii et spiritus sancti questio aliquando
5 mota est. Et ideo de omnibus segregatis haec
6 sola electa est, cui istud crederent conceden-
7 dum, quia nihil in patris et filii et spiritus
8 sancti sacramento peccarent.

Hadriana aucta, Decr. Innoc. c. 55, clm 14008 fol. 101^{ra}

2 minime] neminem
3 videlicet Novatianos fehlt
de unitate patris] de unitate potestatis divinae
hoc est patris
5 mota] commota
6 crederent] credere

Hadriana aucta, Decr. Innoc. c. 55, Vallicell. A 5 fol. 137^v

1 in nomine] in nomen
3 videlicet Novatianos fehlt
de unitate patris] de unitate potestatis divinae
hoc est patris
5 mota] commota
6 crederent] credere



Hadriana aucta, Drex. Innoc. c. 55, Vat. lat. 5845 fol. 98^v

- 1 Paulianistae] Paulinianistae
2 baptizant nec] baptizabant et Novatiani isdem
nominibus tremendis venerandisque baptizant nec
3 videlicet Novatianos fehlt
5 mota] commota

Collectio Hispana in Ps. Isidor (Hinschius S. 551)

- 3 videlicet Novatianos fehlt
de unitate patris] de unitate potestatis divinae
hoc est patris
5 mota] commota

Innozenz I. Epist. 22 c. 5, Mansi 3, 1061

- 2 baptizant nec] baptizant et Novatiani iisdem tre-
mendis venerandisque nominibus baptizant
3 videlicet Novatianos fehlt
de unitate patris] de unitate potestatis divinae
hoc est patris
5 de omnibus] omnibus

Nach diesem Befund ist also eine unmittelbare Vorlage für Damianis Text weder in der Hadriana aucta noch in der originalen Überlieferung oder in der Collectio Hispana (die in der Edition von Hinschius teilweise an die Stelle des unmittelbaren Pseudo-Isidor Textes getreten ist⁴⁹⁰) nachzuweisen, und man muss sich mit der Feststellung begnügen, dass Damiani sich im Allgemeinen mit einer handschriftlich nicht mehr feststellbaren Form der sog. reinen Dionysiana begnügt hat.

Damiani beginnt seine Ausführungen mit dem Hinweis auf Christus. Dieser habe als Mittler zwischen Gott und den Menschen die Kirche so eingerichtet, dass er zwar durch seine Diener die Gnadengaben austeilen lässt, die Gnadenfülle aber für sich selbst zurückbehält: Sed quod ille totum naturali-



ter possidet, hoc illi per gratiam participatione illius iuxta mensuras habent⁴⁹¹⁾. Christus hat also den Priestern als seinen Dienern lediglich die Verwaltung eines Amtes übertragen, während das eigentliche Sakrament bei ihm selbst bleibt: Quapropter plena fide credendum est, quod sic ministris suis Christus ecclesiasticae consecrationis delegat officium, ut tamen apud se omnium ordinum contineat principaliter sacramentum...⁴⁹²⁾. Als er seine Schüler aussandte zu taufen, da machte er sie nicht zu Urhebern, sondern zu Dienern der Taufe: non auctores baptismi, sed ministros effecit⁴⁹³⁾.

Der Akt der Taufe aber ist ohne Weiteres gleichzusetzen mit dem der Konsekration, denn beide werden erst wirksam durch das Hinzutreten des Heiligen Geistes: Cum ergo in utroque sanctificationis genere hoc sit totum atque magnificum, quod sive ab his qui baptizantur, sive ab his qui consecrantur Spiritus sanctus accipitur...⁴⁹⁴⁾. Lediglich die Wirkung des Heiligen Geistes ist jedesmal anders: Operatur in illis, ut fiant filii adoptionis, in istis autem, ut sint ministri et dispensatores mysteriorum Dei⁴⁹⁵⁾.

Diese Gleichsetzung der Ordination mit dem Taufsakrament war für Damianis Beweisführung sehr wichtig, denn die von Ketzern gespendete Taufe war als einziges Sakrament von der Kirche immer anerkannt worden. So schreibt Innozenz I.: ...quibus solum baptismum ratum esse permittimus⁴⁹⁶⁾, oder an einer anderen, in die kanonistischen Sammlungen übergegangenen Stelle: Ut venientes a Novatianis vel Montensibus per manus tantum impositionem suscipiantur, quia quamvis ab haereticis, tamen in



Christi nomine baptizati sunt...⁴⁹⁷). So führt er dann auch im Folgenden die Parallele zwischen Taufe und Weihe noch weiter aus. Vor allem will er nachweisen, dass Christus zusammen mit der Taufe auch die Priesterweihe erhalten habe; das erkenne ja auch die Kirche an, indem sie das Alter für die Priesterweihe auf dreissig Jahre, eben das Alter Christi bei seiner Taufe, festsetze: Nisi enim certa fides haberet cum baptismo Dominum simul et sacerdotium suscepisse, ut quid tantopere canonica prohiberet auctoritas ante illius aetatis tempus, quo ipse baptizatus est, quempiam ad sacerdotiales infulas aspirasse⁴⁹⁸). In der Tat konnte Damiani zur Bekräftigung dieser Auffassung zwei Konzilsentscheidungen sowie eine Dekretale heranziehen, die er den gängigen kanonistischen Handbüchern zu entnehmen in der Lage war⁴⁹⁹). Und diese am Beispiel Christi gewonnene Gleichsetzung vom Sakrament der Taufe mit dem der Priesterweihe werde auch durch die Apostel bestätigt: Nam et ipsi sancti apostoli non reperiuntur alibi fuisse a Domino consecrati, nisi in perceptione baptismi⁵⁰⁰).

Die für ihn so wichtige Gültigkeit des einmal gespendeten Taufsakramentes sucht er durch immer neue kanonistische Autoritäten zu unterbauen: Si enim baptismus per homicidam vel adulterum vel etiam hereticum datus raturus habendus est...⁵⁰¹). Hier war ohne Zweifel ein Brief Papst Anastasius II. die Vorlage: Nam et baptismum, quod procul sit ab Ecclesia, siue ab adultero, vel a fure fuerit datum, ad percipientem munus pervenit illibatum, quia vox illa, quae sonuit per columbam, omnem maculam humanae pollutionis excludit⁵⁰²). Dieser wurde in meh-



rere kanonistische Handbücher aufgenommen, bei Pseudo-Isidor⁵⁰³⁾, in die Collectio Dionysiana⁵⁰⁴⁾ und in die im Cod. Vallicell. T. XVIII enthaltene unedierte Sammlung⁵⁰⁵⁾, die A. Fliche⁵⁰⁶⁾ für die unmittelbare Vorlage Damianis hielt; doch dürfte er auch in diesem Fall aus seinem bevorzugtesten Handbuch, der Collectio Dionysiana, geschöpft haben⁵⁰⁷⁾.

Die Gültigkeit des einmal gespendeten Sakraments werde auch dadurch bewiesen, dass die kanonische Autorität die Wiedertaufe verbiete, weil dadurch ja die Trinität, in deren Namen getauft worden sei, aufgehoben würde. Diese canonica auctoritas dürfte das mutmasslich in der Karolingerzeit abgehaltene Konzil von Rouen⁵⁰⁸⁾ sein, dessen Entscheidungen Damiani aus seiner neben der Collectio Dionysiana wichtigsten kanonistischen Quelle, dem Dekret Burchards von Worms, bekannt waren: Et ideo qui apud illos haereticos baptizati sunt, qui in sanctae Trinitatis confessione baptizant, et veniunt ad nos, recipiantur quidem quasi baptizati, ne sanctae Trinitatis invocatio vel confessio annulletur⁵⁰⁹⁾.

Im Folgenden verlässt Damiani eine Zeitlang seine streng kanonistische Argumentation und zeigt aus der Bibel, quod Balaam symoniacus fuit et tamen prophetiae spiritum non amisit⁵¹⁰⁾, und quod reprobum Saulem cum suis satellitibus propheticus spiritus occupavit⁵¹¹⁾, und erst im folgenden neunten Kapitel nimmt er die juristische Interpretation wieder auf, die sich abermals mit den drei hauptsächlichsten, von ihm gleich geachteten Sakramenten beschäftigt: Tria profecto precipua sacramenta in sancta frequentantur ecclesia, baptismum videlicet, corporis quoque et sanguinis dominici salutare mysterium, et ordinatio clericorum⁵¹²⁾. Der mit den beiden Bibelzitaten schon angedeutete Weg einer Trennung zwischen dem Sakrament



und seinem Spender wird durch Zitate aus Augustinus, Paschasius und Hieronymus unterbaut: Et de baptismo quidem beatus Augustinus in expositione Johannis evangelistae⁵¹³⁾, de eucharistia vero dominici corporis in libro suo Paschasius⁵¹⁴⁾ ita concorditer disputant, ut neque per bonos sacerdotes meliora illa mysteria neque per malos fieri peiora testentur⁵¹⁵⁾. Hier ist genau das ausgedrückt, was überhaupt als der Grundton aller Bemühungen Damianis im Kampf gegen das umstürzende Neue seines Jahrhunderts festgestellt wurde: das Streben nach einer "Versachlichung" des Heiligen, nach seiner Lösung jedenfalls von allem Individuellen, das in der Person des Vermittlers bzw. des Dieners liegt. Dadurch wird das Sakrament objektiviert und völlig von der persönlichen Würdigkeit des Sakramentsspenders gelöst. Ganz klar ist das in einem kurz darauf⁵¹⁶⁾ angeführten Hieronymus-Zitat ausgedrückt: Ut enim beatus ait Hieronymus: Episcopus, presbiter et diaconus non sunt meritorum nomina, sed officiorum⁵¹⁷⁾. Zwei weitere Augustinus-Zitate unterstreichen diesen Gedankengang, dass auch der Unwürdige die Sakramente, zwar nicht zu seinem eigenen Nutzen, aber doch für den der anderen, besitzen könne: Ergo habere sacramenta omnia et malus potest, habere autem karitatem et malus esse non potest⁵¹⁸⁾. Und der andere Satz des Augustinus⁵¹⁹⁾ bekräftigt noch einmal den von der persönlichen Würdigkeit unabhängigen Amtscharakter: ... quia officii dignitas est, non hominis meritum, quam Dei sequitur benedictio⁵²⁰⁾.

Immer wieder kreisen auch fernerhin seine Bemühungen um den Nachweis, quod spiritus sanctus non ex merito sacerdotum, sed ex ministerio datur⁵²¹⁾. Wieder wird statt mit juristischen mit historischen Gründen argumentiert. Das Beispiel des Kaiphas wird an Hand



der Kirchengeschichte des Eusebius⁵²²⁾ sowie des Matthäus-Kommentars des Hieronymus⁵²³⁾ erzählt; im Folgenden werden dann zahlreiche weitere biblische Beispiele, in denen ebenfalls an Unwürdige die Gaben des Priestertums, der Prophetie usw. verliehen waren, angeführt. Im Übrigen habe sich in gleicher Weise ja auch der Sohn Gottes in die Hände Unwürdiger gegeben⁵²⁴⁾, dessen Reinheit aber dadurch ebenso wenig wie die Reinheit des Sakraments beschmutzt worden sei.

Das 16. Kapitel bei Damiani: De nequissimis episcopis, quorum tamen ordinatio rata fuit, überschrieben⁵²⁵⁾, ist von einer ganz besonderen Zusammensetzung. Bei den hier angeführten einschlägigen Beispielen der Päpste Liberius und Vigilius bedient Damiani sich nämlich für seine Zitate, wie K. Firminger⁵²⁶⁾ nachgewiesen hat, der von Auxilius (ca. 870-920)⁵²⁷⁾ zusammengetragenen Materialsammlung, durch die er die Gültigkeit der von Papst Formosus vorgenommenen Ordinationen nachweisen will⁵²⁸⁾.

Lediglich die im 17. Kapitel⁵²⁹⁾ aus dem Leben des Bischofs Polychronius von Jerusakem berichtete Episode findet sich bei Auxilius nicht mehr. Damiani selbst gibt an, er habe sie „in gestis pontificalibus“ gelesen: der ursprünglich wegen Simonie abgesetzte Polychronius erhielt, als er Zeichen tätiger Reue zeigte, seinen Episkopat zurück. Nach Coustant⁵³⁰⁾ sind diese Gesta, zusammen mit einigen anderen Stücken, vor der Mitte des 6. Jahrhunderts, vermutlich zur Zeit des Papstes Symmachus, verfasst worden. Wegen des exemplarischen Charakters der Erzählung erlangte diese eine weite literarische Verbreitung⁵³¹⁾, doch ging sie auch unter der Überschrift: Hoc indiculum collegit Archidamus presbyter et ipse quasi in



cartarium ecclesiae conlocavit⁵³²⁾ in die kanonistischen Handbücher über⁵³³⁾, und in diesem Falle dürfte Damiani sie wirklich aus einer vermehrten Dionysiana bzw. Hadriana genommen haben⁵³⁴⁾ wenn nicht eine der angegebenen literarischen Überlieferungen seine Vorlage war.

Ausführlich wird dann wieder über die unwürdigen Priester gehandelt und an zahlreichen Beispielen gezeigt, dass Gott auch durch sie noch Wunder gewirkt hat⁵³⁵⁾, bis sodann das 20. Kapitel wieder die Gleichsetzung vom Tauf- und Ordinationssakrament aufgreift: Quod per symoniacum Spiritus sanctus dari baptizando possit, consecrando non possit, ratio non admittit⁵³⁶⁾, und die unbedingte Gültigkeit des Taufsakraments wieder mit einem kanonistischen Zitat belegt: Nam et baptismus - quod absit! - si venaliter prebeatur, tametsi sacris canonibus sit vehementer adversum, nequaquam credendum est plenae atque perfectae regenerationis dehabuisse mysterium. Ideoque is, qui baptismum sub hac pecuniae prestatione suscipit, nec digne rebaptizandus asseritur nec expers divini muneris iudicatur⁵³⁷⁾. Das Verbot einer Bezahlung der Taufe wurde von Papst Gelasius eingeschärft; es wurde sowohl in die Dionysianische⁵³⁸⁾ als auch in das Dekret Burchards von Worms aufgenommen⁵³⁹⁾. Eine ähnliche Verfügung traf schliesslich auch das ebenfalls von Burchard⁵⁴⁰⁾ exzerpierte Konzil von Tribur⁵⁴¹⁾.

Im 21. Kapitel führt Damiani dann einen weiteren Zeugen an, dessen Sätze für ihn kanonisches Ansehen besaßen, Papst Gregor den Grossen. Allerdings benützte er dessen Register niemals unmittelbar, sondern nahm seine Zitate auf dem Umweg über die Vita des Johannes Diaconus, die von ihm bisweilen



als Historia registri eius angeführt wird⁵⁴²⁾. Damiani setzte sich hier selbst als möglichen Einwand ein Verdammungsurteil Gregors über die Simonisten: At fortassis illud obicitur, quod beatus papa Gregorius de simoniacorum damnatione testatur dicens: Benedictio illi in maledictionem convertitur, quia ad hoc promovetur, ut hereticus fiat⁵⁴³⁾; dieser Text findet sich sowohl im Register⁵⁴⁴⁾ wie in der Vita⁵⁴⁵⁾. Damiani beantwortet diesen Einwand so, dass die Simonie zwar dem Simonisten selber zum Verderben gereiche, nicht aber denen, denen er das Sakrament spende.

Die unbedingte Gültigkeit des einmal gespendeten Sakraments sucht er nun am Beispiel mehrerer ketzerischer Sekten nachzuweisen: bei den Katharern, Novatianern, Arianern, Donatisten und Paulianisten habe man sich mit einem einfachen Handauflegen begnügt⁵⁴⁶⁾. Tatsächlich konnte er sich für alle fünf genannten Fälle auf kanonistische Entscheidungen berufen. Der in die Collectio Dionysiana aufgenommene Konzilsentscheid von Nikäa lautete: De his, qui se cognominant catharos, id est mundos, si aliquando venerint ad Ecclesiam catholicam, placuit sancto et magno concilio ut impositionem manus accipientes, sic in clero permaneant. ... id est, et bigamis se communicare, et his qui in persecutione prolapsi sunt⁵⁴⁷⁾. Für die Behandlung der Arianer konnte er eine Dekretale Papst Innozenz' I. heranziehen: Arianos praeterea, caeterasque eiusdem modi pestes, quia eorum laicos conversos ad Dominum sub imagine poenitentiae ac sancti Spiritus sanctificatione per manus impositionem suscipimus...⁵⁴⁸⁾. Über die Donatisten hatte das Konzil von Karthago entschieden: ...ut ex ipsis Donatistis quicumque clerici correcto consilio ad catholicam unitatem transire



voluerint, secundum uniuscuiusque episcopi catholici voluntatem atque consilium, qui in eodem loco gubernat Ecclesiam, si hoc paci Christianae prodesse visum fuerit, in suis honoribus suscipiantur...⁵⁴⁹⁾. Ein Entscheid schliesslich über die Paulianisten konnte wieder einer Dekretale Papst Innozenz I. entnommen werden, die ebenfalls in die Collectio Dionysiana aufgenommen worden war: Ita et de Novatianis tantum iussum esse lucida manifestatione perlegitur, quod idcirco distinctum esse ipsis duabus haeresibus ratio manifesta declarat, quia Paulianistae in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti minime baptizant⁵⁵⁰⁾.

Petrus Damiani betont ausdrücklich, dass es ihm nicht darum gehe, die nicht korrekt Ordinierten ihrerseits zu entlasten⁵⁵¹⁾, und er beruft sich dabei auf einen Entscheid Leos I.⁵⁵²⁾; doch wenn die ihnen verliegende Gnade auch nicht ihnen selbst zum Nutzen gereicht, so doch den anderen: Quod male ordinati episcopi consecrationis gratiam aliis habent, sed sibi non habent. Folgerichtig ist dann das nächste Kapitel dem Nachweis gewidmet, quod ab impiis sepe haereticis ordinati a suis non removeantur officiis⁵⁵³⁾. Auch hier sucht er wieder für mehrere häretische Sekten die Beispiele zusammen, so für Bonosus und seinen Anhang eine Dekretale Innozenz I.: ...ut omnes, qui ante damnationem Bonosi heretici ab eo fuerant ordinati, si, relicto atque dampnato eius errore, a ecclesisticae unitati se sociare disponent, in suis honoribus permanerent⁵⁵⁴⁾. Ganz ähnlich sei auch Anastasius gegenüber den von Acacius Geweihten verfahren, der sogar die von diesem noch nach seiner Verurteilung Ordinierten in ihren Würden belassen habe⁵⁵⁵⁾.

Im 27. Kapitel klingt dann ein praktisches Argu-



ment an: wir alle wissen, dass bis auf unsere Tage die simonistische Haeresie in Blüte stand: Quis enim nesciat usque ad huius Henrici clementissimi regis imperium presulatumque reverendae memoriae Clementis papae, istius etiam beatissimi Leonis apostolici ... per occidentalia regna virus symoniacae hereseos letaliter ebullisse...⁵⁵⁶⁾ Im 29. Kapitel wird dieser Gedanke weiter ausgeführt. Bei diesem Zustand, wie er tatsächlich bestand und auch noch besteht, müsste je bereits die ganze Welt an den Sünden der Häretiker und Simonisten zu Grunde gegangen sein, wenn diese ihre Sünde jeweils weitergegeben hätten: ... spes defunctis fidelibus tollitur, ita ut preteritum seculum absque ullo redemptionis humanae remedio funditus perisse credatur⁵⁵⁷⁾; und gleich darauf: Quod nimirum tam probatur absurdum et orthodoxae fidei tam crudeliter inimicum, ut non solum transacti seculi mysteria destruat, sed et presentis ac futurae prorsus aecclesiae fundamenta convellat⁵⁵⁸⁾. Wenn nun gar der Papststuhl käuflich erworben wurde, muss ja von dort die Sünde in die ganze Welt gekommen sein: Nam cum Romana sedes, quae nimirum omnium aecclesiarum mater est, venalitati subiacuit, tamquam radix infecta per reliquarum quoque aecclesiarum ramos symoniacae pestis venena diffudit⁵⁵⁹⁾.

Eine entscheidende Rolle in den Auseinandersetzungen spielte die Dekretale 'Ventum est': Quotienscumque enim pro his, qui a symoniacis ordinati sunt, loquimur, ilico ad 'Ventum est' veniunt, 'Ventum est' ingerunt, 'Ventum est' oculis, ut inspiciamus, opponunt⁵⁶⁰⁾. Bei dieser berühmten Dekretale 'Ventum est' handelt es sich eigentlich nur um das 3. und 4. Kapitel der Dekretale 'Magna me gratulatio' Papst Innozenz I.⁵⁶¹⁾. In dieser hatte der Papst den makedonischen Bischöfen mitgeteilt, dass er genau wie sie die vom ketzerischen



Bonus vorgenommenen Weihen für nichtig hielte, ... quia nihil in dante erat quod ille possit accipere. Aber durch diese an sich nichtige Ordination durch einen Ketzer war an den Ordinierten doch ein Makel der Persönlichkeit zurückgeblieben, der auch (und damit tritt der Papst nun den makedonischen Bischöfen entgegen) durch eine rechtmässige Ordination nicht getilgt werden konnte, ja, diese sogar ausschloss: ... quia comparticeps factus est damnationis, quomodo debeat honorem accipere, invenire non possum⁵⁶²⁾. Diese Dekretale ging in die kanonistischen Handbücher über, sowohl in die Collectio Dionysiana⁵⁶³⁾ als auch in die Sammlung Pseudo-Isidors⁵⁶⁴⁾ und da ihre Sätze offenbar von der strengen Reformpartei des 11. Jahrhunderts aufgegriffen wurden, muss Damiani sich mit ihr auseinandersetzen.

Dieser hier festgestellte Makel an der Persönlichkeit des unrechtmässig Ordinierten, der eine Reordination überhaupt ausschloss, stand seinen eigenen Ansichten allerdings diametral entgegen, und so kann er auch nur dagegen argumentieren, indem er einen ganz neuen Gesichtspunkt in die Debatte wirft. Er macht geltend, dass man immer nur die wenigen Sätze, in denen der Papst die Reordination verbiete, aus der Dekretale herausrisse, ohne sich zu überzeugen, für wen die Reordination denn überhaupt verboten worden sei. Lese man nämlich den Text zu Ende, so werde man bemerken, dass der Papst gar nicht von Simonisten, sondern vielmehr von kätetischen Sekten spreche: Ammoneantur igitur oblocutores nostri vigilantius ista perlegere ac manifeste perpendant, non ad symoniacos, sed ad impiarum sectarum hereticos pertinere⁵⁶⁵⁾. Diese stehen ausserhalb der



Kirche, während der Simonist, auch wenn er ein Ketzer ist, dennoch in ihr steht, da er ja an die Trinität glaube: Quapropter, si recta fides assit, videlicet ut in Patrem et Filium et Spiritum sanctum recte credatur, indigni etiam cuiuslibet sacerdotis consecratio indifferenter impletur⁵⁶⁶).

Damiani verschiebt seine Wertung hier also auf den Begriff der Simoniaca haeresis⁵⁶⁷), und seine Argumentation ist an dieser Stelle weitgehend von seiner Haltung der Häresie gegenüber bestimmt. Ohne Zweifel waren Nikolaitismus und Simonie für ihn häretische Erscheinungen: Erat enim inter clerum et populum, propter duas haereses, simoniacam videlicet et nicolaitarum, satis turbulenta seditio⁵⁶⁸). Das gleiche Urteil wird auch an vielen Stellen des Liber gratissimus gefällt: Huius autem heresis duo leguntur auctores, alter sub prophetica, alter sub apostolica pestilenter emersisse doctrina, Giezi nimirum, qui magister esse vendentium, Symon quoque, qui auctor videtur esse emptorum⁵⁶⁹). Aber Damiani machte hier einen Unterschied; diese simonistische und nikolaitische Häresie, so verwerflich sie auch war, war im Grunde dennoch nicht eine eigentliche Häresie, denn diese Häretiker blieben ja durch ihren Glauben an das Dogma der Trinität immer noch innerhalb der Kirche. Erst wenn man, wie die Ketzer, dieses leugnete, und sich dadurch ausserhalb der Ecclesia stellte, war man im eigentlichen Sinne ein Häretiker.

Bereits G. Miccoli⁵⁷⁰) machte auf diese Zweiteilung bei Damiani aufmerksam, und führte auch schon ein in dieser Hinsicht wichtiges Zitat an: Vitium quippe in haeresim vertitur, cum perversi dogmatis assertione firmatur⁵⁷¹). Simonie und Nikolaitismus



sind zwar eine Häresie, aber eine Häresie, die im Grunde in der Nähe einer Sünde steht, und den Betreffenden jedenfalls nicht ausserhalb der Kirche stellt. Ein wahrer Häretiker aber ist der, der vom Glauben an die Trinität abweicht: Sed aliud est in fide peccare, aliud a fide recedere⁵⁷²⁾. Mit dieser Unterscheidung zwischen Häresie und Häresie weicht Damiani nun zwar von der streng juristischen Argumentation ab, doch nur auf diese Weise kam er um die gefährliche Klippe der Dekretale 'Ventum est' herum, und nur so bekam Damiani die von Simonisten gratis Geweihten wieder "in den Griff".

Bei den Simonisten~~n~~ als eine nicht im eigentlichen Sinne häretische Gruppe stellte sich das Problem der Reordination also gar nicht, ja, da sie ja immer innerhalb der Kirche geblieben waren, musste in diesem Falle Wiedertaufe bzw. erneute Weihe sogar als ein Verbrechen erscheinen, und Petrus fällt es auch nicht schwer, für diese Auffassung päpstliche Dekretale und Konzilsentscheidungen heranzuziehen, so das Dekret 'Felix' II., in dem festgestellt wird: cum constet neminem ad secundam tinctionem venire potuisse, nisi se palam christianum negaverit et professus fuerit esse paganum⁵⁷³⁾; dieses war sowohl in die Collectio Dionysiana⁵⁷⁴⁾, als auch in die pseudo-isidorische Sammlung⁵⁷⁵⁾ und in das Dekret Burchards von Worms⁵⁷⁶⁾ aufgenommen worden. Für das Verbot der Rekonsekration konnte er einen Brief Gregors des Grossen heranziehen: Sicut autem baptizatus semel iterum baptizari non debet, ita consecratus semel in eodem ordine non valet iterum consecrari⁵⁷⁷⁾. Dieser Brief aus dem



Register Gregors⁵⁷⁸⁾ ist nun allerdings nicht in die Vita des Johannes Diaconus, Damianis gewohnter Quelle, übernommen worden. Trotzdem hat er aber auch hier nicht, wie Heinemann⁵⁷⁹⁾ und Seekel⁵⁸⁰⁾ wollten, auf das Register selbst zurückgegriffen, sondern nach dem Nachweis von Ryan⁵⁸¹⁾ auf den ja auch sonst von ihm herangezogenen Auxilius⁵⁸²⁾. Dieser wird zudem gleich im Folgenden noch an zwei weiteren Stellen herangezogen; im ersten Fall zitiert Damiani selbst zwar den Canon apostolorum: In canonibus apostolorum legitur: Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus secundam manus impositionem acceperit ab aliquo, deponatur et ipse et qui eum ordinare temptaverit⁵⁸³⁾. Doch ist wiederum nicht, wie Seekel⁵⁸⁴⁾ wollte, das Original⁵⁸⁵⁾ die Quelle, und auch nicht dessen Überlieferung im Cod. Vallicell. T. XVIII, den Fliche⁵⁸⁶⁾ in Vorschlag brachte, sondern, wie bereits Firminger⁵⁸⁷⁾ gezeigt hat, die Sammlung des Auxilius, der den Canon ebenfalls aufgenommen hatte⁵⁸⁸⁾. Diese hier ausgeschöpfte Quelle wird noch deutlicher, wenn Damiani unmittelbar darauffolgend direkt auf Formosus anspielt: Quod si quisquam obiecerit post depositionem reconciliatum fuisse Formosum, Romanae videlicet sedis episcopum, noverit plurimos sacerdotum reconciliatos quidem fuisse, qui tamen nusquam leguntur in id ipsum denuo consecrati. Aliud est enim quemlibet per sinodalem sententiam in amissi ordinis iura restitui, aliud per consecrationis mysterium, quod iterari non potest, sancti Spiritus gratiam promereri⁵⁸⁹⁾. Hier ist in nahezu wörtlicher Übereinstimmung auf einen von Auxilius geäußerten Gedanken Bezug genommen⁵⁹⁰⁾.



Wenn aber, wie seine Gegner behaupten, die von Simonisten Ordinierten den Laien gleichzustellen sind, da sie gar nichts empfangen haben, was sie aus deren Stand heraushebt, warum ist es dann kirchenrechtlich nötig, diese auf einer Synode noch eigens abzusetzen: *si symoniaci vel ab eis ordinati a laicis, ut asseritis, nihil differunt, quid est, quod sacri canones symoniacos in synodali concilio deponendos esse decernunt?*⁵⁹¹⁾ Diese Vorschrift fand sich tatsächlich im Canon apostolorum 30, den er wiederum der Collectio Dionysiana⁵⁹²⁾ entziehen konnte; Die Stelle war ihm so wichtig, dass er sie im Liber gratissimus später⁵⁹³⁾ und in einem Brief an Papst Alexander II.⁵⁹⁴⁾ noch einmal anführte. Für sich selbst wie auch für den von ihm Rekonsekrierten begehe vielmehr der Bischof, der diese Rekonsekration vornehme, eine Sünde: *...illum perhibet arbitrari, quia sic episcopus peccare deberet in alios, quemadmodum et in se peccaverat, qui eum denuo consecrarat*⁵⁹⁵⁾. Hier ist ein Brief Papst Innozenz' I. an Marcian von Naissus⁵⁹⁶⁾ die Vorlage, der auch in die kanonistischen Handbücher übernommen wurde⁵⁹⁷⁾.

Damiani schliesst, indem er wiederum auf die praktischen Bedürfnisse des Tages Bezug nimmt, mit dem Hinweis auf die bereits oben⁵⁹⁸⁾ angeführten Verhandlungen auf den römischen Synoden in den Jahren 1047-1049.

Es ist deutlich, dass ihm persönlich am liebsten nicht ein Gnadenakt gegenüber den Betroffenen, sondern ihre auch juristisch unterbaute völlige Rehabilitierung gewesen wäre: *...gratis a symoniacis ordinatos iure in suis ordinibus retinendos esse libere profiteamur*⁵⁹⁹⁾, dass er sich schliesslich aber auch mit dem Verfahren begnügt hätte, das



Papst Clemens II. auf der Synode vom Januar 1047 angewandt hatte: ut, quicumque a symoniaco consecratus esset, in ipso ordinationis suae tempore non ignorans symoniacum, cui se obtulerat promovendum, quadraginta nunc dierum penitentiam ageret, et sic in accepti ordinis officio ministraret⁶⁰⁰).

Er lenkt nun, nach den juristischen Erörterungen, überhaupt mehr auf die tatsächlichen Probleme der eigenen Zeit hin, er dankt Kaiser Heinrich III., durch dessen Initiative der Kampf gegen die bis in dieses Jahrhundert reichende Pest der Simonie überhaupt in Angriff genommen sei⁶⁰¹), und scharf tadelt er die Simonisten, durch deren Sünde dieser ganze Wirrsal und Not überhaupt entstanden sei⁶⁰²).

Damianis Haltung ist also konsequent, und um dieser Konsequenz willen muss er allerdings die von ihm herangezogenen Quellen bisweilen recht willkürlich interpretieren und in seinem Interesse zurechtbiegen. Es ist seine Haltung der Objektivierung, der Versachlichung des Göttlichen, das er nach Möglichkeit loslösen will von aller Bindung an die Individualität. Diese Haltung begegnete uns auch schon bei seiner Stellungnahme im Streit um das eucharistische Sakrament, in den philosophischen Erörterungen um die Allmacht Gottes und gegenüber den Gefahren einer neu aufkommenden autarken Naturwissenschaft. Es ist alles in allem ein konsequenter Kampf gegen die im 11. Jahrhundert aufkommende "Vermenschlichung" aller Dinge, gegen ein neues Weltbild, das letzten Endes darauf hinauslief, nicht mehr Gott, sondern den Menschen in all seiner Individualität in den Mittelpunkt zu stellen. Dagegen sucht Damiani auf allen Gebieten seine Überzeugung darzulegen, dass dem Irdischen in jedem Falle ein geringerer Wert zukomme



als dem dahinter und darüber stehenden Göttlichen, das sich irdischer Mittler nur bediene, um sich dem Menschen verständlich zu machen.

Diese "Versachlichung" der sakramentalen Sphäre war letzten Endes die grosse theologische Leistung des 11. Jahrhunderts, und Damiani spielt dabei eine ganz entscheidende Rolle. Die von ihm gebotene Lösung sollte sich schliesslich durchsetzen, auch wenn sie im Augenblick noch auf Widerspruch stiess.

Den völlig entgegengesetzten Standpunkt nahm Kardinal Humbert von Silva Candida ein. Zwar ist es nicht möglich, wie A. Michel⁶⁰³⁾ wollte, den sich mit den gleichen Problemen der simonistischen Ordinationen befassenden und unter dem Namen Guidos von Arezzo gehenden Brief⁶⁰⁴⁾ Humbert zuzuschreiben⁶⁰⁵⁾, doch gehören ihm unzweifelhaft die drei Bücher gegen die Simonisten⁶⁰⁶⁾.

Humberts Einstellung ihnen gegenüber ist kompromisslos: ein ganzer Abschnitt seines Buches ist dem Nachweis gewidmet, quanto perniciosiores omnibus hereticis sunt symoniaci⁶⁰⁷⁾. Als solche stehen sie ausserhalb der Kirche und sind daher gar nicht in der Lage, den Heiligen Geist zu empfangen oder weiterzugeben: Si autem extra ecclesiam sunt, certe aut heretici aut pagani sunt et ideo accipere non possunt spiritum sanctum, quia extra ecclesiam non potest accipi⁶⁰⁸⁾. Er macht also nicht wie Damiani einen Unterschied zwischen Häresie und Häresie: moralische Unwürdigkeit und das Abweichen vom Glauben stehen für ihn auf der gleichen Ebene, und sind auch beide in gleicher Weise als häretisch zu verdammen⁶⁰⁹⁾.

Seine konsequente Theorie der Sakramentenlehre geht letztlich auf Cyprian zurück⁶¹⁰⁾; sie erkennt nicht einmal der von einem Simonisten gespendeten Taufe eine Wirksamkeit zu: Baptisma heretico-



rum, quia sine sancti spiritus sanctificatione constat, nullam peccati remissionem, nullam veteris hominis renovationem, sed solam visibilem absolutionem operari⁶¹¹⁾. Simonisten können die Sakramente nicht weitergeben, weil sie sie gar nicht besitzen: Igitur gratiam, quae maxime in ecclesiasticis ordinibus operatur, non accipiunt; si autem non accipiunt, nec habent; si non habent, nec gratis neque non gratis cuiquam dare possunt, quod non habent⁶¹²⁾. Auch Humbert macht von der Dekretale 'Ventum est' Gebrauch, aber einen ganz anderen als Damiani, denn er entnimmt ihr lediglich, dass alle ketzerischen Ordinationen nichtig sind: Et ubi nil est in dante, nichil est quod possit quis, etiamsi omnimodis cupiat, accipere. Itaque accipit damnationem, quam habet ille, qui sibi facit pravam et non rectam manus impositionem⁶¹³⁾.

Entscheidend ist es nur, innerhalb der Kirche zu sein; nur Katholiken, und auch, wenn diese Verbrecher sind, verwalten das ihnen von Christus übertragene Amt: Unde catholicus etiam criminosus quicquid boni facit vel habet, procul dubio bonum est merito fidei, sine qua non est⁶¹⁴⁾. Jedoch kein Ketzer und damit auch kein Simonist, ist innerhalb der Kirche: Ergo symoniaci aut heretici non sunt et in ecclesia sunt, aut certe heretici sunt et extra ecclesiam sunt. Porro si in ecclesia sunt, catholici sunt atque accipere possunt Spiritum sanctum, sicque iam heretici nec habendi nec dicendi sunt⁶¹⁵⁾.

So stellt sich für Humbert auch gar nicht das Problem der Reordination, denn der Simonist empfing ja mit der rechtmässigen katholischen Weihe überhaupt seine erste Ordination: Si autem ca-



tholicus post hereticum, recta et una habetur haec ordinatio et ideo non reordinatio, sed unica purgatio⁶¹⁶⁾. Ihre Sakramente sind nur Sakramente dem Namen und der Form nach, nicht aber nach ihrer eigentlichen Kraft und Wahrheit: ...et reliqua omnino sacramenta, sed nominatenus et specietenus tantum, non autem aliqua virtute et veritate ipsarum rerum⁶¹⁷⁾. Das Sakrament ist kein objektiver Wert, keine unabhängige Grösse, sondern es lebt nur in und aus der Verbindung mit seinem Träger und Spender, der demnach ein würdiges Gefäss dieser Gnade sein musste. Insoferne also stimmen Petrus und Humbert überein, als sie beide keine ausserhalb der Kirche gespendeten Sakramente anerkennen; der entscheidende Unterschied liegt bei ihnen in der Wertung der Simonisten als Häretiker, die für den einen trotz ihrer unleugbar grossen Sünde innerhalb der Kirche blieben, die für den anderen jedoch sich durch ebendiese Sünde ausserhalb der Ecclesia gestellt hatten. Oder es ist, anders formuliert, bei Damiani das Sakrament in eine objektive Sphäre gehoben, losgelöst von der Person seines Trägers, während es bei Humbert enger mit diesem verbunden bleibt.

Die Gegensätzlichkeit zwischen den beiden Auffassungen war stark genug, dass man schon mehrfach gemeint hat, Humberts Bücher gegen die Simonisten stellten einen (ohne Namensnennung erfolgten) direkten Angriff auf Damiani dar.⁶¹⁸⁾ Eine solche Annahme bietet aber doch eine Reihe von Schwierigkeiten. Zunächst steht dem schon die von Phaner⁶¹⁹⁾ vorgenommene Datierung auf 1058



im Weg, denn ein in einem solchen Ton gehaltener Angriff auf Damiani erscheint mindestens nach dem Jahre 1057, dem Datum seines Eintritts ins Kardinalskollegium, ausgeschlossen. So datierte A. Michel, nicht zuletzt aus diesem Grunde, die Libri adversus simoniacos auch auf 1054-1056⁶²⁰⁾.

Aber es bleibt im Grunde auch dann noch fraglich, ob eine solche Sprache Humberts gegen einen Mann vom Rang und Ansehen Damiani, auch vor dessen Erhebung zum Kardinal, überhaupt möglich gewesen wäre. Es ist zwar heute die allgemeine Ansicht vorherrschend, zwischen Humbert und Damiani habe im besten Fall ein kühles Nebeneinander, wenn nicht gar offene Feindschaft bestanden⁶²¹⁾. Zu beweisen ist das aber im Grunde nicht, und das einzige Argument bleibt letztlich die Tatsache, dass kein einziger Brief Damianis an Humbert, sondern nur ein etwas spöttisch-bissiges Epigramm auf ihn überliefert ist⁶²²⁾.

Nicht heranziehen kann man zum Beweis für eine solche Feindschaft jedenfalls den Angriff Humberts in seinen Libri adversus symoniacos auf einen nicht genannten Gegner. Freilich lassen sich in den Werken beider bisweilen diametral entgegengesetzte Ansichten nachweisen, aber die zum Beweis herangezogenen Parallelen sind in keinem Falle zwingend. Sie werden es noch weniger seit der Entdeckung Färmingers⁶²³⁾, dass Damiani mehrfach auf das Werk des Auxilius zurückgegriffen hat, der in zwei Schriften die Gültigkeit der durch den Papst Formosus gespendeten Weihen verteidigte⁶²⁴⁾.

Humbert hat das erste seiner Bücher in der Form eines Dialogs zwischen einem Corruptor und einem Corruptor aufgebaut, und Ryan⁶²⁵⁾ vermochte



nun über Firminger hinaus noch eine Reihe von Stellen zusammenzutragen, die zeigen, dass die von Humbert so scharf zurückgewiesenen Argumente des Corruptors mit denen des Auxilius identisch sind. Noch ein weiteres, bisher ganz übersehenes Argument lässt sich hier beisteuern. Humbert nennt seinen Gegner nicht bei Namen, sondern nennt ihn nur spinosolus⁶²⁶⁾, was man wohl in Anlehnung an den Gebrauch bei Hieronymus⁶²⁷⁾ am besten mit spitzfindig übersetzt, während Manitius⁶²⁸⁾ sogar mit der verlorenen Schrift eines unbekanntes Spinolus rechnete. Doch dürfte die Ableitung von spina sicher sein, und hier mag nun eine Bemerkung des Auxilius einen Hinweis geben, in der es heisst: Hinc est, quod botrus carpere, et spinas cavere debemus⁶²⁹⁾. Mir ist es nicht unwahrscheinlich, dass hier der humbertische spinosolus seinen Ursprung hat, was abermals ein Beweis wäre, dass der eigentliche Gegner Humberts Auxilius gewesen ist. Allerdings ist natürlich letzten Endes durch Humberts Angriff auf diesen auch Damiani mitgetroffen, da er sich ja einen Teil der Argumente des Auxilius zu eigen gemacht hat, und wenn sich auch wirklich keine einleuchtenden literarischen Parallelen zwischen den Werken Humberts und Damianis nachweisen lassen, so besteht natürlich dennoch der Satz Ryans⁶³⁰⁾ zu Recht: With the Liber gratissimus in circulation, it is difficult to imagine, that Humbert did not know it. Schliesslich ist auch noch zu bedenken, dass das Arsenal, aus dem alle drei Beteiligten ihre Argumente schöpften, nämlich Konzilsentscheidungen und päpstliche Dekretalen, das gleiche war, sodass auch unter diesem Gesichtspunkt einer doppelten Parallelität die im Folgenden angeführten Parallelen zu betrachten sind.



- Humbert, Adv. Sim. 1, 2⁶³¹⁾
Papst Leo I. an Rusticus von Narbonne⁶³³⁾
- Humbert, Adv. Sim. 1, 7⁶³⁷⁾
Gregor, Reg. 2, 45⁶³⁹⁾
- Humbert, Adv. Sim. 1, 8⁶⁴¹⁾
Canon apost. 68⁶⁴²⁾
'nisi forte eum ab hereticis ordinatum comprobaverit'⁶⁴⁴⁾
- Humbert, Adv. Sim. 1, 12⁶⁴⁶⁾
Papst Innozenz I.
'Ventum est'⁶⁴⁸⁾
- Humbert, Adv. Sim. 1, 14⁶⁵¹⁾
Gregor, Homil. 17 in evang. 'Columba venditur...'⁶⁵³⁾
- Damiani, Lib. grat. c. 23⁶³²⁾
Papst Leo I. an Rusticus von Narbonne
= Coll. Dion., Decr. Leonis c. 16⁶³⁴⁾
= Ps. Isid., Coll. Hisp., Decr. Leonis c. 2⁶³⁵⁾
= Auxilius, De ordin. pont. c. 16⁶³⁶⁾
- Damiani, Lib. grat. c. 33⁶³⁸⁾
Gregor, Reg. 2, 45
= Auxilius, De ordin. pont. c. 17⁶⁴⁰⁾
- Damiani, Lib. grat. c. 33⁶⁴³⁾
Canon apost. 68
'nisi - comprobaverit' fehlt
= Auxilius, De ordin. c. 18⁶⁴⁵⁾
'nisi - comprobaverit' fehlt
- Damiani, Lib. grat. c. 31⁶⁴⁷⁾
Papst Innozenz I.
'Ventum est'
= Coll. Dion., Decr. Innoc. c. 53. 54⁶⁴⁹⁾
= Ps. Isid., Coll. Hisp., Decr. Innoc. c. 3⁶⁵⁰⁾
- Damiani, Lib. grat. c. 28⁶⁵²⁾
Gregor, Homil. 17 in evang. 'Columba igitur venditur...'



Humbert, Adv. Sim. 1, 19⁶⁵⁴⁾

Repulsio eorum, qui dicunt symoniacos gratiam habere, a qua deponantur.

Humbert, Adv. Sim. 1, 19⁶⁵⁶⁾

Relinquitur vero, ut neesse cesse non sit eum ab illo ordine deponi, quem numquam obtinuit.

Humbert, Adv. Sim. 1, 21⁶⁵⁸⁾

...cui vero iuste largitus est, hic, si iustus est, iuste potest habere, quoniam bonus a malo bonum bene accepit.

Damiani, Lib. grat. c. 34⁶⁵⁵⁾

Quod falsum sit, ut quilibet a symoniaco consecratus a laico nihil differat.

Damiani, Lib. grat. c. 34⁶⁵⁷⁾

Si symoniaci vel ab eis ordinati a laicis... nihil differunt, quid est, quod sacri canones symoniacos in synodali concilio deponendos esse decernunt?

Damiani, Lib. grat. c. 24⁶⁵⁹⁾

Quod male ordinati episcopi consecrationis gratiam aliis habent, sed sibi non habent.

= Coll. Dion., Decr. Anast. c. 8⁶⁶⁰⁾

Quod mali bona ministrando sibi tantummodo noceant, nec Ecclesiae sacramenta commaculent.

= Ps. Isid., Coll. Hisp., Decr. Anast. c. 8⁶⁶¹⁾

...male bona ministrando sibi tantum nocuit: nam inviolabile sacramentum quod per illum datum est aliis perfectionem suae virtutis obtinuit.

= Auxilius, De ordin. c. 20⁶⁶²⁾

Eiusdem, quod mali bona ministrando, sibi tantummodo noceant, nec Ecclesiae sacramenta commaculent.



Damianis Schrift hatte zwar zunächst nicht den von ihm gewünschten Erfolg, denn die römische Synode, die sich unter Papst Nikolaus II. im Jahre 1060 mit dieser Frage beschäftigte, entschied, dass alle bisher gratis von einem Simonisten Ordinierten, nicht von Rechts wegen, sondern lediglich durch einen Gnadenakt in ihrem Rang zu belassen seien, wenn ihr Leben sonst keinen Anlass zu Beanstandungen gebe: eos qui usquemodo gratis sunt a simoniacis ~~xxx~~ ~~xxxxx~~ consecrati, non tam censura iustitiae quam intuitu misericordiae in acceptis ordinibus manere permittimus. Für die Zukunft aber werde auch für die gratis und wissentlich von einem Simonisten Ordinierten keine Gnade mehr geübt: de caetero autem si quis in posterum ab eo quem simoniacum esse non dubitat se consecrari permiserit, consecrator et consecratus uterque depositus poenitentiam agat et privatus a propria dignitate persistat⁶⁶³).

Petrus fügte daraufhin seinem Liber gratissimus ein 41. Kapitel hinzu, in welchem er sich dieser Synodalentscheidung unterwarf: Nos itaque non proprias allegationes pervicaciter astruentes, sed synodalibus decretis humiliter obtemperantes, apostolicae sedis edictum, vel quod iam promulgatum est, sequimur, vel si quid adhuc elimatius atque salubrius in posterum statuendum est, obedientiam profitemur⁶⁶⁴).

Immerhin lag aber doch der Synodalentscheid seiner Lösung viel näher als der von Humbert vorgeschlagenen, und die spätere kirchenrechtliche Stellungnahme lag völlig auf seiner Linie der Objektivierung der Sakramente: Si qui a symoniacis non symoniace ordinati sunt, siquidem probare potuerint se, cum ordinarentur, nescisse eos symoniacos esse,



et tunc pro catholicis habebantur in ecclesia, talium ordinationes sustinemus misericorditer, si tamen eos laudabilis vita commendat⁶⁶⁵).

Damianis Erfolg war ein Erfolg des Kirchenrechts, das hier zum ersten Mal konsequent für die Lösung einer von der Kirchenreform gestellten Aufgabe angewandt wurde, und das dabei seine Bewährungsprobe bestand. Damianis vermittelnde Auffassung war die in die Zukunft weisende, während Humberts sehr einseitig orientierte Kampfschrift bald von der Zeit überholt wurde.

Die Bedeutung von Humberts drei Büchern gegen die Simonisten liegt im Grunde auch gar nicht in der hier vorliegenden Stellungnahme zur Frage der simonistischen Weihen, eine Stellungnahme, die ganz dem Alten verhaftet war und letztlich unfruchtbar blieb. Das erregend Neue an seiner Schrift sind vielmehr die Konsequenzen, die sich aus dieser Stellungnahme für das Verhältnis von geistlicher zu weltlicher Gewalt ergeben, Konsequenzen, die in der Reform des 11. Jahrhunderts sicher schon häufiger durchdacht worden waren, aber hier, im 3. Buch von Humberts Libri adversus symoniacos zum ersten Mal eine zusammenfassende schriftliche Darstellung erfahren. In den hier ausgesprochenen Gedanken lag der gefährlichste Zündstoff für die Zukunft, und auf diesem Gebiet war nun Humbert viel radikaler als Damiani, hier war er es, der den Weg in die Zukunft wies.

Humberts Ideal war die Einheit, die nach ihm schon deswegen das Höchste war, weil Gott die Einheit liebt und die Trennung verabscheut: Deum tam in se quam et in omnibus operibus suis commendare atque super omnia diligere monadem et apprime detestari et odisse a se quodlibet abscindentem diadem⁶⁶⁶). Auch in der Kirche mussten der Priester und das



von ihm verwaltete Amt eine Einheit bilden und unauflöslich miteinander verbunden sein. Gerade dadurch, dass man die Sakramente von dem sie betreuenden Priester trennen und in eine objektive Sphäre rücken konnte, war es ja möglich gewesen, dass schliesslich sogar Laien wie der König in diesen allein den Priestern vorbehaltenen Bereich eindringen konnten. Hier durfte es keine Objektivierung geben, sondern nur die engste Verbindung zwischen Priester und Sakrament, die das Eindringen irgend eines anderen von vorneherein unmöglich machte. Und mit dieser engen Verbindung von Priester und Sakrament war auch der Ansatzpunkt gegeben, von dem aus man die Kirche von jedem Einfluss weltlicher Gewalt, von jedem Herrschaftsanspruch weltlicher Fürsten befreien konnte.

Seine Stellungnahme zur Frage der simonistischen Weihen bietet somit, konsequent zu Ende gedacht die Möglichkeit, überhaupt gegen die Laien in der Kirche vorzugehen. Denn nicht nur von Geistlichen, sondern auch, was viel schlimmer ist, von Weltlichen werden geistliche Würden gekauft. Schon der Titel des 3. Buches seiner Libri adversus simoniacos zeigt sein Ziel: Contra eos, qui dicunt se non consecrationem, sed res ecclesiae comparasse⁶⁶⁷). Hier liegt die eigentliche Gefahr simonistischen Handelns, dass dadurch die Kirche an Laien verkauft wird, an Leute, die in ihr gar nichts zu suchen haben, geschweige, dass sie darüber herrschen dürfen. Vielmehr gilt es, die Kirche, die Braut des Priesters, gegen solche Übergänge zu verteidigen, damit sie nicht von anderen entweiht werde; denn die Weltlichen wollen in ihr ja nicht dienen, sondern nur Gewinn aus ihr ziehen: A summo enim graduum ecclesiae usque ad minimum omnes de ecclesiasticis rebus sibi negotiari non praetermittunt. Imperatores quoque, reges, prin-



cipes, iudices et quotquot aliquid in saeculo possunt ante omnia istud exercent et quaerunt hoc...⁶⁶⁸⁾

Alle Ordnung wird dadurch auf den Kopf gestellt. Das alte Herkommen, dass nämlich Bischöfe vom Klerus gewählt und dann nach Zustimmung des Fürsten und des Volkes geweiht werden, ist sogar in sein direktes Gegenteil verkehrt worden, denn jetzt steht die Wahl durch den Fürsten am Beginn: Haec cum ita venerabiles omni mundo et summi pontifices Spiritu sancto dictante decreverunt, ut metropolitani iudicio electio cleri, principis autem consensu expetitio plebis et ordinis confirmetur, ad reprobationem sanctorum canonum et totius christianae religionis conculcationem praepostero ordine omnia fiunt...⁶⁶⁹⁾. Der Einfluss, den der König auf die Bischofswahl nimmt, ist überhaupt durch nichts gerechtfertigt, denn ein Laie (und auch Kaiser und König sind Laien, mögen sie im Rang der irdischen Welt auch noch so hoch stehen) hat mit kirchlichen Sakramenten überhaupt nichts zu schaffen: Quid enim ad laicas pertinet personas sacramenta ecclesiastica et pontificalem seu pastoraalem gratiam distribuere, camyros scilicet baculos et anulos, quibus praecipue perficitur, militat et innititur tota episcopalis consecratio?⁶⁷⁰⁾

Erforderlich ist vielmehr die klarste Abgrenzung des gegenseitigen Pflichtenkreises und die genaue Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien: Et quemadmodum clerici a laicis habitu^x et professione, sic discreti debent esse actu et conversatione, ut neuter eorum officium alterius aut hereditariam sortem sibi praeripiat... Ideo laici sua tantum, id est saecularia, clerici autem sua tantum, id est ecclesiastica negotia, disponant et provideant⁶⁷¹⁾.



Die Laien werden aus der Kirche, in der künftig nur mehr der Priester herrschen soll, hinausgedrängt: Incunctanter enim sacerdotis uxor ab aliis violatur, quandocumque ecclesia a laicis, quibus non pertinet, administratur vel ordinatur⁶⁷²⁾. Die Frage der simonistischen Weihen ist ganz in den Hintergrund getreten, und hier wurde ein Gedankengang entwickelt, der über diesen augenblicklichen Anlass hinausführte und in den nächsten Jahrzehnten das eigentliche Thema der Auseinandersetzungen werden sollte.

Ohne Zweifel ist das Werk Humberts in seiner logischen Konsequenz und in seiner klaren Erfassung des eigentlichen Problems eine glänzende Leistung; doch ob hier wirklich ein entscheidender Durchbruch in der Reform des 11. Jahrhunderts stattfand⁶⁷³⁾, scheint mir zweifelhaft. Er war nicht der erste Kirchenschriftsteller, der zu solchen theoretischen Erörterungen kam, und zum andern haben diese auf die praktische Politik der Kirche auch gar nicht sichtbar eingewirkt. Hier ist jedenfalls, wie sich aus dem im 4. Hauptteil niedergelegten Forschungen ergeben wird, für die nächsten fünfzehn Jahre noch kein Wandel in Richtung auf die von Humbert propagierten Ideen zu spüren.





III. Die Entwicklung der Beziehungen zwischen
Kurie und Königtum im 11. Jahrhundert

1. Staat und Kirche in der Ecclesia



Auch auf diesem im Folgenden zu behandelnden Gebiet der kirchlich-staatlichen Beziehungen ist nun zunächst etwas weiter auszuholen, ehe Damianis Stellung zu diesen Fragen aufgezeigt werden kann. Gerade ~~am~~ hier nämlich herrschte an der Kurie nicht der Geist der radikalen Neuerer, sondern es war vielmehr die Tradition lebendig, in der auch Petrus Damiani stand.

Zurückgehend auf die Vorstellung, dass vor Gott alle Menschen gleich seien, bildete sich bereits im antiken Christentum die Vorstellung aus, dass die ganze Menschheit ein Organismus sei, auch institutionell als ein einheitliches Corpus Christi zusammengefasst: *Divisiones vero gratiarum sunt, idem autem Spiritus, et divisiones ministracionum sunt, idem autem Dominus, et divisiones operationum sunt, idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus (1 Cor 12 4-6)...* Sicut autem corpus unum est, et membra habet multa, omnia autem membra corporis cum sint multa, unum tamen corpus sunt: ita est Christus (1 Cor. 12, 12).

Dieses Corpus Christi kannte keinen Unterschied zwischen seinen geistlichen und weltlichen Angehörigen; ausserhalb standen lediglich Schismatiker und Häretiker: *Ac per hoc haeretici et schismatici ab huius unitate corporis separati possunt idem percipere sacramentum, sed non sibi utile...* ⁶⁷⁴⁾. Geeint wurden seine Angehörigen durch das gemeinsame Band der Taufe und der Eucharistie, doch blieb die Auffassung von einer solchen Zusammengehörigkeit nicht bei einer pneumatischen Gemeinschaft aller Gläubigen stehen; auch im irdischen Zusammenleben sollte sie vielmehr ihren konkreten Niederschlag finden, nämlich in der die ganze Christenheit umfassenden Institution der Ecclesia: *Ecclesia qui est vir perfectus, caput et corpus, quod constat omnibus membris, quae suo tempore complebuntur, cotidie tamen eidem corpori accedunt, dum aedificatur ecclesia...* ⁶⁷⁵⁾.

Der Einfluss des hl. Augustinus auf die Ausbildung solcher Gedanken ist unbestritten ⁶⁷⁶⁾, wenn auch zuzugeben ist, dass er in seinem Buch vom Gottesstaat keine Staatslehre im eigentlichen Sinne schaffen wollte ⁶⁷⁷⁾. Bekannt ist seine Abwertung der weltlichen Staaten, die nach seiner Auffassung häufig nur durch Gewalttaten und

Unrecht zustande gekommen seien, und die, wenn in ihnen keine Gerechtigkeit herrsche, nichts anderes seien als magna latrocinia. Doch auf einer grundsätzlich anderen Ebene steht deswegen der Staat bei ihm noch nicht, denn ein guter Staat mit guten Herrschern hat ja durchaus eine Aufgabe, die im Schutz des christlichen Glaubens besteht. Der einzige Masstab ist demnach für ihn die moralische Qualität: Vera autem iustitia non est nisi in ea republica, cuius conditor rectorque Christus est⁶⁷⁸⁾. Christus ist der Herr dieses Reiches, dieses mystischen Körpers, von dem auch der Staat ein Glied, wenn auch ein untergeordnetes, ist⁶⁷⁹⁾. Einen absoluten Wert erkannte Augustinus somit den Dingen gar nicht zu; sein Ziel war vielmehr letzten Endes, der vorübergehenden Erscheinung eben dieser irdischen Dinge dadurch einen höheren Sinn zu verleihen, dass er sie mit dem ewigen Gottesreich verknüpfte. Dieser Gottesstaat ist in Wahrheit das Ewige, doch hat er die Ewigkeit nur erreicht in seinem von den Engeln gebildeten Teil; hier auf der Erde herrscht einstweilen noch die Civitas terrena, und die künftigen Bürger des Gottesstaates müssen hier noch darum ringen, sich aus deren Verstrickungen zu lösen.

Diese augustinischen Gedanken von der im Corpus mysticum geeinten Ecclesia, deren Haupt Christus ist, wurden dem Mittelalter selbstverständliches Allgemeinut. Beinahe wörtliche Anklänge findet man etwa im Wormser Kapitulare aus dem Jahre 829: universalis sancta ecclesia Dei unum corpus manifeste esse credatur eiusque caput Christus⁶⁸⁰⁾.

Die Gewaltenteilung innerhalb dieser allumfassenden Ecclesia war nicht klar abgegrenzt, doch grundsätzlich standen geistliche und weltliche Gewalt innerlich auf der gleichen Ebene, und auch der Kaiser war inner-



[leer]



halb der Ecclesia. Dass im frühmittelalterlichen Abendland eindeutig die dualistische Lehre vorherrschte, die in Papst und Kaiser gleichrangige Lenker der in der Ecclesia geeinten Christenheit sah, dürfte das Ergebnis der letztthin um die Frage des in der Papstkirche herrschenden dualistischen bzw. monistisch-hierokratischen Prinzips geführten Diskussion sein⁶⁸¹). Nicht einmal die klassische Formel des Papstes Gelasius wies der geistlichen Gewalt eine eindeutige Präponderanz zu, denn wie neuere Forschungen gezeigt haben, ging es dem Papst primär dabei gar nicht um die Feststellung der Vorherrschaft, sondern mehr um die Abgrenzung der beiderseitigen Gewalt zu deren besserer Ergänzung⁶⁸²). Und eine ähnliche Grenzziehung dürfte auch bei allem hohen Anspruch bei Papst Nikolaus I. im Vordergrund gestanden haben: *ultra sibi nec imperator iura pontificatus arripuit, nec pontifex nomen imperatorium usurpavit*⁶⁸³).

Damit soll gar nicht geleugnet werden, dass sich natürlich durch die Jahrhunderte hin gerade beim Papsttum eine hohe Auffassung vom Wesen der geistlichen Gewalt erhielt und dass dieser auch von einzelnen durch grosses Selbstgefühl ausgezeichneten Vertretern immer wieder Ausdruck verliehen wurde. Doch ist das nicht verwunderlich in einer Zeit, in der alles Leben vom Gotteswort her geordnet wurde und vom Christenglauben seinen Sinn empfing. Doch in den ersten zehn Jahrhunderten christlicher Geschichte waren es nur vereinzelte Stimmen, durch die solche Ansprüche verkündet wurden, und es sprach hier mehr das persönliche Selbstbewusstsein, als dass etwa prinzipielle Forderungen gestellt worden wären.

Das hohe Ideal, das vielmehr allem seine Norm gab, war die Person des Priesterkönigs Christus, deren Vorläufer in dieser Beziehung Melchisedech ist: *Fuerun haec ante adventum Christi, ut quidam figuraliter adhuc tamen in carnalibus actionibus constituti, pariter rege*



existerent et pariter sacerdotes, quod sanctum Melchisedech fuisse sacra prodit historia⁶⁸⁴⁾.

Diese Teilhabe auch des weltlichen Herrschers am Regiment innerhalb der Ecclesia war motiviert durch die sakrale Weihe, die der weltlichen Herrschergewalt eigen war. So sagte nach dem deutschen Königskrönungsordo der den König salbende Erzbischof: Te participem mñisterii nostri non ignores⁶⁸⁵⁾. Der weltliche Herrscher hatte als Christus Domini eine sakrale Weihe, die ihn aus der Masse der Gläubigen heraushob und ihn gleichsam unverletzlich machte⁶⁸⁶⁾. Auch hier ist letztlich die Bibel das Vorbild, nämlich das Verhalten Davids gegenüber dem hilflosen Saul: Propitius sit mihi Dominus, ne faciam hanc rem domino meo christo Domini, ut mittam manum meam in eum, quia christus Domini est (1 Sam. 24, 5)⁶⁸⁷⁾. Und dass in der allgemeinen Auffassung noch bis zur Zeit der Synode von Hohenaltheim der christus Domini zunächst einmal der König war und der Ausdruck erst von hier auf die bischöfliche Würde abgeleitet wurde, hat H. Fuhrmann⁶⁸⁸⁾ nachgewiesen.

Diese sakrale Legitimierung des weltlichen Herrschers erhielt noch eine Unterstützung durch die realen Machtverhältnisse, die dem Kaiser und König ganz natürlich ein Übergewicht verliehen. Staatskirchentum und Eigenkirchenwesen, das wären, ganz abgesehen einmal von allen theoretischen Ansprüchen, die in der Ecclesia tatsächlich bestimmenden Faktoren⁶⁸⁹⁾. Entscheidend war das selbstverständliche Zupacken der grossen byzantinischen, karolingischen und ottonischen Herrscher: bis ins 11. Jahrhundert hinein konnte man tatsächlich von einer kaiserlichen Kirche sprechen. In dieser Kirche war es der Kaiser, der dem Papst seinen Platz anwies, ein Verhältnis, wie es sich in geradezu klassischer Formulierung in einem Brief Karls des Grossen an Papst Leo III.



findet: Nostrum est: secundum auxilium divinae pietatis sanctam undique Christi ecclesiam ab incursu paganorum et ab infidelium devastatione armis defendere foris, et intus catholicae fidei agnitione munire. Vestrum est, sanctissime pater: elevatis ad Deum cum Moyse manibus nostram adjuvare militiam, quatenus vobis intercedentibus Deo ductore et datore populus Christianus super inimicos sui sancti nominis ubique semper habeat victoriam, et nomen domini nostri Jesu Christi toto clarificetur in orbe⁶⁹⁰).

Unter Verzicht auf eine Darstellung der ja bereits weitgehend erforschten Geschichte der geistlich-weltlichen Beziehungen während des gesamten Mittelalters sei hier lediglich ein Bild der Lage gezeichnet, wie sie sich in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts herausgebildet hatte.

An Stimmen, die auf die Überlegenheit der geistlichen über die weltliche Gewalt hinwiesen, hatte es auch in den letzten Jahrzehnten nicht gefehlt. Mit Wazo von Lüttich hatte sich bereits vor der Mitte des 11. Jahrhunderts die Stimme eines Mannes erhoben, der nicht müde wurde, die Unabhängigkeit der geistlichen von der weltlichen Gewalt zu betonen: ...summo, inquiens, pontifici obedientiam, vobis autem fidelitatem, Vobis de saecularibus, illi rationem reddere debemus de his quae ad divinum officium attinere videntur⁶⁹¹), hatte Wazo zu Kaiser Heinrich III. gesagt⁶⁹²). Und Wazo war es auch, der dem Kaiser gegenüber auf die höhere Würde seiner priesterlichen Salbung hinwies: Alia, inquiens, est et longe a sacerdotali differens vestra haec quam asseritis unctio, quia per eam vos ad mortificandum, nos auctore Deo ad vivificandum ornati sumus; unde quantum vita morte praestantior tantum nostra vestra unctione sine dubio est excellentior⁶⁹³).

Er schliesslich protestierte auch dagegen, zu Lebzeiten des nicht von kompetenten Richtern abgesetzten Papstes



Gregor VI. einen neuen Papst zu wählen: Recogitet, inquit, serenitas vestra, ne forte summi pontificis sedes deposita a quibus non oportuit ipsi divinitus sit reservata, eum is quem vice eius ordinari iussistis defunctus, cessisse videatur eidem adhuc superstiti⁶⁹⁴⁾.

Vielleicht im Umkreis Wazos entstand noch ein Traktat, in dem ähnliche Gedanken ausgesprochen werden, die vom anonymen Auctor Gallicus verfasste Abhandlung De ordinando pontifice⁶⁹⁵⁾. Auch der Anonymus wendet sich gegen Kaiser Heinrich III., nun aber in viel schärferen Ausdrücken als Wazo: ...veniat imperator ille nequissimus, ad iudicium introducantur testes ex ordine suo, qui eum convincant, in sacerdotem eum non debuisse mittere manum⁶⁹⁶⁾. In Wahrheit dürfe vielmehr der Papst von niemand anderem als von Gott gerichtet werden: vos, ait, a nemine diiudicari potestis, quia Dei solius iudicio reservamini⁶⁹⁷⁾. Laien, und mögen sie auch noch so fromm sein, haben in kirchlichen Angelegenheiten nichts mitzureden: Laicis, quamvis religiosi sint, de ecclesiasticis⁶⁹⁸⁾ facultatibus aliquid disponendi unquam attributa potestas. Das Volk muss dem Priester, der Priester dem Bischof, der Bischof dem Papst und dieser allein Gott beichten, und diese Ordnung darf nicht verkehrt werden: In ecclesia populus sacerdoti, sacerdos episcopo potest confiteri, episcopus summo et universali pontifici, ille autem soli Deo, qui eum suo iudicio reservavit. Quod quidem iure non debet converti⁶⁹⁹⁾. Wo aber mag man finden, dass die Kaiser an die Stelle Christi getreten sind: Ubi enim inveniuntur imperatores locum Christi obtinere?⁷⁰⁰⁾. Vielmehr ist es gerade umgekehrt, dass die Kaiser den Bischöfen untertan sind: Qui vero caput est, a cauda referendum non est; imperatores autem episcopis subditos esse, ex professione sua superius comprehensum est⁷⁰¹⁾.



Doch solche Stimmen blieben ebenso wie die oben⁷⁰²⁾ angeführten Gedanken Humberts theoretische Ausführungen, wie sie im Lauf der Jahrhunderte immer wieder einmal aufgetaucht waren. Auf die praktischen Verhältnisse hatten sie keinen Einfluss. Wir haben aus dieser Zeit gar keine Gegenstimmen von weltlicher Seite, die sich gegen die Ansichten eines Humbert, Wazo oder des Auctor Gallicus erhoben hätten, primär doch wohl deshalb, weil man sich gar nicht angegriffen fühlte, und weil eben die Praxis ganz anders aussah. Hier hatte die Macht des weltlichen Herrschers in der Ecclesia das grössere Gewicht; er war es, der die Bischöfe einsetzte, und nur, wenn hier Simonie im Spiele war, wagten sich hier und da warnende Stimmen hervor. So berichtet etwa Wipo von Konrad II.: *ibi simoniaca heresis subito apparuit et cito evanuit. Nam dum rex et regina a quodam clerico ... qui ibi tunc episcopus effectus est, immensam pecuniam pro episcopatu susciperent, postea rex in poenitentia motus voto se obligavit pro aliquo episcopatu vel abbacia nullam pecuniam amplius accipere, in quo voto pene bene permansit*⁷⁰³⁾. Man wusste also, dass hier Unrecht getan worden war, aber das Gelöb- nis der Besserung bezog sich nicht auf die Investitur des Bischofs selbst, sondern nur auf die Tatsache des Geldempfangs.





2. Die rechtlichen Grundlagen der Papstwahl.



Ein besonderer Brennpunkt für die Beziehungen zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt war die Wahl und Einsetzung des Papstes, und da diese Frage angeblich wesentlich zum Ausbruch des grossen Kampfes im 11. Jahrhundert beigetragen hat, sei sie an dieser Stelle eingehender untersucht.

Praktisch war es bisher so gewesen, dass der Kaiser auch hier der Herr der Kirche war, und dass, wenn ihm die realen Machtmittel zu Gebote standen oder er diese einsetzte, sein Wort bei der Papstwahl den Ausschlag gab. Verbrieft war ihm dieses Recht allerdings nirgends; das kanonische Recht kannte vielmehr nur die Wahl des Bischofs bzw. des Papstes durch Klerus und Volk. Grundlage für einen solchen Anspruch bildete der Satz Leos des Grossen, dass ein Bischof vom Klerus gewählt, vom Volk gewünscht und von den Mitbischöfen geweiht ~~xx~~ werden müsse: *Nulla ratio sinit, ut inter episcopos habeantur, qui nec a clericis sunt electi, nec a plebibus expetiti, nec a comprovincialibus episcopis cum metropolitani iudicio consecrati*⁷⁰⁴).

Wahl durch Klerus und Volk: das heisst natürlich durch Klerus und Volk der Stadt, für die der zu Wählende dann zuständig sein soll. Mit anderen Worten: kanonisch war die Wahl dann, wenn der Gemeinde kein Aussenstehender aufgedrängt worden war. Auch hier konnte man sich wieder auf alte kanonische Vorschriften berufen, so auf einen Brief Coelestins I.: *...nec emeritis in suis ecclesiis clericis peregrini et extranei et qui ante ignorati sint, ad exclusionem eorum, qui bene de suorum civium merentur testimonio, praeponantur*⁷⁰⁵). Und mit etwas anderen Worten umschreibt im gleichen Brief ein anderer Satz diesen Tatbestand: *Nullus invitis detur episcopus*⁷⁰⁶). Die "Freiheit der Wahl" lag also zunächst einmal darin begründet, dass man einen Kandidaten aus der eigenen Mitte wählen konnte und nicht einen fremden Eindringling hinnehmen musste.



Dass aber der Einfluss des weltlichen Herrschers daneben tatsächlich vorhanden und praktisch ausschlaggebend war, war bei der ganzen Art der Entstehung dieser kaiserlichen Reichskirche nur allzu verständlich. Eine solche Einstellung erwuchs ganz natürlich aus den spätantiken Verhältnissen, in denen Staat und Kaiser so eindeutig dominiert hatten, dass deren faktisches Übergewicht gar nicht theoretisch diskutiert wurde. Gewiss wählten Klerus und Volk von Rom den Papst, aber noch lange lebte das formelhaft festgelegte spätrömische Zeremoniell weiter, wonach Klerus und Volk von Rom den Kaiser zu bitten hatten, dass der von ihnen Gewählte ordiniert werden möge. (707)

So gingen Theorie und Praxis ziemlich unverbunden nebeneinander her, und diese Tatsache hat nun in manchen weltlichen Gesetzbüchern einen merkwürdigen Niederschlag gefunden. Hier stehen nämlich, wie etwa in der auf alte fränkische Rechtssatzungen zurückgehenden Lex Baiuvariorum Einsetzung des Bischofs durch den König und seine Wahl durch das "Volk" völlig unverbunden und ohne dass irgendeine juristische Unterscheidung getroffen worden wäre, nebeneinander: *Si quis episcopum, quem constituit rex vel populus elegit sibi pontificem...* (708).

Altes Herkommen, kanonisches Recht und faktische Macht waren hier eine seltsame und etwas unklare Verbindung miteinander eingegangen. So konnte es geschehen, dass etwa das *Pactum Hludowici pii cum Paschali pontifice* aus dem Jahre 817 nur eine Wahlanzeige an den König nach der Konsekration des neuen Papstes kennt: *Sed liceat Romanis cum omni veneratione et sine qualibet perturbatione honorificam suo pontifici exhibere sepulturam, et eum, quem divina inspiratione et beati Petri intercessione omnes Romani uno consilio atque concordia sine aliqua promissione ad pontificatus ordinem elegerint sine qualibet ambiguitate vel contradictione more canonico consecrari. Et dum consecratus fuerit, legati ad nos vel ad successores*



nostros reges Francorum dirigantur, qui inter nos et illos amicitiam et caritatem ac pacem socient⁷⁰⁹⁾.

Und ebenso war es dagegen möglich, dass Otto I. im Jahre 962 die Bestätigung des durch Klerus und Volk vom Rom Gewählten v o r seiner Konsekration forderte: ...id est ut omnis clerus et universi populi Romani nobilitas propter diversas necessitates et pontificum irrationabiles erga populum sibi subiectum asperitates retundendas sacramento se obliget, quatenus futura pontificum electio, quantum uniuscuiusque intellectus fuerit, canonice et iuste fiat, et ut ille, qui ad hoc sanctum atque apostolicum regimen eligitur, nemine consentiente fiat pontifex, priusquam talem in praesentia missorum nostrorum vel filii nostri seu universae generalitatis faciat promissionem⁷¹⁰⁾. Dieses "Ottonianum" wurde dann im Wortlaut im Jahre 1020 durch Kaiser Heinrich II. bestätigt⁷¹¹⁾, war also in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts praktisch in Geltung.

Es hatte sich also ein Bestätigungsrecht des Königs nach der Wahl aber vor der Konsekration des neuen Papstes herausgebildet. Allerdings war ja auch der Begriff der Wahl sehr dehnbar, und diese sich über mehrere Etappen hinziehende Handlung ist ja keinesfalls mit einer Abstimmung im modernen Sinn zu vergleichen. Eine "Wahl" konnte ja durchaus auch darin bestehen, dass man einem von irgendeiner Seite vorgeschlagenen Kandidaten seine Zustimmung gab, und ein solches Verfahren dürfte überhaupt das allg^gemeine gewesen sein. Das auf diese Weise entscheidend wichtig gewordene "Vorschlagsrecht" lag nach den jeweiligen Machtverhältnissen beim karolingischen König, beim römischen Stadtadel oder beim deutschen Kaiser; gewiss war es gar kein Recht im eigentlichen Sinne, war durch keine kanonische Vorschrift gestützt, in keinem Rechtsbuch verankert, und trotzdem werden Klerus und Volk von Rom nicht umhin gekommen sein, den ihnen vorgeschlagenen Kandidaten such zu wählen und nach seiner Wahl zur Bestätigung dem Herr-



scher vorzuschlagen. Hatte bis hierhin seine faktische Macht den Ausschlag gegeben, so begann an diesem Punkte sein verbrieftes Recht. Dieses ist im Grunde der einzige Einwand, den man gegen die ausgezeichnete Untersuchung von Paul Schmid⁷¹²⁾ machen kann, der der Ansicht ist, der Anteil des weltlichen Herrschers an der Papstwahl sei lediglich in dem Zeitpunkt seines Eingreifens nicht verbindlich festgelegt worden. Aus dem kanonischen Recht ergab sich lediglich: Wahl durch den Klerus, Zustimmung des Volkes, Weihe durch die Mitbischöfe. Der weltlich-gewohnheitsrechtliche Einschlag war die Bestätigung durch den weltlichen Herrscher, vereinzelt nach, im Allgemeinen vor der Konsekration. Die faktische Macht schliesslich war ausschlaggebend bei der Präsentation des zu wählenden Kandidaten.





3. Die Papstwahlen von 1046-1059.



Unter diesem Aspekt müssen auch die "Einsetzungen" der deutschen Päpste des 11. Jahrhunderts durch Kaiser Heinrich III. betrachtet werden⁷¹³⁾, wobei Heinrich sich keinerlei neuen Rechte usurpiert hat, sondern in den alten gewohnheitsrechtlichen Bahnen weiterging.

Am 20.12.1046 hatte unter dem Vorsitz Heinrichs die Synode von Sutri stattgefunden, auch das nichts Ungewöhnliches, denn noch 1027 hatte Kaiser Konrad II. zusammen mit Papst Johann XIX. in Rom ein Konzil präsiert⁷¹⁴⁾. Am Weihnachtstag 1046 wurde Bischof Suidger von Bamberg als Clemens II. zum Papst erhoben, und wir haben keinen Grund anzunehmen, dass es dabei anders als bei den früheren Einsetzungen der römischen Adelpäpste vor sich gegangen sei. Wazo von Lüttich zwar sieht nur den Befehl Heinrichs: ...cum is, quem vice eius ordinari iussistis, defunctus, cessasse videatur eidem adhuc superstiti⁷¹⁵⁾. Eine andere Quelle, auf die Schmid⁷¹⁶⁾ aufmerksam gemacht hat, berichtet dagegen ganz naiv, wie sich die Dinge für das Auge des unbeteiligten Zuschauers abgespielt haben: Tunc imperator vocatis omnibus ad se, et ait: 'Eligite vobis unum, quem vultis, et eligam secundum vestram voluntatem'. At illi elegerunt Clemens episcopus, et honorifice in sede apostolica locatus est⁷¹⁷⁾. Man wird schon etwas nachgeholfen haben, dass die Römer gerade darauf verfallen sind, Bischof Suidger von Bamberg zu "wählen", aber der unbeeifangene Bericht zeigt doch, dass die äussere Form wenigstens gewahrt blieb, und dass Clemens nicht anders erhoben wurde als seine Vorgänger auch. Und dass der neue Papst sich weder als ein Geschöpf des Kaisers noch der Römer betrachtete, beweisen seine eigenen Worte in einem Brief an die Kirche von Bamberg, in dem er darauf hinweist, dass er seine Würde der Gnade Gottes verdanke: Concessum est nobis divinitus non ex nostris meritis, ut iam diximus, ius illud apostolicum⁷¹⁸⁾. Und diese Worte dürften bezeichnend sein für den Aspekt, unter dem man mittelalterliche Wahlen über-



haupt betrachten muss: unter welchen äusseren Umständen auch immer die Wahl vonstatten ging, letztlich war es doch der Wille Gottes, der sich in dem Ergebnis kundtat.

Nach der Wahl des Papstes liess sich Heinrich von diesem zum Kaiser krönen und darauf von den Römern zum Patrizius wählen: Ob huiusmodi igitur res tam utiliter tamque canonice gestas, Romani tunc temporis eidem Heinricho patriciatus honorem contribuunt, eumque praeter imperialem coronam aureo circulo uti decernunt⁷¹⁹⁾. Die Bedeutung des Patriziats ist umstritten⁷²⁰⁾, doch kann wohl nicht geleugnet werden, dass Heinrich III. dadurch seinen praktischen Einfluss auf die Nominierung des Papstes noch durch einen Rechtstitel verstärken wollte. Das war auch den Zeitgenossen ganz klar: Heinrichus imperator factus est patricius Romanorum, a quibus etiam accepit in electione semper ordinandi pontificis principatum, schreibt Petrus Damiani⁷²¹⁾. Der Patrizius bezeichnete den weltlichen Stadtherrn Roms, der dort die kaiserlichen Rechte ausübte und zu dessen Machtbefugnissen auch die Nominierung des Papstkandidaten gehörte⁷²²⁾. Das Wahlrecht von Klerus und Volk wurde dadurch allerdings nicht beschnitten; es bestand, von seiner praktischen Wirksamkeit einmal ganz abgesehen, ebenso weiter wie vorher auch.

In gleicher Weise werden wir uns die Vorgänge bei der Erhebung Damasus' II. vorstellen können, obwohl wir über dessen kurze Regierungszeit schlecht informiert sind. Offenbar waren römische Gesandte am Kaiserhof erschienen, die Heinrich um die Nennung eines neuen Papstes baten, den sie dann wählen könnten: Tunc Romanorum plebs in unum collecta, ad regem Heinrichum legatos cum litteris miserunt, precantes et obsecrantes, ut servi dominum et ut filii patrem, ut eis dirigeret pudicum benignum ornatum bonis moribus sancte Romane ecclesie et universo orbi pastorem⁷²³⁾



Römern
berechtigt!?
voll in Spitze
vom Staat -
100 Jahre für
den von Mittel-
bei d. Papst
berechtigt
Kaiser nicht!

Von einer solchen Abordnung der Römer an den Kaiser war bei der Erhebung Clemens II. nicht die Rede gewesen; vielleicht war sie eine Folge der inzwischen erfolgten Wahl Heinrichs zum Patrizius. Dass Poppo von Brixen der Kandidat des Kaisers war, der dann von den Römern hingenommen wurde, wird von allen zeitgenössischen Quellen ganz selbstverständlich berichtet: Nam patri-
ciali tirannide dedit eis ex latere suo quendam episcopum... 724).

In dieser Hinsicht bringt nicht einmal die Erhebung Leos IX. irgendeinen Fortschritt in Richtung auf die Reform, obwohl man in seinem Verhalten gerade immer wieder die entscheidende Wendung hat sehen wollen 725).
Grosses Gewicht hat man dabei der von Wibert 726) berichteten Äusserung beigelegt, er habe seine Wahl nur angenommen ea conditione, si audiret totius cleri ac Romani populi communem esse sine dubio consensum. Jedoch hat Schmid 727) und im Anschluss an ihn Haller 728) mit vollem Recht darauf hingewiesen, dass er damit nicht etwa gegen eine kaiserliche Ernennung protestiert habe 729), sondern dass er damit nichts anderes tat, als was bei allen vorausgehenden Papstwahlen auch geschehen war: die Nomination des Kaisers musste durch die Wahl der Römer ihr volles Gewicht erhalten. Irgendeinen über das bisher Übliche hinausgehenden Vorbehalt hat er mit seiner Bemerkung nicht machen wollen.

Ebenso ist in dem ersten der Kanones, die auf dem 1049 unter dem Vorsitz von Leo in Reims tagenden Konzil erlassen wurden, gar nichts Revolutionäres zu entdecken: Ne quis sine electione cleri et populi ad regimen ecclesiasticum proveheretur 730). Hier tritt nicht etwa die Reformpartei mit neuen Forderungen auf, sondern die Forderung nach einer Wahl durch Klerus und Volk war schon immer gültiges kanonisches Recht, dem das Vorschlagsrecht des weltlichen Herrschers



nicht im Wege stand.

Auch bei der Erhebung Papst Viktors II. im Jahre 1054 ist keine Neuerung im Hinblick auf eine Reform zu entdecken. Wieder erschien eine römische Gesandtschaft am Kaiserhof, dieses Mal sogar unter der Leitung Hildebrands: ...moxque cum religiosis viris Alpes transiens imperatorem adiit (sc. Hildebrandus)⁷³¹), und abermals wurde ein deutscher Bischof, Gebhard von Eichstätt, vom Kaiser in Vorschlag gebracht: dignum Deo elegit pontificem, et cum Romanorum legatis misit Rome⁷³²). Dort erfolgte dann die "Wahl" durch die Römer: Gavisi sunt omnes Romani de illius adventum, et consecraverunt eum Romanum antistitem⁷³³), oder, wie Bonizo von Sutri berichtet: Cumque in ecclesia beati Petri secundum morem antiquum clerus elegisset populusque laudasset, statim cardinales, ut moris est, eum intronizantes alio nomine vocaverunt Victorem⁷³⁴). Der Anteil des Klerus und des Volkes von Rom an der Papstwahl bestand formell immer; dass er in der späteren, bereits von der Reform bestimmten Literatur bisweilen über Gebühr in den Vordergrund geschoben wurde, ebenso wie man in der literarischen Darstellung den Einfluss des Kaisers möglichst gering zu halten suchte, ist nur natürlich.

Die enge Verbindung zwischen Papst und Kaiser, die die letzten Papstwahlen hatten deutlich werden lassen, zeigte sich auch beim Tode Heinrichs III. am 5. Oktober 1056. Sterbend hatte der Kaiser dem Papste die Regentschaft für seinen sechsjährigen Sohn übertragen: ad ultimum commendat ei (sc. Victori) Henricum filium suum adhuc puerulum, ac in eius manibus defunctus est⁷³⁵), und das Gleiche sagt auch Gregor VII. später in einem 1073 an Herzog Rudolf von Schwaben gerichteten Brief: ... quodque etiam ipse (sc. Henricus III.) moriens Romanae ecclesiae per venerandae memoriae papam Victorem predictum filium suum commendavit⁷³⁶). Der Papst hat



nun in der Tat eine solche Regentschaft auch ausgeübt, einmal dadurch, dass er die Fürsten zum Treueid auf den jungen König veranlasste und diesen in der Herrschaft "bestärkte": ...filioque parvulo quinque circiter annorum quem in manu eius pater reliquerat regni totius optimates iurare faciens, eumque in regno confirmans...⁷³⁷⁾. Ebenso wird der Anteil des Papstes an der Krönung in Aachen hervorgehoben: Rex vero Henricus per dominum papam ad Aquasgrani deducitur et in sede regali collocatur⁷³⁸⁾.

Allerdings: rechtlich ist diese Einwirkung des Papstes schwer zu fassen und zu definieren. Ein Treueversprechen der Grossen hatte Heinrich III. bereits 1051, wahrscheinlich zu Weihnachten in Pöhlde⁷³⁹⁾, für seinen damals einjährigen Sohn erhalten: Ubi filio suo Henrico, adhuc caticumeno, principes regni sub iuramento fidem promittere fecit⁷⁴⁰⁾, und ebenso berichtet Hermann von Reichenau: ...multos ex principibus filio suo iureiurando fidem subiectionemque promittere fecit⁷⁴¹⁾. Wir wissen auch, dass der junge Heinrich im November 1053 offiziell in Tribur gewählt worden ist: Imperator Henricus magno apud Triburiam conventu habito, filium aequivocum regem a cunctis eligi, eique post obitum suum, si rector iustus futurus esset, subiectionem promitti fecit⁷⁴²⁾; ebenso wurde er im April 1054 bereits in Aachen gekrönt: Imperatoris filius Henricus consecratus est in regem Aquisgrani ab Herimanno Coloniensi archiepiscopo⁷⁴³⁾. Unter diesen Umständen fällt es schwer, dem Eingreifen des Papstes noch irgendeine rechtlich konstitutive Bedeutung zuzuerkennen, und man kann wohl lediglich mit G. Waitz⁷⁴⁴⁾ "nicht...bezweifeln, dass der Papst wenigstens durch einen bestimmten Akt als König anerkannte". Die Unterstützung, die er ihm zuteil werden liess, war mehr moralischer als rechtlicher Natur, und die Annales



Romani, die von einer förmlichen Investitur sprechen, übertreiben sicherlich die Bedeutung des Vorgangs: Tunc dictus pontifex tradidit regnum per investimentum dicto puero Heinrico⁷⁴⁵⁾. Immerhin mag aber gerade dieser Vorgang, dass der sterbende Kaiser seinen Sohn sozusagen in die Hände des Papstes gibt, und dass dann dieser sowohl bei der Wahl wie bei der Krönung des künftigen Herrschers mit dem ganzen Gewicht seiner moralischen Autorität eine nicht unbedeutende Rolle spielt, bereits eingewirkt haben auf die in einem Brief an Papst Viktor II. geäußerte Überzeugung des Petrus Damiani, dass dem Papst beim Tode des Kaisers die Herrschaft über das Imperium zustehe: Et si pauca sunt ista, etiam monarchias addidi: immo sublato rege de medio, totius Romani imperii vacantis tibi iura permisi⁷⁴⁶⁾.

Wie gesagt: nur die moralische Autorität des Papstes konnte dadurch gestärkt werden; rechtlich blieb die Regentschaft für den jungen König in den Händen seiner Mutter Agnes, ohne Zweifel im Einvernehmen mit den Reichsfürsten, ohne dass deren Kreis im Einzelnen genau abzustecken wäre: Filius autem eius Heinricus quartus septimum aetatis annum habens, pro eo regni iura suscipiens, a primoribus matri imperatrici ad educandum est commendatus⁷⁴⁷⁾. Der bestimmende Einfluss der Fürsten wird auch von anderer Seite betont: Quod quia adhuc decenter, utpote puerulus quinquennis, gubernare non potuit, ipsum cum regni cura curandum cunctorum iussu principum mater ipsius Agnes venerabilis imperatrix accepit⁷⁴⁸⁾. Doch war die Lage bis zur Volljährigkeit Heinrichs rechtlich nicht eindeutig. Zwar schwuren die Fürsten Agnes noch ein Treueid für den Fall, daß ihr Sohn vor ihr sterben sollte: De iuramento autem, quod factum est karissimae filiae nostrae Agneti imperatrici augustae, si filius eius ex hac vita ante ipsam migraret...⁷⁴⁹⁾, aber schon nach wenigen Jahren nahm



man ihr den Sohn und entzog ihr die Herrschaft: Et ut omnia licentius facere possent, primo puerum matre spoliabant, cuius maturam sapientiam gravesque mores metuebant, illud habentes in causa, non decere regnum administrari a femina⁷⁵⁰).

Wichtig war also lediglich die Person des jungen Königs; die Frage der Regentschaft scheint während seiner Minderjährigkeit juristisch nicht klar geregelt worden zu sein. Sowohl die Mutter des jungen Königs als auch die Fürsten des Reiches, als auch schliesslich der Papst mochten hier gewisse Ansprüche geltend machen, und dieser bisher nie genug beachteten rechtlichen Unsicherheit in der Frage der Reichsverweserschaft ist bei der Behandlung der folgenden Ereignisse ein besonderes Augenmerk zu schenken.

Nur wenige Monate nach dem Tode Heinrichs III., am 28. Juli 1057, starb auch Papst Viktor II. Der Tod erfolgte in Arezzo, und erst drei Tage später, am 31. Juli, wurde die Nachricht von seinem Ableben durch den Kardinal Bonifaz von Albano in Rom bekannt: ... subito Bonifatius Albanensis episcopus festinus a Tuscia rediens, obitum Urbi Romani pontificis nuntiavit⁷⁵¹). Nachdem die anfängliche Bestürzung der Römer überwunden war, folgten sich die Ereignisse Schlag auf Schlag: nach einer Beratung von zwei Tagen und einer Nacht schlug man den Römern fünf Kandidaten vor: Humbert von Silva Candida, Johannes Bischof von Velletri, den Bischof von Perugia, Bischof Petrus von Tusculum und den Subdiakon Hildebrand. Den Römern schien jedoch niemand von ihnen geeignet, und obwohl einige vorschlugen, vor einer Entscheidung die Rückkehr Hildebrands, der sich ebenso wie Humbert zur Zeit in Arezzo aufhielt, abzuwarten, wählte man dann doch bereits am 2. August den Kardinalpriester und Abt von Monte Cassino, Friedrich, als Stephan IX. zum Papst und krönte ihn am darauf-



folgenden Tag: Caeteri vero moras aliquas nequaquam esse congruas iudicantes, uno omnes consilio ac voluntate concordi summo mane ^{= Sabb. v} abbati simul conveniunt, eundemque Fridericum violenter a Pallaria extrahentes, ad electionem faciendam ad beati Petri quae Ad vincula nuncupatur basilicam illum perducunt. ... Die vero altera illucescente, cardinalibus universis simul cum clero populoque Romano ad eum convenientibus, apud beati Petri basilicam ingenti cunctorum laetitia summus et universalis pontifex consecratur ⁷⁵²).

Von irgendeiner Mitwirkung des Königs bei dieser Wahl verlautet nichts, und diese Tatsache ist auch bereits den Zeitgenossen aufgefallen: Ipsa aestate papa Victor moritur, et in eius locum frater Gotefridi ducis Fridericus, cognomine Stephanus, a Romanis subrogatus, rege ignorante, postea tamen electionem eius comprobante ⁷⁵³). Die Wahl des Papstes fand also ohne Wissen des Königs statt, dessen Genehmigung man erst nachträglich einholte, und wäre dieser Vorgang nicht ungewöhnlich gewesen, so hätte ihn der Chronist sicher gar nicht vermerkt. Doch dessen Teilnahme an der Erhebung v o r der Wahl hatte sich in letzter Zeit lediglich gewohnheitsrechtlich eingebürgert, durch die Verleihung der Patriziuswürde an Heinrich III. (auf die er sich bei seinen Nominierungen allerdings nie berufen hat) auch noch juristisch unterbaut. Doch hierbei handelte es sich nur um weltliches Gewohnheitsrecht; nach kanonischem Recht war den Ansprüchen des Königs damit Genüge getan, dass Klerus und Volk von Rom ihm die Wahl des neuen Papstes anzeigten und um seine Bestätigung baten. Auch dass diese Anzeige erst nach der Konsekration erfolgen konnte, war nichts Neues ⁷⁵⁴).

Eine revolutionäre Neuerung war demnach das Verfahren bei der Papstwahl des Jahres 1057 gar nicht, man setzte sich lediglich über das Gewohnheitsrecht hinweg.



= consuetudine, ^{gesetz} = Recht!

Das einzig Irreguläre war die Anzeige an den König erst nach erfolgter Konsekration, und vielleicht erfolgte deswegen auch ein Einspruch vom Königshof, der dann die Gesandtschaft mit der Wahlanzeige zur Folge hatte. Trotzdem ist mir wahrscheinlicher, dass die Initiative dazu von der Kurie ausging. Wie man einem Brief Damianis entnehmen kann, war es nämlich Hildebrand selber, der sich zur Legation nach Deutschland aufgemacht hatte: *Uberes ago gratias, venerande frater, quia cum ad regalis aulae contenderes apicem...*⁷⁵⁵⁾. Es ist sogar, worauf H.-G. Krause⁷⁵⁶⁾ hinwies, nicht einmal unwahrscheinlich, dass diese im Dezember 1057 erfolgte Gesandtschaft bereits die zweite war, denn Bischof Anselm von Lucca, der zu diesem Zeitpunkt Hildebrand begleitete, ist auch bereits im August des gleichen Jahres am deutschen Hof bezeugt⁷⁵⁷⁾.

Dass man an der Kurie alles andere als einen Bruch mit dem deutschen Königshof wollte, zeigt auch die offenbar in Vorahnung seines Todes von Stephan getane Bitte, man solle nach seinem Ableben mit der Wahl eines Nachfolgers warten, bis Hildebrand von einer Gesandtschaft an den deutschen Hof, auf der er sich gerade befand, zurückgekehrt sei: *Huc accedit quia pia memoriae Stephanus papa congregatis intra ecclesiam episcopis civibusque Romanis, clero et populo, hoc sub districti anathematis excommunicatione statuerat, ut si eum de hoc saeculo migrare contingeret antequam Hildebrandus Romanae Ecclesiae subdiaconus, qui cum communi omnium consilio mittebatur, ab imperatrice rediret, papam nullus eligeret, sed sedes apostolica usque ad illius reditum intacta vacaret*⁷⁵⁸⁾. Das ist nicht so sehr ein Beweis für die überragende Stellung Hildebrands, dessen Rückkehr aus Arezzo man ja auch bei der Wahl Stephans IX. nicht abgewartet hat, son-



dem vielmehr für die Bedeutung, die man den Verhandlungen am deutschen Königshof beimass⁷⁵⁹⁾.

Die ungewöhnliche Schnelligkeit, mit der man bei der Wahl und Krönung Stephans vorgegangen war, bezweckte jedenfalls nicht einen Affront gegen das Königtum. Man wollte damit sicher nicht gegen das Verfahren bei den Papstwahlen seit 1046 protestieren, sondern vielmehr eine Wiederholung der Vorgänge bei den vorher liegenden Papsterhebungen vermeiden. Der Rückgriff auf die *electio canonica* sollte nicht die *libertas ecclesiae* von der Gewalt des deutschen Königs garantieren, sondern vielmehr den Einfluss des stadtrömischen Adels ausschalten, der zu dieser Zeit durchaus noch nicht vergessen war. Wir haben zwar keinen Bericht darüber, dass tatsächlich nach dem Tode Viktors II. Adelsfraktionen eine neue Einflussnahme auf die Papstwahl erzwingen wollten, immerhin lassen ^{sich} aber rückblickend von der Wahl von ~~Viktors~~^{Stephans} Nachfolger gewisse Vermutungen über die Vorgänge anlässlich der Erhebung Stephans anstellen. Vor allem aber die Person des Gewählten lässt Vermutungen in dieser Richtung zu: der neue Papst Stephan IX. war ein Bruder des mächtigen Herzogs Gottfried von Niederlothringen, der zudem durch seine Heirat mit der Witwe des Markgrafen Bonifaz von Tuszien zum mächtigsten Herrn auch südlich der Alpen geworden war⁷⁶⁰⁾. Wenn überhaupt gegen eine Bedrohung innerhalb Roms oder auch durch die Normannen (bei denen man immer noch nicht das Erbe der Niederlage Leos IX. liquidiert hatte) rasche und tatkräftige Hilfe zu erwarten war, so konnte diese nur von dem mächtigen Herzog Gottfried kommen.

Die Verhältnisse am deutschen Königshof waren dagegen immer noch nicht geklärt; mit Papst Viktor II. war gerade ein Vormund des jungen Königs gestorben,



und die Regentschaft der Kaiserin Agnes war, wie die späteren Ereignisse zeigen, offenbar auch nicht unbestritten. Tatkräftige Hilfe jedenfalls war von hier im Augenblick nicht zu erlangen, war wenigstens nicht so sicher und so rasch bei der Hand wie durch Herzog Gottfried. So schritt man zur überstürzten und turbulenten Wahl seines Bruders; dass man das Recht des deutschen Königs dadurch nicht übergehen wollte, zeigt die nachträglich von diesem eingeholte Bestätigung. Die Unkorrektheit, die darin lag, dass man um diese Bestätigung erst nach der Inthronisation nachsuchte, mag sich daraus erklären, dass man aus Angst vor einem möglichen Gegenkandidaten des römischen Adels möglichst rasch vollendete Tatsachen schaffen wollte.

Dass in diese Richtung gehende Befürchtungen nicht unbegründet waren, zeigte sich anlässlich des Todes Stephans IX. Dieser starb am 29. März 1058, und bereits am 5. April wurde von dem römischen Adel mit Bischof Johann von Velletri ein Angehöriger des Tuskulaner Grafenhauses als Benedikt X. zum Papst gewählt. Diese Schnelligkeit zeigt, dass jetzt der Adel aus dem Vorgehen der Kurie bei der Wahl Stephans IX. gelernt hatte, und sie kann die Vermutung immerhin bestärken, dass die Reformkurie damals einem ähnlichen Verfahren des Adels zuvorgekommen ist. Die Erhebung ging ~~zwar~~ sehr tumultuarisch vor sich, obwohl die Adelspartei sich ohne Zweifel um ein möglichst kanonisches Verfahren bemüht hat. Schon dass man auf den Bischof Johann von Velletri zurückgriff, der durch Leo IX. ins Kardinalskollegium aufgenommen durchaus zum Kreise der Reformer gehörte, zeigt bereits, dass die Zeiten beliebiger Willkür vorüber waren. Bis auf einen stellten sich die übrigen Kardinäle, obwohl sowohl Hildebrand als auch Humbert abwesend waren, gegen ihn, mussten aber einstweilen aus Rom weichen: ...



nobis episcopis per diversa latibula fugientibus, presbyter Ostiensis Ecclesiae, qui utinam syllabatim nosset vel unam paginam rite percurrere, ut eum ad apostolatus culmen proveheret, raptus a satellitibus Satanae et violenter attractus est⁷⁶¹⁾. Abermals lässt sich aus diesen Worten aber auch das Bemühen des Adels um ein möglichst korrektes Verfahren ablesen, denn da mit der Flucht des Petrus Damiani der Kardinalbischof von Ostia, der eigentlich die Ordination des Papstes vornehmen musste, abwesend war, griff man auf den Erzpriester von Ostia zurück, der nach einer Notiz des Liber Censuum, auf die bereits Haller⁷⁶²⁾ aufmerksam machte, zu dessen Stellvertretung berechtigt war: Si forte episcopus Hostiensis presens non fuerit, archipresbyter Hostiensis seu Velletrensis interesse debet consecrationi⁷⁶³⁾.

Eines hatte allerdings der römische Adel bei aller Korrektheit übersehen: sich der Hilfe und Unterstützung des deutschen Königs zu versichern, und daran ist er auch mit seiner Papstwahl letztlich gescheitert.

Die kurialen Reformer waren in dieser Hinsicht klüger, und ihr Verhalten beweist zudem einmal mehr, dass man es zu diesem Zeitpunkt durchaus noch nicht auf einen grundsätzlichen Bruch mit dem deutschen Königtum abgesehen hatte. Hildebrand setzte sich wiederum mit Herzog Gottfried in Verbindung und gemeinsam dürfte man sich auf Bischof Gerhard von Florenz als Kandidaten geeinigt haben: Hildebrandus ... Florentiae substitit, suisque litteris super hoc Romanorum meliores conveniens, eorumque ad omnia quae vellet consensus^m recipiens, mox annitente Gotfrido duce Girardum Florentinum episcopum in Romanum papam elegit⁷⁶⁴⁾. Wiederumbestanden zwischen dem neuen Papst, einem ehemaligen Lütticher Kanoniker, und dem Herzog Gottfried enge Beziehungen⁷⁶⁵⁾. Dies-



mal aber vergewisserte man sich auch des Einverständnisses des deutschen Hofes, bevor man irgendwelche Entscheidungen traf: Romani principes satisfactionem ad regem mittunt, scilicet fidem, quam patri dixissent, filio, quoad possent, servaturos eoque animo vacanti Romanae ecclesiae pontificem usque ad id tempus non subrogasse, eius magis super hoc expectare sententiam, orantque sedulo, ut quem ipse velit transmittat, nihil eius ordinationi obstare... Rex, habita cum primoribus deliberatione, Gerhardum, Florentinum episcopum, in quem et Romanorum et Teutonicorum studia consenserant, pontificem designat, Romamque per Godefridum marchionem transmittat⁷⁶⁶⁾.

Umstritten ist, wer unter den Romani principes, die die Verhandlungen am Königshof führten, zu verstehen ist. Lange Zeit war die Deutung von Hauck⁷⁶⁷⁾ vorherrschend, der sie für eine Gruppe römischer Adliger hielt, die Hildebrand aus der Front der Anhänger Benedikts habe heraus-sprengen können. Von solchen Verhältnissen berichtet ja auch die oben⁷⁶⁸⁾ angeführte Notiz Leos von Monte Cassino (suisque litteris super hoc Romanorum meliores conveniens), und Hauck sah darin eine Meisterleistung der päpstlichen Diplomatie, denn durch die Einschaltung des römischen Adels konnte sich "der Papst der Reformpartei... auf den deutschen Hof stützen, und die Reformpartei war doch dem Hofe nicht verpflichtet".

In Wahrheit sind aber unter diesen principes nicht römische Adlige, sondern geistliche Würdenträger zu verstehen. Das ist schon den gleich folgenden Worten Lamberts zu entnehmen, in denen es heisst, dass Benedikt gegen den Willen des Königs und der principes die Papstwürde erlangt habe: Ita Benedicto, qui iniussu regis et principum sacerdotium usurpaverat, reprobato...⁷⁶⁹⁾. Die Wahl fand aber nun gerade nicht iniussu, sondern mit Unterstützung des römischen Adels statt, sodass unter den



principes nur römische Kirchenfürsten verstanden werden können. Die gleiche Deutung können wir auch den Altai-cher Annalen entnehmen, die Behedikt X. ausdrücklich von den principes abgesetzt werden lassen: Defuncto igitur papa Stephano piae memoriae, alius substitutus est et consecratus occulte. Quod cum principibus non placeret, deposito illo Augustam ad regem misere legatum, petentes, apostolicae sedi praeferrri episcopum Florentinum⁷⁷⁰⁾. Auf jeden Fall sind also unter den principes Romani geistliche Würdenträger Roms zu sehen, auch wenn man nicht so weit gehen will, wie G.B. Borino⁷⁷¹⁾, der darin nur eine andere Bezeichnung für die Kardinalbischöfe sieht.

Die Ausbildung des Kardinalkollegiums zum "Senat des römischen Papstes" war zwar bereits unter Leo IX. in ein entscheidendes Stadium getreten⁷⁷²⁾, die Festlegung eines Vorschlagsrechtes bei der Papstwahl auf die Kardinalbischöfe erfolgte aber erst im Papstwahldekret von 1059: Ut, obeunte huius Romanae universalis ecclesiae pontifice, inprimis cardinales episcopi diligentissima simul consideratione tractantes, mox sibi clericos cardinales adhibeant, sicque reliquos clericus et populus ad consensum novae electionis accedant⁷⁷³⁾. Mit dieser bündigen Vorschrift war die kanonische Forderung der Wahl durch Klerus und Volk präzisiert; eine entscheidende Klärung in dieser Richtung dürfte bei der Papstwahl des Jahres 1058 erfolgt sein, als sich mit den Romani principes erstmals ein engerer Wählerkreis zu verfestigen begann.

Namentlich sind von diesen principes gerade in den entscheidenden Jahren von 1057 bis 1059 nicht allzu viele bekannt; ausser von Petrus Damiani und Humbert von Silva Candida wissen wir noch von dem Kardinalbischof Bonifaz von Albano, der zuerst im Mai 1057 in einer Urkunde erscheint⁷⁷⁴⁾, und der anlässlich der Papstwahl des Jahres 1057 auch als Papst vorgeschlagen wurde. Ferner



wird genannt der Kardinalbischof Johannes von Porto, der bis 1049 das Bistum von Toscanella innehatte⁷⁷⁵⁾, und der sich 1084 gegen Gregor VII. stellte und exkommuniziert wurde. Ein Anhänger Benedikts X. ist dagegen Rainer von Palestrina⁷⁷⁶⁾, ursprünglich Abt von S. Cosimato. Ebenfalls ein Kandidat bei der Papstwahl des Jahres 1057 ist Peter von Tusculum, der als Kardinalbischof zuerst am 18. Oktober 1057 urkundlich belegt ist⁷⁷⁷⁾. Damit ist für diese Jahre die Reihe der Kardinalbischöfe schon erschöpft; natürlich hat zu den principes auch Hildebrand gehört, und dass der Kreis nicht eng auf die Kardinalbischöfe beschränkt war, zeigt auch die Rolle, die der Archipresbyter von Ostia bei der Inthronisation Benedikts X. gespielt hat⁷⁷⁸⁾.

Schwierigkeiten bereitet es schliesslich noch, den Tag der Wahl Nikolaus II. genau festzulegen. Lediglich A. Michel⁷⁷⁹⁾ hat den Versuch unternommen, die Wahl Nikolaus' bereits in den Mai 1058, also vor die Bestätigung durch den deutschen Königshof zu legen. Er beruft sich dafür auf die Berichte Bonizos von Sutri und Leos von Monte Cassino, die beide nur von einer Zusammenkunft der Kardinalbischöfe mit Hildebrand berichteten, während doch für die umgekehrte Reihenfolge deren zwei (eine Erstwahl vor der Präsentation am deutschen Königshof und eine Nachwahl in Siena nach der von dort erfolgten Bestätigung) erforderlich seien. Leo schreibt: *Hildebrandus reversus ab imperatrice... Florentiae substitit, suisque litteris super hoc Romanorum meliores conveniens, eorumque ad omnia quae vellet consensum recipiens, mox Girardum Florentinum episcopum in Romanum papam elegit*⁷⁸⁰⁾. Hier ist aber, betrachtet man den Text genau, von einer Zusammenkunft gar nicht die Rede, sondern nur davon, dass Hildebrand mit den "besseren Römern" (die schlechteren waren etwa der abgefallene Kardinalbischof Rainer von Palestrina oder der die Inthronisation Benedikts X. vornehmende Kardinalpresbyter von



Ostia) brieflich in Verbindung trat. Bonizo dagegen berichtet nur von der Zusammenkunft in Siena, eben der, auf der die Wahl Nikolaus' II. stattfand: Interea Deo amabilis Ildebrandus cum cardinalibus episcopis et levitis et sacerdotibus Senam conveniens, elegit sibi Gerardum Florentinae civitatis episcopum, quem alio nomine appellavit Nicholaum⁷⁸¹⁾. Von einer Zusammenkunft ist also bei Leo gar nicht die Rede und bei Bonizo nur von der in Siena, die zur Wahl des Papstes führte. Dass diese aber *n a c h* der Bestätigung durch den deutschen Königshof stattgefunden haben muss, zeigt der klare Wortlaut der Annalen von Niederaltaich. Danach fand an Pfingsten 1058 (12. Juni) zu Augsburg ein Reichstag statt: Sacrum autem pentecoste apud Augustam rex peregit, ubi et generale colloquium totius regni principum habuit⁷⁸²⁾. Hierher schickten die Würdenträger der römischen Kirche eine Gesandtschaft, die um die Bestätigung Herhards von Florenz bat: ...Augustam ad regem misere legatum, petentes, apostolicae sedi praeferri episcopum Florentinum⁷⁸³⁾. Das wird ergänzt durch den Bericht Lamberts von Hersfeld, der ebenfalls von einer *v o r* der endgültigen Wahl erfolgten Designation spricht: Rex habita cum primoribus deliberatione Gerhardum Florentinum episcopum... pontificem designat Romamque per Gotefridum marchionem transmittit⁷⁸⁴⁾.

Wann allerdings die endgültige Wahl in Siena genau stattfand, ist nicht mit Sicherheit zu klären. Hauck⁷⁸⁵⁾ vermutete, die Wahl habe am 6. Dezember, dem Nikolaustag, stattgefunden. Er kann dafür auf die Parallele des im Vorjahr am 2. August gewählten Söfephan IX. verweisen, der den Namen nach dem auf den gleichen Tag fallenden Fest des heiligen Papstes Söfephan I. angenommen hatte: Ubi eius vocationem de consuetudine facientes, Söfephanum eum quoniam festum sancti Söfephani papae eo die celebrabatur, appellari decernunt⁷⁸⁶⁾.



Allerdings dürfte der 6. Dezember als Wahltag reichlich spät liegen, denn es ist nicht recht einzusehen, warum man mit der Wahl mehr als ein halbes Jahr hätte warten sollen, nachdem einmal alle juristischen und praktischen Voraussetzungen geklärt waren. Zudem ergibt sich mit der Annahme eines solchen späten Wahltermins noch eine andere Schwierigkeit; am 24. Januar 1059 wurde Nikolaus II. in Rom inthronisiert: ... simulque cum ipso et duce Romam mense iam Januario venit, ubi praefatus electus a Romano clero et populo in apostolica sede inthronizatus, et Nicolai nomen indeptus est⁷⁸⁷⁾. In diesem Falle wäre er also vom 6. Dezember bis zum 24. Januar, etwa ~~vier~~^{sieben} Wochen, electus gewesen, und damit lässt sich nicht gut ein Brief Damianis in Übereinstimmung bringen, der an die dilectissimis apostolicae sedis electo et virga Assur Hildebrando, das heisst an Gerhard und Hildebrand, gerichtet ist. Hier ist davon die Rede, dass er die beiden kürzlich besucht habe: quia ad vos nuper ascendens duorum episcopatum, unius regendi, alterius visitandi, mole depressus praerupta Alpium iuga transmisi moxque sarcina tribulationis abiecta, exoneratus et liber ad dilectum solitudinem tamquam fugitivus postliminio repedavi⁷⁸⁸⁾. Die Alpium iuga, im damaligen Sprachgebrauch der Appennin⁷⁸⁹⁾, weisen darauf hin, dass dieser Besuch in Florenz erfolgt sein muss, wo sich Gerhard und Hildebrand aufhielten, ehe ihnen durch die Hilfe Herzog Gottfräds der Einzug in Rom gelang. Die Zeitspanne zwischen dem 6. Dezember 1058 und dem 24. Januar 1059 ist jedoch viel zu kurz, um darin die Reise Damianis von dem Wahlort Siena nach Fonte Avellana, von dort nach Florenz zu Gerhard und Hildebrand, wieder zurück nach Fonte Avellana (wo der zitierte Brief geschrieben wurde), sodann zum Konzil nach Sutri und von dort nach Rom, wo man bereits Mitte Januar eintraf⁷⁹⁰⁾,



unterbringen zu können. Und sie bleibt auch dann noch zu kurz, wenn man mit Borino⁷⁹¹⁾ annimmt, dass Damiani mit seiner Reise über die Alpium iuga seine Teilnahme an der Wahl in Siena meint, man also nicht mehr mit einem zweiten Besuch in Florenz zu rechnen hätte. Am wahrscheinlichsten ist demnach die Annahme, dass die Wahl Gerhards bald nach der Rückkehr der Gesandtschaft von Augsburg, noch im Sommer des Jahres 1058 in Siena stattfand, und dass sich der Electus dann bis zum Beginn des nächsten Jahres an seinem Bischofssitz in Florenz aufhielt.

Entscheidend ist, dass bei seiner Erhebung das kanonisch nicht gesicherte Gewohnheitsrecht des deutschen Königs wieder beachtet worden ist, indem man sich vorder Wahl der Zustimmung des Hofes versicherte. Ebenso nahm an der vor dem Einzug in Rom in Sutri tagenden Synode als Vertreter des deutschen Herrschers ~~er~~^{der} eben ernannter Kanzler für Italien Wibert (der spätere Gegenpapst Clemens III.) teil: Hic idem prefatum Guibertum Italici regni cancellarium ex parte beati Petri et per veram obedientiam invitavit ad synodum et cum eo magnificentum virum Gotefridum et non solum Tusciae sed et Longobardiae episcopos, ut venientes Sutrium de periuro et invasore tractarent consilium⁷⁹²⁾.

Das Recht des Königs, an der Papstwahl teilzunehmen, war also bis jetzt, bis zum Beginn des Jahres 1059, grundsätzlich nicht bestritten worden; dass sein tatsächlicher Einfluss darauf nicht mehr so gross war, wie zur Zeit Heinrichs III., lag an den veränderten äusseren Verhältnissen. Nun hat allerdings in dieser Zeit und in dieser Situation Humbert seine Bücher gegen die Simonisten geschrieben, die einen so scharfen Angriff auf die Stellung der Laien innerhalb der Kirche enthalten.⁷⁹³⁾

Die Abfassungszeit der Libri adversus simoniacos



ist allerdings nicht ganz einwandfrei zu klären. Der Tod Leos IX. (gest. 19.4.1054) und Viktors II. (gest. 28.7.1057) wird jedenfalls schon erwähnt: ...reverendae memoriae pontificibus apostolicae sedis domno Leone et Victore⁷⁹⁴). Demnach könnte man annehmen, dass Stephan IX. (gest. 29.3.1058) noch gelebt habe, zumal auch die unkanonische Wahl Benedikts X. (5.4.1058) mit keinem Wort erwähnt ist. Doch ist vor einer allzu genauen Festlegung auf eine bestimmte Datierung zu warnen, denn das Werk Humberts ist unvollständig auf uns gekommen und gerade der Schluss fehlt. In einer sehr späten Quelle, bei dem im 14. Jahrhundert schreibenden Johann von Bayon, ist allerdings davon die Rede, dass Humbert sein Werk in Florenz verfasst habe: Pontifex autem Humbertus de quo praefati sumus dum in supradicto oppido Florentinae consisteret, codicem duorum librorum sub nominibus corruptoris et correctoris contra Simoniacos luculentum ac utilem edidit⁷⁹⁵). Humbert war beim Tode Stephans IX., also am 29.3.1058, in Florenz: Humbertus interea episcopus tunc a Florentia revertens...⁷⁹⁶), und dann wieder von Ostern (19. April) 1058 bis Januar 1059⁷⁹⁷), und gerade in der erzwungenen Musse von Florenz hätte er natürlich reichlich Gelegenheit zur Niederschrift seines Werkes gehabt. Michel⁷⁹⁸) ist hier allerdings ein Irrtum unterlaufen. Er schliesst aus dem Zeugnis des Johannes von Bayon, in dem nur von einem Codex duorum librorum die Rede ist, dass in Florenz nur Buch 2 und 3 entstanden seien, Buch 1 aber schon früher, vermutlich 1055/56. Dieses müsse nämlich, da es sich gegen den Liber gratissimus des Petrus Damiani richte, vor dessen im Jahre 1057 erfolgten Eintritt ins Kardinalskollegium abgefasst sein, da ein so scharfer Angriff hernach nicht mehr denkbar wäre. Doch einmal ist dazu zu sagen, dass Jo-



hannes ausdrücklich davon spricht, Humbert habe in Florenz codicem duorum librorum sub nominibus corruptoris et correctoris verfasst, und dass gerade ausschliesslich das 1. Buch der Libri adversus simoniacos in Dialogform zwischen einem Corruptor und einem Corrector abgefasst ist. Ebenso beruht Michels Annahme, Damiani sei der (nicht genannte) Gegner Humberts in dessen Werk gegen die Simonisten, auf einem Irrtum, denn wie Ryan⁷⁹⁹⁾ gezeigt hat, wichtete sich Humberts Kampfschrift gegen Auxilius, sodass wir auch für das 1. Buch nicht gezwungen sind, mit einer Abfassungszeit vor 1057 zu rechnen.

Es spricht also nichts gegen die Annahme, dass Humbert sein Werk in Florenz mindestens zum Abschluss gebracht hat. Eine sichere Entscheidung, ob dies vor oder nach dem Tode Stephans erfolgte, ist allerdings nicht zu treffen. Hauck⁸⁰⁰⁾ führte als Argument für eine Abfassungszeit vor dessen Tode an, dass er nur jetzt so frei und offen gegen die Laieninvestitur habe sprechen können, während er hernach, als man mit dem deutschen Hof über die Wahl Gerhards von Florenz verhandelte, mehr Rücksicht habe nehmen müssen. Hier dürfte allerdings das Urteil Michels⁸⁰¹⁾ zu Recht bestehen, dass "Humbert diplomatische Rücksichten nie gekannt" habe, und in der Tat dürfte dieser Mann bei aller Leidenschaft des Einsatzes und bei aller Glut seiner persönlichen Überzeugung einer der ungeschicktesten und schlechtesten Politiker gewesen sein, die damals an der Kurie wirkten.

Schliesslich kommt noch ein anderes Argument in Betracht, das bisher gar nicht richtig beachtet worden ist, und das nur Haller⁸⁰²⁾ einmal flüchtig angeführt hat, das aber doch die praktische Bedeutung von Humberts Streitschrift sehr entwertet. Sein grosses Werk ist nämlich nur in einer einzigen und dazu



noch unvollständigen Handschrift überliefert (Florenz, Bibl. Laur. Cod. 34 Plut. 19), und wenn man das mit der Überlieferung der anderen Streitschriften aus dieser Zeit vergleicht (die Disceptatio synodalis Damianis findet sich vollständig in 7 Handschriften, sein Liber gratissimus sogar in 14), so ist dieses Missverhältnis doch auffällig. Unter diesen Umständen mag man tatsächlich zweifeln, ob Humberts Werk überhaupt veröffentlicht worden ist, zumindest aber, ob es eine weite Verbreitung erlangt hat und über den engsten kurialen Kreis hinaus bekannt geworden ist.

Humberts Schrift gegen die Simonisten ist mit Recht eine grosse programmatische Bedeutung zugewiesen worden⁸⁰³⁾, und in der Tat ist hier wirklich mit letzter Konsequenz gegen den laikalen Einfluss auf Bischofswahlen Stellung genommen worden. Wohl gemerkt allerdings nur bei den Bischofswahlen, und irgendein direkter oder indirekter Angriff auf die Rolle des deutschen Königs bei den letzten Papstwahlen findet sich nirgends. Und letztlich ging er mit seinen theoretischen Ausführungen auch nicht über das hinaus, was bereits vor einigen Jahrzehnten Wazo von Lüttich und der Auctor Gallicus ausgesprochen hatten⁸⁰⁴⁾; solche von Zeit zu Zeit veröffentlichten theoretischen Forderungen waren nichts Aussergewöhnliches. Aus allen diesen Gründen darf man die praktische Bedeutung von Humberts in dieser kritischen Zeit entstandenen Libri adversus simoniacos nicht überschätzen. Sie sind interessant für das Vorhandensein von solchen auf die Freiheit der Kirche von laikalen Einflüssen gerichteten Gedanken in dieser Zeit und in diesem Umkreis. Etwas grundsätzlich Neues wurde damit jedoch nicht ausgesprochen, und irgendeinen erkennbaren Einfluss auf die Politik der Kurie haben sie in diesen Jahren nicht ausgeübt.



300² Diese Politik bestand zur Hauptsache darin, dass man sich bemühte, den Einfluss des römischen Adels auf die Papstwahlen auszuschalten. Andererseits konnte man allerdings auch dem deutschen Hof gegenüber etwas unabhängiger auftreten, als man sich nicht mehr lediglich auf die Akzeptierung des von hier präsentierten Kandidaten beschränken musste. Diese Verschiebung der Machtverhältnisse lag aber lediglich in der relativen Schwäche des deutschen Hofes nach dem Tode Heinrichs III. begründet, irgendein prinzipieller Angriff auf die Rechte des Herrschers erfolgte nicht.

In dieser Richtung ist immer dem sogenannten Papstwahlpactum des Jahres 1059 eine grosse Bedeutung zugewiesen worden, das wenige Monate nach dem Regierungsantritt Nikolaus' II., auf einer Lateransynode am 13. April 1059⁸⁰⁵⁾ erlassen wurde. Hier, so ist die allgemeine Ansicht, spreche sich der Geist der Reformer ganz rein aus, hier hätten alle ihre hohen Forderungen nach Freiheit der Wahl ihren Niederschlag gefunden und hier habe man auch mit absichtlich unklar gehaltenen Worten den Anteil des deutschen Königs daran auf ein Minimum herabzudrücken versucht. "Was ihm (dem König) blieb, war ein Ehrenrecht, dessen Natur und Grenzen mit offenkundiger Absicht unklar gelassen wurden"⁸⁰⁶⁾. "Hier ist nur eines klar: die Absicht, die Freiheit der Kirche auch durch das Recht des Königs nicht mehr beschränken zu lassen... Man schätzte in Rom die Ratgeber der Kaiserin gering genug, um zu glauben, dass sie sich über Tatsachen durch wertlose Worte beruhigen lassen würden"⁸⁰⁷⁾. Um den Nachweis, dass das Papstwahldekret von Humbert von Silva Candida verfasst sei, hat sich vor allem A. Michel⁸⁰⁸⁾ bemüht; erst Krause⁸⁰⁹⁾ hat hier in jüngster Zeit in einer ausgezeichneten Untersuchung begründete Bedenken angemeldet.



Das Papstwahlpactum ist in zwei Fassungen überliefert, die an einigen Stellen voneinander abweichen⁸¹⁰). Da in der 2. Fassung (B) mehrmals ausdrücklich auf König Heinrich IV. und seinen Kanzler Wibert Bezug genommen ist, hat man diese für eine im königlichen Interesse vorgenommene Fälschung gehalten⁸¹¹). Ein Vergleich der abweichenden Stellen ergibt aber ein überraschendes Resultat:

Fassung A (S. 539, 21ff.)

Fassung B (S. 543, 9ff.)

Ut, obeunte huius Romanae universalis ecclesiae pontifice, in primis cardinales episcopi diligentissima simul consideratione tractantes, mox sibi clericos cardinales adhibeant; sicque reliquus clerus et populus ad consensum novae electionis accedant...

Ut, obeunte huius Romane universalis ecclesie pontifice, in primis cardinales et diligentissima simul consideratione tractantes - salvo debito honore et reverentia dilectissimi filii nostri Heinrichi, qui in presentiarum rex habetur et futurus imperator Deo concedente speratur, sicut iam sibi

(S. 540, 3ff.)

mediante eius nuntio Longobardie cancellario W. concessimus, et successorum illius, qui ab hac apostolica sede personaliter hoc ius impetraverint - Ad consensum nove electionis accedant.

...salvo debito honore et reverentia dilecti filii nostri Heinrichi, qui in presentiarum rex habetur et futurus imperator Deo concedente speratur, sicut iam

(S. 543, 15ff.)

sibi concessimus, et successorum illius, qui ab hac apostolica sede personaliter hoc ius impetraverint.

Ut - nimirum ne venalitatis morbus qualibet occasione subrepat - religiosi viri cum serenissimo filio nostro rege Heinricho praeduces sint in promovendi pontificis electione, reliqui autem sequaces.

(S. 539, 24ff.)

Ut - nimirum ne venalitatis morbus qualibet occasione subrepat - religiosi viri praeduces sint in promovendi pontificis electione

nicht so
als König
in/niger Kaiser



reliqui autem sequaces.
 Et certe rectus atque legitimus hic electionis ordo perpenditur, si per spectis diversorum patrum regulis sive gestis, etiam illa beati praedecessoris Leonis sententia recolatur:



'Nulla ratio sinit...apicem provehunt!⁸¹²⁾

(S. 540, 7ff.)

(S. 543, 20ff.)

Quodsi pravorum atque iniquorum hominum ita perversitas invaluerit, ut pura, sincera atque gratuita electio fieri in Urbe non possit, cardinales episcopi cum religiosi clericis catholicisque laicis, licet paucis, ius potestatis obtineant eligere apostolicae sedis pontificem, ubi congruentius iudicaverint.

Quodsi pravorum atque iniquorum hominum ita perversitas invaluerit, ut pura, sincera atque gratuita electio fieri in Urbe non possit, licet pauci sint, ius tamen potestatis obtineant eligere apostolice sedis pontificem, ubi cum invictissimo rege H. congruentius iudicaverint.

(Seite 541, 4ff.)

(S. 544f.)

Die Unterschriften Papst Nikolaus' II., Bonifaz' von Albano, Humberts von Silva Candida und Petrus' von Ostia (Damiani)

Die gleichen, aber dazu noch 81 weitere Unterschriften.

Der Textvergleich ergibt, dass man nicht ohne Weiteres die 2. Fassung als im Interesse Heinrichs IV. verfälscht bezeichnen kann. Gewiss, zweimal mehr ist hier der Name des Königs genannt, aber es ist doch auch nicht so, dass nun in der "päpstlichen" Fassung jeder Hinweis



*hier Fassung
nicht als
falsch*

auf ihn überhaupt fehlt, was doch bei einer konsequenten Fälschung zu erwarten gewesen wäre; auch hier ist der Vorbehalt *salvo debito honore et reverentia dilecti filii nostri Henrici* ausdrücklich aufgenommen. Zudem ist an anderer Stelle in der "Päpstlichen" Fassung den Laien ein Einfluss auf die Wahl eingeräumt worden (*cardinales episcopi cum religiosis clericis catholicisque laicis, licet paucis, ius potestatis obtineant eligere apostolicae sedis pontificem*), der sich in der "königlichen" Fassung gar nicht findet.

Ein Vergleich der Lesarten zeigt zudem, dass man gar nicht unbedingt mit Zusätzen in der Fassung B rechnen muss, dass ganz im Gegenteil auch in der Fassung A Tilgungen vorgenommen sein könnten, dass also im Gegensatz zur bisherigen Auffassung die Fassung B die primäre sein könnte. Die handschriftliche Überlieferung bietet keinen sicheren Anhaltspunkt für die Lösung der Prioritätsfrage; bemerkenswert ist jedoch immerhin, dass die Fassung B vielfach den formal besseren Text bietet⁸¹³⁾. So kann die ganze "Fälschung" einfach darin bestanden haben, dass der Schreiber der Fassung A ohne alle politischen Hintergedanken alle ihm überflüssig erscheinenden Stellen (unter anderem auch die lange Unterschriftsliste!) wegliess.

Das Papstwahldekret ist also erlassen, um für zukünftige Papstwahlen eine Norm aufzustellen. Aber ist auch das so sicher? Der Anfang nimmt Bezug auf die Wirren, die beim Tode Stephans IX. einsetzten, als durch simonistische Häresie der apostolische Stuhl erschüttert wurde: *... defuncto piae memoriae domino Stephano decessore nostro, haec apostolica sedis, cui auctore Deo deservio, quot adversa pertulerit, quot denique per simoniacae haeresis trapezitas malleis crebrisque tusionibus subiacuerit...*⁸¹⁴⁾ Das muss für die Zukunft verhindert werden: *Unde, si placet fraternitati vestrae, debemus auxiliante Deo futuris*



casibus prudenter occurrere⁸¹⁵⁾. Ganz deutlich ist also bereits der Einleitung der aktuelle Anlass der Entstehung des Dekretes zu entnehmen.

Beim Tode eines Papstes sollen zunächst die Kardinalbischöfe verhandeln, die dann ihrerseits die übrigen Kardinalkleriker hinzuziehen, und dann soll der übrige Klerus und das Volk zur einmütigen Wahl hinzutreten: Ut, obeunte huius Romanae universalis ecclesiae pontifice, inprimis cardinales episcopi diligentissima simul consideratione tractantes, mox sibi clericos cardinales adhibeant; sique reliquus clerus et populus ad consensum novae electionis accedant⁸¹⁶⁾. Hier folgt dann in der Fassung B der auf das Recht des deutschen Königs Bezugnehmende Einschub salvo debito honore et reverentia dilectissimi filii nostri Heinrichi...⁸¹⁷⁾, ein Einschub, der sich in der Fassung A (hier allerdings ohne Erwähnung des Erzkanzlers Wibert) erst später findet⁸¹⁸⁾.

Dieser Passus ist das Kernstück des ganzen Dekretes. Zum ersten Mal ist hier ein Vorschlagsrecht oder besser Vorwahlrecht der Kardinalbischöfe kanonisch verankert worden. Das ist ein ganz entscheidender Schritt fort von der bisher gültigen, sehr allgemein gehaltenen kanonischen Vorschrift, dass Klerus und Volk die Wahl vorzunehmen hätten: Nulla ratio sinit, ut inter episcopos habeantur, qui nec a clericis sunt electi, nec a plebibus expetiti, nec a comprovincialibus episcopis cum metropolitano iudicio consecrati⁸¹⁹⁾. "Klerus und Volk", das blieb nun allerdings so im Allgemeinen, dass häufig die Notwendigkeit oder doch zumindest der Wunsch aufgetaucht sein wird, diesen Kreis der Wähler etwas genauer zu umschreiben. Ein allerdings nicht ungefährlicher Ausweg war, wenn "Klerus und Volk" nicht zu einem einmütigen Beschluss kamen, die Berufung auf die pars sanior⁸²⁰⁾; wer aber wollte entscheiden, wo diese zu suchen sei?



Humbert hatte sich dadurch zu helfen versucht, dass er ^{bei Bischöfen wählen} dem (Vorschlag des) Metropolitane eine entscheidende Bedeutung beimass: ...ut metropolitani iudicio electio cleri, principis autem consensu expetitia plebis et ordinis confirmetur...⁸²¹), aber dieses Verfahren liess sich bei der Papstwahl nicht anwenden.

Der Zwang, zu einer Präzisierung der allgemeinen Formulierung "Klerus und Volk" zu kommen, war jedoch vorhanden, denn gerade diese Unsicherheit und Unbestimmtheit der Terminologie hatte ja bei den letzten Papstwahlen den entscheidenden Einfluss aussenstehender Kräfte ermöglicht: Geldzahlungen, mit anderen Worten das Übel der Simonie, waren das Mittel, mit dem man immer irgendwelchen "Klerus" und irgendwelches "Volk" gewinnen und dadurch den Anschein einer streng kanonischen Papstwahl hervorrufen konnte. Erst wenn man vor die Stimme des Klerus und Volkes das Votum einer festumgrenzten und bestimmten Anzahl geistlicher Würdenträger schieben, bzw. wenn man einen festumgrenzten Teil des Klerus als eine Art Vorwähler abgrenzen konnte, war die Möglichkeit grösser, fremden Einfluss auf die Papstwahl auszuschalten.

Eine solche Präzisierung versucht das Papstwahldekret des Jahres 1059. Ausdrücklich wird dabei (wenigstens in der Fassung A des Dekrets) auf die bereits angeführte kanonische Vorschrift Leos I. Bezug genommen, wonach der Bischof (~~von Rom~~) vom Klerus gewählt, vom Volk gewünscht und von den Mitbischöfen nach dem Spruch des Metropolitane geweiht werden müsse. Da aber der apostolische Stuhl allen Kirchen der Welt übergeordnet ist und über sich keinen Metropolitane mehr haben kann, so müssen in diesem Falle die Kardinalbischöfe an dessen Stelle treten. Damit hat man die juristische Begründung für das ^{VII} Wahlrecht der Kardinäle gefun-



den, die sich den alten kanonischen Vorschriften anpasste und trotzdem auf die besonderen römischen Verhältnisse Rücksicht nahm. Hierin und nicht etwa in dem "Königsparagraphen" liegt das eigentlich Revolutionäre des Papstwahldekrets von 1059: das Entscheidende für die Reformer war nicht, sich von der Herrschaft des deutschen Königs zu befreien, sondern Rom in den Griff zu bekommen.

Die Stellungnahme Leos I. zur Bischofswahl, auf der alles basiert, ist in mehrere kanonistische Handbücher aufgenommen worden, so in die Collectio Dionysiana⁸²²⁾, in die Sammlung Pseudo-Isidors⁸²³⁾ und in das Dekret Burchards von Worms⁸²⁴⁾. Mehrfach wurde auch in der Literatur darauf Bezug genommen, so etwa von Auxilius anlässlich seiner Stellungnahme zur Frage der von Papst Formosus erteilten Weihen⁸²⁵⁾. Auch im 11. Jahrhundert ist dieser Satz bekannt; so wird er von Humbert mehrfach in den Libri adversus Simoniacos angeführt⁸²⁶⁾, und ebenso von Petrus Damiani in seinem Liber gratissimus⁸²⁷⁾. Die Tatsache, dass der Kanon Leos so weitgehend bekannt war und so oft zitiert wurde, entwertet ihn als Beweis für die Verfasserschaft Humberts am Papstwahldekret⁸²⁸⁾. Ganz im Gegenteil: das Entscheidende ist ja gerade, dass hier das Zitat aktuell^{erw.} ausgedeutet wird, indem man für Rom den Kardinalbischöfen das Wahlrecht zubilligt, das sonst dem Klerus im Allgemeinen und dem Metropolit in Besonderen zustand. Von dieser exzeptionellen Heraushebung der Kardinalbischöfe, auf die es in diesem Falle allein ankommt, ist jedoch gerade bei Humbert gar nichts zu spüren.

Von niemand anderem im 11. Jahrhundert wird hingegen die überragende Stellung der Kardinäle so



sehr in den Vordergrund gerückt, wie von Petrus Damiani, der zudem mehrfach auf ihre entscheidende Rolle bei der Papstwahl hingewiesen hat. Besonders sein Brief, der auf die Vorgänge bei der Wahl Benedikts X. Bezug nimmt⁸²⁹⁾, ist in dieser Hinsicht aufschlussreich: Ille nimirum, in quantum mihi videtur, absque ulla excusatione simoniacus est, quia nobis omnibus eiusdem urbis cardinalibus episcopis reclamantibus, obsistentibus et terribiliter anathematizantibus, nocturno tempore cum armatorum turbis undique tumultuantibus et furentibus inthronizatus est⁸³⁰⁾: die Tatsache, dass Benedikt X. gegen den Willen der Kardinalbischöfe tumultuarisch erhoben wurde, macht den neuen Papst zum Simonisten und die Wahl ungültig. Diese Sätze schrieb Damiani bereits v o r dem Erlass des Papstwahldekretes; auch n a c h diesem Zeitpunkt vertrat er die gleichen Ansichten. So schrieb er in einem 1062 verfassten Brief an den Gegenpapst Honorius II.: Quid tibi de cardinalibus episcopis, qui videlicet et Romanum pontificem principaliter eligunt, et quibusdam aliis praerogativis, non modo quorumlibet episcoporum, sed et patriarcharum, atque primatum iura transcendunt?⁸³¹⁾. Oder im gleichen Brief etwas später: Nimirum cum electio illa per episcoporum cardinalium fieri debeat principale iudicium...⁸³²⁾. In der ebenfalls 1062 entstandenen Disceptatio synodalis ist die Rolle der Kardinalbischöfe dann sozusagen schon im kanonischen Text verankert: ...quem cardinales episcopi unanimiter vocaverunt, quem clerus elegit, quem populus expetivit...⁸³³⁾.

Die Bedeutung der revolutionären Neuerung, dass die entscheidende Stimme bei der Papstwahl den sieben Kardinalbischöfen zufiel, hat man in der modernen Literatur dadurch herabzumindern versucht, dass man in ihrer Zahl und in ihrem Stimmrecht nur eine Fortführung der



alten Tradition der iudices palatini zu erblicken suchte⁸³⁴⁾. Diese iudices de clero oder iudices palatini übten in einer merkwürdigen Zwischenstellung als päpstliche Minister und kaiserliche Beamte sowohl bei der Papstwahl wie bei der Kaiserkrönung einen gewissen Einfluss aus: in Romano vero imperio et in Romana usque hodie aecclesia septem sunt iudices palatini qui ordinarii nominantur, qui ordinant imperatorem et cum Romanis clericis eligunt papam⁸³⁵⁾. Jedoch weiss man im Grunde so wenig von ihnen, ist auch ihre tatsächliche Rolle bei Kaiserkrönung und Papstwahl so vage umschrieben, dass es schwer fällt, hier an einen weiterwirkenden Einfluss auf die Ausbildung des Kardinalkollegiums und seiner Rechte bei der Papstwahl zu glauben.

Dabei mag vielmehr ~~einmal~~ die Bedeutung der Nachbarbischöfe bei der Wahl eines neuen Amtsbruders weitergewirkt haben, wie sie bereits von Cyprian ausgesprochen wurde: Propter quod diligenter de traditione divina et apostolica observatione servandum est et tenendum quod apud nos quoque et fere per provincias universas tenetur, ut ad ordinationes rite celebrandas ad eam plebem, cui praepositus ordinatur episcopi eiusdem provinciae proximi quique convenient et episcopus deligatur plebe praesente...⁸³⁶⁾.

Die schon seit einiger Zeit festgelegte Siebenzahl der Kardinalbischöfe⁸³⁷⁾ erhielt nun gerade wieder durch Damiani eine neue Unterbauung, so etwa in seinem grossen programmatischen Schreiben an seine Mitkardinäle, das bereits aus dem Jahre 1057 stammt: Nos itaque, fratres mei, ut et me vobis audenter interferam, nos, inquam, qui tamquam septem sumus oculi super lapidem unum, qui stellarum portamus imaginem, qui angelorum tenemus per annunciationis officium dignitatem...⁸³⁸⁾.



Der Anteil, der den sieben Kardinalbischöfen bei der Erhebung eines neuen Papstes eingeräumt wird, wird im Text des Wahldekretes mit tractare umschrieben: inprimis cardinales episcopi diligentissima simul consideratione tractantes⁸³⁹⁾. Zu diesen "Verhandlungen" werden sodann die Kardinalkleriker "hinzugezogen": mox sibi clericos cardinales adhibeant⁸⁴⁰⁾. Ihre Verhandlungen enden mit einem consensus, dem sich dann der übrige Klerus und das Volk anschliessen: sique reliquis clericis et populus ad consensum novae electionis accedant⁸⁴¹⁾. Der entscheidende Begriff consensus ist, worauf Krause⁸⁴²⁾ aufmerksam machte, auf keinen Fall mit "Zustimmung", im Sinne etwa von unserem "Konsens" zu übersetzen⁸⁴³⁾, sondern er bezeichnet die Einmütigkeit einer vollzogenen Wahl.

Das Entscheidende war also die Übereinstimmung aller beteiligten Personen, denn gerade in dieser Einmütigkeit kam zum Ausdruck, dass sich bei der Wahl der Wille Gottes vollzogen hatte: Kardinalbischöfe, Kardinalkleriker, Klerus und Volk, und schliesslich auch der weltliche Herrscher. An dieser Stelle findet sich nämlich in der Fassung B des Dekretes der sog. "Königsparagraph": salvo debito honore et reverentia dilectissimi filii nostri Heinrich...⁸⁴⁴⁾. Es handelt sich hier also gar nicht um einen selbständigen Paragraphen, und ebenso wenig Selbständigkeit hat dieser Paragraph in der Fassung A (zu welcher Annahme die falsche Einteilung in der Monumenta-Ausgabe verleiten könnte und verleitet hat), sondern hier gehört er zu der vorausgehenden Bestimmung über die Qualifikation des zu wählenden Papstes: Eligant autem de ipsius ecclesiae gremio, si reperitur idoneus, vel si de ipsa non invenitur, ex alia assumatur, salvo debito honore...⁸⁴⁵⁾.



Die eindringenden Untersuchungen von Krause⁸⁴⁶⁾ haben zudem ergeben, dass hier nicht etwa in möglichst unverbindlicher Weise auf ein absichtlich unklar gehaltenes Ehrenrecht des deutschen Königs Rücksicht genommen wurde, sondern dass die Ausdrücke honor und reverentia ein Recht des Herrschers bezeichneten, das ihm kraft seines weltlichen Amtes zukam, und auf das, wie die salvo debito-Formel ausdrückt, verbindlich Rücksicht genommen werden musste. Dieses dem Kaiser zustehende Gewohnheitsrecht bestand in seiner Einverständniserklärung zur Person des Gewählten oder des zu Wählenden, mit dem eigentlichen kanonischen Wahlvorgang hatte es jedoch nichts zu tun. Durch das Papstwahldekret wurde dem König und zukünftigen Kaiser kein Recht vom Papst verliehen, vielmehr nur anerkannt, dass das bereits dem Vater zustehende Recht auch auf den Sohn übergegangen ist. Das Wahldekret des Jahres 1059 brachte also nicht etwa eine Minderung des königlichen Einflusses auf die Erhebung des Papstes, sondern ganz im Gegenteil eine Verstärkung, da sein Recht hier auch kanonisch verankert worden war.

Wir müssen uns von dem Vorurteil freimachen, dass an der Reformkurie bereits in den 50er Jahren des 11. Jahrhunderts eine entschiedene Gegnerschaft gegen das deutsche Königtum geherrscht habe, die sich gleich nach dem Tode Kaiser Heinrichs III. in feindseligen Handlungen geäußert hätte. Die eigentliche Gefahr sah man gar nicht hier, sondern beim stadtrömischen Adel, von dem die unmittelbare Abhängigkeit viel drückender war als eine Rücksichtnahme auf die Rechte des Königs im Falle einer Papstwahl. Und schon gar das Wahldekret war kein "Kampfinstrument", mit dessen Hilfe prinzipielle Forderungen nach "Freiheit der Kirche" angemeldet werden sollten. Ganz im Gegenteil befanden die Reformer sich hier in der Verteidigung, und schon Hinschius⁸⁴⁷⁾ hat festgestellt, dass es sich bei dem Dekret in erster Linie um eine



nachträgliche Sanktionierung der Wahl Nikolaus II. handelte.

Diese war nämlich, gemessen am kanonischen Recht, ungültig, zumindest viel anfechtbarer als die des Adelpapstes Benedikt X. Der war, wie es die Vorschrift verlangte, von Klerus und Volk von Rom gewählt worden, während Nikolaus nur die Stimmen der Kardinalbischöfe (und nicht einmal aller) auf sich vereinigen konnte, und so musste man nachträglich wenigstens deren Präponderanz festlegen. Ferner gehörte Nikolaus als Bischof von Florenz nicht der römischen Kirche an, wohl aber der Kardinalbischof Johann von Velletri, der damit eine weitere (allerdings in letzter Zeit nicht immer eingehaltene) Vorschrift des Papstwahldekretes von 769 erfüllte: *Oportebat, ut haec sacrosancta Domina nostra Romana Ecclesia, iuxta quod a beato Petro et eius successoribus institutum est, rite ordinaretur, et in Apostolatus culmen unus de Cardinalibus presbyteris aut Diaconibus consecraretur*⁸⁴⁸). Dieses römische Vorrecht zu durchbrechen wird jetzt für alle die Fälle gestattet, in denen man in Rom keinen geeigneten Kandidaten finden kann: *Eligant autem de ipsius ecclesiae gremio, si reperitur idoneus, vel si de ipsa non invenitur, ex alia assumatur*⁸⁴⁹). Ferner fand die Wahl Benedikts in Rom statt, was ebenfalls dem Herkommen entsprach, während Nikolaus nur Siena als Wahlort aufweisen konnte. Auch diese Irregularität wurde nachträglich durch Synodalbeschluss sanktioniert: *Quod si pravorum atque iniquorum hominum ita perversitas invaluerit, ut pura, sincera atque gratuita electio fieri in Urbe non possit, cardinales episcopi cum religiosis clericis catholicisque laicis, licet paucis, ius potestatis obtineant eligere apostolicae sedis pontificem,*



ubi congruentius iudicaverint⁸⁵⁰⁾. In der Tat war es ja nur eine kleine Zahl von Kardinalbischöfen, frommen Klerikern und rechtgläubigen Laien gewesen, die Nikolaus in Siena erhoben hatten; die Masse von "Klerus und Volk" hatte Benedikt in Rom gewählt. Und auch die letzte Neuerung sollte eine Unregelmässigkeit nachträglich decken: während Benedikt X. den kanonischen Vorschriften entsprechend bei Abwesenheit des Kardinalbischofs von Ostia vom Kardinalpresbyter von Ostia inthronisiert worden war, konnte Nikolaus erst mehr als ein halbes Jahr nach seiner Wahl nach Rom gelangen und rechtmässig inthronisiert werden. In einem solchen Falle sollte auch bereits der Electus die vollen päpstlichen Rechte haben, so wie es einst auch bei Gregor I. geschehen war⁸⁵¹⁾:
Plane postquam electio fuerit facta, si bellica tempestas vel qualiscumque hominum conatus malignitatis studio restiterit, ut is qui electus est in apostolica sede iuxta consuetudinem intronizari non valeat, electus tamen sicut papa auctoritatem obtineat regendi sanctam Romanam ecclesiam et disponendi omnes facultates illius, quod beatum Gregorium ante consecrationem suam fecisse cognoscimus⁸⁵²⁾.

Ohne Zweifel ist also das Papstwahldekret von 1059 aus einer Verteidigungsstellung heraus entstanden, ist gedacht als nachträgliche Rechtfertigung einer unkanonischen Wahl, bei der so gut wie alle rechtlichen Vorteile auf Seiten der Gegner lagen. Dass man in dieser prekären Situation in den Kreisen der Reformer gar nicht daran dachte, nun auch noch gegen den deutschen König Stellung zu nehmen, ist (selbstverständlich. Im Gegenteil musste man bei dem eigenen nach allen Seiten hin unrechtmässigen Vorgehen wenigstens versuchen, sich seiner Unterstützung zu versichern, und man bemühte sich daher, als Grund für die Rechtmässigkeit der



eigenen Wahl den bisher nur gewohnheitsrechtlich oder im weltlichen Recht verankerten Einfluss des deutschen Königs auch kanonisch durch einen Synodalbeschluss zu unterbauen. So kam es zur Aufnahme der Salvo debito-Formel in das Papstwahldekret von 1059, wodurch dem deutschen König und künftigen Kaiser von kirchlicher Seite ein Einfluss auf die Papstwahl eingeräumt wurde, wie er ihn bisher [noch nicht] besessen hatte.

Die in der bisherigen Forschung weitverbreitete Fehldeutung des Wahldekretes von 1059 mag einmal darauf beruhen, dass man bei der Betrachtung immer vom endgültigen Bruch zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. ausging, und die ersten Anzeichen für die Entstehung des Konflikts bereits möglichst früh aufzuspüren suchte. Zum andern aber haben hier in gewisser Weise die Thesen von A. Michel die Sicht versperrt, der sich bemühte, auf allen Gebieten, in jedem Schriftstück und in jeder kurialen Kundgebung den überragenden Einfluss des Kardinalbischofs Humbert von Silva Candida nachzuweisen. Zu dessen unklugem, rigorosen und zu Übersteigerungen neigenden Vorgehen hätte allerdings auch ein möglichst brüskes Auftreten gegen den deutschen König, eine völlige Ausschaltung aller weltlichen Rechte und Ansprüche, ein ultimatives Entweder-Oder gepasst. Humberts Einfluss an der Kurie ist jedoch sicher weit überschätzt worden und Michels Bücher haben hier ein ganz einseitiges Bild gezeichnet, das allmählich in behutsamer Forschung wieder zurechtgerückt werden muss.

Auch für das Papstwahldekret von 1059 hat Michel⁸⁵³⁾ die Verfasserschaft Humberts nachweisen wollen, eine These, der bereits Krause⁸⁵⁴⁾ mit guten Gründen entgegengetreten ist. Es ist hingegen nicht



schwer, in den Schriften Damianis zahlreiche Parallelen dazu zu entdecken. Hingewiesen wurde bereits auf die besondere Rolle, die er den Kardinalbischöfen und ihrem Wahlrecht zugewiesen hat⁸⁵⁵), und die dann in dem Dekret einen so bedeutsamen Niederschlag gefunden hat. Auch bei der Rücksichtnahme auf die königlichen Rechte ist eher seine diplomatische Klugheit und seine Devotion gegenüber der auch von Gott gesetzten weltlichen Obrigkeit zu spüren, als Humberts unkluges und undiplomatisches Vorgehen. Selbst bis in einzelne Formulierungen hinein meint man seine Hand zu spüren, wie etwa die *bellica tempestas* des Dekrets⁸⁵⁶) bei ihm eine Entsprechung in der *tempestas bellorum*⁸⁵⁷) findet, wie der *trapezita* zur Bezeichnung des Simonisten im Dekret⁸⁵⁸) ebenso gebraucht wird wie bei Damiani⁸⁵⁹), und wie sich bei beiden wimmer wieder die gleichen Wortverbindungen finden: *procellis intumescentibus* im Dekret⁸⁶⁰) und bei Damiani⁸⁶¹) usw.

Es soll nun weder durch diese Hinweise noch durch den im Folgenden durchgeführten Vergleich zwischen dem von Nikolaus ebenfalls auf der Lateransynode von 1059 erlassenen Synodalstatut und den Schriften Damianis der Nachweis erbracht werden, dass dieser der Verfasser des Dekrets oder des Statuts ist. Es ist ohnehin wohl eher so, dass diese offiziellen Kundgebungen nicht das Werk eines einzelnen Mannes sind, sondern in gemeinsamer Arbeit aller Beteiligten zustandekamen. Hauptsächlich geht es hier darum zu zeigen, dass an der Reformkurie nicht ausschliesslich und nicht einmal überwiegend der Rigorismus humbertischer Prägung herrschte.

Auf der Synode von 1059 wurden ausser dem Wahldekret von Nikolaus II. noch 13 Kanones der sogenannten



Synodica generalis erlassen⁸⁶²⁾, die Michel⁸⁶³⁾ ebenfalls als humbertisch nachzuweisen versucht hat. Mit Leichtigkeit lässt sich aber auch hier ein ganz anderes Ergebnis erzielen.

Der 1. Kanon, ut electio Romani pontificis in potestate cardinalium sit⁸⁶⁴⁾, atmet, wie bereits nachgewiesen wurde⁸⁶⁵⁾, deutlich den Geist Damianis. Ebenso ist es beim 2. Kanon, ut moriente Romano pontifice vel cuiuscunque civitatis nullus praesumat facultates eorum invadere, sed successoribus eorum reserventur integrae⁸⁶⁶⁾. Hier muss selbst Michel⁸⁶⁷⁾ zugeben, dass Damiani der Urheber ist, denn er erwirkte mit seiner Schilderung der Vorgänge am Bischofshof von Osimo nach dem Tode des Bischofs einen entsprechenden Erlass Leos IX.⁸⁶⁸⁾. Kanon 3, ut nullus missam audiat presbyteri, quem scit concubinam indubitanter habere aut subintroductam mulierem⁸⁶⁹⁾, geht wiederum auf Damiani zurück, dessen Forderung ebenfalls darauf hinauslief, ut nemo missas a presbytero, non evangelium a diacono, non denique epistolam a subdiacono prorsus audiat, quos misceri feminis non ignorat⁸⁷⁰⁾. Im 4. Kanon wird den Klerikern vorgeschrieben, ut... iuxta aeccelesias quibus ordinati sunt, sicut oportet religiosi clericis, simul manducent et dormiant et quicquid eis ab aeccelesiis venit, communiter habeant⁸⁷¹⁾. Wiederum ist das eine Forderung, die niemand so nachdrücklich wie Damiani vertreten hat, insbesondere in einem langen Schreiben an die Kleriker der Kirche von Fano⁸⁷²⁾ sowie an Papst Alexander II.⁸⁷³⁾. Kanon 9, ut per symoniacam heresim nemo ordinetur vel promoveatur ad quodlibet aeccelesiasticum officium⁸⁷⁴⁾, kann ebensogut aus dem Geiste Damiani hervorgegangen sein, der in seinem Liber gratissimus⁸⁷⁵⁾ ja nicht etwa die Simonisten in Schutz nimmt, sondern



nur eine milde Bestrafung für die gratis von Simonisten Geweihten fordert. Abermals ist Kanon 11, ut de consanguinitate sua nullus uxorem ducat usque ad generationem septimam vel quousque parentela cognosci poterit⁸⁷⁶⁾ aus dem Werk Damianis abzuleiten, der über die kanonischen Eehindernisse zwei Arbeiten veröffentlicht hat⁸⁷⁷⁾.

Es ist uns im Vorstehenden gar nicht darauf angekommen, jeden Gedanken und jede Wendung der auf der Synode von 1059 erlassenen Verordnungen in den Schriften Damianis nachzuweisen; nur sein nicht unwesentlicher Anteil an den aus den gemeinsamen Beratungen hervorgegangenen Beschlüssen sollte aufgezeigt werden. Seine Toleranz und sein auf Ausgleich drängender Geist waren also an der Reformkurie des 11. Jahrhunderts genau so massgeblich vertreten wie der ungestüme Rigorismus Humberts. Und mag dieser auch seine rigorosen Forderungen etwa bei der Auseinandersetzung mit der griechischen Kirche oder mit der Abendmahlslehre Berengars von Tours durchgesetzt haben, so ist doch gerade das Verhältniß zum deutschen König nicht von seinem Geist bestimmt worden. Bei den Tendenzen der Reform, die eher auf das Auseinanderstreben und auf die Auflösung gerichtet waren, musste es für die Kurie eher auf das Zusammenhalten und das Bewahren ankommen, und wo man noch nicht einmal in Rom fest im Sattel sass, konnte man es sich noch weniger leisten, etwa mit dem deutschen Königshof zu brechen. Hier lag überhaupt das eigentliche Problem der Reform des 11. Jahrhunderts.





5. Die Festigung des römischen Primats.



Dieses Streben nach einer Reformatio ecclesiae, nach einer Reformatio mundi hatte im 11. Jahrhundert wie ein Sturmwind alles spontan erfasst und drohte im ersten Augenblick alle Ordnungen zu sprengen, umso mehr als natürlich auch bald eigensüchtige Interessen^{sich} des Schwunges dieser Bewegung zu bedienen suchten. Die Freiheit der Kirche von der weltlichen Gewalt war ein Ziel, das erst zu einem relativ späten Zeitpunkt als solches erkannt und in Angriff genommen wurde. Am Anfang des grossen Umbruches stand diese Forderung sicher nicht, und dass man in ihr die Erklärung für alles Geschehen suchte, erklärt sich daraus, dass man die ganzen Ereignisse rückblickend von der Entwicklung betrachtete, die sich zwischen Canossa und dem Wormser Konkordat abspielte.

Die Bemühung der entscheidenden Männer an der Kurie, die selbstverständlich auch ihrerseits eine Änderung der bestehenden Zustände wollten, die sich andererseits aber auch darum bemühen mussten, die gefährlichen Tendenzen eines undisziplinierten Reformwillens abzufangen und dem gemeinsamen Ziele dienstbar zu machen, galt anfangs durchaus nicht der Freiheit von der weltlichen Gewalt des deutschen Königs. Ganz im Gegenteil suchten sie sich auch dessen Unterstützung zu bedienen bei ihrem hauptsächlichen Ziel, nämlich der Festigung des römischen Primats und der absoluten Gewalt des römischen Bischofs. So allein konnte man das nach allen Seiten Auseinanderstrebende bannen und konnte nun seinerseits wirksam die Reformierung in die Wege leiten, indem man in Rom und im römischen Bischof einen festen Mittelpunkt schuf, auf den alles mit unbedingter Folgerichtigkeit ausgerichtet war und an dem gemessen alles seinen rechten Platz und seine rechte Wertung empfing. War das einmal erreicht, so ergab sich zwangsläufig alles andere, und letzten Endes auch die Auseinandersetzung mit dem deutschen Königtum.



Diese Bemühungen um die Festigung des römischen Primats werden wieder durch einen Brief Damianis besonders deutlich. In Mailand hatte man sich nach jahrelangen Kämpfen zwischen der Partei des Erzbischofs Wido und der Pataria entschlossen, aus Rom einen Urteilspruch zur Beendigung des Streites zu erbitten: Legati Mediolanensium orant papam, ut eorum ecclesiae funditus desolatae miseretur⁸⁷⁸⁾. Nikolaus II. liess sich die Gelegenheit nicht entgehen, in Mailand einzugreifen und ordnete Petrus Damiani sowie Anselm von Lucca als Legaten ab. Nachdem sich alles zunächst sehr günstig angelassen hatte und die römischen Gesandten mit grosser Ehrfurcht empfangen worden waren, erhob sich plötzlich ein Tumult in der Stadt, hervorgerufen durch die Tatsache, dass die freie Kirche des heiligen Ambrosius plötzlich von Rom abhängig sein sollte: ...post diem alterum factione clericorum repente in populo murmur exoritur, non debere Ambrosianam Ecclesiam Romanis legibus subiacere, nullumque iudicandi, vel disponendi ius Romano pontifici in illa sede competere⁸⁷⁹⁾. Damiani gelang es zwar mit Hilfe seiner Beredsamkeit, den Aufruhr zu beschwichtigen, aber dieser Vorfall hatte ihm nun doch die Augen geöffnet für die Notwendigkeit der von Hildebrand seit langer Zeit immer wiederholten Bitte, der er jedoch nicht nachgekommen war, nämlich aus den Dekreten und Akten der römischen Päpste ein Handbuch zusammenzustellen, das das Privilegium der römischen Kirche untermauere: Hoc tu subtiliter, ut et alia multa perpendens, frequenter a me charitate, quae superat omnia, postulasti, ut Romanorum pontificum decreta vel gesta percurrrens, quidquid apostolicae sedis auctoritatis specialiter competere videretur, hinc inde curiosus exciperem, atque in parvi voluminis unionem novae compilationis arte conflarem⁸⁸⁰⁾.



Dieser bedeutsamen Stelle können wir zunächst entnehmen, dass schon vor dem Jahre 1059 gerade von Hildebrand die Notwendigkeit eines solchen Handbuches mit den Vorrechten der römischen Kirche klar/erkannt war. Bezeichnend ist auch die geforderte äussere Aufmachung: ein kleiner handlicher Band mit einer einschlägigen Auswahl aus den Dekreten und Akten⁸⁸¹⁾ der Päpste, das heisst also aus kanonistischem Material. Allerdings erfahren wir nicht, ob das hier geforderte Handbuch tatsächlich zustandegekommen ist; von Damiani wurde es jedenfalls bis zu seiner Mailänder Legation nicht zusammengestellt: Hanc itaque tuae petitionis instantiam cum ego negligens floccipenderem, magisque superstitioni quam necessitati obnoxiam iudicarem...⁸⁸²⁾.

Hat Damiani später noch ein solches Werk verfasst? Unter seinen bekannten und gedruckten Schriften ist nichts dergleichen erhalten, und alles, was sich weiterhin noch an Anspielungen in seinen Schriften findet, nicht beweiskräftig. Zwar verspricht er am Schluss seines schon mehrfach zitierten Berichtes über seine Mailänder Legation, das geforderte Werk nun doch in Angriff zu nehmen: Tunc nimirum liquido persensi, in ecclesiasticis causis quantum Romanae Ecclesiae nosse privilegium valeat, quamque hoc sancta tua prudentia non otiose deponcat. Quod utique, Deo annuente, implere studebimus, si tamen huius rei gestae prius ordinem digeramus⁸⁸³⁾.

In einem vier Jahre später geschriebenen Brief findet sich eine Bemerkung, die schon zum Beweis für die spätere Abfassung einer solchen Sammlung herangezogen wurde. In einem Schreiben an die Kardinäle Hildebrand und Stephan vom November/Dezember 1063⁸⁸⁴⁾ beklagt er sich mit bitteren Worten darüber, dass Papst Alexander II. ihm ein mit vieler Mühe zusammengestelltes Büchlein unter betrügerischem Vorwand entführt habe: Tulit enim



librum nostrum, quem videlicet de paupertatula inopis ingenioli cum magno labore decerpseram, et velut unicum filium ulnis uterinae dulcedinis amplectabar, et hunc qualiter tulerit operae pretium est agnoscatis. Sciebat enim hoc se a me aliter impetrare non posse, domno abbati S. Salvatoris me praesente tradidit, praecipiens ut transcriberet, nocte vero, me nesciente, tulit suisque scriniis insarcivit⁸⁸⁵⁾. Dieses gestohlene Buch hielt A. Capecelatro⁸⁸⁶⁾ für den Liber gomorrhianus⁸⁸⁷⁾, doch ist das ebenso unwahrscheinlich wie die Annahme, dass es sich dabei um die Disceptatio synodalis⁸⁸⁸⁾ gehandelt habe. Ryan⁸⁸⁹⁾ erwägt immerhin die Möglichkeit, dass es sich hier um eine verlorene oder doch bis heute nicht bekannte kanonistische Sammlung der Vorrechte des päpstlichen Stuhles gehandelt haben könnte.

Da diese zahlreichen kanonistischen Sammlungen kaum bekannt geschweige denn gedruckt sind, ist es sehr schwer, hier zu einem Urteil zu kommen. In letzter Zeit hat P. Palazzini⁸⁹⁰⁾ die Möglichkeit erwogen, Damiani könne der Autor der sogenannten 74-Titel-Sammlung sein, doch hatte bereits A. Michel⁸⁹¹⁾ mit Recht darauf hingewiesen, dass eine Verfasserschaft Damianis schon deswegen nicht in Betracht komme, weil in dieser Sammlung ausführlich von Pseudo-Isidor Gebrauch gemacht ist, den Damiani so gut wie gar nicht zitiert.

Ich habe in den mir bekanntgewordenen anonym überlieferten kanonisten^{ischen} Handbüchern nichts entdecken können, was auf Petrus Damiani als Autor hingewiesen hätte, und ich halte seine Autorschaft an einem derartigen kanonistischen Handbuch überhaupt für unwahrscheinlich. Dass es sich bei dem durch Alexander II. entführten Werk um ein solches gehandelt haben könnte, halte ich für ausgeschlossen, denn es ist nicht einzusehen, warum er ein solches Buch nicht dem Papst



überlassen wollte, für den es doch letzten Endes angefertigt war. Zwar hatte er noch im Jahre 1059 den Vorschlag, dem Wunsch Hildebrands zu willfahren, doch bleibt fraglich, ob er wirklich noch die Anlage einer solchen Sammlung in Angriff genommen hat, da doch schon bald hernach seine Entfremdung von Hildebrand einsetzte, die 1063 mit dessen Reaktion auf seinen Brief an Anno von Köln ihren Höhepunkt erreichte⁸⁹²⁾.

Vielleicht ist eine solche Aufgabe bald auch schon aus einem anderen Grund überflüssig geworden. Ein ausschliesslich den Vorrechten der römischen Kirche gewidmetes Handbuch ist uns aus dem 11. Jahrhundert zwar nicht bekannt, doch dafür lagen schon bald andere Sammlungen vor, die immerhin teilweise darauf Bezug nahmen. Auch hier ging die Anregung von Hildebrand aus. So hatte Anselm von Lucca auf seine Bitten hin seine *Collectio canonum* zusammengestellt: *Incipit autentica et compendiosa collectio regularum et sententiarum sanctorum patrum et auctorabilium conciliorum facta tempore VII. Gregorii sanctissimi papae a beatissimo Anselmo Lucensi episcopo eius diligenti imitatore et discipulo, cuius iussione et precepto desiderante consummavit hoc opus*⁸⁹³⁾. Und in Anselms Sammlung handelt das erste Buch *De potestate et primatu apostolicae sedis*⁸⁹⁴⁾.

Auch Bonizo von Sutri berichtet von einer ähnlichen Aufforderung an ihn: *Cum a me exegisses, sacerdos venerande Gregorii, ut brevem ac compendiosam dictationem ex sanctorum patrum authenticis canonibus tibi componerem, dum flagranti tuo desiderio deservire cupio, metas brevitatis excessi*⁸⁹⁵⁾; und wenn sein Werk auch nicht gerade handlich und knapp geworden ist, so findet sich in ihm über die Vorrechte des päpstlichen Stuhles doch noch genug.



Wie Gregor selbst sich eine solche Sammlung gedacht haben mag, zeigt der im Dictatus papae gegebene Index⁸⁹⁶⁾. Und wenn auch Damiani selbst nicht mehr zur Anlage einer solchen Sammlung kam, so hatte er doch in seinen Werken ~~stark~~ durch die unermüdliche Betonung des Vorrangs ^{Roms} und durch das zu dessen Unterbauung zusammengetragene Material die entscheidende Vorarbeit dafür geleistet.

Das entscheidende Argument für die Superiorität Roms ist, dass sie als einzige Kirche von Gott selber gegründet worden ist, während alle anderen Kirchen nur ein Gründungsprivileg weltlicher Herrscher aufweisen können: Omnes autem sive patriarchivi cuiuslibet apicem, sive metropoleon primatus, aut episcopatum cathedras, vel Ecclesiarum cuiuscumque ordinis dignitatem, sive rex, sive imperator, sive cuiuslibet conditionis homo purus instituit, et prout voluntas aut facultas erat, specialium sibi praerogativarum iura praefixit: Romanam autem Ecclesiam solus ipse fundavit, super petram fidei mox nascentis erexit, qui beato vitae aeternae Clavigero terreni simul et coelestis imperii iura commisit⁸⁹⁷⁾.

Dass Damiani bei der Formulierung dieses Gedankens auf kanonistisches Material zurückgriff, zeigt seine Bemerkung in einem anderen Werk, wo er abermals auf den römischen Primat hinweist: ...verumtamen cum ex auctoritate canonum Romana ecclesia primum teneat locum...⁸⁹⁸⁾. Am wahrscheinlichsten ist es, dass man ~~er~~ in diese Richtung gehende Ansprüche einem Dekret Papst Gelasius I. entnahm: ...sancta tamen Romana ecclesia nullis synodicis constitutis ceteris ecclesiis praelata est, sed evangelica voce domini et salvatoris nostri primatum obtinuit⁸⁹⁹⁾, wobei letzten Ende natürlich in jedem Fall die bekannte Stelle Mt 16, 18-19 Tu es Petrus... die Grundlage ist.



Dieser Passus des Decretum Gelasianum ist auch in die Damiani bekannten kanonistischen Handbücher aufgenommen worden, in die Collectio Hadriana aucta⁹⁰⁰⁾ sowohl als auch in das Dekret Buchards von Worms⁹⁰¹⁾. Allerdings findet sich ein ähnlicher Gedanke auch mehrfach bei Pseudoisidor⁹⁰²⁾.

Damianis Formulierung aber wurde ihrerseits vorbildlich für eine ganze Reihe weiterer Sammlungen. Möglicher Weise lehnt sich bereits der Dictatus papae Nr. 1 an die hier vorgefundene Formung an⁹⁰³⁾: Quod Romana ecclesia a solo Domino sit fundata⁹⁰⁴⁾. Auf jeden Fall findet sie sich aber nahezu wörtlich bei Anselm⁹⁰⁴⁾, Deusdedit⁹⁰⁵⁾, Bonizo⁹⁰⁶⁾, und in der Sammlung Gratians⁹⁰⁷⁾, jeweils aber nicht mit dem Hinweis auf Damiani, sondern auf Nikolaus III. als Quelle.

Auch wenn man sonst nicht wie in diesem Falle einen Gedanken Damianis in seiner unmittelbaren wörtlichen Weiterwirkung im kanonischen Recht verfolgen kann, so mögen doch auch seine anderen hier einschlägigen Ideen zur Festigung des römischen Primats nicht unwesentlich beigetragen haben.

Ebenso wie die unmittelbare Gründung durch Gott hebt auch die Petrus übertragene doppelte Binde- und Lösegewalt, nämlich im Himmel und auf der Erde, diesen und damit auch Rom aus der Reihe der übrigen Kirchen und Bischöfe heraus: quis enim nesciat, quod princeps apostolorum Petrus potestatem regni caelestis accepit, virtutem ligandi sive solvendi quod vellet in caelis ac terris obtinuit?⁹⁰⁸⁾

Daneben kennt Damiani als dritten Grund für die Primatsansprüche Roms auch noch den Martyrertod von Petrus und Paulus: Ut autem, omissis aliis, ad id, quod nunc agitur, veniamus, non debet ignorare sancta vestra



devotio, quia beati apostolorum principes Petrus et Paulus, sicut per suum sanguinem Romanam Ecclesiam consecrarunt⁹⁰⁹). Auch hier mag vielleicht wieder das von der Hadriana aucta übernommene Decretum Gelasianum die Vorlage gewesen sein: Addita est etiam societas beatissimi Pauli apostoli 'vas electionis', qui non diverso, sicut heresei garriunt, sed uno tempore uno eodemque die gloriosa morte cum Petro in urbe Roma sub Caesare Nerone agonizans coronatus est⁹¹⁰), wenn nicht in diesem Falle eine ähnliche Formulierung bei Pseudo-Isidor eingewirkt haben sollte: Prima ergo sedes est celesti beneficio Romana aeclesia, quam, ut memoratum est, beatissimi Petrus et Paulus suo martyrio consecrarunt⁹¹¹).

Schliesslich bleibt Damiani zur Bekräftigung der römischen Sonderstellung auch noch der Rückgriff auf die Konstantinische Schenkung: Hinc est quod ipsa (sc. Romana) Ecclesia excellentioribus prae caeteris totius orbis Ecclesiis nititur privilegiis, sed et mysticis etiam instituta atque disposita non ambigitur sacramentis. Nam, ut de pluribus pauca perstringam, Lateranensis Ecclesia, sicut Salvatoris est insignita vocabulo, qui nimirum omnium caput est electorum, ita mater, et quidem apex ac vertex est omnium per orbem Ecclesiarum...⁹¹²). Vom caput und vertex ecclesiarum ist auch in der Konstantinischen Schenkung die Rede: ...quam sacrosanctam ecclesiam caput et verticem omnium ecclesiarum in universo orbe terrarum...⁹¹³). Ein direktes Zitat aus der Schenkung findet sich dann in der Disceptatio synodalis: ...lege Constantini imperatoris edictum, ubi sedis apostolicae constituit super omnes in orbe terrarum aeclesias principatum...⁹¹⁴).



Mit Rom war eine Mitte gegeben, um die man alles gruppieren, eine Norm, nach der man alles ausrichten konnte. Das hat Damiani klar erkannt und in seinen Schriften immer wieder konsequent vertreten. Hier erhielt man für jede Entscheidung und Handlung eine verbindliche Richtschnur; gerade im Falle des kanonischen Rechts, das man in seiner ursprünglichen Reinheit wiederherstellen wollte, ist das von Damiani klar ~~er-~~^{ausge-}
~~drückt~~^{drückt} ~~kennt~~ worden: (concilium) ... a me non recipitur, si decretis Romanorum pontificum non concordat⁹¹⁵).

*noch nicht aller** Dieser Zentrierung um Rom galt die eigentliche Bemühung der Reformer; eine Auseinandersetzung mit der weltlichen Gewalt des deutschen Königs war dagegen anfangs noch gar nicht als notwendig oder auch nur wünschenswert erkannt worden.



5. Die Papstwahlen von 1059-1073.





Es ist communis opinio der Forschung, dass die weitere Entwicklung der Beziehungen zwischen Königtum und Papsttum, die schliesslich zum Schisma des Jahres 1061 und zum Bruch zwischen Kurie und König führte, von den kurialen Reformern bewusst herbeigeführt worden sei, und dass die Etappen auf diesem Weg zur "Freiheit der Kirche" einmal das Papstwahldekret des Jahres 1059, zum andern das Bündnis mit den Normannen vom August des gleichen Jahres gewesen seien. Dass jedoch das Wahldekret statt einer Abwertung geradezu eine Festigung der Stellung des Königs bedeutete, sahen wir schon⁹¹⁶⁾. Ebenso kann eine unvoreingenommene Betrachtung der Ereignisse, die vom Pakt mit den Normannen bis zur Doppelwahl des Jahres 1061 führten, die bisherige Betrachtungsweise entscheidend korrigieren.

Seit der Niederlage, die Papst Leo IX. im Jahre 1054 gegen die Normannen erlitten hatte, waren die Beziehungen zwischen den beiden Mächten gleichsam zum Stillstand gekommen⁹¹⁷⁾; jedenfalls aber bedeutete ein Bündnis mit dem bisherigen Gegner eine radikale Umkehr der bisherigen Politik. Wer an der Kurie diese Umkehr eingeleitet hat, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden; eine grosse Rolle wird dabei immer Hildebrand zugschrieben⁹¹⁸⁾, doch den Quellen können wir eher eine besondere Aktivität Desiderius' von Monte Cassino entnehmen; diesen jedenfalls zog der Papst zu den Verhandlungen hinzu: Eodem tempore idem papa ad hoc monasterium in ipsa beati Johannis natiuitate adueniens, sociato sibi Desiderio in Apuliam descendit⁹¹⁹⁾. Auf der Synode, die Anfang August bei Benevent stattfand, sind aus dem unmittelbaren kurialen Umkreis ausserdem noch Humbert, Hildebrand und



Bonifaz von Albano nachzuweisen⁹²⁰⁾. Die entscheidenden Verhandlungen mit den Normannenherrschern Robert Guiscard und Richard von Capua fanden dann allerdings erst auf der ebenfalls noch im August⁹²¹⁾ in Melfi tagenden Synode statt. Papst Nikolaus II. gab an Robert Apulien, Kalabrien und das noch im Besitz der Araber befindliche Sizilien als Lehen aus und belehnte Richard mit Capua: Eisdem quoque diebus et Richardo principatum Capuanum, et Roberto ducatum Apuliae et Calabriae atque Siciliae ab eis primo recepta, necnon et investitione census totius terrae ipsorum, singulis videlicet annis per singula boum paria denarios duodecim⁹²²⁾. Dafür leistete Robert dem Papst ein uneingeschränktes Hilfe- und Beistandsversprechen: Sanctae Romanae aecclesiae tibi que adiutor ero ad tenendum ad acquirendum regalia Sancti Petri eiusque possessiones pro meo posse contra omnes homines et adiuuabo te, ut secure et honorifice teneas papatum Romanum terramque Sancti Petri... Omnes quoque aecclesias, quae in mea persistunt dominatione, cum earum possessionibus dimittam in tuam potestatem, et defensor ero illarum ad fidelitatem Sanctae Romanae aecclesiae et nulli iurabo fidelitatem, nisi salva fidelitate Sanctae Romanae aecclesiae. Et si tu vel successores ante me ex hac vita migraveritis, secundum quod monitus fuero a melioribus cardinalibus, clericis Romanis et laicis, adiuuabo, ut papa eligatur et hordinetur ad honorem sancti Petri⁹²³⁾.

Mit dieser Belehnung der Normannenfürsten⁹²⁴⁾ verfügte der Papst anscheinend über Land, welches ihm gar nicht gehörte. Jedoch bereits Hauck⁹²⁵⁾ und nach ihm auch Haller⁹²⁶⁾ haben auf den Titel aufmerksam gemacht, auf den Nikolaus sich dabei stützen konnte:



die Konstantinische Schenkung⁹²⁷⁾. Diese Rechtsgrundlage für das Vorgehen des Papstes war in den Augen der Zeit von vollgültigem Wert.

Mit der These von der angeblichen Lehenshoheit des deutschen Herrschers über die Normannenfürsten, die ~~angeblich~~ vom Papst verletzt worden sei, steht es dagegen nicht zum Besten⁹²⁸⁾. Die Belehnungen der Normannen durch die Kaiser Konrad II. im Jahre 1038 und Heinrich III. im Jahre 1047 sind nämlich nur in dem fabulösen Geschichtswerk des Amatus von Monte Cassino⁹²⁹⁾ erwähnt, und bereits Kehr⁹³⁰⁾ hat auf die Unglaubwürdigkeit dieser Nachricht im Vergleich mit dem Schweigen aller guten Quellen hingewiesen.

Wir können also annehmen, dass das Vorgehen Papst Nikolaus II. in Bezug auf die Normannen weder die Rechte des deutschen Königs noch die irgendeines anderen Herrschers verletzte, und dass er sich zudem durch die Konstantinische Schenkung auf das Beste legitimiert halten konnte. Es kann also keine Rede davon sein, dass "die Kunde von diesen Ereignissen nun selbst in Deutschland verblendete Augen geöffnet hat", dass "die Normannenbelehnung Rebellion bedeutete"⁹³¹⁾.

Auch die ganze weitere Entwicklung widerspricht der Annahme, dass mit dieser Belehnung der Bruch herbeigeführt worden sei; dass vielmehr die Beziehungen zwischen Kurie und Königshof einstweilen durchaus gut blieben, zeigt schon die Teilnahme Wiberts als Vertreter des Königs ^{an} auf der römischen Ostersynode des Jahres 1060: ...quibus auditis et recognitis ab illis ipsis cardinalibus episcopis, scilicet... Wiberto serenissimo imperiali cancellario⁹³²⁾. Das Schisma nahm dann ja erst abermals ein Jahr später, also fast zwei Jahre nach der Syno-



de von Melfi seinen Anfang, und ~~dieser~~ erst so lange Zeit nach den entscheidenden Vorgängen des Normannenpaktes einsetzende Bruch zeigt, dass dieser dafür nicht der Anlass gewesen sein kann.

Die Kurie war vielmehr zu dem Bündnis mit den Normannen geradezu gezwungen; für sie bedeutete die Unterstützung durch eine starke weltliche Macht eine unbedingte Notwendigkeit zu einem Zeitpunkt, an dem weder der deutsche Herrscher ^{noch} ~~oder~~ Herzog Gottfried in der Lage oder Willens waren, die immer noch bestehende Fronde römischer Adelskreise zu brechen, während der vertriebene Papst Benedikt X. auf der Burg des Grafen von Galera vor den Toren Roms ~~immer noch~~ auf der Lauer lag. Als jetzt auf Grund des Vertrages die Normannen erschienen, änderte sich das sofort: noch im Jahre 1059 wurden die Burgen gebrochen, Benedikt ergab sich und wurde im folgenden Jahre auf einer Synode in Rom abgesetzt ⁹³³).

Unter diesem Blickpunkt und nicht als eine bewusste Spitze gegen das deutsche Königtum sind die Abmachungen mit den Normannen zu verstehen, ~~und~~ wodurch dem Papst auch eine Unterstützung gegen alle seine Feinde garantiert wird: ... pro meo posse contra omnes homines et adiuvabo te... ⁹³⁴). Dass sich der Papst hier nicht mit einer Handvoll normannischer Ritter gegen die Macht des deutschen Königs und römischen Kaisers verbünden wollte, liegt schon in Anbetracht der tatsächlichen Machtverhältnisse auf der Hand.

Die Normannen hatten also an der Verschlechterung der Beziehungen zwischen Kurie und Königshof keine Schuld. Trotzdem muss etwas vorgefallen sein, was schon v o r der Doppelwahl des Jahres 1061,

*Wichtigste
ben war, dass
die Normannen
sind in Rom
Waffen, der Pö. König
m. d. S. 1061*



also noch zu Lebzeiten Nikolaus II. den Bruch herbeiführte oder doch entscheidend vorbereitete. Dass dieser Bruch nun gerade von der Gegenseite, also vom deutschen Königshof herbeigeführt worden ist, erfahren wir ~~nun~~ aber warum? ^{aber warum?} abermals durch Petrus Damiani: eine deutsche Synode hat Papst Nikolaus II. abgesetzt und alle seine Erlasse für ungültig erklärt. Da hier eine genaue Fixierung des zeitlichen Ablaufes der Ereignisse sehr wichtig ist, müssen wir die entscheidende Stelle bei ihm in einem grösseren Zusammenhang betrachten.

Petrus schrieb seine Disceptatio synodalis, das Streitgespräch zwischen einem Vertreter des Königs und des Papstes, im Sommer des Jahres 1062⁹³⁵). Es ging dabei um den aktuellen Anlass der Doppelwahl des Jahres 1061. Diese spielte sich folgendermassen ab: am 16. Mai 1061 ist Nikolaus II. zuletzt in Rom nachzuweisen⁹³⁶); im Anschluss daran muss er sich nach Florenz ^{Florenz} Rom begeben haben, denn hier wurde er, höchstwahrscheinlich am 19. Juli⁹³⁷), vom Tode ereilt. Die Römer, in richtiger Einschätzung der Tatsache, dass bei der letzten Papstwahl das Votum des Königshofes den Ausschlag gegeben hatte, verfahren jetzt ebenso wie damals die Reformpartei der Kurie: sie sandten eine Abordnung unter der Führung des Grafen Gerhard von Galera (des entschiedensten Anhängers Benedikts X.) und des Abtes vom Kloster San Gregorio Magno an den Hof; ^{Germani schreibe:} Electionem quidem, ut palam est, fecimus. Sed longe prius Gerardo comite aliisque Romanis, ut dicebatur, civibus infatigabiliter insistentibus, ad hoc inducti sumus. Nam et abbas monasterii, quod dicitur Clivus Scauri, non defuit. Non ergo, ut asseris, ignorante Roma, sed presente atque petente Romani pontificis electio facta est⁹³⁸). Die römische Gesandtschaft ignorierte also das im Papstwahldekret fest-



gelegte Wahlrecht der Kardinäle; sie knüpfte dagegen an die Rechte an, die dem König aus seinem Amt als Patrizius zustanden. Diese Beziehung wird noch deutlicher durch die Nachricht Benzos, dass die Gesandtschaft dem jungen König die Insignien des Patriziats überbrachte: „Romani in melius recordati convenientes in unum promittunt emendare, quicquid peccaverunt in regem puerum. Itaque mittunt ei clamidem, mitram, anulum et patricialem circulum...⁹³⁹⁾. Ausser der römischen warb noch eine andere Gesandtschaft um die Gunst des Königshofes und suchte einen Kandidaten aus ihrer Mitte durchzubringen, die lombardischen Bischöfe unter der Führung des italienischen Kanzlers Wibert: Interea Longobardi episcopi, nacti se tempus invenisse oportunum, insimul conveniunt auctore Guiberto, quem superius diximus cancellarium, et concilium celebrant malignantium, in quo deliberant non aliunde se habere papam, nisi ex paradiso Italiae...⁹⁴⁰⁾.

Aus ihrer Mitte wurde dann tatsächlich der neue Kandidat genommen, dem offenbar auch die römische Abordnung zustimmte, und drei Monate nach dem Tode Nikolaus II. wurde auf dem in Basel zusammengetretenen Konzil am 27. Oktober der Bischof Cadalus von Parma als Honorius II. zum Papst gewählt: Cadalous siquidem ipso festivitatis die sanctorum apostolorum Simonis et Judae, quasi in papam ... fuit electus⁹⁴¹⁾.

Einen Monat vorher aber war bereits die Kurie unter Führung von Hildebrand zur Tat geschritten. Dieser hatte den Bischof Anselm von Lucca zur Kandidatur bewogen, hatte sich der Unterstützung der Normannen versichert und am 30. September⁹⁴²⁾ An-



selm als Alexander II. zum Papst wählen lassen: Hildebrandus archidiaconus cum cardinalibus nobilibus^{bus}que Romanis consilio habito, ne dissentio convaleretur, Anselmum tandem Lucensem episcopum post tres circiter menses in Romanum pontificem eligunt, eumque Alexandrum vocari decernunt, nostro Desiderio simul cum principe (sc. Richardo) Romam proficiscente, eique in omnibus suffragante⁹⁴³). Wahl, Erhebung und Krönung waren also ganz korrekt nach den im Papstwahldekret niedergelegten Regeln vor sich gegangen - bis auf den einen Umstand, dass man auf das dem deutschen König dabei zustehende Recht (honus et reverentia) keine Rücksicht genommen hatte.

Hier hakt nun auch ganz folgerichtig in der Disceptatio synodalis der Advocatus regius ein, der auf den sogar durch einen Synodalbeschluss bestätigten "Prinzipat" des deutschen Königs bei der Papstwahl hinweist - ein Beweis übrigens mehr für die Tatsache, dass man am Königshof das Papstwahldekret nicht etwa als den Rechten des deutschen Königs abträglich betrachtete: Verumtamen tu hoc negare non potes, quod pater domini mei regis pia memoriae Henricus imperator factus est patricius Romanorum, a quibus etiam accepit in electione semper ordinandi pontificis principatam. Huc accedit, quod praestantius est, quia Nicolaus papa hoc domino meo regi privilegium, quod ex paterno iam iure successerat, prebuit et per sinodalis insuper decreti paginam confirmavit⁹⁴⁴).

Dieser königliche^{Patrimonis} Rechtsanspruch wird auch vom Defensor Romanae Ecclesiae anerkannt, und seine Nichtberücksichtigung lediglich auf die Kürze der Zeit, die zu raschem Handeln drängte, zurückgeführt: Privilegium invictissimo regi nostro ipsi quoque defendimus, et ut semper plenum illibatumque possideat, vehe-



menter optamus. ... Huc accedit, quia nonnumquam ob varietatem temporum sepe mutandus est ordo causarum. Tunc enim, quando pontificem Romana sibi prefecit aecclesia, tantae simultatis fomis in seditionem ci- ves accenderat, tantus livor et odium tumultuantis populi corda turbaverat, ut de tam longinquis terra- rum spatiis nequaquam regiae clementiae prestolari possemus oraculum⁹⁴⁵⁾. Daraufhin rechnet ihm der An- walt des Königs vor, dass immerhin drei Monate zwi- schen dem Tod des alten und der Wahl des neuen Pap- stes verflossen sei, ^{en}Zeit genug, um den Spruch des Kö- nigshofes einzuholen: Constat tres plus minus menses interim decurrisse, ex quo sanctae memoriae papa Nico- laus occubuit, usque ad Kalendas Octobris, cum iste successit. Videamus ergo, si per tam morosam longitu- dinem, trimestris videlicet spatii, non potuerit ab aula regia pragmaticae sanctionis vobis apoca repor- tari⁹⁴⁶⁾.

Gegen diese Argumentation kann der Verteidiger der römischen Kirche zwar nichts einwenden, doch wird er dadurch nun gezwungen, eine Mitteilung zu machen, die er mit Rücksicht auf den Königshof gerne zurück- gehalten hätte, die aber nun die ganze Situation schlagartig erleuchtet. Der Königshof hatte nämlich seinerseits durch die Absetzung des Papstes und die Aufhebung aller seiner Erlasse die diplomatischen Beziehungen zur Kurie abgebrochen: Rectores enim aulae regiae cum nonnullis Teutonici regni sanctis, ut ita loquar, episcopis conspirantes contra Romanam aecclesiam, concilium collegistis, quo papam quasi per sinodalem sententiam condemnastis, et omnia, quae ab eo fuerant statuta, cassare incredibili prorsus auda- cia presumpsistis⁹⁴⁷⁾. Damit haben sie aber gerade selber die Rechtsgrundlage aufgehoben, auf der vom Kir-



chenrecht her gesehen, der Anteil des Königs an der Papstwahl beruhte: Nam dum, quicquid ille constituit, vestra sententia decernente destruitur, consequenter etiam id, quod ab eo regi prestitum fuerat, aboletur⁹⁴⁸). Trotz dieser unerhörten Anmassung eines Menschen wolle die römische Kirche aber dem daran unschuldigen König nicht sein Recht rauben, sondern sie stehe weiterhin zu ihrem "Geschenk". Doch müsse hier auch gesagt werden, dass, um die Schmach vollzumachen, man am Königshof den Kardinalpriester Stephan, der mit einem Geheimschreiben des apostolischen Stuhles gekommen sei, nach fünf-tägigem Warten nicht vor den König gelassen habe: ... Stephanus cardinalis presbyter apostolicae sedis... cum apostolicis litteris ad aulam regiam missus, ab aulicis amministratoribus non est admissus, sed per quinque fere dies ad beati Petri et apostolicae sedis iniuriam pro foribus mansit exclusus. Quod ille ... legati tamen officium, quo fungebatur, implere non potuit. Claudum itaque signatumque mysterium consilii, cuius erat gerulus, retulit, quia regiis eum presentare conspectibus curialium plectenda temeritas non permisit⁹⁴⁹). Das Verhalten des Königshofes also war es, was die Möglichkeit von Verhandlungen oder überhaupt eines Kontaktes ausschloss. Das Recht des Königs auf Teilnahme an der Papstwahl ist von hier aus niemals bestritten worden, selbst dann noch nicht, als der Hof sich durch die Ungültigerklärung aller Erlasse Nikolaus II. selber der kirchlichen Sanktionierung dieses Rechtes begeben hatte: Verumtamen Romana aecclesia non vult exaggerare quod pertulit, sed perseverare cupit in munere, quod regio culmini liberaliter prerogavit⁹⁵⁰).

Unter diesem Aspekt betrachtet erscheinen die Ereignisse des Jahres 1061 in einer ganz anderen Beleuchtung, und wichtig wird es noch sein, die zeitliche Abfolge möglichst genau festzulegen. Nikolaus II. starb



am 19. Juli, und seine damnatio durch ein deutsches Konzil dürfte nicht allzu lange vor seinem Tode erfolgt sein, da sie anders sicher viel weitreichendere Folgen gehabt und auch wohl weitere Kreise gezogen hätte⁹⁵¹⁾. Grund und nähere Umstände dieser Absetzung gehen aus den Worten Damianis nicht hervor, wir müssen also auf andere Weise versuchen festzustellen, wer deren Urheber war. Der junge König, der ja auch von Damiani immer wieder entschuldigt wird, dürfte ebenso auszuschneiden sein wie seine Mutter Agnes, der auch kein Vorwurf gemacht wird. Es ist ja bei Damiani auch nur die Rede von den rectores aulae regiae, von den episcopi, von den aulici administratores.

In den einflussreichen Beratern des Hofes, hauptsächlich wohl in den hohen Geistlichen, haben wir also die Urheber der Absetzung Nikolaus' zu sehen. Wenn wir nach Gründen suchen, so fällt auf, dass der Papst den deutschen Bischöfen gegenüber freilich nicht allzu konziliant war. Aus den ersten Monaten des Jahres 1060 existiert unter den Schriften Damianis ein auch von diesem verfasster⁹⁵²⁾ Brief, in dem die Kardinalbischöfe das Ansinnen der Kaiserin Agnes, dem neuernannten Erzbischof Siegfried von Mainz das Pallium zu übersenden, ohne dass dieser nach Rom ginge, höflich aber bestimmt ablehnen⁹⁵³⁾. Bereits im August 1059 war ein in sehr scharfem Ton gehaltener Brief an den Bischof Burchard von Halberstadt gegangen, in dem diesem strengste Strafen angedroht wurden, wenn er nicht aufhöre, das dem apostolischen Stuhl unterstehende Kloster Hersfeld zu belästigen.⁹⁵⁴⁾

Die Massregelung noch eines dritten deutschen Kirchenfürsten, Annos von Köln, erfahren wir durch Deusdedit, der darin sogar den Grund für die Absetzung Nikolaus' II. sehen will!... primum, quia postea prefatum Nicholaum Coloniensem archiepiscopum pro ~~rebus~~ suis excessibus corripuisse graviter tulerunt eumque huius rei gratia, quan-



tum in se erat, a papatu deposuerunt, nomenque eiusdem in canone consecrationis nominari vetuerunt⁹⁵⁵). Noch von einer anderen Seite wird der Name Annos in diesem Zusammenhang genannt, nämlich von Benzo von Alba. Nach diesem habe Anno sich, um das ihm und anderen angetane Unrecht zu rächen, erhoben, habe die uneheliche Geburt des Papstes festgestellt und diesem daraufhin auf allgemeinen Beschluss die Exkommunikationsurkunde zuge stellt: Ad vindicandam vero suam aliorumque iniuriam erexit se Anno Coloniensis, exquisitis adulterae nati vitatis figmentis. Communi ergo consensu orthodoxorum direxit illi excommunicationis epistolam⁹⁵⁶). Allerdings ist Benzo ein so unzuverlässiger und zu böswil ligen Entstellungen neigender Autor, dass ich seinem Zeugnis kein allzu grosses Gewicht beimessen möchte⁹⁵⁷).

Immerhin ist aber soviel festzustellen, dass der deutsche Episkopat, vielleicht unter Führung Annos von Köln⁹⁵⁸), verärgert über ein scharfes und keine Selbständigkeit duldendes Vorgehen Nikolaus' II., den Papst auf einer Synode abgesetzt und exkommuni ziert sowie alle seine Beschlüsse für ungültig erklärt hat. Der nächste Schritt wäre an sich gewesen, dass man nun einen neuen Papst aufgestellt hätte; warum das, zunächst sogar noch nach dem Tode Nikolaus II., unterblieb, ist nicht festzustellen.

Der Bruch ging also eindeutig von deutscher Seite aus, und auch die folgenden Ereignisse zeigen, dass es gerade die Kurie war, die sich immer wieder um einen Ausgleich bemüht hat. Dem oben⁹⁵⁹) angeführten Text Damianis können wir entnehmen, dass der Kardinal priester Stephan mit Briefen vom apostolischen Stuhl (cum apostolicis litteris), mit einem Geheimschreiben (mysterium consilii) an den deutschen Königshof gekom men ist, hier aber nicht empfangen wurde. Diese Lega tion Stephans wurde in der Literatur immer v o r die



Verurteilung Nikolaus' durch eine deutsche Synode gesetzt⁹⁶⁰⁾. Hier wirkte letzten Endes immer noch eine erst in der Monumenta-Edition berichtigte falsche Lesart (*mysterium concilii statt consilii*)⁹⁶¹⁾ nach, die an Geheimverhandlungen über das auf dem Konzil von 1059 entstandene Papstwahldekret denken liess, andererseits aber auch die Überschätzung des Dekretes selbst als eines Kampfinstrumentes gegen die Rechte des deutschen Königs. Stephan sollte also nicht über das Papstwahldekret verhandeln; mit hoher Wahrscheinlichkeit erfolgte seine Sendung vielmehr erst nach der Absetzung Nikolaus', und auf Verhandlungen über diese Frage wird sich sein Geheimschreiben bezogen haben⁹⁶²⁾.

Die Kurie bemühte sich also trotz des brüskten Vorgehens des deutschen Episkopats, dem schliesslich auch der deutsche Königshof nicht entgegentrat, ihrerseits dennoch um Verhandlungen, die allerdings durch die Abweisung Stephans unmöglich gemacht wurden. So konnte sie im Grunde beim Tode Nikolaus II. gar nicht anders handeln als sie gehandelt hat. Es bestand die Notwendigkeit, einen neuen Papst zu wählen, und um mit dem deutschen Königshof über die Person des neuen Kandidaten zu verhandeln, waren hier bereits zwei Gesandtschaften erschienen: eine römische Adelsfraktion unter Führung des Grafen Gerhard von Galera und eine Gruppe lombardischer Bischöfe unter dem Kanzler Wibert. Keine der beiden Gruppen hatte irgendwelche entscheidenden Rechte für die Papstwahl auf ihrer Seite, schon gar nicht mehr seit dem Erlass des Papstwahldekretes im Jahre 1059, das den Kardinalbischöfen ein entscheidendes Vorstimmrecht einräumte. Doch diese Gruppe konnte nun gar nicht in Verhandlungen mit dem Königshof eintreten, da dieser die diplomatischen Beziehungen abgebrochen hatte und ihre Vertreter nicht mehr empfing.



Es war nicht Hildebrands Schuld, wenn sich der deutsche Hof selber durch den Abbruch der Beziehungen zur Kurie jeden Einflusses auf die Papstwahl begeben hatte, und sein Vorgehen bei der Erhebung Alexanders II. war völlig korrekt. Auch politisch war im Augenblick gar kein anderer Entscheid möglich, denn gerade das Vorgehen der römischen Adelpartei und der lombardischen Bishhöfe zeigte ja eben die Gefahren auf, die man am meisten fürchtete: dass die Papstwahl wieder in die Abhängigkeit ~~gewisser~~ einzelner Fraktionen geriet. Gerade das hatte man ~~ja~~ durch die Bindung an das Kardinalskollegium vermeiden wollen. Die Erhebung Alexanders II. war die zwangsläufige Folge, und auch wenn sie ohne Fühlungnahme mit dem deutschen Königshof erfolgen musste, war sie nicht als eine Kampfansage an diesen zu verstehen. Dass man ganz im Gegenteil immer noch weitgehend auf den deutschen Hof Rücksicht genommen hat, zeigt allein schon die Wahl des "kurialen" Kandidaten: Bischof Anselm von Lucca kam als Kaplan Heinrichs III. aus dem unmittelbaren Umkreis des Königshofes! ⁹⁶³⁾

Die einen Monat später erfolgte Erhebung des Cadalus war dagegen kanonisch unzulässig; sie erfolgte ohne Fühlungnahme mit den Kardinälen und basierte lediglich auf dem Gewohnheitsrecht, das dem deutschen König als Patrizius der Stadt Rom zustand. Bei dieser Lage der Dinge kann sich schliesslich auch der Advocatus regius der zwingenden Argumentation des Defensor Romanae ecclesiae nicht verschliessen und bekennt sich geschlagen: Deinde a domino mei regis, quam dicebamus, iniuria, quae scilicet nos adversum vos acrius accendebat, tam strenue tua se purgavit oratio, ut evidenti clarescat iudicio, quia in eo, quod sibi pontificem populus Romanus elegit, maiestati re-

*auf dem alten
alt hoch + der
epistola Romanis*



glac potissimum ministravit, nec ei, sicut dicebatur, privilegium tulit, sed potius roboravit... 964).

Wir müssen uns freimachen von der Vorstellung, dass die Kurie schon zu dieser Zeit bewusst eine Auseinandersetzung mit dem deutschen Königtum angestrebt habe, dass sich überhaupt die führenden Männer über die Konsequenzen der Entwicklung von vorneherein klar gewesen seien. Für sie waren das alles nur Machtstreitigkeiten, wie sie sich auch früher schon hier und da abgespielt hatten; dass die Dinge jetzt jedoch ein schwereres Gewicht in sich trugen, konnte niemand wissen. Die gleichen Kämpfe, die sich früher innerhalb des mittelalterlichen Kosmos abgespielt hatten, sprengten diesen jetzt: die Zeit war reif für einen Umbruch, aber sie merkte nicht, dass dieser gekommen war.

Wie sehr vielmehr gerade die führenden Männer der Kurie ganz selbstverständlich noch in den alten Vorstellungen lebten, kann nun gerade Damianis Stellungnahme ^{zum} ~~von~~ Verhältnis der geistlichen zur weltlichen Gewalt zeigen. Vor allem der Grundgedanke und die Grundkonzeption seiner Disceptatio synodalis beweisen, wie sehr er von der Gleichwertigkeit der beiden Mächte überzeugt ist, und die Clausula dictionis am Schluss bringt noch einmal ein klares Bekenntnis zu dieser Einheit: ...utraque pars in hoc uno studio conspiremus elaborantes, ut summum sacerdotium et Romanum simul confoederetur imperium... quatinus, sicut in uno mediatore Dei et hominum haec duo, regnum scilicet et sacerdotium, divino sunt conflata mysterio, ita sublimes istae duae personae tanta sibimet invicem unanimitate iungantur, ut quodam mutuae caritatis glutino et rex in Romano pontifice et Romanus pontifex inveniatur in rege... 965).

Hier ist nichts von irgendwelchen umstürzenden und revolutionären Gedanken zu spüren, sondern hier



herrscht der gleiche Geist, wie er seit Jahrhunderten den mittelalterlichen Kosmos lenkte. Es ist ~~schliesslich~~ auch nicht so, dass Damiani als ein dem Alten verhafteter Traditionalist hinter seiner Zeit zurückgewesen sei und das sich anbahnende Neue nicht erkannt habe. Er war schliesslich Kardinalbischof, der erste nach dem Papst als Bischof von Ostia, sein Wort hatte an der Kurie Gewicht und er wurde mit den wichtigsten Legationen betraut, die man sicherlich nicht einem weltfremden Träumer überlassen hätte. Seine Disceptatio synodalis war die offizielle Stellungnahme der Kurie zum Schisma des Jahres 1061, und der versöhnliche Schluss zeigt, wie weit man hier von aller revolutionären Stimmung entfernt war.

Wir dürfen die Verhältnisse an der Kurie in den 50er und 60er Jahren des 11. Jahrhunderts nicht rückschauend von dem Zustand aus betrachten, wie er sich nach dem Jahre 1077 im Verhältnis zwischen Königtum und Papsttum ergeben hatte. Einer rückschauenden Betrachtung mögen freilich schon die Anzeichen erkennbar sein, in denen sich der spätere Bruch ankündigte, aber dass den Zeitgenossen diese Zeichen nicht auffielen und dass sie das Geschehen nicht bewusst auf eine solche Lösung hinlenkten, zeigt ihr Handeln und zeigen ihre Äusserungen.

Man wollte keine Neuerungen; ebenso wie die Berufung auf die kanonischen Satzungen kein neues Recht setzen, sondern nur die verlorengegangene Erinnerung an das alte wieder wachrufen wollte, so wollte man auch in den Beziehungen zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt keine Neuerung einführen, sondern lediglich die alten Beziehungen, die nur in letzter Zeit durch die Ränke böser Menschen in Unordnung gebracht waren, in ihrem alten Zustand wiederherstellen. Und das Ideal war die Einheit, wie sie Damiani



im Schlusswort zu seiner Disceptatio synodalis zeichnete: die beiden höchsten Gewalten der Christenheit so eng miteinander verbunden, dass man den König im Papst und den Papst im König wiederfinden könne.

Eine unvoreingenommene Betrachtung der politischen Ereignisse bestätigt nur diese Überzeugung. Der "kuriale" Papst, Alexander II., hatte mit Hilfe Richards von Capua in Rom eindringen und im Lateran inthronisiert werden können: Richardus vero, adiutus noctis caligine nigra, adgreditur alia via, et manibus sanguineis nocturnum papam inthronizavit, et ad Laterani palacium asportavit⁹⁶⁶). Seine Herrschaft dürfte aber nicht sehr fest gewesen sein, denn selbst wenn man in Benzos Schilderung manches auf die Rechnung der von ihm geliebten Übertreibungen setzen darf, so erkennt man doch soviel, dass er als Abgesandter des Königshofes und des Gegenpapstes monatelang in Rom wirken konnte, ohne dass Alexander II. und Hildebrand dagegen sonderlich zum Zuge kamen⁹⁶⁷). Inzwischen befand sich Cadalus selbst auf dem Marsch nach Rom; am 25. März war er in Sutri.

Seine Gegner waren gezwungen, sich einstweilen auf die literarische Fehde zu beschränken. Petrus Damiani schrieb in dieser Zeit seinen ersten Brief gegen ihn, in dem er als Hauptargument für die rechtmässige Wahl Alexanders II. anführt, dass diese durch die Kardinalbischöfe erfolgt sei: Quid tibi de cardinalibus videtur episcopis, qui videlicet et Romanum pontificem principaliter eligunt...⁹⁶⁸); und an anderer Stelle: Nimirum cum electio illa per episcoporum cardinalium fieri debeat principale iudicium...⁹⁶⁹). Freilich wäre dann noch die Genehmigung des Königs einzuholen gewesen; das konnte in diesem Fall aber



nicht geschehen, da die drohende Gefahr dazu keine Zeit liess: sicque suspendenda est causa, usque dum regiae celsitudinis consulatur auctoritas, nisi, sicut nuper contigit, periculum fortassis immineat, quod rem quantocius accelerare compellat⁹⁷⁰⁾. Jetzt ist auch klar, was unter der drohenden Gefahr zu verstehen ist: gerade das, worum es den Reformern ging, die Papstwahl nicht mehr von den Wünschen und Interessen einzelner Fraktionen abhängig zu machen, sondern ihr mit der römischen Kurie, genauer mit den Kardinalbischöfen ein festes über allen Parteienhader erhobenes Zentrum zu geben, war ja durch die doppelte Gesandtschaft des römischen Adels und der lombardischen Bischöfe in Frage gestellt. Hier wird die Kürze der Zeit allein vorgeschützt, die direkte Verhandlungen zwischen Kurie und Hof unmöglich gemacht habe; dass aber der Weg zu Verhandlungen vom Königshof überhaupt prinzipiell abgeschnitten war, haben wir aus der Disceptatio synodalis erfahren.

Zunächst schien sich die Sache für den "königlichen" Papst gut anzulassen, denn er konnte die Leostadt erobern, und wenn ihm auch nicht der Sprung auf das andere Tiberufer gelang, so machte er sich doch immerhin daran, Rom die Zufuhr abzuschneiden⁹⁷¹⁾. Zu dieser Zeit schrieb Petrus Damiani einen zweiten in viel schärferen Tönen gehaltenen Brief an Cadalus, der, offenbar unter dem Eindruck der unbestreitbaren Erfolge des Gegenpapstes, in einer resignierenden Wendung am Schluss die eigene Sache gleichsam verloren gibt und mit einem Sieg des Cadalus rechnet: Porro autem, si tu culmen apostolicae sedis fueris, Deo mundum negligente, sortitus, gliscunt et exsultant omnes reprobi, omnes Christianae religionis tripudiant inimici...⁹⁷²⁾.

In diesem Augenblick nahmen die Dinge eine unerwartete Wendung. Anfang Mai erschien Herzog Gottfried



vor Rom, aber anstatt nun für einen der beiden Kandidaten seine Macht in die Waagschale zu werfen, gewann er die beiden Päpste durch Drohungen und Verhandlungen dazu, einstweilen in ihre Bistümer zurückzukehren und die Entscheidung über ihren Anspruch auf die Papstwürde einer Synode zu überlassen: Hic (sc. Gotefridus) ergo nunc minis nunc consilio cum ambobus non cessavit agere, donec utrumque persuasit ad sedem pontificatus sui redire, praeci piens, amborum legatos secum ad regem ire, ut is postmodum sedem apostolicam sine controversia teneret, quem rex et regni principes iudicaret⁹⁷³⁾.

Die Bedeutung ~~xxx~~ dieses Ereignisses ist in der Forschung nicht erkannt worden, und der Vorgang erscheint hier überhaupt in einer ganz falschen Beleuchtung. Im Allgemeinen herrscht die bereits von Meyer von Knonau⁹⁷⁴⁾ ausgesprochene Ansicht vor, dass "abermals in einer Italien in ganz hervorragendem Masse betreffenden Machtfra ge die deutsche Regierung zurückgewichen" sei. Das genaue Gegenteil ist der Fall, denn musste man sich nicht unwillkürlich an die Tage Heinrichs III. erinnert fühlen, wenn jetzt wieder zwei Päpste (darunter auch der kanonisch von der Reformkurie gewählte) sich dem Machtspruch des deutschen Königs beugten und sich im Vornherein dem Spruch einer auf deutschem Boden unter dem Vorsitz des deutschen Königs tagenden Synode unterwarfen?! Nicht ein Zurückweichen ist hier zu entdecken, sondern im Gegenteil ein selbstbewusstes Auftrumpfen. Doch bestätigt dieses Verhalten der Kurie einmal mehr die vorhin ausgesprochene Vermutung, dass man hier gar keinen Bruch, keine prinzipielle Auseinandersetzung wollte, dass man vielmehr gerne jede Möglichkeit zu Verhandlungen ergriff, auch wenn diese wie hier auf Kosten des eigenen Prestiges gehen mussten.

Beide Päpste kehrten in ihre Bistümer zurück und



Der mich von
M. Meyer - beiraten!

2

beeilten sich, Legaten an den Königshof zu senden, die hier ihre Sache vertreten sollten. Die kuriale Partei wartete sogar noch mit einer eigenen literarischen Leistung auf: für die auf den Oktober nach Augsburg einberufene Synode schrieb Petrus Damiani seine Disceptatio synodalis, die der Rechtfertigung Papst Alexanders II. dienen sollte: Sed cum hinc aula regia suum tueatur electum, illinc Romana ecclesia proprium defendat antistitem, iam in solio constitutum, dignum est, ut sanctorum atque prudentium sacerdotum multitudo conveniat et hanc quaestionem ventilans sub canonici iuris auctoritate discernat. Et quoniam in proximo, ut speramus, fiet hinc Osborgense concilium, hic iam eiusdem concilii constituamus velut in quadam tabellae pictura preludeum⁹⁷⁵⁾. Hier hätte man nun wirklich eine flammende Kampfschrift erwartet, wenn die Kurie ~~wirklich~~ zum prinzipiellen Bruch mit dem Königtum entschlossen gewesen wäre. Sub canonici iuris auctoritate soll entschieden werden, und zu diesem kanonischen Recht gehört auch das Papstwahldekret des Jahres 1059, das die Rechte des Königs durch Synodalbeschluss verankerte. Darauf beruft sich auch der Anwalt des Königs immer wieder, und diesen Rechtsanspruch bestreitet der Verteidiger der Kirche nicht. So bleibt ihm schliesslich nichts anderes, als die Erklärung aus den anlässlich der Absetzung Ppast Nikolaus II. vorgefallenen Ereignissen zu geben⁹⁷⁶⁾. Aber auch jetzt will man keine Trennung: vereint soll durch die beiden Gipfel der höchsten weltlichen und geistlichen Gewalt die Menschheit regiert werden, und in einer so engen, gleichsam mystischen Verbindung sollen die beiden Häupter der Christenheit miteinander stehen, dass die Person des einen gleichsam im anderen wiederzufinden ist.



Die Haltung der entscheidenden Männer an der Kurie war also im Grunde während der ganzen letzten Jahre unverändert geblieben. Zu fragen ist aber, was jetzt den deutschen Königshof zu seinem Kurswechsel gegenüber seinem eigenen Papstkandidaten bewogen hat. Hier geht man wohl nicht fehl in der Annahme, dass die Ereignisse von Kaiserswerth den Wandel einleiteten. Anfang April hatte Anno von Köln sich mit der Person des jungen Königs Heinrich IV. auch des entscheidenden Einflusses auf die deutsche Politik bemächtigt; Anfang Mai erschien Herzog Gottfried mit dem Stillhaltegebot für die beiden Päpste vor Rom. Es konnte sich jetzt nicht mehr einfach darum handeln, den bisherigen Kandidaten des deutschen Hofes, eben Honorius II., weiterhin zu unterstützen, denn der deutsche Hof, das heisst die an ihm entscheidenden Männer, waren ja gar nicht mehr die gleichen wie zur Zeit des Basler Konzils vom Oktober 1061, auf dem Cadalus von Parma gewählt wurde. Ohnehin ist es wohl viel zu prononziert ausgedrückt, wenn man ihn als Kandidaten des deutschen Königshofes bezeichnet. Seine Kandidatur hatte in Deutschland selbst nie besonderen Anklang gefunden; er war im Grunde nur der Mann der lombardischen Bischöfe und der Günstling des italienischen Kanzlers Wibert. Von den deutschen Bischöfen dürfte an der Wahl in Basel ohnehin nur Heinrich von Augsburg, der enge Vertraute der Kaiserin Agnes, teilgenommen haben⁹⁷⁷⁾. Durch die "Revolte" Annos waren nun aber gerade die beiden Männer, die am meisten zur Erhebung des Cadalus beigetragen hatten, nämlich Wibert und Heinrich von Augsburg, ausgeschaltet und mit ihnen die Kaiserin selbst, die auf deren Anraten hin die Ernennung des Gegenpapstes vollzogen hatte.

So war es nicht verwunderlich, dass Cadalus vom



deutschen Hof nicht mehr viel zu erwarten hatte, und trotz mancher Fürsprecher fand er bereits auf der Augsburger Synode keine einmütige Unterstützung mehr. Ebensowenig allerdings Alexander II., sodass man schliesslich die Entscheidung verschob, bis ein Abgesandter des Königs in Italien selbst den gegen Alexander II. erhobenen Vorwurf der Simonie geprüft hätte.

Betrachten wir den Kreis der Männer innerhalb des deutschen Episkopats, die schliesslich den Ausschlag zu Gunsten Alexanders gaben, so machen wir die merkwürdige Feststellung, dass es sich dabei durchweg um solche handelt, die gegen Papst Nikolaus II. in Opposition gestanden hatten bzw. von ihm gemassregelt worden waren⁹⁷⁸). An der Spitze ist es Anno von Köln selbst, dem durch Benzo von Alba der beherrschende Einfluss auf der Augsburger Synode zugeschrieben wird: *Itaque convocatis undecumque episcopis disposit (sc. Anno) celebrare sub specie synodi conventiculum, quasi suae voluntatis indiculum*⁹⁷⁹). Sein Lohn war dann später die römische Erzkanzlerwürde⁹⁸⁰). Der Bischof, der sodann auf Beschluss der Synode nach Italien ging, um die gegen Alexander erhobenen Vorwürfe zu untersuchen, war Annos Neffe, der einst von Nikolaus so hart getadelte Burkhard von Halberstadt: *Tandem ergo, facta deliberatione, mittitur episcopus Halberstatensis cum regis et quorundam pontificum litteris, qui utrarumque partium allegationes audiret et vice caesaris et principum iuste exinde iudicaret*⁹⁸¹). Sein für Alexander günstiger Entscheid brachte ihm das Pallium ein: *...opus ministerii tui, et aedificationem corporis Christi ad honorem apostolorum Petri et Pauli, ad voluntatem et iussionem dilectissimi nostri filii Henrici quarti regis, scilicet ut ecclesiasticae pacis inquietudinem regius advocatus propulsares, quod cum omni gaudio suscepistis*⁹⁸²). Schliesslich ist auch noch die Anwesenheit Siegfrieds von Mainz in Augsburg belegt⁹⁸³), und wenn wir auch nicht ausdrücklich von einer Stellungnahme für Alexander hören, so ist



doch bezeichnend genug, dass dieser ihm wahrscheinlich noch 1063⁹⁸⁴⁾ das Pallium verliehen hat, und zwar ohne, dass er nach Rom ging - ein Ansinnen, das ihm zwei Jahre früher unter Nikolaus II. abgelehnt worden war.

Drei von Nikolaus II. gemassregelte deutsche Kirchenfürsten, die von seinem Nachfolger sogleich mit Gunstbeweisen bedacht werden und sich für ihn einsetzen - die Tatsache ist zu auffällig, als dass sie ohne Bedeutung sein könnte. Genaueres lässt sich darüber allerdings nicht in Erfahrung bringen, und wir können nur vermuten, dass wie am Königshof so auch an der Kurie eine Umgruppierung der Kräfte stattgefunden hat, dass vielleicht mit dem Tode Humberts und Nikolaus II. im Jahre 1061 zwei Männer ausgefallen waren, die einen Kontakt mit dem deutschen Königshof nicht gerade erleichtert hatten.

Alexanders Stellung war trotzdem immer noch nicht gesichert; eine Aufhellung des Geschehens der nächsten Monate, bei dem auch Petrus Damiani eine sehr umstrittene Rolle gespielt hat, ist wieder nur durch eine genaue Festlegung der Chronologie der Ereignisse möglich.

Nach Ostern (20. April) 1063 hielt Alexander III. in Rom eine Synode ab, auf der Cadalus gebannt wurde.⁹⁸⁵⁾ Dieser liess sich jedoch weder dadurch noch durch den für ihn so ungünstigen Urteilsspruch Burkhard's von Halberstadt abschrecken, sondern berief seinerseits eine wohl für den Mai anzusetzende Synode nach Parma, auf der nun Alexander gebannt wurde: Ille (sc. Cadalus) vero, ut haec audivit, episcopus et clericos, quos potuit, apud Parmam collegit et ipsum Alexandrum similiter damnavit, dicens, se pastorem dominici gregis iure habendum, utpote a rege, Romano scilicet patritio, electum et constitutum, illum vero ab omnibus fore detestandum et insequendum, qui non a sacerdotibus vel a Romano



populo canonice esset electus, sed a Nordmannis...⁹⁸⁶⁾
Cadalus betrachtete sich also auch weiterhin, trotz aller entgegenstehenden Anzeichen, als den Papst des deutschen Königs und sah gerade dessen auf Grund seines Patriziats erteilte Zustimmung als die eigentliche Basis seiner Würde an. Andererseits bestritt er die Rechtmässigkeit von Alexanders Wahl nicht mit dem Fehlen der königlichen Zustimmung, sondern mit dem Mangel der kanonischen Electio durch Klerus und Volk von Rom, die er also als solche durchaus respektierte. Im Grunde sehen wir an seiner Argumentation, wie sich gerade zu dieser Zeit die beiden Grundlagen der Papstwahl, die einerseits aus dem kanonischen andererseits aus dem weltlichen Recht genommen werden, überschneiden, ohne dass sich bisher ganz klare und allgemein verbindliche Prinzipien herausgebildet haben.

Dass Cadalus trotz der abweisenden Haltung des Königshofes nicht aufgab, zeigt auch die Tatsache, dass er gleich nach seiner Rückkehr nach Parma einen erneuten Angriff auf Rom zumindest finanziell vorzubereiten begann: Qui (sc. Cadalus) veniens Parmam, ad officinam scilicet iniquitatis, collegit pecuniam⁹⁸⁷⁾. Auf der anderen Seite bemühte sich Herzog Gottfried um normannische Unterstützung für die Gegenseite: ...Normannos Roman venire faciens socios et amicos reipublicae appellavit⁹⁸⁸⁾. Etwa im Juni⁹⁸⁹⁾ begannen die Kämpfe um Rom, die sich für Cadalus zunächst sehr erfolgreich gestalteten. Die Normannen erlitten eine schwere Niederlage und verhielten sich zunächst einen Monat lang ganz ruhig: ...integro mense quasi somniculosi siluerunt⁹⁹⁰⁾; darauf kam es zwei Monate lang nur zu kleinerem Geplänkel: Facta sunt autem adversum nostros haec irritamenta, quasi ex affectu deludentium transcurso spacio duorum mensium⁹⁹¹⁾. Damit war also be-



reits der September herangekommen, als sich die Lage für Alexander abermals entscheidend verschlechterte; die Normannen wurden in einen Hinterhalt gelockt, ergaben sich und versprachen, aus Rom abzuziehen. Diesem Versprechen kamen sie auch nach, trotz aller Bemühungen Hildebrands, sie wenigstens noch für einen Monat zu halten: Prandellus (i. e. Hildebrandus) autem... peciit ut starent adhuc saltim menstrua remoratione⁹⁹²).

Im Herbst des Jahres 1063, mutmasslich im September oder Oktober, dürften sich die Aussichten Alexanders und seiner Anhänger auf einem Tiefpunkt befunden haben, nachdem sie sich seit dem Juni dauernd verschlechtert hatten. In diese Zeit äusserster Bedrängnis wird der Brief Damianis an Anno von Köln anzusetzen sein, in dem er den deutschen Kirchenfürsten um die Einberufung eines Konzils bittet, das den Streit zwischen den beiden Päpsten endgültig entscheiden solle. Mit grossen Lobsprüchen wird zunächst die für Reich und Kirche segensreiche Tätigkeit Annos bedacht: Servasti, venerabilis pater, relictum tuis manibus puerum, firmasti regnum, restituisti pupillo paterni iuris imperium, ad sacerdotium quoque manum tuae prudentiae protinus extendisti...⁹⁹³). Aber das begonnene Werk muss noch zu Ende geführt werden: sed coepto operi nisi postrema manus accedat, nisi adhibeantur adhuc illa, quae restant, sanctum vestri operis aedificium minatur, ut corruat⁹⁹⁴); daher möge sofort ein allgemeines Konzil einberufen werden: ...necesse est ut vestra prudentia totis nisibus elaboret, quatenus generale concilium quantocius fiat...⁹⁹⁵).

Anno machte von diesem Angebot, das den deutschen Einfluss auf die Verhältnisse an der Kurie ja nur verstärken konnte, gerne Gebrauch, und an Weihnachten 1063 wurde im Namen des Königs für das Pfingstfest



des nächsten Jahres ein Konzil nach Mantua berufen: His diebus rursus legati Romanorum venerunt conquesti, singulis episcopis singulos praesules sufficere, de sola apostolica sede duos simul contendere. Hac illorum quottidiana querela rex et principes permoti, statuerunt apud Mantuam sinodum fieri, ubi possent concurrere ambo papae... Huic decreto ambo simul, Alexander et Kadalo, libenter assentiebantur...⁹⁹⁶⁾.

Hier wird die Einberufung des Konzils also auf die Bitten einer Gesandtschaft zurückgeführt und nicht auf das Schreiben Damianis, und dass diese Gesandtschaft von der anderen Seite, also von Cadalus, kam, erfahren wir durch Benzo: Harum portitor litterarum, noster legatus, presentavit se Bremensi archiepiscopo et, sicut a nobis acceperat, apponit illi quare venerat⁹⁹⁷⁾. Hier wandte man sich also in richtiger Erkenntnis der Lage an den Gegenspieler Annos, an Adalbert von Bremen. Diese Bitte um Unterstützung dürfte nicht, wie Herberhold⁹⁹⁸⁾ will, im September oder Oktober 1063 abgegangen sein, zur Zeit der grössten Überlegenheit des Cadalus, als dieser in Rom unmittelbar vor dem Sieg zu stehen schien, sondern gegen das Ende des Jahres, als sich seine Lage bedeutend verschlechtert hatte.

Der Brief Damianis lag zu diesem Zeitpunkt schon vor. Auf dem Osterkonzil des Jahres 1063 war er mit einer Legation nach Gallien betraut worden, um dort die unberechtigten Übergriffe des Bischofs von Macon auf die Freiheit des Klosters Cluny zu untersuchen⁹⁹⁹⁾. Dem Bericht eines Teilnehmers an dieser Reise¹⁰⁰⁰⁾ kann man entnehmen, dass Petrus etwa im Juli in Cluny eintraf und von hier aus für den 17. August eine Synode nach Chalons-sur-Saône berief¹⁰⁰¹⁾. Seine Abreise aus Frankreich wurde dann durch Abt Hugo von Cluny immer wieder hinausgezögert, und erst am 27. Oktober 1063 traf Petrus wieder in Fonte Avel-



lana ein: ...et tamen vix quinto ante Kalendas Novembri die, Fontis Avellani, unde processeram, cacumen ascendi¹⁰⁰²⁾.

Während dieser gallischen Reise entstand Damianis Brief an Anno: In expeditionis exercitio constituti, digne non possumus eisdem manibus et styli currentis articulum texere, et frenis equorum fluitantibus, ut dignum est, deservire...¹⁰⁰³⁾. Das heisst also, dass der Brief in den Monaten Juni bis Oktober 1063 geschrieben wurde, in einer Zeit ~~also~~, die den Höhepunkt der Bedrängnis Alexanders II. in Rom brachte. Dazu verspürte Petrus noch am eigenen Leibe die Macht Cadalus', dessen Nachstellungen er auf seiner Reise nach Gallien nur mit knapper Not entging¹⁰⁰⁴⁾. Aus dieser Stimmung heraus ist sein verzweifelter Hilferuf an Anno von Köln und an den deutschen Hof zu verstehen; ob dahinter wirklich eine durch den "royalistischen" Geist Clunys bestimmte "kirchenpolitische Aktion" zu sehen ist, wie H. von Schubert¹⁰⁰⁵⁾ annimmt, möchte ich bezweifeln. Damianis Verhalten gegenüber dem deutschen König war vor und nach seinem Besuch in Cluny konsequent das gleiche: wenn das eine der beiden Häupter der Christenheit in Bedrängnis war, so musste man eben das andere um Unterstützung anrufen.

Die Reaktion Hildebrands und Alexanders auf Damianis Brief an Anno lässt nun allerdings vermuten, dass diesen sein selbständiges Vorgehen und der bedeutende Einfluss, der Anno und dem deutschen Hof dadurch zugespielt worden ist, durchaus nicht recht gewesen ist, jedenfalls wurde er vor allem von Hildebrand heftig getadelt; wir erfahren das aus dem Antwortschreiben, mit dem Damiani sich zu rechtfertigen suchte: Epistolam, de qua me insuggillastis, ad vos mitto, ut videatis, et quid in ea adversum egerim, liquido comprobetis. Quod si aliam in illas partes epistolam misi, vel in hac ipsa aliquid usque ad unam litteram, me sciente, auctum est vel imminutum aut aliquo modo transmutatum, et non ad



vos simpliciter missa, sicut tunc domno Coloniensi pontifici est directa, Naaman Syri me lepra perfundat...¹⁰⁰⁶⁾

Es wird allgemein angenommen, dass Damiani sich den Tadel deswegen zugezogen habe, weil sein "Gedanke einer Synode keineswegs in die Pläne Hildebrands, dem eine deutsche Einmischung unerwünscht war, passte"¹⁰⁰⁷⁾, weil die dadurch anerkannte Unentbehrlichkeit der deutschen Bischofsregierung "an der Kurie eben deshalb als höchst unerwünschte Demütigung empfunden" wurde¹⁰⁰⁸⁾. Mir scheint, als ob auch hier wieder allzu sehr ex eventu geurteilt worden ist, als ob man das Streben der Kurie nach Emanzipation vom deutschen Königtum für diese frühe Zeit zu sehr überschätzt hat.

Sehen wir nämlich Damianis Brief genauer an, so erkennen wir, dass er ja nicht die mindesten Bedenken hat, ihnen seinen Brief an Anno, so wie er ist, zur Kontrolle vorzulegen. Um den tatsächlichen Inhalt des Schreibens ging es also gar nicht, sondern um angeblich noch darüber hinaus gehende Mitteilungen, seien diese nun durch ein weiteres Schreiben zustande gekommen oder durch eine Verfälschung des hier vorliegenden. Auf die erste Beschuldigung könne er versichern, dass er keinen zweiten Brief an Anno geschrieben habe, und auf die zweite habe er nur die Entschuldigung, dass dann sein Brief von anderer Hand verfälscht sein müsse. Er jedenfalls lege hier eine buchstabengetreue Abschrift seines inkriminierten Briefes vor, sodass man eine Veränderung ja leicht feststellen könne. Damit erhalten die Dinge aber ein ganz anderes Gesicht; nicht mehr das immer wieder diskutierte Schreiben an Anno von Köln, in dem er diesen um die Einberufung einer Synode bittet, wurde ihm von Hildebrand zum Vorwurf gemacht, sondern irgendwelche Mitteilungen, die noch mehr besagten, als in dem Brief stand, und von denen wir nichts mehr wissen. Von diesem Vorwurf konnte Damiani sich reinigen.



Diese weniger dramatische Deutung des Briefes erklärt auch das weitere Verhalten der Kurie viel besser. Jedenfalls lief die Einberufung eines neuen Konzils ihren Absichten nicht zuwider, denn zu diesem erschien (im Gegensatz zu Cadalus) Alexander II. ohne Weiteres, obwohl sich inzwischen seine Lage im Vergleich zu der Zeit, als Damiani Anno um die Einberufung des Konzils bat, grundlegend zum Besseren gewandelt hatte¹⁰⁰⁹).

Das Konzil trat im Mai 1064 in Mantua zusammen¹⁰¹⁰. Honorius forderte dabei den ihm als rechtmässigen Papst zustehenden Vorsitz und erschien, als das abgelehnt wurde, gar nicht: Exinde legatos ad archiepiscopum Coloniensem misit, mandans huic, huic concilio se nullo interesse, nisi sibi permitteretur synodum tenere et in loco iudicantis papae praesidere¹⁰¹¹). Alexander hingegen stellte sich dem Konzil, und ihm wurden hier zwei Vorwürfe gemacht: einmal der der Simonie und zum andern der, dass er sich mit den Normannen, den Feinden des Reiches verbündet und mit ihrer Hilfe sowohl gegen die kirchlichen Regeln als auch gegen den Willen des Königs seine Würde erhalten habe: ...Northmannos, Romani imperii hostes, socios et amicos tibi adscivisti, ut eorum auxilio contra regulas ecclesiasticas, etiam rege invito potestatem hanc retineas¹⁰¹²). Von der Anklage der Simonie reinigte er sich durch einen Eid, zum Vorwurf des Bündnisses mit den Normannen erklärte er, sich darüber nur vor dem König selber verantworten zu wollen, wenn dieser nach Rom komme, und zur Frage der Rechtmässigkeit seiner Wahl ~~erklärte~~^{Bemerkt} er, er sei von denen gewählt worden, qui secundum antiquum Romanorum usum eligendi et consecrandi pontificis curam et potestatem noscuntur habere¹⁰¹³). Zur Frage des rege invito nahm er keine Stellung. Der Synode genügten seine Angaben aber auch so, und er wurde nun endgültig in seinem Amt bestätigt.



Cadalus hingegen wurde von der Synode aufs Neue verdammt, weil er kein Bischof, sondern ein Häretiker sei: ...Alexander papa de Parmensi episcopo quaestio- nem movebat, quem tamen ipse non episcopum, sed hereti- cum nominabat¹⁰¹⁴). Was unter dieser ihm vorgeworfenen Häresie zu verstehen ist, erfahren wir aus dem Urteil der Ostersynode von 1063, auf der Cadalus zum ersten Mal abgesetzt worden war; hier war ihm an erster Stel- le die simoniaca haeresis zum Vorwurf gemacht worden: In hac igitur synodo de episcopo Parmensi mota est questio, quod datis pecuniis, per heresim scilicet simo- niacam, sedem obtinere tentasset apostolicam...¹⁰¹⁵). Bezeichnend ist also, dass ihm keine Vorwürfe wegen sei- ner Wahl gemacht werden, bei der ja der deutsche Königs- hof eine so entscheidende Rolle gespielt hatte. Man dachte also gar nicht daran, an diesem Punkt etwa ein- zuhaken und jetzt mit starken Worten für die Freiheit der Kirche von aller weltlichen Gewalt einzutreten, wozu doch gerade sein Fall die beste Handhabe geboten hätte.

Auch das Verhalten Alexanders und Hildebrands im Zusammenhang mit der Synode von Mantua hat also ge- zeigt, dass man an der Kurie gar nicht daran dachte, sich gegen die Herrschaft des deutschen Königs aufzulehnen. Wie sehr aber die vorgefasste Meinung, dass das Papst- tum sich in dieser Zeit "von der deutschen Herrschaft befreit, dank der Schwäche der deutschen Regierung und der Treulosigkeit ihrer Vertreter über die Krone gesiegt" hätte, zeigt etwa das Verhalten von Haller¹⁰¹⁶), *das Urteil bestimmt* der nun alle disziplinären Massnahmen des Papstes, so- weit sie deutsche Kirchen betreffen, als einen direkten Angriff gegen das deutsche Königtum betrachtet. In Wirklichkeit ging nichts von all dem über das hinaus, was dem Papst als Oberhaupt der Kirche selbstverständ- lich zustand, und was von ihm bereits immer ausgeübt



worden war. Erst wenn man es unter dem politischen Aspekt der Auseinandersetzung zwischen römischer Kurie und deutschem Königtum betrachtet, gerät alles in ein falsches Licht.

Nicht einmal die Erhebung Hildebrands zum Papst brachte in den Beziehungen zwischen den beiden Gewalten zunächst einen grundsätzlichen Wandel, wenn auch seine turbulente Erhebung nun wirklich allen Normen zu widersprechen schien. Am 21. April 1073 war Papst Alexander II. gestorben, und am darauffolgenden Tag verlangte bei den Bestattungsfeierlichkeiten in der Lateransbasilika das anwesende Volk plötzlich Hildebrands Erhebung zum Papst. Er wurde gegen sein Widerstreben zur nahen Kirche S. Pietro ad Vincoli geschleppt und dort inthronisiert¹⁰¹⁷⁾. Bei dieser "Wahl" scheint auf den ersten Blick freilich nichts mehr von der Beachtung kanonischer Normen oder gar der Vorschriften des Papstwahldekretes von 1059 vorhanden zu sein -- dass jedoch ~~diese Wahl~~^{die} trotzdem keineswegs unkanonisch war, hat bereits P. Schmid¹⁰¹⁸⁾ gezeigt. Neben der in strengen rechtlichen Formen ablaufenden Papsterhebung gab es nämlich immer schon die Inspirationswahl, die sich an keine Normen und Formen zu halten brauchte, da "in so plötzlicher und einheitlicher Willensäußerung der Wähler der Wille Gottes sprach". Es ist eine Auffassung, die deutlich genug aus einem Brief Walos von Metz spricht, ~~da~~ den dieser an Gregor unmittelbar nach seiner Erhebung schrieb: Tantus autem, ut nobis relatum est, totius populi electioni tuae conspiravit assensus, ut nullus omnino ex tanta ~~unanimitate~~ tantam multitudinem visus fuerit dissentire. Et unde, quaeso, tanta unanimitas, tanta potuit esse concordia, nisi ex Spiritus illius instinctu, cuius olim adspiratione plebs primitiva credentium unum cor et unam animam habuisse describitur?¹⁰¹⁹⁾. In einem solchen Fall hob



der Wille Gottes alle menschlichen Gesetze auf, und man konnte nichts anderes tun, als die Dinge hernach so gut wie möglich den herkömmlichen Normen angleichen. Dieser Versuch ist bereits unternommen in dem offiziellen Protokoll, das nachträglich von der Wahl angefertigt wurde; danach hätten in der Kirche S. Pietro in Vincoli die Kardinalkleriker (also nicht die Kardinalbischöfe!) Hildebrand gewählt, während Bischöfe und Äbte der Wahl beigewohnt, Kleriker und Mönche ihr zugestimmt und Laien akklamiert hätten¹⁰²⁰). Das ist der Versuch, die unnormalen (aber deswegen nicht unkanonischen) Vorgänge anlässlich der Papsterhebung Gregors VII. den herkömmlichen Normen soweit anzugleichen, als das geschehen konnte, ohne die Tatsachen direkt zu verfälschen.

Die zweite Klippe blieb das Recht des deutschen Königs, der nun an der Wahl überhaupt keinen Anteil nehmen können. Dieses Manko ist bereits den Zeitgenossen bewusst gewesen und man bemühte sich auch um eine Erklärung. Bonizo¹⁰²¹) gibt an, Gregor habe Heinrich vergeblich um die Ablehnung seiner Wahl gebeten, und nach Lampert von Hersfeld¹⁰²²) habe sich Gregor vor dem König durch den Hinweis auf die wider seinen Willen vollzogene Erhebung gerechtfertigt. Es war also allen bewusst, dass hier eine Rechtsverletzung vorlag, und so wird auch in dem Absetzungsschreiben der deutschen Bischöfe an Gregor VII. diesem ein Vorwurf daraus gemacht, dass seine Erhebung absque assensu et laudamento des Königs erfolgt sei¹⁰²³).

Bei allen drei Berichten ist jedoch zu beachten, dass sie erst nach dem Bruch von 1076/77 geschrieben worden sind und die Dinge also schon aus der Perspektive der Rechtfertigung bzw. Anklage betrachten. Eine objektive Darstellung der Ereignisse haben wir



nicht. Dass die Wahl und Inthronisierung Gregors ohne irgendeine Fühlungnahme mit dem deutschen König erfolgt ist und erfolgen musste, ist schon nach Lage der Dinge selbstverständlich. Fraglich bleibt nur, ob der Papst nachträglich einen Konsens eingeholt hat, so, wie es ja Bonizo und Lambert berichten. Im Gegensatz zu der Annahme Schmid¹⁰²⁴⁾ möchte ich mit einer Wahlanzeige Gregors an Heinrich rechnen, denn wäre das nicht der Fall gewesen, so hätten wir sicher Nachricht von irgendeinem Protest Heinrichs, so wäre vielleicht sogar, wie 1061, ein Gegenpapst aufgestellt worden. Nichts davon ist der Fall -- ganz im Gegenteil hat der König Gregor VII. während der ersten drei Jahre seines Pontifikats durchaus als Papst behandelt und anerkannt. Das Fehlen des v o r h e r eingeholten königlichen Einverständnisses dürfte sich für beide aus den Vorgängen anlässlich der Inspirationswahl erklärt haben. Wenn der Wille Gottes unmittelbar eingriff und so deutlich sprach, konnte man weder auf "Rechte" der Kardinäle noch des Königs Rücksicht nehmen, und es blieb nichts anderes übrig, als das Geschehen nachträglich in normale Bahnen zu lenken, wozu die Abfassung eines stilisierten Wahlprotokolls und die nachträgliche Mitteilung an den König gehörten. Auch die irreguläre Wahl Gregors VII. brachte also noch keinen Bruch zwischen Papsttum und Königtum; erst als dieser nahezu drei Jahre später tatsächlich erfolgt war, wurde auch die Wahl des Jahres 1073 in die Auseinandersetzung hineingezogen.

Die zwanzig Jahre vom Tode Heinrichs III. bis zur Absetzung Gregors VII. erhalten ein ganz anderes Gesicht, wenn man sie nicht von vorneherein unter dem Aspekt einer prinzipiellen Auseinandersetzung zwi-



schen den beiden Mächten betrachtet. Gewiss, rückblickend können wir feststellen, dass diese zwanzig Jahre den entscheidenden Wandel gebracht haben, aber es war ein Wandel, der sich ohne das Zutun der beiden Gewalten, fast möchte man sagen, gegen ihren Willen vorbereitete. Es war eine Zeit, in der sich die Welt wandelte, in der die gleichen tausendmal geschehenen Dinge plötzlich einen anderen Wert und ein anderes Gewicht bekamen, ohne dass das den Mitlebenden zunächst richtig bewusst wurde. Als allerdings den Beteiligten der eingetretene Wandel ~~bewusst~~ klar geworden war, ging alles sehr rasch. Man hat beinahe den Eindruck, als sei den entscheidenden Männern gleichsam blitzartig bewusst geworden, bis an welchen Punkt der gegenseitigen Beziehungen man bereits gelangt war, und dass die faktisch schon so weit gediehenen Dinge nun auch theoretisch geklärt werden mussten.

Es wurde bereits auf das Schreiben Gregors VII. an Heinrich IV. hingewiesen¹⁰²⁵⁾, in dem der Papst für den Fall, dass er selbst die Führung des geplanten Kreuzzuges übernehme, den König mit seiner Stellvertretung in der Ecclesia Romana beauftragt: "...a te quero consilium et, ut tibi placet, auxilium, quia, si illuc favente Deo ivero, post Deum tibi Romanam Ecclesiam relinquo, ut eam et sicut sanctam matrem custodias et ad eius honorem defendas¹⁰²⁶⁾". So schreibt gewiss kein Papst, der zu einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit dem Königtum entschlossen ist; wenn überhaupt die von Petrus Damiani in seiner Disceptatio synodalis als höchstes Ziel hingestellte Verschmelzung von geistlicher und weltlicher Gewalt eine praktische Illustration finden konnte, dann sicherlich in diesem Brief Gregors VII.

Die entscheidende Wendung brachte das Jahr 1075. Auf der römischen Fastensynode vom 24. Februar wurden zwar noch keine über das Übliche hinausgehen-



den Bestimmungen erlassen: das Verbot der Simonie und des Zusammenlebens mit Frauen wurde eingeschränkt, im Übrigen über eine Reihe von Bischöfen, darunter auch fünf deutsche, Strafen ausgesprochen¹⁰²⁷). Lediglich Arnulf von Mailand berichtet, dass ausserdem noch über den König ein Investiturverbot verhängt worden sei: Dominabatur tunc temporis Apuliae princeps magnus Robertus ille Normannus. Inter hunc et regem super hac re discurrerunt nuncii, praefatus papa habita Romae synodo palam interdicat regi, ius deinde habere aliquod in dandis episcopatibus, omnesque laicas ab investituris ecclesiarum summovet personas¹⁰²⁸). Doch hat bereits Schmid¹⁰²⁹) wahrscheinlich gemacht, dass es sich hier nicht um ein allgemeines Investiturverbot gehandelt haben kann, sondern dass damit nur gegen das Verhalten des Königs in der Mailänder Frage Stellung genommen wurde.

Trotzdem muss Gregor gerade in dieser Zeit innerlich zu einem Wandel seiner Einstellung gekommen sein, die in geradezu diametralem Gegensatz zu seiner noch im Dezember 1074 an den König geäußerten Bitte um Stellvertretung in der Ecclesia Romana steht. Zwischen zwei Briefe vom März 1075 sind nämlich in das päpstliche Register/ unter der Überschrift Dictatus papae 27 Sentenzen eingeschoben worden, deren 12. lautet: Quod illi (sc. papae) liceat imperatores deponere¹⁰³⁰), und dieser geradezu revolutionäre Satz wurde noch unterstrichen durch die Bestimmung der 27. Sentenz: Quod (sc. papa) a fidelitate iniquorum subiectos potest absolvere¹⁰³¹). Mit Recht betont Haller¹⁰³²) gegen Hofmann¹⁰³³), der sich um eine möglichst mildernde Auslegung bemüht, das Einmalige und Neue dieser einschneidenden Verordnungen. Ob nun der Dictatus papae wirklich der Index einer noch auszuführenden

*wenn sie auch
die, allerdings, auf einem später möglichen Einzelfall
doch wohl nicht ohne Grund gerade hier
gestellt worden.*

Kanonensammlung war oder nicht¹⁰³⁴⁾, eine in gewisser Weise "kanonische" Geltung erhielten diese Sätze natürlich bereits durch die Aufnahme in das päpstliche Register. Noch wichtiger aber sind sie als Zeichen dafür, dass Gregor VII. sich zu Beginn des Jahres 1075 darüber klar geworden sein muss, zu welchen Konsequenzen die Entwicklung der letzten Jahre und Jahrzehnte geführt hatte. Rückblickend erschloss sich jetzt das ganze Auf und Ab des Geschehens als das, was es wirklich war: die Auflösung des einheitlichen Corpus mysticum Christi, die Spaltung der Ecclesia in einen geistlichen und einen weltlichen Teil, oder besser das Heraustreten des weltlichen Bereiches aus dem jetzt rein geistlichen Bezirk der Ecclesia. Nicht mehr zwei gleichberechtigte Gewalten gab es mehr in ihr, sondern nur noch einen unumschränkten Herrscher, den Papst, der jetzt in der Lage war, auch Kaiser abzusetzen und die Untertanen vom Treueid zu entbinden. Letzten Endes war das nur die natürliche Konsequenz der machtvollen Steigerung des Primatsanspruchs des römischen Bischofs; der Untermauerung seiner einmaligen und über alles und alle herausgehobenen^{en} Stellung gilt ja die ganz überwiegende Zahl der Bestimmungen des Dictatus papae. Von diesem Bemühen der Reformer nahm alles Weitere und in letzter Konsequenz auch das neue Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt seinen Ausgang.

Diese neu gewonnene Überzeugung, die einstweilen noch verborgen im päpstlichen Registerband ruhte, musste dem Handeln Gregors eine noch mächtigere Stosskraft und Folgerichtigkeit verleihen. Dennoch tat aber nicht der Papst, sondern wiederum der König oder besser der Königshof den ersten Schritt, der dann die entscheidenden Ereignisse auslöste. Den äusseren An-



lass boten letztlich die Vorgänge in Mailand. Hier war im April 1075 mit dem Tode Erlembalds die Herrschaft der Pataria zusammengebrochen, und auf Bitten der Mailänder gab der König der Stadt in der Person des Subdiakons Thedald einen neuen Erzbischof, obwohl noch der von den Königlichen vorher anerkannte Gottfried und ausserdem Atto, der von Gregor VII. erwählte Kandidat, lebten: Interea legatis Mediolanensium ex clero et populo re praefata regem adeuntibus, Tetaldus quidam Mediolanensis ecclesiae subdiaconus capella militabat in regia. Cui rex multa volvens et revolvens consilia, proprio tandem indulgens arbitrio, Ambrosianum tradidit praesulatum, posthabita Gotefredi illius adhuc viventis investitura et unctione, Attonis quoque Romae tunc degentis electione¹⁰³⁵). Diese allem Herkommen und allen Vorschriften Hohn sprechende Ernennung wurde auch bereits von den Zeitgenossen als eine solche betrachtet, und sie musste Gregor VII. noch ganz im Besonderen treffen. Trotzdem bewahrte dieser immer noch Zurückhaltung und untersagte dem Thedald lediglich, einstweilen die Weihen entgegenzunehmen, ehe nicht seine Angelegenheit auf einer Synode in Rom geklärt sei.¹⁰³⁶ Sein am gleichen Tag (8. Dezember) in dieser Angelegenheit an den König gerichtetes Schreiben ist zwar sehr bestimmt in seinen Forderungen, trägt aber noch keinen ultimativen Charakter¹⁰³⁷). Nicht durch diesen Brief wurde auch die Lage verschärft, sondern durch geheime Mitteilungen, die der Papst dem König durch drei Gesandte machen liess. Als diese am 1. Januar mit dem Brief vom 8. Dezember und eben den geheimen Eröffnungen vor dem König erschienen, wurde dieser darüber so aufgebracht, dass er die Gesandten in höchstem Unwillen von sich wies und auf den 24. Januar nach Worms eine Versammlung der geistlichen und weltlichen Fürsten des Reiches einberief, auf der dann mit der Absetzung des Papstes der Beginn der entscheidenden Kämpfe eingeleitet wurde¹⁰³⁸).



Worin diese geheimen Mitteilungen bestanden, ist nicht mehr mit Sicherheit auszumachen. Nach der Darstellung, die Heinrich später selber gab, scheint es so, als habe ihn der Papst nicht nur mit der Exkommunikation, sondern auch mit der Absetzung bedroht: regno me privare studuit, minitans, regnum et animam se mihi tollere, quorum neutrum concessit¹⁰³⁹⁾.

Sollte das zutreffen (und in der Tat würde das die folgenden Ereignisse am besten erklären), so hätte hier zum ersten Mal die Theorie des Dictatus papae, wonach der Papst Kaiser^{König} absetzen könne, ihren Niederschlag in der Praxis gefunden. Damit ist es soweit, dass die beiden höchsten Gewalten der Christenheit nicht mehr gleichberechtigt nebeneinander stehen, jetzt gibt dem Papst sein geistliches Amt ein Vorrecht auch im weltlichen Bereich. Auf diesen Wandel der Dinge hatte die Entwicklung hingedrängt, und jetzt ist er allen schlagartig bewusst geworden. Diese Erkenntnis lässt sich auch aus Heinrichs Reaktion deutlich ablesen: mit der Herrschaft, die der Papst ihm abspricht, hat er ihn ja gar nicht belehnt. Heinrich hat die grosse Gefährdung aller wältlichen Herrschaft, die darin lag, klar erkannt, und durch seinen Gang nach Canossa suchte er sich dieser Entwicklung entgegenzustemmen, suchte den Papst auf seine Pflichten als Seelsorger zu beschränken. Sein Sieg blieb ein Augenblickserfolg, und die Entwicklung lief in der einmal eingeschlagenen Bahn weiter.





Zusammenfassung.



Das 11. Jahrhundert war ein entscheidender Wendepunkt in der Geschichte des Mittelalters, doch ist das wahre Wesen der hier einsetzenden Wandlungen bisher noch nicht in seiner eigentlichen Bedeutung erkannt worden. Gewiss brachte es den Ruf nach Reform, doch war das eine Reform, die viel mehr anstrebte, als nur die Beseitigung der bestehenden Misstände; gewiss galt das Bemühen auch der *Libertas Ecclesiae*, doch der Hauptakzent lag dabei nicht auf der Auseinandersetzung zwischen Papsttum und Kaisertum; gewiss war es schliesslich das Jahrhundert der "Dialektiker" und "Antidialektiker", aber die geistigen Ströme, die dieses Zeitalter trugen, waren reicher und weiter, und rührten an ganz andere Bereiche, als mit diesen im Äusserlichen steckenbleibenden Begriffen zu fassen sind.

Für ein besseres Verständnis des sich hier anbahnenden Wandels bieten die Briefe des Petrus Damiani eine unschätzbare, bisher noch nicht entsprechend ausgewertete Quelle. In fast allen, nicht nur in den grossen theologischen Abhandlungen, sondern auch in den kleinen persönlichen Schreiben, nimmt er Stellung zu den Fragen und Problemen, die die Zeit bewegten und sie zugleich wandelten. Sie werden zu einem getreuen Spiegel all der entscheidenden Ereignisse und Entwicklungen dieses Jahrhunderts, dargeboten von der Hand eines Mannes, der im politischen Leben, im religiösen Bereich und im kulturellen Umkreis in einem Brennpunkt des Geschehens stand.

Die Reform, um die man sich überall bemühte, sollte einen entscheidenden Wandel aller bestehenden Verhältnisse bringen. Dieses ebenso spontane wie planlose Streben drohte mit seinem Rigorismus, mit seinem Streben nach der Unbedingtheit, nach der radikalen Lösung des Entweder-Oder zunächst alle bestehenden Ordnungen



zu sprengen und die Kirche als Institution zu erschüttern. Dagegen galt es eine besonnene Mitte zu finden und die ungestüme Bewegung in geordnete Bahnen zu lenken.

Ganz allgemein kann man feststellen, dass diese neuen Tendenzen, die die ganze Zeit aus einer Art Stagnation aufrüttelten, eine Richtung auf die Verabsolutierung des menschlichen Denkens und Handelns, der menschlichen Institutionen nahmen, zum andern aber auch auf eine grössere Differenzierung, auf ein Auseinandertreten bisher geeinter Dinge.

Die Dialektik, bisher durch Jahrhunderte hin nichts als eine Schuldisziplin zur Erlernung logischen Denkens innerhalb der Unterrichtsfächer der Artes liberales, besann sich wieder auf die ebenfalls in ihr liegenden und bereits zum Teil von den Kirchenvätern angewandten Möglichkeiten zur Lösung praktischer Fragen der Theologie. Mit ihrer ^{Hilfe} ~~Frage~~ machte man sich jetzt in weitem Umfang daran, die ewigen Fragen um Gottes Allmacht und den christlichen Glauben zu lösen. Die "Dialektiker", die "Rhetoren" sahen die menschliche Vernunft oder noch besser die Schlussfolgerungen einer logischen Disputation nicht mehr als den Bestandteil eines grossen Ganzen, sondern sie verabsolutierten sie und ihre Ergebnisse. Parallel dazu läuft eine fast völlig in der Anonymität bleibende Bewegung, die, offenbar anknüpfend an den platonischen Dialog Timaios, die Probleme der Weltschöpfung und die Phänomene der Natur mit wissenschaftlichen Mitteln zu lösen suchte, ohne sich an die biblische Schöpfungsgeschichte zu halten.

Gegen beide auf die Verabsolutierung des Menschlichen gerichteten Bestrebungen führte Petrus Damiani den grässen Gegenschlag, aber nicht als ein den Verstand



verachtenden "Antidialektiker", der die Philosophie zur Magd der Theologie erniedrigt. Für ihn ist jedoch die Vernunft, die Ratio, die von den Neuerern in den Mittelpunkt aller ihrer Bemühungen gestellt wird, etwas viel Umfassenderes, als es menschliche Vernunftteileien, gewonnen aus dem exakten Gebrauch einer Schuldisziplin, je sein können. Seine Vorstellung geht weit darüber hinaus, sie bezieht auch den allein Gott vorbehaltenen Teil der Ratio ein, in dem Gesetze gelten, die sich nicht mehr an unsere von den Bedingungen der Zeit und des Raumes abhängigen Regeln halten: wir sind in diese Bedingungen unlösbar verstrickt, unsere Erkenntnisse und Aussagen können deshalb immer nur einen relativen Wert haben, können jederzeit durch neue Erkenntnisse und Aussagen wieder korrigiert werden. Gott allein steht über allem Raum und über allem Gestern und Morgen in einem ewigen unverrückbaren Heute. Deshalb brauchen wir jedoch nicht an der Möglichkeit der Erkenntnis der ewigen Wahrheiten zu verzweifeln; nur können wir sie nicht mit den eingeschränkten Hilfsmitteln unserer Logik erreichen. Vielmehr sollten wir demütig das Geschenk Gottes entgegennehmen, mit dem er unseren eigenen Bemühungen entgegenkommt und uns auch den Teil der Vernunft erschliesst, der sonst ihm allein vorbehalten ist. Diese Hilfe liegt bereit in den von ihm gegebenen Symbolen und Allegorien, einmal in der Heiligen Schrift, zum andern aber auch in der uns umgebenden, von Gott geschaffenen Natur. Durch die Deutung dieser Symbole erschliesst sich uns hier hinter dem vordergründigen Geschehen überall eine höhere Wirklichkeit: hinter der Schöpfung überall den Schöpfer zu erkennen, das ist unsere eigentliche Aufgabe.

Damit haben wir den Schlüssel gefunden, der uns Damianis Stellungnahme zu den Fragen seiner Zeit er-



schliesst, und durch den wir überhaupt erst diese im 11. Jahrhundert diskutierten Fragen in ihrer eigentlichen Problemstellung, die sich nicht an die Schablone Dialektiker-Antidialektiker hält, fassen können. Von hier aus wird alles klar überschaubar und leicht einzuordnen: die Allegorien der Bibel, die Symbole der uns umgebenden Natur, die "Wunder", die Gott durch Heilige und Unheilige wirken lässt, die zwar die uns bekannten Naturgesetze aufzuheben vermögen, nicht aber die dahinter stehende höhere Wirklichkeit. Von hier aus ordnet sich wieder der ganze Kosmos, der von "Dialektikern" und "Naturwissenschaftlern" gesprengt zu werden drohte, um sein göttliches Zentrum.

Ausführlich wurde in diesem Rahmen die für die Geistesgeschichte des 11. Jahrhunderts wichtige Frage untersucht, wieweit Damiani bei seiner Stellungnahme ~~xxx~~ gegen einen von ihm primär naturwissenschaftlich gesehenen Platonismus selber von platonischen und neuplatonischen Gedanken beeinflusst worden ist. Die Prüfung der verschiedenen Überlieferungsströme, durch die solches Gedankengut dem Mittelalter vermittelt worden ist, schloss zwar eine schon mehrfach behauptete Abhängigkeit von Dionysios Areopagita aus, liess aber doch zahlreiche Anklänge an andere Träger solcher Gedanken, besonders an den hl. Augustinus, erkennen.

Die grosse Leistung der Scholastik war eine Ausbildung und Verfestigung des kirchlichen Dogmas, und auf diesem Gebiet sind bereits im 11. Jahrhundert weitgehende Ansätze zu erkennen, besonders was die Sakramentenlehre anlangt. Hat auch Damiani nicht direkt an den hauptsächlich von Berengar und Lanfranc ausgetragenen Kampf eingegriffen, so hat er doch wesentliche Arbeit auf einem Gebiet geleistet, das den Spender des Sakraments, den Priester, betraf. Hier lässt sich neben der Philosophie und Theologie noch für ein zweites Ge-



biet die grosse Bedeutung Damianis erkennen, für das des Kirchenrechts, für dessen Sammlung, Formung und Ausbildung das 11. Jahrhundert überhaupt richtungweisend geworden ist. Ist Damiani auch nicht als Verfasser eines eigenen kanonistischen Handbuches nachzuweisen, so hat er doch durch seine grosse Kenntnis auf diesem Gebiet einen starken Einfluss ausgeübt und hat zudem eine spezielle Frage, um die zu seiner Zeit erbitterte Kämpfe geführt worden sind, mit Hilfe der Kanonistik ein für alle Mal verbindlich gelöst: die Frage nach der Gültigkeit der simonistischen Ordination. Bei deren Lösung kam ihm zudem, über das von ihm beherrschte juristische Handwerkszeug hinaus, noch seine schon erwähnte Überzeugung von der Relativität des Menschlichen zugute: nicht der menschliche Träger und Spender des Sakraments stand, wie seine Gegner wollten, im Mittelpunkt, sondern vielmehr Christus als der eigentliche Spender des Sakraments, der sich im irdischen Priester nur eines Mittlers bediente, von dessen persönlicher Würdigkeit oder Unwürdigkeit die Wirksamkeit des Sakraments nicht berührt wurde.

Auf ein drittes Gebiet führte ~~schliesslich~~ *sdann* Damianis Stellung als Kirchenpolitiker, als Kardinal der römischen Kirche. Das 11. Jahrhundert brachte in seinem Verlauf schliesslich das Auseinandertreten der geistlichen und weltlichen Gewalt, die bisher durch das Band der gemeinsamen Lenkung der allumfassenden Ecclesia miteinander verknüpft waren. Die Entwicklung lief allmählich dahin, dass der bisher herrschende Dualismus von einem Monismus hierokratischer Prägung abgelöst wurde, dass das Papstum die alleinige Führung in der Ecclesia und die unbedingte Unterordnung des Kaisertums beanspruchte, und dadurch die weltliche Herrschaft schliesslich so laisierte, dass sich Staaten ohne oder gegen die Kirche bilden konnten. Dieser



Prozess vollzog sich im 11. Jahrhundert, aber ohne (und das ist das Erstaunliche), dass er den Beteiligten zunächst überhaupt in seinem vollen Umfang bewusst war, geschweige denn, dass er von einer Seite bewusst herbeigeführt worden ist.

Gerade auf dem Gebiet der Papstwahlen, auf dem man mit den Reformpäpsten des 11. Jahrhunderts immer einen besonders starken Zug in Richtung auf den Kampf um die "Freiheit der Kirche" hat feststellen wollen, ergab eine eingehende Untersuchung, dass bei den führenden Männern keine so gerichteten Tendenzen spürbar sind, dass vielmehr gerade an dieser empfindlichsten Stelle der wechselseitigen Beziehungen keine grundsätzliche Änderung gegenüber der Zeit bis 1046 festzustellen ist. In diesem Falle war nicht Humberts kämpferischer Geist an der Kurie wirksam, sondern der "Traditionalismus" Damianis, der in den beiden Spitzen der geistlichen und weltlichen Gewalt zwei gleichberechtigte, in gleicher Weise gottgewollte Ämter sah, deren Träger sich im Idealfall so ergänzen sollten, dass man die Person des einen im anderen wiederfinden könne. Erst unter Gregor VII. kam hier, aber auch noch nicht unmittelbar mit seinem Regierungsantritt, der Umschwung, der die eingetretene Wandlung nun allen Beteiligten bis in alle Konsequenzen hinein bewusst vor Augen stellte, und der schliesslich zur Trennung des geistlichen und weltlichen Bereiches mit allen sich daraus ergebenden Folgen führte.

Den Reformern ging es gar nicht in erster Linie um die Freiheit der Kirche von der weltlichen Gewalt, sondern viel mehr um die Ausbildung und Festigung des unbedingten Primats des römischen Bischofs. Hier hatte man die eigentliche Gefahr erkannt, und zwar gerade durch die vielfältigen Tendenzen der überall einsetzenden



Reformbewegungen, die in ihrem ersten Überschwang und in ihren ungestümen Forderungen ein Auseinanderbrechen der Kirche hatten befürchten lassen. Nur wenn man hier ein über allen Schwankungen und Parteiungen stehendes Zentrum geschaffen hatte, das allem die Norm gab und für alles zur verbindlichen Richtschnur wurde, dann konnte man die auseinanderstrebenden Kräfte wieder abhaken und zusammenfassen. Initiator und treibender Keil bei diesen Bestrebungen war ohne Zweifel der Archidiakon Hildebrand, eine nicht unbedeutende Rolle fiel aber auch hier Damiani zu.

Das 11. Jahrhundert bringt eine entscheidende Wende des Mittelalters, das ohne Zweifel nachher nicht mehr das gleiche ist wie vorher. Es löst alte Ordnungen auf und führt neue herauf, es macht neue Kräfte frei und führt zu neuen Fragen und Lösungen. Eine entscheidende ^{Bedeutung} ~~Kirkwand~~ für die Erkenntnis dieser Bewegung kommt Petrus Damiani zu: in seinen Schriften spiegelt sich das Neue, das er zu bekämpfen sucht, ebenso wie das Alte, um dessen Bestand er ringt. Aber nicht nur ein getreuer Spiegel seiner Zeit ist er, er hat auf allen Gebieten auch mitgeholfen, an der Synthese zu arbeiten, der schliesslich, nach aller augenblicklichen Radikalität doch die Zukunft gehören sollte.



Teil II
Anhang





I N H A L T S V E R Z E I C H N I S

Anmerkungen.....I und 1
Verzeichnis der Quellen.....59
Verzeichnis der Literatur.....69





Anmerkungen





- 1) Charles Homer Haskins, The Renaissance of the 12th Century (1957); ferner etwa William A. Nitze, The so-called twelfth century renaissance, Speculum 23 (1948) 464-471 und Urban T. Holmes, The idea of a twelfth-century renaissance, Speculum 26 (1951) 635-642
- 2) Paul Lehmann, Die Vielgestalt des zwölften Jahrhunderts, Hist. Zs. 178 (1954) 225-256; Wiederabdruck in: Erforschung des Mittelalters 3 (1960) 225-246
- 3) Hans Sedlmayer, Die Entstehung der Kathedrale (1950) bes. S. 228ff.
- 4) Wolfram von den Steinen, Der Kosmos des Mittelalters (1959) 231ff.
- 5) Joseph de Ghellinck, L'essor de la littérature latin au XII^e siècle (1946)
- 6) Vgl. etwa Joseph de Ghellinck, Le mouvement théologique du XII^e siècle (Museum Lessianum Sect. Hist. 10, 2. Aufl. 1948)
- 7) Vgl. M.-D. Chenu, La théologie au douzième siècle (1957)
- 8) Etwa Clemens Baeumker, Zur Rezeption des Aristoteles im lateinischen Mittelalter, Philos. Jahrb. 27 (1914) 478-487; Martin Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode 2 (1911) ~~220ff~~ 79 ff.
- 9) Lynn Thorndyke, A history of magic and experimental science, 4. Aufl. Band 2 (1947) S. ~~497ff~~ 24 ff.
- 10) Paul Alphandéry, La chrétienté et l'idée de croisade 1 (1954) 123ff.
- 11) Herbert Grundmann, Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter, Archiv für Kulturgeschichte 37 (1955) 129-182; Ilarino da Milano, Le eresie popolari del sec. XI nell'Eu-



ropa occidentale, Studi Greg. 2 (1947) 43-87;
A. Dondaine, L'origine de l'hérésie médiévale,
Riv. di storia della chiesa in Italia 1 (1952)
47ff.

- 12) Walter Ullmann, The growth of papal government in the Middle Ages. A study in the ideological relation of clerical to lay power (1955) wurde mit seiner überspitzten Ansicht von einem von vorneherein gegebenen absoluten päpstlichen Führungsanspruch von Friedrich Kempf, Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt (Misc. Hist. Pont. 21, 1959) S. 117-169 zurückgewiesen
- 13) Man vgl. die in den Studia Gratiana Band 1 - 8 (1953-59) gesammelten Abhandlungen
- 14) So Friedrich Heer, Aufgang Europas. Eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstil und dem Werden Europas im 12. Jahrhundert, Text- und Kommentarband (1949); Friedrich Heer, Die Tragödie des heiligen Reiches, Text- und Kommentarband (1952/53)
- 15) So Karl Bosl, Staat, Gesellschaft, Wirtschaft im deutschen Mittelalter, in: Bruno Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte, 8. Aufl. 1 (1954) bes. S. 639ff.; ferner Karl Bosl, Die Reichsministerialität der Salier und Staufer. Ein Beitrag zur Geschichte des hochmittelalterlichen deutschen Volkes, Staates und Reiches (Schriften der Mon. Germ. hist. 10/1-2, 1950/51)
- 16) Ursachen der geistigen und politischen Wandlungen Europas im 11. und 12. Jahrhundert, Hist. Zs. 149 (1934) 229-239



- 17) Gerd Tellenbach, Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites (Forsch. zur Kirchengesch. und Geistesgesch. 7, 1936)
- 18) Gerhart Ladner, Theologie und Politik vor dem Investiturstreit (Veröff. des österr. Instituts für Geschichtsforsch. 2, 1936)
- 19) Herbert Grundmann, Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter, Arch. für Kulturgesch. 37 (1955) 129-182
- 20) Carl Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsge-dankens (Forsch. zur Kirchen- und Geistesgesch. 6, 1935)
- 21) Johannes Spörl, Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung. Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts, 1935
- 22) Das betonte bereits Anton Mayer-Pfannholz, Die Wende von Canossa, Hochland 30 (1933) 385-404
- 23) Ernst Werner, Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im 11. Jahrhundert, 1953
- 24) Kassius Hallinger, Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter (Studia Anselmiana 22-25, 1950/51)





- 1) A.Nitschke, Die Wirksamkeit Gottes in der Welt Gregors VII., Studi Gregoriani 5 (1956) 115-219.
- 2) Reg.I 19, MG.Epist.sel.2 (1920) S.31.
- 3) Reg.VIII 21, ebda.S.562.
- 4) Reg.II 31, ebda.S.167.
- 5) Reg.DII 10a, ebda.S.270.
- 6) Die Dialektiker und ihre Gegner im 11.Jahrhundert, Philos.Jahrb.19 (1906) 20-33; ders., Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft, Beitr.zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 8/3 (1910); ders., Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie, Beitr.zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 17/2.3 (1915).
- 7) The Catholic University of America. Studies in Mediaeval History N.S.10 (1947).
- 8) Studi sul idea monastica di S.Pier Damiano, Rom, S.Anselmo, 1957.
- 9) Saint Peter Damiani and his Canonical Sources (Pontifical Inst.of Mediaeval Studies, Studies and Texts 2), Toronto, 1956)
- 10) Il diritto strumento di riforma ecclesiastica in S.Pier Damiani, Rom 1956.
- 11) The Preaching of St.Peter Damian: the Oratory of an Eleventh-Century Rhetorician, University of Oregon, 1955.
- 12) San Pier Damiani agiografo (Pontificio Ateneo Lateranense), Rom 1947.
- 13) Abgedruckt bei Migne, PL.145, 917-986.
- 14) Anal.hymn.11 (1891) 57; 22 (1895) 25, 27, 43f., 102, 118f., 237f.; 48 (1905) 29-78; 51 (1908) 241-243.
- 15) Vgl.etwa J.Leclercq, Fragments mariologiques attribuables à S.Pierre Damien, Ephemerides liturgicae 72 (1958) 301-305.



- 16) Alberic of Monte Cassino and the hymns and rhythms attributed to Saint Peter Damian, *Traditio* 12 (1956) 87-148.
- 17) J.Leclercq, Sur l'authenticité des poèmes de s. Pierre Damien, *Rev. bén.* 67 (1957) 172-174; P.Meyvaert, Alberic of Monte Cassino or Saint Peter Damian?, *ebda.* 175-181; K.Reindel, Zur handschriftlichen Überlieferung der Gedichte des Petrus Damiani, *ebda.* 182-189.
- 18) Saint Peter Damiani and the Sermones of Nicholas of Clairvaux: a Clarification, *Studi mediaev.* 9 (1947) 151-161.
- 19) Les collections de sermons de Nicolas de Clairvaux, *Rev. bén.* 66 (1956) 269-302.
- 20) Studien zur Überlieferung der Werke des Petrus Damiani I, *Deutsches Archiv* 15 (1959) 29f.
- 21) Vgl. oben Anm. 6.
- 22) Il vero atteggiamento antidialettico di s. Pier Damiani, *Faenza* 1953.
- 23) Pierre Damien et la culture profane (Essais philosophiques 7, 1956).
- 24) Petrus Damiani. Leben und Werk (Studia Anselmiana 34, 1954).
- 25) Saint Pierre Damien, ermite et homme d'Eglise (Uomini e dottrine 8, 1960).
- 26) B.Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie, in: F. Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie 2¹² (1951) 188.
- 27) T.Gregory, Platonismo medievale. Studi e ricerche (1958) S. 17.
- 28) Op. 36 c. 5, Migne PL. 145, 603C; c. 6 bei P.Brezzi-B.Nardi, De divina omnipotentia e altri opuscoli (Ediz. naz. dei classici del pensiero ital. 5, 1943) S. 78.
- 29) Op. 45, Migne PL. 145, 695A; Brezzi-Nardi S. 164.



- 30) Op.58, Migne PL.145,831A; Brezzi-Nardi S.334.
- 31) Vgl. etwa das bei Owen J. Blum, St. Peter Damian S.56f. abgedruckte und analysierte Stück.
- 32) Migne PL.145,67-87; MG.Lib.de lite 1,15-75.
- 33) Epist.6,3, Migne PL.144,373C.
- 34) Op.26, Migne PL.145,497-504.
- 35) Migne PL.145,504A.
- 36) Dialogus de tribus quaestionibus c.14, Migne PL.146,78C.
- 37) J.A. Endres, Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie: Otloh von St. Emmeram, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 17/2.3 (1915) 65-87.
- 38) B. Bischoff, Literarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeram (Regensburg) während des frühen und hohen Mittelalters, Studien und Mitt. zur Geschichte des Benediktinerordens 51 (1933) 115-134.
- 39) Liber proverbiorum, Migne PL.146,306C; vgl. Bischoff, StMOSB.51 (1933) 121 Anm.69.
- 40) Dial.de tribus quaest.c.22, Migne PL.146,89A; vgl. G. Misch, Geschichte der Autobiographie III 1 (1959) 63.
- 41) W. Krause, Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur (1958) S.8f.
- 42) Vgl. Tertullian, Adv. Marcionem 2,20, CSEL.47 (1906) 362f.; Augustinus, De doctrina christiana 2,60, Florilegium Patristicum 24 (1930) 46.
- 43) Vgl. E. Norden, Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert bis in die Zeit der Renaissance 2 (1898) 670ff.; M. Guggenheim, Die Stellung der liberalen Künste oder encyclischen Wissenschaften im Altertum, Beilage zum Programm der Kantonsschule Zürich (1893); P. Gabriel Meier, Die sieben freien Künste im Mittelalter, Jahrb.



- der Lehr- und Erziehungsanstalt des Benediktiner-Stiftes Maria-Einsiedeln (1885/86) 3-30; ebda.(1886/87) 3-36.
- 44) Vgl.auch C.Prantl,Geschichte der Logik 1 (1927) 578ff.
- 45) Seneca,epist.88,hg.von O.Hense (Bibl.Teubneriana 3,1898) S.347.
- 46) Ihre Neunzahl erwähnt etwa bei Isidor,Etym. 2,23,1; vgl.F.Ritschl,De M.Terentii Varronis disciplinarum libris commentarius,Opusc. philol.3 (1877) 352-402; H.Dahlmann,Real-Enycl.,Suppl.Band 6 (1935) 1255-1259.
- 47) Isidor,Etym.2,23; daraus bei Cassiodor,Inst. II 3,2,hg.von R.A.B.Mynors,Cassiodori senatoris Institutiones (1937) S.109; vgl.auch K.Erdbruegger,Cassiodorus unde Etymologias in psalterii Commentarium prolatas petisse putandus sit,Diss.Jena 1912.
- 48) Epist.89,17,Bibl.Teubn.3 (1898) S.365.
- 49) De nuptiis Philologiae et Mercurii et de septem artibus liberalibus libri IX,hg.von A.Dick, (Bibl.Teubneriana,1925) S.152.
- 50) Gellius,Noctes Atticae 1,2,4,hg.von C.Hosius (1903) S.42.
- 51) Seneca,epist.45,13 (Bibl.Teubn.3,1898) S.127.
- 52) De praescriptione haereticorum c.7,CSEL.70 (1942) S.9f.
- 53) Geschichte der Logik im Abendlande 2² (1885) 6f.
- 54) De Augustini disciplinarum libro qui est de dialectica,Diss.Jena 1912.
- 55) Druck bei Migne PL.32,1409-1420 und W.Gregelius, Programm Elberfeld (1857); zu dieser Edition H.Keil,Jahrb.f.class.Philol.79 (1859) 154-157;



vgl. ferner H. Hagen, Zur Kritik und Erklärung der Dialektik des Augustinus, Jahrb. f. class. Philol. 105 (1872) 757-780; zur Echtheit B. Zurek, De sancti Augustini praeceptis rhetoricis, Diss. philol. Vindobonenses 8 (1905) 73; H.-I. Marrou, Saint Augustin et la fin de la culture antique⁴ (1958) 576-578.

- 57) Augustinus, Retractationes 1,5, CSEL.36 (1902) 27.
- 58) Migne PL.32, 1409; Creelius S.5.
- 59) Augustinus, Contra Cresconium 1,14,17, CSEL. 52 (1909) 340.
- 60) Contra Cresconium 1,13,16, CSEL.52,389.
- 61) De ordine 2,13,38, CSEL.63 (1922) 174.
- 62) Augustinus, De doctr. christ. II 48, Florileg. patrist.24 (1930) 41.
- 63) Vgl. Marrou, Saint Augustin S.459f.
- 64) Contra Cresconium 1,8,10, CSEL.52,332.
- 65) Vgl. auch M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode 1 (1909) 125ff.
- 66) S.o.S.28f.,
- 67) Inst. orat. 1,4,2 (hg. von F. Meister, 1886) S.18; vgl. auch M. Roger, L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin (1905) S.7ff.
- 68) Civ. dei 22,5, Corpus Christ.48 (1955) 810.
- 69) P. Rajna, Le denominazioni Trivium e Quadrivium, Studi med. N.S.1 (1928) 4+36.
- 70) De inst. arithmetica 1,1 (hg. von G. Friedlein, 1867) S.7.
- 71) Zu H.M. Klinkenberg, Der Verfall des Quadriviums im frühen Mittelalter, in: Artes liberales. Von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters (1959) S.1-32 ist zu vergleichen



- K.Reindel, Vom Beginn des Quadriviums, Deutsches Archiv 15 (1959) 516-522.
- 72) Boethius, De diff. top., Migne PL.64, 1206C.
- 73) Boethius, Comm. in Ciceronis Topica c.3, Migne PL.64, 912AB; vgl. T. Stangl, Boethiana (1882).
- 74) Boethius, De diff. top., Migne PL.64, 1216BC.
- 75) Boethius, Comm. in librum Aristotelis Peri herm. I 1 (Hg. von C. Meiser, 1880) S.20.
- 76) Migne PL.64, 1249A.
- 77) Quomodo trinitas unus deus ac non tres dii, Migne PL.64, 1249A.
- 78) Inst. II 3,2 (Mynors S.109).
- 79) Inst. II Praef. 1 (Mynors S.89).
- 80) Inst. II 3,1 (Mynors S.109); vgl. M. Roger, L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin (1905) S.181.
- 81) Etym. I 1,2; vgl. Prantl, Geschichte der Logik 2 (1885) 12.
- 82) De diff. rer. 39, 153 (Migne, PL.83, 94C); diese Unterscheidung kommt wieder ganz in die Nähe von Senecas Definition (s.o.S.14).
- 83) Sent. III 13,5 (Migne PL.83, 687A); D. Stout, A Study of the Sententiarum libri tres of St. Isidore (1943).
- 84) Ch. Daniel, De études classiques dans la société chrétienne (1853) S.77f.; Prantl, Geschichte der Logik 2, 16ff.; M. Roger, L'enseignement... passim; R.R. Bolgar, The classical heritage and its beneficiaries (1958) S.91ff.
- 85) Geschichte der scholastischen Methode 1, 189ff.
- 86) De corpore et sanguine domini c.2, Migne PL. 120, 1272f.
- 87) Vgl. auch J. Ernst, Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie (1896).



- 88) Vgl. auch A. Naegle, Ratramnus und die hl. Eucharistie (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft 5, 1903).
- 89) Grabmann, Scholastische Methode 1, 202.
- 90) De div. nat. 1, 76, Migne PL. 122, 522B.
- 91) De div. nat. 1, 69, Migne PL. 122, 513.
- 92) Das Wichtigste aus der Literatur ist bei J. R. Geiselmann, Berengar von Tours, Lexikon für Theologie und Kirche 2 (1958) 215-216 angegeben; dazu kommt jetzt noch O. Capitani, Studi per Berengario di Tours, Bull. dell'Ist. stor. ital. 69 (1957) 67-173.
- 93) So etwa A. J. Macdonald, Berengar and the reform of sacramental doctrine (1930) S. 45ff.
- 94) De trinitate 3, 4, 10, Migne PL. 42, 873f.
- 95) Vgl. etwa G. Lecordier, La doctrine de l'eucharistie chez saint Augustin (1930); Theol. Quartalsschrift 112 (1931) 490-536; J. R. Geiselman, Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter (1933) S. 171ff.
- 96) Migne PL. 121, 125-170.
- 97) J. Schnitzer, Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre. Ein Beitrag zur Abendmahlslehre des beginnenden Mittelalters (1890).
- 98) R. Heurtevent, Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne ²(1928); O. Capitani, Bull. dell'Ist. stor. ital. 69 (1957) 67ff.
- 99) J. R. Geiselman, Die Eucharistielehre der Vorscholastik (Forsch. zur christlichen Literatur- und Dogmengesch. 15, 1-3, 1926) S. 176ff.
- 100) Vgl. Geiselman, Eucharistielehre der Vorscholastik S. 134ff.
- 101) Migne PL. 122, 140BC.



- 102) De div.nat.1,44,Migne PL.122,486B.
- 103) Ch.E.Sheedy,The eucharistic controversy of the eleventh century against the background of pre-scholastic theology (The Cathol.Univ.of America, Studies in Sacred.Theol.,Sec.Series 4,1947) S.40.
- 104) Abgedruckt bei A.F.und F.Th.Vischer,Berengarii Turonensis de sacra coena adversus Lanfrancum liber posterior (1834) S.8-11.
- 105) Hg.von W.H.Beekenkamp (Kerkhistorische Studien, 1941); ders.,De Avondmaalsleer van Berengarius van Tours (ebda.1941).
- 106) S.o.S.32f.
- 107) De sacra coena c.15 (Beekenkamp S.26).
- 108) De sacra coena c.19 (S.32).
- 109) De sacra coena c.19 (S.32).
- 110) De sacra coena c.20 (S.35).
- 111) De sacra coena c.39 (S.122).
- 112) De sacra coena c.38 (S.117).
- 113) S.o.S.34.
- 114) De sacra coena c.23 (S.47).
- 115) De sacra coena c.23 (S.48).
- 116) Vgl.J.R.Geiselman,Die Eucharistielehre der Vorscholastik S.331ff.; G.Ladner,Theologie und Politik vor dem Investiturstreit (Veröff. des österr.Inst.für Geschichtsforsch.2,1936) S.19f.
- 117) Vgl.J.Schnitzer,Berengar von Tours S.2ff.; J.A.Clerval,Les écoles de Chartres au moyen-âge du V^e au XVI^e siècles,Mém.de la Société archéol.d'Eure et de Loir 11 (1895) 30ff.
- 118) Epist.5,Migne PL.141,196BC.
- 119) Vgl.die Zusammenstellung der einzelnen Bildungszentren bei A.Dresdner,Kultur- und Sittengeschichte der italienischen Geistlichkeit

Memoriae h. s. Ann. 433



- im 10. und 11. Jahrhundert (1890) S. 234ff.
- 120) Die Edition seiner Rhetorimachia sowie der Kommentar dazu durch E. Dümmler, Anselm der Peripatetiker nebst anderen Beiträgen zur Literaturgeschichte Italiens im elften Jahrhundert (1872) sind jetzt ersetzt durch K. Manitius, Anselm von Besate. Rhetorimachia, MG. Quellen zur Geistesgesch. des Mittelalters 2 (1958) 59-215; hier auch S. 92-93 die einschlägige Literatur.
- 121) C. Erdmann, Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters (1951) S. 119ff. wies sein Diktat in einer ganzen Reihe von Kaiserurkunden nach.
- 122) Manitius S. 101f.
- 123) Manitius S. 102f.
- 124) Vgl. Besonders Endres, Philos. Jahrb. 19 (1906) 20-33; ders., Beitr. zur Gesch. der Philosophie des MA. 17/2.3 (1915) 32ff. (S. oben Anm. 6).
- 125) Manitius S. 134.
- 126) Manitius S. 134.
- 127) Manitius S. 133.
- 128) Manitius S. 182f.
- 129) Vgl. B. Haureau, Singularités historiques historiques et littéraires (1861) S. 192ff; Endres, Beiträge... 17/2.3 (1915) 35f.; Ladner, Theologie und Politik S. 30f.
- 130) Vgl. etwa A. Borst, Die Katharer (Schriften der Monumenta Germaniae 12, 1953) S. 180-182.
- 131) Endres, Beiträge 17/2.3 (1915) 37.
- 132) S. o. S. 21ff.
- 133) Op. 45 c. 8, Brezzi-Nardi S. 196.
- 134) Op. 58 Prol., Brezzi-Nardi S. 334.



- 135) Op.36 c.13,Brezzi-Nardi S.130. Anti
- 136) Op.3,Migne PL.145,64D; vgl.zum Dialogus contra
Judaeos auch G.Miccoli,Due note sulla tradizione
manoscritta di Pier Damiani I: Antilogus contra
Judaeos epistola (Note e discussioni erudite
8,1959) S.9ff.
- 137) Op.36 c.10,Brezzi-Nardi S.109f.
- 138) Op.36 c.6,Brezzi-Nardi S.82.
- 139) Ein ganz ähnliches Bild findet sich wirklich
bei Damiani: Quae tamen artis humanae peritia,
si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur,
non debet ius magisterii sibimet arroganter arri-
pere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus
obsequio subservire...(Op.36 c.6,Brezzi-Nardi
S.78f.).
- 140) Op.36,Migne PL.145,595-622; im Folgenden zitiert
nach der Ausgabe von Brezzi-Nardi (s.o.Anm.28)
S.49-160. Entstanden im Sommer 1067: F.Neukirch,
Das Leben des Petrus Damiani. I: Bis zur Oster-
synode von 1059 (Diss.Göttingen 1875) S.109.
- 141) Hieronymus,Epist.22 c.5,CSEL.54 (1910) 150.
- 142) Brezzi-Nardi S.54.
- 143) S.54.
- 144) S.62.
- 145) S.72.
- 146) S.104-108.
- 147) S.108f.
- 148) S.110.
- 149) S.110.
- 150) S.72.
- 151) S.76.
- 152) S.76.
- 153) S.76f.
- 154) Vgl.oben S.55.
- 155) Brezzi-Nardi S.78.



- 156) S.78f.
157) S.80. (*directe 444, die Ann. 1887 gab es nicht!*)
158) Op.36 c.11 S.112.
159) Ebda.S.108f.
160) Op.53 c.1,Migne PL.145,791C.
161) Op.3,Migne PL.145,66f.
162) Op.13 c.11,Brezzi-Nardi S.258.
163) S.o.S.30ff.; vgl.ferner J.de Ghellinck,Le mouvement théologique du XII^e siècle (Museum Lessianum Sect.Hist.N.10)² (1948) S.95f.; Ladner,Theologie und Politik S.27ff.; Gonsette,Pierre Damien et la culture profane S.43ff.
164) Epist.5,1,Migne PL.144,337B.
165) Deliberatio Gerardi Moresanae episcopi supra hymnum trium puerorum,hg.von I.Graf Batthyany (Karlsburg 1790) S.32.
166) Brezzi-Nardi S.94f.
167) Brezzi-Nardi S.96f.
168) Brezzi-Nardi S.118ff.
169) Brezzi-Nardi S.112.
170) In Cic.Rhet.I 29 (hg.von C.Halm,Rhet.lat.min., 1863,S.232).
171) De diff.top.3,Migne PL.64,1198C.
172) Vgl.de Ghellinck,Le mouvement théologique S.289-293: Réminiscences de la dialectique de Victorinus dans les conflits théologiques du XI^e et du XII^e siècle.
173) Opusc.contra Wolfelmum c.14,Migne PL.155,163A.
174) Brezzi-Nardi S.114.
175) Sermo 11,Migne PL.144,562A.
176) Vgl.P.E.Schramm,Kaiser,Rom und Renovatio 2² (1957) 77.
177) Brezzi-Nardi S.130.
178) Brezzi-Nardi S.146.



- 179) Man vgl. etwa Ernst Hoffmann, Platonismus und Mittelalter (Vortr. der Bibl. Warburg 1923/24) S. 17-82; R. Klibansky, The continuity of the platonic tradition during the Middle Ages (1939); Josef Koch, Platonismus im Mittelalter (Kölner Universitätsreden 4, 1950); ders., Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter (Kant-Studien 48, 1956/57, 117-133).
- 180) Hugo Ball, Dionysius Areopagita: Die Hierarchien der Engel und der Kirche (1955) S. 29.
- 181) Hg. von T. Mullach, Fragmenta philosophorum Graecorum 2 (1867) sowie von J. Wrobel, Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum eiusdem commentario (1876); nach der letztgenannten Ausgabe wird im Folgenden zitiert.
- 182) Tim. 27D S. 23.
- 183) Tim. 28BC S. 24.
- 184) Tim. 29D/30A S. 26.
- 185) Tim. 30B S. 26f.
- 186) Tim. 35A S. 32.
- 187) Tim. 41D S. 45.
- 188) Vgl. etwa Tullio Gregory, Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres (1955).
- 189) Es sind bekannt Krakau Cod. 529 (die Datierung ins 9. Jahrhundert durch Dudik, Arch. f. österr. Gesch. 39 (1868) 60 und 68 wurde durch J. Wrobel aufs 11. korrigiert); Vindob. lat. 443 und 176, Bamberg Cod. M V 15, Köln Cod. 192, München Cod. lat. 6365, Florenz Ricc. Cod. 139. Zu den letzten vier Handschriften vgl. Iwan Müller, Quaestiones criticae de Chalcidii in Timaeum Platonis commentario, Programm Erlangen 1875, 1876, 1877; ferner Paris BN. lat. 10195 (dazu Bonnet, Hermes 14, 1879, 158); Vat. Reg. lat. 1861, 1107 und Vat. lat. 3815 (Tamilia, Studi ital. di filol. class. 8 (1900) 79).



- 190) M.Schanz, Geschichte der römischen Literatur I 2³ (1909) 358-360.
- 191) Schanz ebda.S.344-345.
- 192) M.Schedler, Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters (Beitr.zur Gesch.der Philosophie des Mittelalters 13/1, 1916).
- 193) Comm.in somn.Scipionis 1,14,6(hg.von F.Eyssenhardt² 1894 S.539).
- 194) ebda.S.539f.
- 195) 1,6,8 S.497.
- 196) 1,14,7 S.540.
- 197) Bamberg Cod.M IV 15 F 4; Paris BN.lat.6371 (Schanz, Geschichte I 2 S.344f.); Oxford, Bodleian Auct.T.II 27 (W.M.Lindsay, A Bodleian ms.(Auct. T.II 27) of Macrobius, Class.Review 14 (1900) 260); Vat.lat.3227 (M.Seibel, Eine vatikanische Handschrift (3227 s.XI) des Somnium Scipionis, Festschrift Wilhelm von Christ (1891) S.15ff.)
- 198) Hg.von Weinberger, CSEL.67 (1934) 63-64.
- 199) Mittelalterliche Kommentare zum O qui perpetua..., Sacris erudiri 6 (1954) 373-427.
- 200) Classici Auctores 3 (1828) 332-345; daraus bei Migne, PL.64, 1239-1246.
- 201) Cat.of ancient mss.in the British Museum 2 (1884) 74.
- 202) Weinberger, CSEL.64 S.XI; G.Schepss, Geschichtliches aus Boethiushandschriften, Neues Archiv 11 (1886) 125-140; E.Sackur, Ein Schreiben über den Tod des Maiolus von Cluny, Neues Archiv 16 (1891) 180-181.
- 203) Huygens, Sacris erudiri 6 (1954) 384.
- 204) Zur Hs.vgl.CSEL.72 S.XIV.
- 205) Sacris erudiri 6 (1954) 386.



- 206) ebda.S.386.
207) CSEL.7 67 S.63 Vers 7-9.
208) ~~Ebda~~ Sacris erudiri 6 (1954) 387.
209) Migne PL.145,982D; der nach Vat.lat.3797 berichtigte Text Anal.hymn.48 S.67.
210) PL.144,537D.
211) Tim.41D S.45.
212) Cath.9,10 CSEL.61 (1926) 51.
213) Carm.1,17,22,MG.Poetae 3,162.
214) Carmen 39,92,MG.Poetae 2,203.
215) Sacris erudiri 6 (1954) 402.
216) Sacris erudiri 6 (1954) 410.
217) CSEL.67 S.64 Vers 13/14.
218) Sacris erudiri 6 (1954) 392.
219) Sacris erudiri 6 (1954) 402f.
220) Sacris erudiri 6 (1954) 418.
221) CSEL.48 (1906) 136.
222) Op.40 c.3 Migne PL.145,652B.
223) Komm.in Matth.2,13,Migne PL.26,91B; vgl.auch Hieronymus Komm.in Ezech.1,1,7,Migne PL.25,22A. Zur Stellung der griechischen Kirchenväter zur anima tripartita vgl.Henry de Lubac,Histoire et esprit (1950) S.155.
224) Komm.in Luc.7,139,Migne PL.15,1824C.
225) In somn.Scip.1,6,42/43,Eyssenhardt S.504; ebda. 1,12,14 S.533.
226) Coll.24,15,3,CSEL.13 (1886) 691.
227) Arist.top.interpr.4,5,Migne PL.64,949f.
228) Diff.2,104,Migne PL.84,85B.
229) Le commentaire inédit de Jean Scot Erigène au mètre IX du livre III du "De consolatione philosophiae" de Boèce,Rev.d'hist.eccl.47 (1952) 44-122.



- 230) J. Van den Gheyn, Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique 2 (1902) 49-50; C. Gaspar - F. Lyna, Les principaux manuscrits à peinture de la Bibliothèque royale de Belgique 1 (1937) 21-26.
- 231) Rev. d'hist. eccl. 47 (1952) 61.
- 232) Maihingen I 2 lat. 4 N. 3; Trier, Cod. lat. 1093; Cambridge, Trinity Coll. O. 3. 7; Vat. Pal. lat. 1581; Vat. lat. 3865; Vat. Reg. lat. 1727; Paris BN. lat. 8039; St. Gallen, Stiftsbibl. Cod. lat. 845. Zur umstrittenen Verfasserschaft an dem Kommentar H. F. Stewart, A commentary by Remigius Autissiodorensis on the "De consolatione philosophiae" of Boethius, The Journal of theol. Studies 17 (1916) 22-42; E. T. Silk, Saeculi noni auctoris in Boetii consolationem philosophiae commentarius, Papers and monographs of the American Academy in Rome 9 (1935) 305-343; P. Courcelle, Le Moyen Age 46 (1937) 74-75; ders., Etude critique sur les commentaires de la consolation de Boèce (IX^e - XV^e s.), Arch. d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age 14 (1939) 24ff.; E. T. Silk, Pseudo-Johannes Scotus, Adalbold of Utrecht and the early commentaries on Boethius, Mediaev. and Renaiss. Studies 3 (1954) 1-40.
- 233) Rev. d'hist. eccl. 47 (1952) 61.
- 234) Op. 40 c. 3, Migne PL. 145, 652B.
- 235) H. Koch, Ps. Dionysius-Areopagita in seinen Beziehungen zu Neuplatonismus und Mysterienwesen (Forsch. zur christlichen Literatur- und Dogmengesch. 1/2 und 3, 1900); H. F. Müller, Dionysios, Proklos, Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie (Beitr. zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters 20, 3-4, 1918); zuletzt zusammenfassend Dict. de spiritualité ascétique et myst. doctr. et d'hist. 3 (1954) 244-429.



- 236) Migne PL.106,23-56.
- 237) Vgl.auch H.C.Graeff,Lexikon für Theologie und Kirche 3 (1959) 402-403.
- 238) Hugo Ball,Dionysios Areopagita: Die Hierarchien der Engel und der Kirche (1955) S.30.
- 239) MG.Epist.3,529,20ff.
- 240) Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert (1949) S.182f.
- 241) H.Omont,Manuscrit des oeuvres de S.Denis l'Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire,Rev.des études grecques 17 (1904) 230-236; G.Théry,Recherches pour une édition grecque historique du Pseudo-Denys,New Scholasticism 3 (1929) 353-425.
- 242) S.o.S.91; Camilla Weltsch-Weishut,Hilduins Passio s.Dionysii und ihre Einwirkung auf die hagiographische Literatur (Diss.Ms.München 1935).
- 243) G.Théry,Etudes dionysiennes 1: Hilduin,traducteur de Denys (Etudes de philosophie méd.16,1932) S.24ff
- 244) MG.Epist.6/1,158-161.
- 245) H.F.Dondaine,Le Corpus dionysien de l'université de Paris au XIII^e siècle (1953) S.35-66.
- 246) L.Traube,MG.Poetae 3,525ff.; M.Manitius,Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters 1 (1911) 333f.
- 247) M.Cappuyens,Jean Scot Erigène (Univ.Cath.Lovan. II 23,1933) 160-161; I.P.Sheldon-Williams,A bibliography of the works of Johannes Scottus Eriugena,Th Journal of ecclesiastical hist.10 (1959) 198-224.
- 248) Hartwig,Die Übersetzungs-Literatur Unteritaliens in der normannisch-staufischen Epoche,Centralbl. für Bibliothekswesen 3 (1886) 165.



- 249) Bibliotheca Casinensis 4 (1980) 205-206; M. Inguanez
Codd. Casinensium mss. cat. 2 (1934) 24-25.
- 250) F. Leitschuh, Katalog der Handschriften der königlichen Bibliothek zu Bamberg 1 (1895-1903) 437f.
- 251) Cat. codd. mss. bibl. reg. Monac. 2/2 (1876) 134.
- 252) Literarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeram (Regensburg) während des frühen und hohen Mittelalters, Studien und Mitt. zur Gesch. des Benediktiner-Ordens 51 (1933) 121ff.
- 253) ebda. S. 129ff.
- 254) Liber de admon. cleric. et laic. c. 1, Migne PL. 146, 245B.
- 255) Vgl. auch Endres, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 17/2-3, 1915 S. 64-87.
- 256) G. Morin, Un théologien ignoré du XI^e siècle: l'évêque-martyr Gérard de Csanad O.S.B., Rev. Bén. 27 (1910) 515ff.; Endres, Beiträge 17/2-3 (vgl. Anm. 255) S. 50-64; F. Banfi, Vita di S. Gerardo da Venezia nel codice 1622 della biblioteca universitaria di Padova, Benedictina 2 (1948) 262-330.
- 257) Hg. von I. Graf Batthyany (vgl. Anm. 165).
- 258) Batthyany S. 37.
- 259) Geschichte der lateinischen Literatur 2, 81.
- 260) Das 'Corpus Areopagiticum' bei Gerhard von Csanád (+1046), Traditio 15 (1959) 205-222. E. von Ivanka weist S. 210 auf die ungarisch geschriebene Arbeit von F. Ibrányi, Szent Gellert Teologiaja 1 (Budapest 1938) hin, der als erster auf die Zusammenhänge aufmerksam gemacht habe.
- 261) Speculum 24 (1949) 109.
- 262) De divina omnipotentia... a. a. O. S. 84, 90, 92, 94, 96, 102, 104, 108, 132, 144, 148.
- 263) Il vero atteggiamento antidialettico di S. Pier Damiani (1953) S. 121f.



- 264) O.J.Blum, St. Peter Damian S.205.
265) S.o.S.61ff.
266) Ps.Dion.Areop., De divinis nominibus c.9, in: Dionysiana 1 (1937) 494; zitiert wird nach der Übersetzung des Johannes Scotus Eriugena.
267) Ebda.c.7 S.396-398.
268) Ebda.c.5 S.332f.
269) Ebda.c.4 S.250f.
270) Op.13 c.8, Brezzi-Nardi S.246.
271) G.Théry, Scot Erigène, traducteur de Denys, Arch.lat. medii aevi 6 (1931) 185-278.
272) Hier zusammengestellt aus den Listen von Théry, Arch.lat.medii aevi 6 (1931) 239 und Etudes dionysiennes 2 (1937) 422-491.
273) Vocabularium (Vendig 1491); vgl.auch G.Goetz, Papias und seine Quellen, SB.der bayer.Akad. (1903) 267-286.
274) Vgl.auch N.Tamassia, Le opere di Pier Damiano. Note per la storia giuridica del sec.XI, Atti del R.Istit.Veneto 62 (1902/03) 888; F.Dressler, Petrus Damiani S.190.
275) F.Lot-Borodine, Le mystère du don des larmes dans l'Orient chrétien, Suppl.à la "Vie Spirituelle" 48 (1936) 104 Anm.1; A.Nitschke, Studi Greg.5 (1956) 133 Anm.80.
276) Conf.VII 10,16, CSEL.33 (1896) 158.
277) Conf.VII 11,17, ebda.S.158.
278) De civ.dei 11,10,74ff., Corpus Christ.48 (1955) 332.
279) Conf.VII 12,18, CSEL.33 (1896) 158.
280) Conf.VII 15,21 ebda.S.161.
281) Contra Faustum c.26, Migne PL.42,481.
282) De civ.dei 21,8, Corpus Christ.48 (1955) 771.



- 283) Edda.S.771.
- 284) Blum,St.Peter Damian S.205.
- 285) Leclercq,Rev.bén.67 (1957) 169.
- 286) Conf.VII 9,13 ,CSEL.33,154.
- 287) Plotin et l'Occident (1934) S.112.
- 288) C.Boyer,Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin (1920).
- 289) De quant.animae 32,69,Migne PL.32,1073; vgl.zu die dem Problem ferner V.J.Bourke,St.Augustine and the cosmic soul,Giorn.d. metafisica 9 (1954) 431-440; W.A.Christian,Augustine on the creation of the world,Harvard theol.review 46 (1953) 1-25; Ch.Boyer Eternité et création dans les derniers livres des 'confessions',Giorn.di metafisica 9 (1954) 441-448
- 290) Ph.Delhaye,Une controverse sur l'âme universelle au IX^e siècle,Anal.med.Namurc.1,1950. Ratramne de Corbie,Liber de anima ad Odonem Bellovacensem,hg. von C.Lambot,Anal.med.Namurc.2,1952.
- 291) Komm.zu den Sentenzen des Petrus Lombardus 14,1,3. in II Sent.
- 292) S.96f.
- 293) Endres,Beiträge 17/2.3 S.32; Gonsette,Pierre Damien et la culture profane S.11 spricht von "charlatanisme intellectuel" und von einem "comédien ambulant". Dagegen das Urteil über Manegold etwa Endres ebda.S.94.
- 294) Von Manitius,Geschichte der lateinischen Literatur 3 (1931) 179 aus der Erwähnung im Katalog von Peterborough s.14: Glosae super Platonem iuxta magistrum Manegaldum erschlossen.
- 295) Zu dieser Schrift zuletzt T.Gregory,Platonismo medievale. Studi e ricerche (Istit.stor.ital.per il medio evo,Studi storici 26/27,1958) S.17-30.
- 296) Vgl.oben S.26.



- 297) De doctr. chríst. 2, 40, 60, Flor. patr. 24 (1931) 46.
298) MG. Capit. 1, 79, 30ff.
299) MG. Leges 2, App. S. 17 c. 34.
300) Opusc. contra Wolfelmum c. 10, Migne PL. 155, 158C.
301) Opusc. contra Wolfelmum c. 9, Migne PL. 155, 158BC.
302) Opusc. contra Wolfelmum c. 2, Migne PL. 155, 153C.
303) Opusc. contra Wolfelmum c. 1, Migne PL. 155, 152CD.
304) Opusc. contra Wolfelmum c. 1, Migne PL. 155, 152D-153A.
305) Opusc. contra Wolfelmum c. 14, Migne PL. 155, 163AB.
306) S. o. S. 75ff.
307) Opusc. contra Wolfelmum c. 22, Migne PL. 155, 171A.
308) Vgl. das Anm. 188 zitierte Buch von T. Gregory.
309) Op. 13 c. 12, Brezzi-Nardi S. 260.
310) Opp 56 c. 4, Migne PL. 145, 812f.
311) Epist. 2, 11, Migne PL. 144, 277A.
312) Epist. 2, 11, Migne PL. 144, 278A.
313) Op. 14, Migne PL. 145, 329A.
314) Op. 15 c. 14, Migne PL. 145, 347D.
315) Epist. 6, 12, Migne PL. 144, 395C.
316) Vgl. zu diesem Begriff der mystischen Theologie
J. Pegan, Dict. de spirit. ascét. 2 (1953) 1312-1321.
317) Epist. 4, 15, Migne PL. 144, 326C.
318) Orat. 1, Migne PL. 145, 919BC.
319) Op. 32, Migne PL. 145, 544C.
320) Op. 36 c. 9, Brezzi-Nardi S. 100.
321) Op. 36 c. 12, Brezzi-Nardi S. 120.
322) Op. 36 c. 12, Brezzi-Nardi S. 118f.
323) Op. 36 c. 3, Brezzi-Nardi S. 62.
324) Chalcidius in Tim. c. 307
325) Opusc. contra Wolfelmum c. 8, Migne PL. 155, 157.
326) De civ. dei 21, 8, Corpus Christ. 48 (1955) 771.
327) Op. 36 c. 12, Brezzi-Nardi S. 120.



- 328) Gonsette, Pierre Damien et la culture profane S.24
Anm.1 weist auf die Übereinstimmung mit Iuvenal,
Sat.6,572-3 hin:
Illius occuſrsus etiam vitae memento
In cuius manibus,ceu pinguia succina,
Tritas cernis ephemeridas...
- 329) Op.11 c.1, Migne PL.145,232BC.
- 330) Op.36 c.12 Brezzi-Nardi S.122.
- 331) Augustinus, De civ. dei 21,8, Corp.Christ.48 (1955)
771.
- 332) Op.52 c.18, Migne PL.145,779A.
- 333) Hier wird die Ausgabe von Julius Sillig Band 1-8,
1851-1858, herangezogen.
- 334) Vgl. K.Rück, Die Naturalis Historia des Plinius im
Mittelalter, SB. Bayer. Akad.2 (1908) 203-318; Lynn
Thorndyke, A history of magic and experimental
science during the first thirteenth centuries of
our era 1⁴(1947) 41-99.
- 335) Solini collectanea rerum memorabilium (1895).
- 336) Hg. von W.M.Lindsay (1912).
- 337) Vgl. den Bibliothekskatalog aus Vat.Reg.484, abge-
druckt bei Blum, St. Peter Damian S.205.
- 338) Vgl. Friedrich Lauchert, Geschichte des Physiologus,
1889 (dazu E.Voigt, Zs.f.dt.Philol.22, 1891, 236-242);
Karl Ahrens, Zur Geschichte des sogenannten Physio-
logus, Programm Ploen, 1885; Max Goldstaub-Richard
Wendriner, Ein toscano-venezianischer Bestiarius, 1892;
Max Wellmann, Der Physiologus. Eine religionsge-
schichtlich-naturwissenschaftliche Untersuchung,
Philologus, Suppl. Band 22 /1 (1930); B.E.Perry,
Physiologus, Real-Encycl.20/1 (1941) 1074-1129.
Kritische Edition des griechischen Textes durch
Francesco Sbordone, Physiologi graeci singulas
recensiones in lucem protulit F.S., 1936 (dazu
B.E.Perry, Amer. Journal philol. 58, 1937, 488-496).



- 339) E.Peters, Der griechische Physiologus und seine orientalischen Übersetzungen, 1898.
- 340) Eine Zusammenstellung in der Real-Encycl. 20/1 (1941) 1119ff.
- 341) Allgemein Max Goldstaub, Der Physiologus und seine Weiterbildung besonders in der lateinischen und in der byzantinischen Literatur, Philologus, Suppl. Band 8 (1899/1901); B.E.Perry, Real-Encycl. 20/1 (1941) 1074-1129; F.Sbordone, La tradizione manoscritta del Physiologus latino, Athenaeum N.S. 27 (1949) 246-280.
- 342) Classici auctores a Vaticanis codicibus 7 (1835) 589-596.
- 343) Spicilegium Solesmense 3 (1855) 418f.
- 344) Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature 2 (1851) 85-100; 106-232; 3 (1853) 203-288; 4 (1856) 55-87.
- 345) Archiv für Kunde Österr. Geschichtsquellen 5 (1850) 552-582.
- 346) Denkmäler deutscher Prosa des 11. und 12. Jahrhunderts, Abt. B: Kommentar (Münchener Texte 8, 1916-18) S. 13-52; vgl. auch Heinz G. Jantsch, Studien zum Symbolischen in frühmittelhochdeutscher Literatur (1959) S. 108-179.
- 347) Physiologus latinus. Editions préliminaires. Versio B (1939).
- 348) Physiologus latinus. Versio y (1941).
- 349) Vgl. Thierfelder, Serapaeum 23 (1862) 225ff.
- 350) Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur 3, 730-734.
- 351) Zuerst von Beaugendre, unter den Opera Hildeberti (Paris 1708) S. 1173-1178; darauf bei Migne PL. 171, 1217-1224. Nach einer schlechten Handschrift von V. Bartocetti, Studia Picena 1 (1925) 76ff. und schliesslich von A.W. Rendell, Physiologus (1928).



- 352) Thorndyke, A history of magic and experimental science 2, 497-503.
- 353) Vgl. etwa Richard Bernheimer, Romanische Tierplastik und die Ursprünge ihrer Motive (1931); Wilhelm Weisbach, Religiöse Reform und mittelalterliche Kunst (1945) S. 75ff.
- 354) Migne PL. 177, 12-164; eine etwas kürzere Fassung druckt Tobler, Zs. für roman. Philol. 12 (1898) 59ff.
- 355) Vgl. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters 3 (1931) 227f.; J. F. Carmody, "De bestiis et aliis rebus" and the Physiologus, Speculum 12 (1938) 153-159; H. Peltier, Revue du moyen age latin 2 (1946) 41f; H. Silvestre, A propos du Liber tertius du 'De bestiis et aliis rebus' et d'un passage des Etymologiae d'Isidore de Séville, Le Moyen Age, Série 4 Band 4 (1949) 247-251.
- 356) M. Schanz, Geschichte der römischen Literatur 4/1 (1904) 291ff.
- 357) W. Christ, Geschichte der griechischen Literatur 4 (1905) 935f.
- 358) Op. 52, Migne PL. 145, 763-792.
- 359) Op. 52 c. 1, Migne PL. 145, 765C.
- 360) Op. 52 c. 2, Migne PL. 145, 766B.
- 361) De inst. div. c. 29, Migne PL. 70, 1143C.
- 362) Op. 52 c. 2, Migne PL. 145, 766BC.
- 363) Exam. 5, 11, 34, CSEL. 32/1 (1896) 168C.
- 364) Ambrosii... Exameron lib. I, aus Vat. lat. 484 fol. 12 bei Blum, St. Peter Damian S. 204.
- 365) Op. 52 c. 2, Migne PL. 145, 767C.
- 366) Op. 52 c. 2, ebda. 767C.
- 367) Op. 52 c. 3, ebda. 767D.
- Der Text des Physiologus etwa bei Cahier-Martin, Mél. d'arch. 2 (1851) 106ff.; M. F. Mann, Der Bestiar divin des Guillaume le Clerc, Franz. Studien 6/2 (1888) 37f.; Carmody, Versio B S. 11f.; Versio y S.



- 368) Etym.12,2,5.
369) Op.52 c.2,Migne PL.145,768B.
370) II 1,Migne PL.177,57A.
371) Exam.6,3,14,CSEL.32/1,212B.
372) Op.52 c.3,Migne PL.145,768B.
373) Op.52 c.3,Migne PL.145,768C.
374) Op.52 c.3,Migne PL.145,768C.
375) Sermo 73 c.2,Migne PL.38,471.
376) Moral.in Iob 5,21,41,Migne PL.75,701B; vgl.
auch Pitra,Spicilegium Solesmense 3 (1855) 51f.,
Goldstaub-Wendringer S.290 Anm.3 und F.Ohly,Vom
geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter,Zs.für
deutsches Altertum 89 (1958) 7.
377) Op.52 c.4,Migne PL.145,768f.
378) Hg.von F.J.Carmody (1939) S.12 Nr.3.
379) Hg.von F.J.Carmody (1941) S.104 Nr.2.
380) Migne PL.177,57f.
381) Mél.d'arch.2 (1851) 106ff.
382) Der Bestiaire divin des Guillaume Le Clerc
S.37-73.
383) Physiologus latinus. Versio B (1939).
384) Interpretatio hebraicarum nominum,hg.von Paul
de Lagarde 1 (1870) 80,17.
385) Op.52 c.4,Migne PL.145,769B.
386) Carmody (1939) S.13f.
387) Op.52 c.5,Migne PL.145,769f.
388) Carmody (1939) S.32f.
389) Op.52 c.6,Migne PL.145,770BC.
390) Carmody (1939) S.26f.
391) Op.52 c.7,Migne PL.145,770f.
392) Carmody (1939) S.29f.
393) Op.52 c.8,Migne PL.145,771BC.
394) Exam.5,8,21,CSEL.32/1,156B.
395) Exam.5,8,21,CSEL.32/1,156D.



- 396) Op.52 c.8,Migne PL.145,771D.
397) Op.52 c.9,Migne PL.145,771f.
398) Carmody (1939) S.35.
399) Op.52 c.10,Migne PL.145,772f.
400) Carmody (1939) S.15f.
401) Vgl.zu diesem Begriff auch F.J.Dölger,Die Sonne
der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine reli-
gionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis
(Liturgiegeschichtliche Forschungen 2,1918).
402) Op.52 c.11,Migne PL.145,773f.
403) Carmody (1939) S.20f.
404) Op.52 c.12,Migne PL.145,774A-C.
405) Carmody (1939) S.14f.
406) Op.52 c.13,Migne PL.145,774D.
407) Etym.12,6,34,
408) Op.52 c.14,Migne PL.145,775.
409) 6,4,21,CSEL.32/1,217FA.
410) Ps.Hugo,Bestiarius III 1,Migne PL.177,83BC.
411) Moral.in Iob.5,22,43,Migne PL.75,702B.
412) Vgl.dazu auch N.M.Häring,Charakter,Signum und
Signaculum. Der Weg von Petrus Damiani bis zur
eigentlichen Aufnahme in die Sakramentenlehre
im 12.Jahrhundert,Scholastik 31 (1956) 41-69.
413) Op.52 c.15,Migne PL.145,775D.
414) Op.20,Migne PL.145,442D.
415) Op.52 c.15,Migne PL.145,775f.
416) Carmody (1939) S.17.
417) Op.52 c.16,Migne PL.145,776f.
418) Carmody (1939) S.21f.
419) Migne PL.145,776C.
420) Op.52 c.16,Migne PL.145,776f.
421) Exam.5,18,60-61,CSEL.32/1 S.185f.
422) Exam.5,18,61E,CSEL.32/1 S.186.
423) Migne PL.145,777A.



- 424) Cat.codd.lat.bibl.reg.Monac.II 3 (1878) 239;
vgl.Goldstaub-Wendringer S.202 Anm.6.
- 425) Op.52 c.29,Migne PL.145,789B.
- 426) Nat.hist.8,215 S.135.
- 427) Vgl.Goldstaub-Wendringer S.281ff.
- 428) Op.52 c.29,Migne PL.145,789f.
- 429) Op.52 c.30,Migne PL.145,790. Der Text des Physiologus bei Carmody,Versio y (1941) Nr.30 S.125;
Mann,Franz.Studien 6/2 Nr.25 S.58f.
- 430) Op.52 c.30,Migne PL.145,790C.
- 431) Op.52 c.31,Migne PL.145,791A.
- 432) Op.52 c.31,Migne PL.145,792A.
- 433) S.o.S.50ff. Zu Berengar neuestens: C.E.Sheedy,
The Eucharistic Controversy of the eleventh
Century against the background of pre-scholastic
Theology (1947); N.Haring,Berengar's Definitions
of Sacramentum and their influence on Mediaeval
Sacramentology,Med.Studies 10 (1948) 109-146.
H.de Lubac,Corpus Mysticum: l'Eucharistie et
l'Eglise au Moyen Age (Théologie 3,1949) S.162ff.
- 434) Acta Conc.Romani 1078-79: E.Martène - U.Durand,
Thes.nov.anecd.4 (1717) 103. Vgl.L.Schwabe,
Studien zur Geschichte des zweiten Abendmahls-
streits(Diss.Leipzig 1896); J.Geiselman,Die
Eucharistielehre der Vorscholastik (1926) S.396ff.
Ladner,Theologie und Politik S.115 Anm.128.
- 435) MG.Briefe der deutschen Kaiserzeit 3: Briefsam-
lungen der Zeit Heinrichs IV.(1950) S.140ff.
- 436) Capitani,Studi Greg.5 (1956) 19-31.
- 437) R.Morghen,L'origine e la formazione del program-
ma della riforma gregoriana (Univ.degli studi
di Roma,Fac.di lettere e filosofia 1958/59) S.135ff.
- 438) Gregor VII.und Berengar von Tours,Quellen und Forsch
aus ital.Bibl.und Arch.28 (1937/38) 48-74,bes.51
Anm.5.



- 439) Cod.Vat.Reg.lat.524 fol.192^V-197^V.
440) Von A.Mai, Script.vet.nova coll.6b (1832) 211-225;
daraus Migne PL.145,879-892.
441) J.de Ghellinck, Le mouvement théologique S.533-537
442) Op.32 c.9, Migne PL.145,559B.
443) Op.6 c.9, MG.Lib.de lite 1,28,20ff.
444) Op.6 c.9, ebda.S.28,33ff.
445) Vgl.zu dieser Geiselmann, Eucharistielehre der
Vorscholastik S.38ff.
446) Ein Paschasius de corpore domini findet sich
bereits im ältesten Bibliotheks-Verzeichnis
von Fonte Avellana: J.Leclercq, Inédits de s.Pierr
Damien, Rev.bén.67 (1957) 169.
447) Op.34/1, Migne PL.145,573A.
448) Op.47 c.2, Migne PL.145,712CD.
449) Op.34/1, Migne PL.145,573C.
450) S.o.S.74f.
451) Sermo 10, Migne PL.144,553D.
452) Op.47, Migne PL.145,712AB.
453) De corp.et sang.dom.c.18, Migne PL.150,430BC.
454) Formel von 1059 bei Lanfranc, a.a.O.c.2, Migne
PL.150,410D.
455) Formel von 1079: H.Denzinger, Enchiridion Symbolo-
rum ³¹(1957) S.173.
456) Corp.iur.can.c.10 D.2 c.48 (Friedberg I 1331).
457) Apg.8, 18-24.
458) Kirchenrecht 2 (1923) 308ff.; ders., Das altkatho-
lische Kirchenrecht und das Dekret Gratians
(Festschrift A.Wach, 1918) S.1-674.
459) Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten
in Deutschland 1 (1869) 83.
460) Vgl. etwa A.Schebler, Die Reordinationen in der
"altkatholischen" Kirche (Kanonistische Studien
und Texte 10, 1936) und Ladner, Theologie und
Politik S.130ff.Anm.235.



- 461) Contra epist. Parmeniani 2, 11, 24, CSEL. 51 (1908) 74, 8ff.
- 462) Vgl. etwa P. Hinschius, Decretales Pseudo-Isidorianae (1858) S. 549ff. und Corp. iur. can. c. 1-29 C. 1 q. 1 (Friedberg I 357ff.).
- 463) Jaffé, Regesta Pontificum Romanorum (im Folgenden nur als Jaffé zitiert) 1 (1885) Nr. 303; Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio (im Folgenden nur als Mansi zitiert) 3 (1759) 1059f.
- 464) Mansi 3, 1060.
- 465) M. Boye, Quellenkatalog der Synoden Deutschlands und Reichsitaliens von 922-1059, Neues Archiv 48 (1930) 83; E. Steindorff, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich III. 1 (1874) 320.
- 466) Boye, Neues Archiv 48, 84; Petrus Damiani, op. 6 c. 37, MG. Lib. de lite 1, 70.
- 467) Boye, Neues Archiv 48, 86 und 87; Steindorff, Jahrbücher 2 (1881) 79f; Ch. J. Hefele-H. Leclercq, Histoire des conciles 4/2 (1911) 1001ff.; A. Fliche, La réforme Grégorienne (Spic. sacrum Lovaniense 6, 1924) S. 132ff.
- 468) Zu den Reordinationen allgemein J. Hergenröther, Die Reordinationen der alten Kirche, Österr. Vjschr. f. kath. Theol. 1 (1862) 415-427; Louis Saltet, Les réordinations (1907); Alois Schebler, Die Reordinationen (vgl. Anm. 460).
- 469) Petrus Damiani, op. 6, MG. Lib. de lite 1, 18.
- 470) Zur Datierung F. Neukirch, Das Leben des Petrus Damiani, Teil 1: Bis zur Ostersynode 1059 (Diss. Göttingen 1875) S. 95.
- 471) R. L. Poole, Benedict IX and Gregory VI (Proceedings of the British Acad. 1917/18) S. 199ff.
- 472) Nach Sohm, Kirchenrecht 2, 359 Anm. 62 war dieses persönliche Interesse Damianis überhaupt der Anlass zur Abfassung des Liber gratissimus.



- 473) Op.6 Prol.,MG.Lib.de lite 1,18,7ff.
- 474) Geistige Grundlagen Petrus Damianis untersucht am Liber gratissimus (Diss.Berlin 1933).
- 475) Saint Peter Damian and his canonical sources (Pontifical Institute of mediaeval studies, Studies and Texts 2,1956) S.36ff.
- 476) Migne PL.140,531-1090.
- 477) Otto Meyer,Überlieferung und Verbreitung des Dekrets des Bischofs Burchard von Worms,Zs.f.Rechtsgesch.kan.Abt.24 (1935) 159; F.Pelster,Das Dekret Bischof Burkhard von Worms in Vatikanischen Handschriften (Misc,G.Mercati 2,Studi e Testi 122, 1940) S.114ff.
- 478) A.a.O.S.160ff.
- 479) G.Gullotta,Studi e Testi 182 (1955) 5 und 11; J.Ruysschaert,ebda.182bis (1955) 16.38.39.47.
- 480) Bardo,Vita Anselmi Lucensis: Damianus cardinalis Romanae ecclesiae,qui et abbas Nonantulensis coenobii,MG.SS.12,25.
- 481) Vgl.Hubert Wurm,Studien und Texte zur Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus (Kanonistische Studien und Texte 16,1939).
- 482) Bibliotheca iuris canonici veteris,Paris 1661; Abdruck bei Migne PL.67,139ff.,nach dem hier zitiert wird.
- 483) Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts 1 (1870) 441ff.
- 484) Collectio Dionysio-Hadriana,2.Auflage (Paris 1688).
- 485) Concilia Germaniae 1 (1759) 131ff.
- 486) A.a.O.S.454ff.
- 487) Sur l'origine de la collection canonique dite Hadriana augmentée,Mél.d'archéol.et d'hist. 32 (1912) 363-383.
- 488) A.a.O.S.35.



- 489) A.a.O.S.134f.und 160.
- 490) Vgl.H.Fuhrmann,Die pseudoisidorischen Fälschungen und die Synode von Hohenaltheim (916),Zs.für bayer.Landesgesch.20 (1957) 144 Anm.41 mit älterer Literatur und Hinweisen auf Handschriften.
- 491) Op.6 c.1,MG.Lib.de lite 1 Seite 19 Zeile 9ff.(Im Folgenden nur mit Seiten- und Zeilenzahl zitiert).
- 492) Op.6 c.2 S.20,18ff.
- 493) Op.6 c.2 S.20,33f.
- 494) Op.6 c.3 S.21,16ff.
- 495) Op.6 c.3 S.21,24ff.
- 486) Jaffé Nr.310; Mansi 3,1054.
- 497) Coll.Dion.,Decr.Innoc.c.15,Migne PL.67,2430.
- 498) Op.6 c.4 S.22,10ff.
- 499) Conc.Neocaesariense c.11 (Coll.Dion.,Migne PL. 67,157A); Conc.Agathense c.17 (Burchard von Worms, Decrø.II 9,Migne PL.140,627A); Decrø.Fabiani (Burchard II 10,Migne PL.140,627A),nach Ryan, Saint Peter Damian Nr.47 aus Regino,Append .II 11 (hg.von Wasserschleben,1840,S.429).
- 500) Op.6 c.4 S.22,18f.
- 501) Op.6 c.5 S.22,34ff.
- 502) Jaffé Nr.744; Mansi 8,188.
- 503) Decr.Anast.c.7,Hirschius S.656f.
- 504) Decr.Anast.c.7,Migne PL.67,314A.
- 505) Paul Fournier,Un groupe de recueils canoniques italiens des X^e et XI^e siècles,Mém.de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres 40 (1915) 6ff.
- 506) La réforme grégorienne 1 (1924) 224 Anm.2.
- 507) Ryan,St.Peter Damian Nr.48.
- 508) Hefele-Leclercq,Histoire des conciles III 1 (1908) 287ff.
- 509) Decr.IV 39,Migne PL.140,734B.
- 510) Op.6 c.7 S.25,1ff.; Num.22-24.



- 511) Op.6 c.8,§.26,25ff.; 1 Reg.19,20-22.
512) Op.6 c.9 S.27,31ff.
513) Tract.VI c.1 Nr.8,Migne PL.35,1429.
514) De corpore et sanguine Domini c.12,Migne PL.
120,1310f.
515) Op.6 c.9 S.27,33ff.
516) Op.6 c.8 S.28,9f.
517) Adv.Jovin.1,34,Migne PL.23,258B.
518) Expos.in epist.Joh.ad Parthos 4,tract.VII 6,
Migne PL.35,2032,6.
519) Zu Damianis Augustinus-Zitaten vgl.allgemein
Seekel,Geistige Grundlagen S.21ff.
520) Quaest.vet.test.App.11,Migne PL.35,2223.
521) Op.6 c.10 S.30,9.
522) Hist.eccl.vers.Rufini 1,10,3-5 (Berliner Kir-
chenväter II 1,1903,75).
523) 4,26,Migne PL.26,201,57.
524) Op.6 c.11 S.33,11ff.
525) S.38,21ff.
526) St.Peter Damiani and 'Auxilius',The Journal of
Theol.Studies 26 (1924/25) 78-81.
527) E.Dümmler,Auxilius und Vulgarius (1880).
528) De ordinationibus a Formoso papa factis,Migne
PL.129,1059-1074.
529) S.40,36ff.
530) Epistolae Romanorum pontificum 1 (1721) S.LXXXIXf.
App.S.27.
531) Synodus Ticinensis,Pavia 865 Februar: Mansi 15,
762BC; Nikolaus I.,epist.88: MG.Epist.6,464f.;
Ps.Luitprand,Liber de vitis Rom.pont.: Migne PL.
129,1201.
532) Mansi 5,1069.
533) F.Maassen,Geschichte der Quellen und der Lite-
ratur des canonischen Rechts 1 (1870) 410.419
und 459.



- 534) Ryan, Saint Peter Damian Nr.55.
535) Op.6 c.18 S.41-45.
536) Op.6 c.20 S.46,27.
537) Op.6 c.20 S.48,1ff.
538) Decr.Gelas.c.5,Migne PL.67,304.
539) IV 71,Migne PL.140,740BC.
540) Decr.IV 101,Migne PL.140,749f.
541) MG.Capit.2,2,206.
542) Op.19 c.10,Migne PL.145,440D.
543) Op.6 c.21 S.48,11ff.
544) IX 218,MG.Epist.2,206.
545) III 2,Migne PL.75,129C.
546) Op.6 c.22 S.49ff.
547) Conc.Nicaen.c.8,Migne PL.67,149AB.
548) Coll.Dion.,Decr.Innoc.c.47,Migne PL.67,255D.
549) Coll.Dion.,Conc.Carthag.c.68,Migne PL.67,204AB.
550) Coll.Dion.,Decr.Innoc.c.54,Migne PL.67,260D.
Zur Überlieferung dieser Stelle vgl.auch oben
S.171f.
551) Op.6 c.24 S.52,8f.
552) Coll.Dion.,Decr.Leonis c.13,Migne PL.67,288AB.
553) Op.6 c.25 S.53,14f.
554) Op.6 c.25 S.53,20ff.aus Coll.Dion.,Decr.Innoc.
c.50,Migne PL.67,257A.
555) Op.6 c.25.26 S.53ff.,nach Coll.Dion.,Decr.
Anast.c.7.8,Migne PL.67,313-315.
556) Op.6 c.27 S.56,22ff.
557) Op.6 c.29 S.59,9ff.
558) Op.6 c.29 S.59,33ff.
559) Op.6 c.29 S.59,35ff.
560) Op.6 c.31 S.62,11ff.
561) Jaffé 303; vgl.zu dieser Dekretale auch oben S.167
562) Mansi 3,1060.



- 563) Decr. Innoc. c. 53.54, Migne PL. 67, 259f.
564) Coll. Hisp., Decr. Innoc. c. 3, Hinschius S. 550.
565) Op. 6 c. 31 S. 63, 29ff.
566) Op. 6 c. 23 S. 51, 25ff.
567) Vgl. dazu J. Leclercq, Simoniaca haeresis, Studi Gregoriani 1 (1947) 323ff.
568) Op. 5, Migne PL. 145, 90A.
569) Op. 6 c. 6 S. 23, 30ff.
570) Il problema delle ordinazioni simoniache e le sinodi lateranensi del 1060 e 1061, Studi Gregoriani 5 (1956) 77ff.
571) Op. 5, Migne PL. 145, 90A.
572) Op. 6 c. 22 S. 49, 34f.
573) Op. 6 c. 32 S. 64, 4ff.
574) Decr. Felicis II, Migne PL. 67, 323f.
575) Coll. Hisp., Decr. Felicis c. 2, Hinschius S. 633.
576) IV 99, Migne PL. 140, 747B.
577) Op. 6 c. 33 S. 65, 30ff.
578) II 45, MG. Epist. 1, 145.
579) MG. Lib. de lite 1, 65 Anm. 1.
580) Geistige Grundlagen S. 72 Nr. 24.
581) Saint Peter Damian Nr. 80.
582) De ordinationibus a Formoso papa factis c. 17, Migne PL. 129, 1066BC.
583) Op. 6 c. 33 S. 66, 1ff.
584) Geistige Grundlagen S. 30f.
585) Canon apost. c. 68: C. Turner, Ecclesiae orientalis monumenta iuris antiquissima 1 (1899) 20.
586) La réforme grégorienne 1, 224 Anm. 2.
587) The Journal of Theol. Studies 24/25 (1925) 78.
588) De ordin. c. 18, Migne PL. 129, 1066C.
589) Op. 6 c. 33 S. 66, 4ff.
590) De ordin. c. 27, Migne PL. 129, 1069CD.
591) Op. 6 c. 34 S. 67, 21ff.



- 592) Canon apost.c.30,Migne PL.67,144D.
593) c.27 S.70,24ff.
594) Epist.1,13,Migne PL.144,222B.
595) Op.6 c.35 S.68,15f.
596) Jaffé 299; Mansi 3,1057f.
597) Coll.Dion.,Decr.Innoc.c.50,Migne PL.67,256D-
257B; Ps.Isid.,Decr.Innoc.c.2,Hinschius S.549
(fehlt in der Hispana).
598) S.167f.
599) Op.6 c.28 S.57,24f.
600) Op.6 c.37 S.70,17ff.
601) Op.6 c.38 S.71f.
602) Op.6 c.39 S.72ff.
603) Die antisimonistischen Reordinationen und eine
neue Humbert-Schrift,Röm.Quartalsschrift 46
(1941) 25ff.
604) MG.Lib.de lite 1,1-11.
605) Vgl.dazu Johanna Autenrieth,Die Domschule von
Konstanz zur Zeit des Investiturstreits (Forsch.
zur Kirchen- und Geistesgesch.N.F.3,1956) S.120
Anm.90.
606) MG.Lib.de lite 1,95ff.
607) Adv.Sim.2,34,MG.Lib.de lite 1,182f.
608) Adv.Sim.3,30,MG.Lib.de lite 1,237.
609) Vgl.auch die von Miccoli,Studi Greg.5 (1956)
80ff.zusammengetragenen Zitate.
610) Vgl.Schebler,Die Reordinationen S.229ff.
611) Adv.Sim.1,2,MG.Lib.de lite 1,105.
612) Adv.Sim.1,4,MG.Lib.de lite 1,108.
613) Adv.Sim.1,2,MG.Lib.de lite 1,118,43ff.
614) Adv.Sim.3,32,MG.Lib.de lite 1,239,44f.
615) Adv.Sim.3,30,MG.Lib.de lite 1,237,11ff.
616) Adv.Sim.1,8,MG.Lib.de lite 1,113; vgl.auch A.Mi-
chel,Die Sentenzen des Kardinals Humbert,das er-
ste Rechtsbuch der päpstlichen Reform (Schriften
der Mon.Germ.hist.7,1943) S.68 Anm.28.



- 617) Adv.Sim.1,15,MG.Lib.de lite 1,125.
618) Eine Zusammenstellung der entgegengesetzten Meinungen bietet J.J.Ryan,Cardinal Humbert of Silva Candida and Auxilius: the 'Anonymus Adversary' of Liber I Adversus Simoniacos,Mediaev. Studies 13 (1951) 218-223.
619) MG.Lib.de lite 1,100.
620) Die Sentenzen des Kardinals Humbert S.7 Anm.5.
621) Vgl. etwa J.P.Whitney,Hildebrandine Essays: Peter Damian and Humbert (1932) S.120ff.; F.Dressler, Petrus Damiani S.115f.
622) Carmen 207,Migne PL.145,967.
623) The Journal of Theol.Studies 26 (1924/25) 79-81.
624) Migne,PL.129,1053-1102 und 1101-1152; vgl.allgemein E.Dümmeler,Auxilius und Vulgarius. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Papstthums im Anfange des zehnten Jahrhunderts (1866); Hefele-Leclercq,Histoire des conciles 4/2 (1911) 410ff.
625) Mediaev.Studies 13,218ff.
626) Adv.Sim.1,7,MG.Lib.de lite 1,111,16.
627) Epist.69,CSEL.54 (1910) 681,18.
628) Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters 3 (1931) 24.
629) Migne PL.129,1073B.
630) Mediaev.Studies 13,222.
631) MG.Lib.de lite 1,104,28ff.
632) MG.Lib.de lite 1,52,29ff.
633) Jaffé 544; Mansi 6,400.
634) Migne PL.67,288BC.
635) Hinschius S.616.
636) Migne PL.129,1066AB (Tit.).
637) MG.Lib.de lite 1,110,35ff.



- 638) MG.Lib.de lite 1,65,25ff.
639) MG.Epist.1,145; Jaffé 1198.
640) Migne PL.129,1066B.
641) MG.Lib.de lite 1,112,19ff.
642) C.Turner,Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima 1 (1899) 20.
643) MG.Lib.de lite 1,66,1ff.
644) Canon.apost.68 (Turner,Monumenta 1,20; Hefele I²,821): Si quis episcopus vel presbyter vel diaconus secundam ordinationem acceperit ab aliquo,deponatur et ipse et qui eum ordinavit, nisi ostendat ab haeticis se ordinationem habere. Dieser Kanon wurde von Damiani übernommen, aber nicht vollständig wiedergegeben: Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus secundam manus impositionem acceperit ab aliquo,deponatur et ipse et qui eum ordinare temptaverit (Op.6 c.33, MG.Lib.de lite 1,66.1ff.). In der gleichen Form hatte ihn auch Auxilius (De ordin.c.13, Migne PL.129,1066) gebracht: Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus secundam manus impositionem acceperit ab aliquo,deponatur et ipse et qui eum ordinare tentaverit. Auxilius hatte sich dabei auf die von Isidor festgestellte Authentizität der apostolischen Kanones berufen: Sanctus namque Isidorus in praefatione canonici collegii apostolorum canones recipiendos esse confirmat. Eine solche Konfirmation findet sich bei Ps. Isidor an zwei Stellen: Denique propter eorum auctoritatem ceteris conciliis praeposuimus canones qui dicuntur apostolorum, licet a quibusdam apocryphi dicantur... (Hinschius S.17); vgl. auch S.26f. wo aber von den apostolischen Kanones nur die ersten 50 aufgenommen sind.



Humbert (Adv.Sim.1,8,MG.Lib.de lite 1,112) führt den gleichen Kanon zunächst durch den Corruptor an: Unde supra in canonibus apostolorum, quos sanctus Ysidorus recipiendos esse confirmat... Der Corrector macht den Einwand: Hinc ex apostolorum canonibus sola capitula L non tantum auctoritate beati Ysidori ... novimus debere recipi; sed sicut ex authenticis et antiquis exemplaribus poterit probari, praesens capitulum constat istic proprio sensu et integritate circa sui finem fraudari et privari, et alienum figmentum eidem appositum sub specie veri. Nam in antiquioribus et veracioribus canonibus ita invenitur: Si quis secundam manus impositionem acceperit, deiciatur ipse et qui eum reordinare temptaverit, nisi forte eum ab hereticis ordinatum comprobaverit. Humbert bezweifelt also nicht die Authentizität ^{des} von Ps. Isidor (der nur die ersten 50 aufnimmt) gar nicht rezipierten Canon 68, sondern bemängelt nur dessen unvollständige Zitierung. Seine bzw. des Auxilius Vorlage für diesen, Canon ist unklar; Fliche, La réforme grégorienne 224 Anm.2 weist darauf hin, dass seine Verbreitung sehr gering war, dass er jedoch in der kanonistischen Sammlung des T. XVIII Vallicell. enthalten sei. Vgl. auch Firminger, The Journal of Theol. Studies 25 (1924/25) 78.

- 645) Migne PL.129,1066C.
- 646) MG.Lib.de lite 1,118,17ff.
- 647) MG.Lib.de lite 1,62,12ff.
- 648) Jaffé 303; Mansi 3,1060; vgl.oben S.167.
- 649) Migne PL.67,259f.
- 650) Hinschius S,550.
- 651) MG.Lib.de lite 1,124,16f.
- 652) MG.Lib.de lite 1,58,3f.



- 653) Opp.1 col.1502 § 13.
654) MG.Lib.de lite 1,131f.
655) MG.Lib.de lite 1,66f.
656) MG.Lib.de lite 1,132,2.
657) MG.Lib.de lite 1,67,21.
658) MG.Lib.de lite 1,135,1f.
659) MG.Lib.de lite 1,52,8ff.
660) Migne PL.67,314.
661) Hinschius S.656.
662) Migne PL.129,1067B.
663) Jaffé 4431a; Mansi 19,899. P.Scheffer-Boichorst,
Die Neuordnung der Papstwahl durch Nikolaus II.
(1879) S.47.
664) Op.6 c.41,MG.Lib.de lite 1,75,13ff.
665) Corp.iur.can.Decr.I C.I q.1 c.108 (Friedberg
I 400).
666) Adv.Sim.3,24,MG.Lib.de lite 1,229,27ff.
667) Adv.Sim.3,1,MG.Lib.de lite 1,198,11f.
668) Adv.Sim.3,5,MG.Lib.de lite 1,204,6ff.
669) Adv.Sim.3,6,MG.Lib.de lite 1,205,3ff.
670) Adv.Sim.3,6,MG.Lib.de lite 1,205,11ff.
671) Adv.Sim.3,8,MG.Lib.de lite 1,208,33ff.
672) Adv.Sim.3,11,MG.Lib.de lite 1,211ff.
673) Gerd Tellenbach,Libertas. Kirche und Weltordnung
im Zeitalter des Investiturstreites (Forsch.zur
Kirchen- und Geistesgesch.7,1936) S.129ff.
674) Augustinus,De civ.dei 21,25,CSEL.48 (1955) 794.
675) Augustinus,De civ.dei 22,18,CSEL.48 (1955) 837.
676) Ernst Bernheim,Politische Begriffe des Mittelal-
ters im Lichte der Anschauungen ~~Ex~~ Augustins,Deut-
sche Zs.für Gesch.wiss.7 (1896) 1-23; Offergelt,
Die Staatslehre des hl.Augustinus nach seinen
sämtlichen Werken (1914); B.Wendorff,Die Staats-
lehre des Aurelius Augustinus nach "De civitate



- Dei" (1926); G.Combès, La doctrine politique de s. Augustin (1927); H.-X.Arquillière, L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen-âge ²(1955).
- 677) Vgl. J.Spörl, Augustinus - Schöpfer einer Staatslehre?, Hist. Jahrb. 74 (1955) 62-78; ders., Die "Vivitas Dei" im Geschichtsdenken Ottos von Freising, La Ciudad de Dios 2 (1957) 577-597.
- 678) Augustinus, De civ. dei 2, 21, CSEL. 48 (1955) 55.
- 679) O.Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht 3 (1881) 127
- 680) MG. Capit. 2, 29.
- 681) W.Ullmann, The Growth of Papal Government in the middle ages (1955); ders., Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter (1960); ders., Hist. Zs. 191 (1960) 620ff.; F.Kempf, Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt (Misc. hist. Pont. 21, 1959) 117-169
- 682) F.Dvornik, Pope Gelasius and Emperor Anastasius I., Byz. Zs. 44 (1951) 111-116; W.Ensslin, Auctoritas und Potestas. Zur Zweigewaltenlehre des Papstes Gelasius I., Hist. Jahrb. 74 (1954) 661-668.
- 683) Nikolaus I. an Michael: Migne PL. 119, 960.
- 684) Gelasius I.: C.Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des röm. Katholizismus ⁵(1934) S. 85 N. 188; vgl. F.Kampers, Rex et sacerdos, Hist. Jb. 45 (1925) 495-515.
- 685) E.Eichmann, Die sog. Römische Königskrönungsformel, Hist. Jb. 45 (1925) 519f.; C.Erdmann, Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters (1951) S. 88.
- 686) Vgl. allgemein die Mainauvorträge 1954: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen (Vorträge und Forschungen 3, 1956), bes. E.Ewig, Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter, ebda. S. 7-73.
- 687) Zu christus Domini vgl. Eva Müller, Die Anfänge der Königssalbung im Mittelalter und ihre historisch-politischen Auswirkungen, Hist. Jb. 58 (1938) 317-360; zur Kaisersalbung E.Eichmann, Die rechtliche und kirchenpolitische Bedeutung der Kaisersalbung im Mittelalter (Festschrift G. von Hertling, 1913) S. 163-171.
- 688) Die pseudoisidorischen Fälschungen und die Synode von Hohenaltheim (916), Zs. f. bayer. LG. 20 (1957) 148ff.

- 689) Zum Eigenkirchenwesen etwa H.E.Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte 1³ (1955) S.147-166; U.Stutz, Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts (1895); Tellenbach, Libertas S.77-108.
- 690) MG.Epist.4,137f.Nr.93.
- 691) Anselmi gesta episcoporum Leodiensium, MG.SS. 7,224,21ff.
- 692) Dazu auch E.Voosen, Papauté et Bouvoir Civil à l'époque de Grégoire VII (Univ.Cath.Lovaniensis II 20,1927) S.38.
- 693) Anselmi Gesta episcoporum Leodiensium, MG.SS. 7,230,4ff.; vgl.R.W.und A.J.Carlyle, A history of mediaeval political theory in the west 4 (1932) 42.
- 694) Anselmi Gesta episc.Leod., MG.SS.7,228,46ff.; vgl.Carlyle 4 (1932) 18.
- 695) MG.Lib.de lite 1,8-24; zur Beurteilung des Traktates auch Haller, Papsttum 2,575.
- 696) MG.Lib.de lite 1,12,16ff.
- 697) MG.Lib.de lite 1,12,20f.: Praefatio concilii Nicaeni, Ps.Isidor,Hinschius S.256.
- 698) MG.Lib.de lite 1,13,8f.: Epist.Spephani II.c.12, Ps.Isidor,Hinschius S.186.
- 699) MG.Lib.de lite 1,13,38ff.; hier wandte er sich ebenso gegen diese Umkehrung der Ordnung wie später Humbert: ...praepostero ordine omnia fiunt, s.o.S.198.
- 700) MG.Lib.de lite 1,14,3f.
- 701) MG.Lib.de lite 1,14,15ff.
- 702) S.196ff.
- 703) Wipo, Gesta Chuonradi c.8, MG.SS.rer.Germ.in usum schol.³ (1915) S.31.
- 704) Jaffé 544; Migne PL.54,1199; übernommen von Ps. Isidor, Decr.Leonis c.1, Hinschius S.616 und Burchard von Worms, Decr.I 11, Migne PL.140,552D.



- 705) Jaffé, 369; aufgenommen in den Cod. Canon. eccl. im App. zu den Opera s. Leonis magni 35, 6, Migne PL. 56, 579B, und ebenso bei Ps. Isidor, Decr. Coelest. c. 4, Hinschius S. 56.
- 706) Jaffé 369; aufgenommen von Burchard von Worms, Decr. I 7, Migne PL. 140, 551C.
- 707) Vgl. L. M. Hartmann, Geschichte Italiens im Mittelalter II 1 (1900) 186.
- 708) I 10, MG. Leges sectio I Band 5/1, Seite 281-
- 709) MG. Capit. 1, 354f.
- 710) MG. Const. 1, 26; dass das Ottonianum keine Fälschung ist, wie W. Ullmann, The Origins of the Ottonianum, Cambridge hist. Journal 11 (1953) 114-128 wollte, hat überzeugend O. Bertolini, Osservazioni sulla "Constitutio Romana" e sul "sacramentum cleri et populi Romani" del 824, Studi storici in onore di A. di Stefano (1956) S. 43-78 nachgewiesen.
- 711) MG. Const. 1, 69.
- 712) Der Begriff der kanonischen Wahl in den Anfängen des Investiturstreites (1927) bes. S. 65.
- 713) W. Martens, Die Besetzung des päpstlichen Stuhles unter den Kaisern Heinrich III. und Heinrich IV. (1887).
- 714) MG. Const. 1, Nr. 38.
- 715) Anselmi Gesta episc. Leod. c. 65, MG. SS. 7, 228, 47f.
- 716) Kanonische Wahl S. 60f.
- 717) Vita et miracula papae Leonis IX., Anal. Boll. 25 (1906) 258-197.
- 718) Jaffé 4149; Migne PL. 142, 589A.
- 719) Leo, Chron. Casin. 2, 77, MG. SS. 7, 683.
- 720) Vgl. E. Fischer, Der Patriziat Heinrichs III. und Heinrichs IV. (Diss. Breslau 1908).
- 721) Op. 4, MG. Lib. de lite 1, 80, 30ff.
- 722) P. E. Schramm, Kaiser, Rom und Renovatio ² (1957) 229ff.
- 723) Ann. Romani, MG. SS. 5, 469, 26ff.
- 724) Bonizo v. Sutri, Lib. ad amicum V, MG. Lib. de lite 1, 587.
- 725) J. v. Pflugk-Harttung, Die Papstwahlen und das Kaisertum 1046-1328, Zs. f. Kirchengeschichte 28 (1907) 29ff.;



ebenso war P.Kehr, Vier Kapitel aus der Geschichte Kaiser Heinrichs III., Abh. Berlin 3 (1930) 53 der Ansicht, dass "Clemens II. und Damasus II. in gewisser Hinsicht gescheitert waren", und dass jetzt ein Mann vonnöten sei, der "zugleich den allgemeinkirchlichen Idealen und den Wünschen der Reformpartei entsprach".

- 726) Vita Leonis IX, Watterich, Vitae pontificum Romanorum 1 (1862) 150ff.
- 727) Kanonische Wahl S. 70ff.
- 728) Papsttum 2, 578.
- 729) So etwa K. Hampe-F. Baethgen, Deutsche Kaisergeschichte in der Zeit der Salier und Staufer¹⁰ (1949) S. 25f.
- 730) Mansi 19, 741E.
- 731) Bonizo, Liber ad amicum V, MG. Lib. de lite 1, 589, 34f
- 732) Ann. Romani, MG. SS. 5, 470, 21.
- 733) Ann. Romani, MG. SS. 5, 470, 22.
- 734) Liber ad amicum V, MG. Lib. de lite 1, 590, 1ff.
- 735) Ann. Romani, MG. SS. 5, 470, 27ff.
- 736) Reg. I 19, MG. Epist. sel. 2 (1920) 32.
- 737) Leo, Chron. Casin. 2, 91, MG. SS. 7, 690, 23ff.
- 738) Ann. Altahenses maiores a. 1056, MG. SS. rer. Germ. in usum schol.² (1891) 53.
- 739) Steindorff 2, 118; Gerold Meyer von Knonau, Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Heinrich IV. und Heinrich V. 1 (1890) 4.
- 740) Lampert von Hersfeld, Annales a. 1052, MG. SS. rer. Germ. in usum schol. (1894) 63.
- 741) Chron. a. 1051, MG. SS. 5, 129, 34f.
- 742) Hermann von Reichenau, Chron. a. 1053, MG. SS. 5, 133, 9ff.
- 743) Lampert von Hersfeld, Ann. a. 1054, MG. SS. rer. Germ. in usum schol. S. 66.



- 744) Deutsche Verfassungsgeschichte 6³(1955) 176
Anm.4.
- 745) MG.SS.5,470,29f.
- 746) Epist.1,5,Migne PL.144,210B.
- 747) Bertholdi ann.a.1056,MG.SS.5,270,17ff.
- 748) Bruno,Liber de bello Saxonico c.1,MG.Deutsches
Mittelalter 2 (1937) 13.
- 749) Gregor VII.,Reg.IV 3,MG.Epist.sel.2 (1920) 299.
- 750) Vita Heinrici IV.c.2,MG.SS.rer.Germ.in usum
schol.³(1899) 14.
- 751) Leo,Chron.Casin.II 94,MG.SS.7,692,46f.
- 752) Leo,Chron.Casin.II 94,MG.SS.7,693,12ff.
- 753) Ann.Altahenses maiores a.1057,MG.SS.rer.Germ.
in usum schol.S.54.
- 754) S.o.S.209f.
- 755) Epist.2,9,Migne PL.144,273.
- 756) Das Papstwahldekret von 1059 und seine Rolle
im Investiturstreit (Diss.masch.Hamburg 1953)
S.73.
- 757) Gundekar,Liber pont.Eichstetensis,MG.SS.7,246.
- 758) Petrus Damiani,epist.3,4,Migne PL.144,292A.
- 759) So auch Schmid,Kanonische Wahl S.113;Amichel,
Papstwahl und Königsrecht oder das Papstwahl-
Konkordat von 1059 (1936) S.83.
- 760) Vgl.allgemein E.Dupreel,Histoire critique de
Godefroid le Barbu (1904).
- 761) Petrus Damiani,epist.3,4,Migne PL.144,291D;
hier werden auch die anderen Vorgänge bei der
Wahl geschildert.
- 762) Papsttum 2,587.
- 763) P.Fabre-L.Duchesne,Le liber Censuum de l'Eglise
Romaine 1 (1905) 312.
- 764) Leo,Chron.Casin.III 12,MG.SS.7,704f.



- 765) Vgl. Michel, Papstwahl und Königsrecht S.84.
- 766) Lampert von Hersfeld, Ann.a.1059, MG.SS.rer. Germ.in usum schol.S.74.
- 767) Kirchengeschichte Deutschlands 3 (1952) 680f.
- 768) S.223.
- 769) Ann.a.1058, MG.SS.rer.Germ.in usum schol.S.74.
- 770) Ann.Altahenses maiores a.1058, MG.SS.rer.Germ. in usum schol.S.54.
- 771) L'acidiaconato di Ildebrando, Studi Gregoriani 3 (1948) 495.
- 772) Vgl. H.W. Klewitz, Die Entstehung des Kardinalkollegiums, Zs.f.Rechtsgesch.kan.Abt.25 (1935) bes.117f.
- 773) MG.Const.1,539.
- 774) Jaffé 4367; vgl. G. Schwartz, Die Besetzung der Bistümer Reichsitaliens unter den sächsischen und salischen Kaisern (1913) S.303; Kares, Chronologie der Kardinalbischöfe im elften Jahrhundert (Festschrift zur Jahrhundertfeier des Gymnasiums am Burgplatz in Essen, 1924, S.25).
- 775) Vgl. Schwartz, Bistümer S.265; Kares, Chronologie S.24; W. Holtzmann, Neues Archiv 46 (1926) 228.
- 776) Vgl. die nach den Papstjahren Benedikts X. datierte Urkunde von 1058 Oktober 2, Arch.della R.soc.Romana 22 (1899) S.99 Nr.57; ferner Kares, Chronologie S.22; Klewitz, Zs.f.Rechtsgesch.kan. Abt.25 (1935) 208.
- 777) Vgl. Ital.pont.3,406 Nr.1; Kares, Chronologie S.25; Klewitz, Zs.f.Rechtsgesch.kan.Abt.25 (1935) 209.
- 778) S.o.S.223.
- 779) Das Papstwahlpactum von 1059, Hist.Jahrb.59 (1939) 349-351.
- 780) Chron.Casin.3,12, MG.SS.7,704f.



- 781) Liber ad amicum VI, MG.Lib.de lite 1, 593, 6ff.
782) Ann. Altahenses maiores a. 1058, MG.SS.rer.Germ.
in usum schol. S. 54.
783) Ebda. S. 54.
784) Ann. a. 1059, MG.SS.rer.Germ. in usum schol. S. 74.
785) Kirchengeschichte Deutschlands 3 (1952) 681 Anm.
786) Leo, Chron. Casin. II 94, MG.SS. 7, 693, 16ff.
787) Leo, Chron. Casin. III 12, MG.SS. 7, 2ff.; zum genauen
Datum vgl. Jaffé Seite 558.
788) Op. 20 c. 1, Migne PL. 145, 443B.
789) Heinrich Nissen, Italische Landeskunde 1 (1883)
215ff.
790) Vgl. Meyer von Knonau 1, 118ff.
791) Studi Greg. 3, 490 Anm. 72.
792) Bonizo, Liber ad amicum VI, MG.Lib.de lite
1, 593, 9ff.
793) S.o.S. 196ff.
794) Adv. Sim. III 2, MG.Lib.de lite 1, 206, 25f.
795) Historia Mediani c. 55, hg. von J. Belhomme
(1724) S. 250.
796) Leo, Chron. Casin. II 99, MG.SS. 7, 695, 16ff.
797) Die Belege bei Meyer von Knonau 1, 101 Anm. 95.
798) Papstwahl und Königsrecht S. 5f.
799) Mediaeval Studies 13 (1951) 218-223.
800) Kirchengeschichte 3, 673 Anm. 6.
801) Papstwahl und Königsrecht S. 6.
802) Papsttum 2, 588.
803) Vgl. etwa Tellenbach, Libertas S. 130ff; oben
S. 196ff.
804) S.o.S. 205ff.
805) Zum Datum Meyer von Knonau 1, 134 Anm. 30.
806) Haller, Papsttum 2, 324.
807) Hauck, Kirchengeschichte 3, 686.



- 808) Papstwahl und Königsrecht; akzeptiert von Haller, Papsttum 2, 323.
- 809) Das Papstwahlpactum; s.o.Anm.756.
- 810) Ausgabe von L.Weiland, MG.Const.1, 538-541 und 542-546.
- 811) Das drückt schon der von Weiland seiner Edition zugesetzte Titel aus: Decretum electionis a Wibertinis vitiatum, MG.Const.1, 541; vgl.ferner Gustav Schober, Das Wahldekret vom Jahre 1059 (Diss.Breslau 1914).
- 812) Leo I.an Rusticus von Narbonne, Jaffé 544.
- 813) Michel, Papstwahl und Königsrecht S.31ff.
- 814) MG.Const.1, 539, 12ff.
- 815) MG.Const.1, 539, 16f.
- 816) MG.Const.1, 539, 21ff.
- 817) MG.Const.1, 543, 10ff.; s.o.S.234f.
- 818) MG.Const.1, 540, 3ff; s.o.S.234f.
- 819) Jaffé 544; Migne PL.54, 1199; s.o.S.208 und Anm.704.
- 820) N.Hilling, Der Grundsatz der pars sanior bei den kirchlichen Wahlen, Veröff.der Sektion für Rechts- und Sozialwiss.der Görresges. 40 (1923) 228-234.
- 821) Adv.Sim.3, 6, MG.Lib.de lite 1, 205, 3ff.
- 822) Decr.Leonis c.15, Migne PL.67, 288AB.
- 823) Coll.Hispana, Decr.Leonis c.1, Hinschius S.616.
- 824) Decr.I 11, Migne PL.140, 552D.
- 825) De ordinando pontifice c.16, Migne PL.129, 1068.
- 826) I 2, MG.Lib.de lite 1, 104, 33ff.; I 5, MG.Lib.de lite 1, 108, 15ff.; III 5, MG.Lib.de lite 1, 204, 43ff.
- 827) c.24, MG.Lib.de lite 1, 52, 28ff; vgl.Ryan, Saint Peter Damian Nr.63 S.42f.
- 828) Von Michel, Papstwahl und Königsrecht S.78f. dafür herangezogen.



- 829) S.o.S.222f.
830) Epist.3,4,Migne PL.144,291B.
831) Epist.1,20,Migne PL.144,238D; zum pseudo-isi-
dorischen Ausdruck patriarchae-primates vgl.
H.Fuhrmann,Studien zur Geschichte mittelalter-
licher Patriarchate,Zs.f.Rechtsgesch.kan.Abt.
41 (1955) 132.
832) Migne PL.144,243B.
833) MG.Lib.de lite 1,91,28f.
834) So etwa Krause,Papstwahldekret S.105 Anm.23.
835) Zitiert von P.Hinschius,System des katoli-
schen Kirchenrechts 1 (1869) 383 Anm.4.
836) Cyprian,Epist.67 c.5,CSEL.3/2 (1871) 739.
837) Vgl.Klewitz,Zs.f.Rechtsgesch.kan.Abt.25
(1936) 127ff.
838) Epist.2,1,Migne PL.144,256C.
839) MG.Const.1,539,21f.
840) MG.Const.1,539,22.
841) MG.Const.1,539,22f.
842) Papstwahldekret S.87 Anm.5.
843) So tut es Michel,Papstwahl und Königsrecht
S.89.
844) MG.Const.1,543,10ff.
845) MG.Const.1,540,1ff.; vgl.dazu B.Schmeidler,
Zum Wahldekret Papst Nikolaus II.vom Jahre
1059,Hist.Vjschr.31 (1938) 554-560.
846) Papstwahldekret bes.S.107-139.
847) Kirchenrecht 1,255.
848) Mansi 12,719.
849) MG.Const.1,540,1ff.
850) MG.Const.1,540,7ff.
851) Vgl.dazu Michel,Papstwahl und Königsrecht
S.156f.



- 852) MG.Const.1,540,11ff.
853) Papstwahl und Königsrecht (1936); ders.,Das
Papstwahlpactum von 1059,Hist.Jahrb.73 (1939)
291-351; ders.,Humbert und Hildebrand bei
Nikolaus II.(1059-1061),Hist.Jahrb.73 (1953)
133-161.
854) Papstwahldekret bes.S.150ff.
855) S.o.S.239f.
856) MG.Const.1,540,11.
857) Op.4,MG.Lib.de lite 1,79,35.
858) MG.Const.1,539,14.
859) Op.20 c.1,Migne PL.145,443D.
860) MG.Const.1,539,16.
861) Epist.4,9,Migne PL.144,313A.
862) In drei voneinander abweichenden Ausfertigungen
erhalten: MG.Const.1,547f.; MG.Const.1,548f.;
Mansi 19,907.
863) Papstwahl und Königsrecht S.13ff.; Hist.Jahrb.
73 (1953) 148f.
864) MG.Const.1,547,8f.
865) S.239f.
866) MG.Const.1,547,13ff.
867) Hist.Jahrb.73 (1953) 150 Anm.9.
868) Petrus Damiani,epist.5,6,Migne PL.144,347f.
869) MG.Const.1,547,15ff.
870) Op.18/2 c.2,Migne PL.145,400BC; vgl.Ryan,
Saint Peter Damian Nr.182.
871) MG.Const.1,547,25ff.
872) Op.27,Migne PL.145,503-512.
873) Op.24,Migne PL.145,479-490; vgl.auch G.Miccoli,
San Pier Damiani e la vita comune del clero
(Vortrag September 1959 Passo della Mendola,
im Druck).
874) MG.Const.1,548,4f.



- 875) MG.Lib.de lite 1,17-75.
876) MG.Const.1,548,7f.
877) De parentelae gradibus disputatio op.8/1,
Migne PL.145,191-204; Questio de parente-
lae gradibus supputandis op.8/2,Migne PL.
145,204-208.
878) Bonizo,Liber ad amicum VI,MG.Lib.de lite
1,593,29f.
879) Petrus Damiani,op.5,Migne PL.145,90BC.
880) Op.5,Migne PL.145,89C.
881) Dass gesta hier in diesem Sinne übersetzt
werden muss,hat C.Erdmann,Gesta Romanae
ecclesiae contra Hildebrandum,Zs.f.Rechts-
gesch.kan.Abt.27 (1937) 433-436 nachgewie-
sen.
882) Op.5,Migne PL.145,89f.
883) Op.5,Migne PL.145,92D! zur Stelle auch
A.Michel,Pseudo-Isidor,die Sentenzen Hum-
berts und Burkhard,Studi Greg.3 (1948) 152;
ferner Ryan,Saint Peter Damian S.156.
884) Zur Datierung Neukirch,Petrus Damiani S.
103.
885) Epist.2,6,Migne PL.144,270B.
886) Storia di San Pier Damiano e del suo tempo
(1862) S.166.
887) Op.7,Migne PL.145,159-190.
888) Op.4,MG.Lib.de lite 1,15-75.
889) St.Peter Damian S.156.
890) Encyclopedia Cattolica 9 (1952) 1377-1380.
891) Die Sentenzen des Kardinals Humbert,das
erste Rechtsbuch der päpstlichen Reform
(Schriften der Mon.Germ.hist.7,1943) S.124.
892) S.u.S.282ff.; vgl.auch O.Pfölf,Damianis
Zwist mit Hildebrand,Stimmen aus Maria Laach
41 (1891) 281ff.;400ff.; 508ff.



- 893) Aus Cod.Vat.lat.535 zitiert nach K.Hofmann,
Der "Dictatus papae" Gregors VII.(Görres-
Ges.,Veröff.der Sekt.f.Rechts- und Sozialwiss.
63,1933) S.17 Anm.17.
- 894) Anselmi collectio canonum,hg.von Friedrich
Thaner (1906) S.1-69.
- 895) Bonizo,Liber de vita christiana,hg.von
Ernst Perels (1930) S.336.
- 896) Julia Gauss,Die Dictatus-Thesen Gregors VII.
als Unionsforderungen,Zs.f.Rechtsgesch.kan.
Abt.39 (1940) 30-115; B.B.Borino,Un'ipotesi
sul "Dictatus papae" di Gregorio VII,Arch.
della R.Deput.Rom.di Storia patria 67 (1944)
237-252; K.Hofmann,Der "Dictatus papae" Gre-
gors VII.als Index einer Kanonessammlung,
Studi Greg.1 (1947) 531-537.
- 897) Op.5,Migne PL.145,91BC; den gleichen Gedan-
ken wiederholt er drei Jahre später in der
Disceptatio synodalis,op.4: MG.Lib.de lite
1,78,7ff.
- 898) Op.35,Migne PL.145,594C.
- 899) Jaffé Nr.700; Ernst von Dobschütz,Das Decre-
tum Gelasianum (Texte und Untersuchungen zur
altchristlichen Literatur 38/4,1912) S.29f.
- 900) Titel LXXXIX und CXXXIII; vgl.Ryan,Saint
Peter Damian Nr.106.
- 901) III 220; Migne PL.140,746f.
- 902) Ps.Julius c.6,Hinschius S.459; Ps.Anaclet
epist.3 c.30,Hinschius S.83; c.34 S.84.
- 903) So Hofmann,Dictatus S.33.
- 904) Coll.canonum I 63,hg.von Thaner S.31f.
- 905) I 167,hg.von V.Wolf von Glanvell,Die Kanones-



- sammlung des Kardinals Deusdedit 1,1905) S.106;
dazu Fuhrmann, Zs.f.Rechtsgesch.kan.Abt.41
(1955) 127 Anm.106.
- 906) IV 82, hg.von Perels S.146.
- 907) D.22 c.1, Friedberg I 73; zum Weiterlehen auch
F.Kempf, Papsttum und Kaisertum bei Innozenz
III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen
seiner Thronstreitpolitik (Misc.Hist.Pont.
19,1954) S.206.
- 908) Epist.1,12, Migne PL.144,216B; ferner sermo 30,
Migne PL.144,667D; op.57/1 c.3, Migne PL.145,
822.
- 909) Op.5, Migne PL.145,91D.
- 910) Nr.LXXXIX, hg.von Dobschütz S.30f.
- 911) Ps.Anaclet c.30, Hinschius S.83.
- 912) Epist.2,1, Migne PL.144,255C.
- 913) Constitutum Constantini c.3, hg.von Karl Zeumer
(1838) S.55.
- 914) MG.Lib.de lite 1,80,3ff; angeführt werden
c.12-18 vom Const.Constantini, Zeumer S.58.
- 915) Op.18/2 c.3, Migne PL.145,402C.
- 916) S.o.S.243.
- 917) Vgl.L.von Heinemann, Geschichte der Normannen
in Unteritalien und Sizilien 1 (1894) 128ff.
- 918) Vgl.etwa Meyer von Knonau 1,145; Hauck, Kirchen-
geschichte 3,689.
- 919) Leo, Chron.Casin.III 13, MG.SS.7,705,30f.
- 920) Vgl.die Urkunde im Chron.Vulturense: Muratori,
Rer.ital.script.1/2 (1725) 515f.und Mansi
19,921.
- 921) Zum Datum J.v.Pflugk-Harttung, Iter italicum
(1883) S.190.
- 922) Leo, Chron.Casin.III 15, MG.SS.7,706f.
- 923) Der Text des in zwei Redaktionen überlieferten



- Eides bei I.W.Watterich, Pontificum Romanorum Vitae 1 (1862) 233f.; aufgenommen in die Kanonensammlung des Deusededit, hg. von Wolf von Glanvell S.393ff.
- 924) Vgl. auch P.Kehr, Die Belehnungen der süditalienischen Normannenfürsten durch die Päpste (1059-1192), Abh. Akad. Berlin 1 (1934).
- 925) Kirchengeschichte 3, 690.
- 926) Papsttum 2, 333.
- 927) Vgl. G.Laehr, Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts (Diss. Berlin 1925) bes. S.33ff.
- 928) Vgl. C.Erdmann, Kaiserfahne und Blutfahne, SB. Akad. Berlin 28 (1932) 885ff.; ders., Kaiserliche und päpstliche Fahnen im hohen Mittelalter, Quellen und Forsch. aus ital. Archiven und Bibl. 25 (1933/34) 4f.
- 929) Hist. Normannorum II 6, hg. von O.Delarc (1892) S.57; III 2 S.105.
- 930) Belehnungen der Normannenfürsten S.7 Anm.4.
- 931) Schmid, Kanonische Wahl S.132; ähnlich Meyer von Knonau 1,81; Fischer, Patriziat S.2f.; Michel, Papstwahl und Königsrecht S.136ff.
- 932) F.A.Zaccaria, Dell'antichissima badia di Leno libri 3 (Venedig 1767) S.105.
- 933) Vgl. Meyer von Knonau 1,150f.
- 934) S.o.S.260.
- 935) Vgl. Neukirch, Petrus Damiani S.101.
- 936) Jaffé 4467.
- 937) Zum Datum Meyer von Knonau 1,216 Anm.31.
- 938) Petrus Damiani, op.4, MG. Lib. de lite 1,90,42ff.
- 939) Ad Heinricum VII 2, MG. SS. 11,672,16ff.



- 940) Bonizo, Liber ad amicum VI, MG.Lib.de lite 1,594,33ff.
- 941) Petrus Damiani op.18/2 c.8, Migne PL.145, 414C.
- 942) Zum Datum vgl. Meyer von Knonau 1,220 Anm.39.
- 943) Leo, Chron. Casin. III 19, MG.SS.7,711,39ff.
- 944) Op.4, MG.Lib.de lite 1,80,29ff.
- 945) Op.4, MG.Lib.de lite 1,81,2f. und 21f.
- 946) Op.4, MG.Lib.de lite 1,87,18ff.
- 947) Op.4, MG.Lib.de lite 1,87,29ff.
- 948) Op.4, MG.Lib.de lite 1,87,34f.
- 949) Op.4, MG.Lib.de lite 1,87f.
- 950) Op.4, MG.Lib.de lite 1,88,15ff.
- 951) Bereits A. Fetzer, Voruntersuchungen zu einer Geschichte des Pontifikats Alexanders II. (Diss. Strassburg 1887) S.73 war für eine möglichst frühe Datierung; dagegen übernahm Heinemann, MG.Lib.de lite 1,87 Anm.3 das von Scheffer-Boichorst, Neuordnung S.127 vorgeschlagene Datum Juni/Juli 1060.
- 952) Der Versuch Michels, Die Anfänge des Kardinals Humbert bei Bischof Bruno von Toul (Lao IX.), Studi Greg.3 (1948) 318f., ihn Humbert zuzuschreiben, ist missglückt, da nicht eines der zum Beweis angeführten übereinstimmenden Stilmittel individuellen Charakter verrät und alle sich ebenso bei Damiani finden.
- 953) Epist.7,4, Migne PL.144,442f.; die Datierung bei Neukirch, Petrus Damiani S.99.
- 954) Lambert, Annales a.1059, MG.SS.5,160; Jaffé 4409.
- 955) Libellus contra invasores et symoniacos c.11, MG.Lib.de lite 2,309,18ff.



- 956) Ad Heinricum VII 2, MG.SS. 11, 672, 1 3f.
- 957) So auch Meyer von Knonau 1, 686 und Michel, Papstwahl und Königsrecht S. 191.
- 958) Dessen führende Rolle nimmt auch G.B. Borino, Cencio del prefetto Stefano, l'attentatore di Gregorio VII, Studi Gregoriani 4 (1952) 379ff. an.
- 959) S. 267.
- 960) In letzter Zeit etwa noch Michel, Papstwahl und Königsrecht S. 151; Fliche, La réforme grégorienne 1, 325; H.L. Mikoletzki, Bemerkungen zu einer Vorgeschichte des Investiturstreits, Studi Gregoriani 3 (1948) 281.
- 961) MG.Lib.de lite 1, 88, 5.
- 962) Diese richtige Einreihung findet sich, soweit ich sehe, nur bei Borino, Studi Greg. 4 (1952) 379 und Krause, Papstwahldekret S. 173ff.
- 963) ...sed ex aula regia sacerdotem ad apostolicae sedis culmen evexit. (Petrus Damiani, op. 4, MG.Lib.de lite 1, 93, 7f.).
- 964) Op. 4, MG.Lib.de lite 1, 93, 3ff.
- 965) Op. 4, MG.Lib.de lite 1, 93, 29ff.
- 966) Benzo von Alba, Ad Heinricum VII 2, MG.SS. 11, 672, 26ff.
- 967) Benzo, Ad Heinricum II 1-6, MG.SS. 11, 612-615.
- 968) Epist. 1, 20, Migne PL. 144, 238D.
- 969) Epist. 1, 20, Migne PL. 144, 243B.
- 970) Epist. 1, 20, Migne P^L. 144, 243D.
- 971) Eine ausführliche Schilderung der Kämpfe bei Meyer von Knonau 1, 254ff.
- 972) Epist. 1, 21, Migne PL. 144, 254B.
- 973) Ann. Althenses maiores, MG.SS. rer. Germ. in usum schol. S. 61.



- 974) 1,264.
975) Op.4,MG.Lib.de lite 1,77,24ff.
976) S.o.S.266ff.
977) Über die Zusammensetzung seiner Wählergruppe am besten Meyer von Knonau 1,225 Anm.56.
978) S.o.S.268f.
979) Ad Heinricum III 26,MG.SS.11,631,48f.
980) Vgl.die Urkunde vom 25.Januar 1063 bei P.Kehr, Nachträge zu den Papsturkunden Italiens III, Göttinger Nachrichten 1 (1909) 438 Nr.1.
981) Ann.Altahenses maiores a.1061,MG.SS.rer.Germ. in usum schol.S.58f.
982) Jaffé 4498; Migne PL.146,1286C.
983) Er ist intervenient für Kempten in der am 29.Oktober 1062 in Augsburg ausgestellten Urkunde: Urk.Heinrichs IV.Nr.94,MG.Dipl. VI 1 (1941) 122f.
984) Vgl.Max Herrmann,Siegfried I.Erbischof von Mainz 1060-1084 (Diss.Leipzig 1889) S.15.
985) Hefele-Leclercq,Historie des conciles 4/2 (1911) 1230.
986) Ann.Altahenses maiores a.1063,MG.SS.rer. Germ.in usum schol.S.62.
987) Bonizo,Liber ad amicum VI,MG.Lib.de lite 1,595,25f.
988) Benzo,Ad Heinricum II 15,MG.SS.11,618,28f.
989) Zur Datierung F.Herberhold,Die Angriffe des Cadalus von Parma (Gegenpapst Honorius II.) auf Rom in den Jahren 1062 und 1063,Studi Greg.2 (1947) 477-503 bes.496.
990) Benzo,Ad Heinricum II 18,MG.SS.11,620,45f.
991) Benzo,Ad Heinricum II 18,MG.SS.11,620,47ff.



- 992) Benzo, Ad Heinricum II 18, MG.SS.11,621,41ff.
993) Epist.3,6, Migne PL.144,294C.
994) Epist.3,6, Migne PL.144,294C.
995) Epist.3,6, Migne PL.144,295A.
996) Ann.Altahenses maiores a.1064, MG.SS.rer.Germ.
in usum schol.S.64.
997) Ad Heinricum III 7, MG.SS.11,624,28ff.
998) Studi Greg.2 (1947) 500.
999) Vgl.Jaffé 4516.
1000) De Gallica profectioe Petri Damiani et eius
ultramontano itinere, MG.SS.30/2,1034-1046.
1001) Vgl.Hefele-Leclercq, Histoire des conciles 4/2 (1911)
1231ff.; Th.Schieffer, Päpstliche Legaten in
Frankreich vom Vertrag von Meerssen (870) bis
zum Schisma von 1130 (Eberings Historische
Studien 263,1935) S.
1002) Epist.6,5, Migne PL.144,378D.
1003) Epist.3,6, Migne PL.144,294A.
1004) Iter Gall.c.7, MG.SS.30/2,1039,1ff.
1005) Petrus Damiani als Kirchenpolitiker (Festgabe
Karl Müller,1922) S.91f.
1006) Epist.1,16, Migne PL.144,235D.
1007) Dressler, Petrus Damiani S.158.
1008) Schubert, Petrus Damiani als Kirchenpolitiker
S.94.
1009) Meyer von Knonau 1,316f.
1010) Vgl.Hefele-Leclercq, Histoire des conciles
4/2 (1911) 1234ff.
1011) Ann.Altahenses maiores a.1064, MG.SS.rer.Germ.
in usum schol.S.65.
1012) Ann.Altahenses maiores a.1064 ebda.S.65.
1013) Ann.Altahenses maiores a.1064 ebda.S.65.



- 1014) Ann.Altahenses maiores a.1064 ebda.S.65.
1015) Ann.Altahenses maiores a.1063 ebda.S.61.
1016) Papsttum 2,344.
1017) Einen Bericht darüber gibt Gregor selbst in seinen Briefen: Reg.I 1,2 und 3, MG.Epist. sel.2 (1920) S.3-6; ferner Bonizo, Liber ad amicum VII, MG.Lib.de lite 1,601.
1018) Kanonische Wahl S.151ff.
1019) Watterösch, Pontificum Romanorum Vitae 1 (1862) 741.
1020) Gregor VII., Reg.I 1*, MG.Epist.sel.2 (1920) 1f.
1021) Liber ad amicum VI, MG.Lib.de lite 1,601, 17ff.
1022) Annales a.1073, MG.SS.rer.Germ.in usum schol. S.144.
1023) MG.Const.1, 107.
1024) Kanonische Wahl S.168.
1025) S.o.S.5.
1026) Gregor VII., Reg.II 31, MG.Epist.sel.2 (1920) 167.
1027) Vgl.Gregor VII., Reg.Greg.II 52a, MG.Epist.sel.2 (1920) 196f.; Meyer von Knonau 2, 451ff.; Hefele-Leclercq, Histoire des conciles 5/1 (1912) 121ff. Die Akten der Synode sind nicht erhalten.
1028) Gesta archiep.Mediolanensium III 6, MG.SS. 8, 27, 17ff.
1029) Kanonische Wahl S.207ff.
1030) Gregor VII., Reg.Greg.II 55a, MG.Epist.sel.2 (1920) 204.
1031) Ebda.S.208.
1032) Papsttum 2, 604.
1033) Dictatus papae S.104ff.



- 1034) Vgl. Hofmann, Studi Greg. 2 (1947) 531-537.
1035) Arnulf, Gesta archiep. Mediolan. V 5, MG. SS.
8, 29f.
1036) Reg. Greg. III 8 und 9, MG. Epist. sel. 2 (1920)
259-263.
1037) Reg. Greg. III 10, MG. Epist. sel. 2 (1920)
263-267.
1038) Der Text zuletzt bei C. Erdmann, Die Briefe
Heinrichs IV., MG. Deutsches Mittelalter
1 (1937) 65-68.
1039) MG. Const., 1, 113.



Verzeichnis der Quellen





VERZEICHNIS DER QUELLEN

- Absageschreiben der deutschen Bischöfe an Gregor VII.,
hg.von Carl Erdmann, Die Briefe Heinrichs IV., MG.,
Deutsches Mittelalter 1 (1937) 65-68
- Acta Concilii Romani 1078-1079, hg.von E.Martène -
U.Durand, Thesaurus nov.anecdotorum 4 (1717) 103
- Alcuin, Epistolae: MG.Epist.4 (1895) 1-481
- Ambrosius, Commentarius in evangelium secundum Lucam;
Migne PL.15, 1603-1944
- Ambrosius, Exameron, hg.von C.Schenkl, CSEL.32/1 (1896)
1-261
- Ambrosius, Sermo contra Auxentium, in: Ambrosius, Epistulae,
Migne DL.16, 876-1286
- Annales Altahenses maiores, hg.von Edmund von Oefele,
MG.SS.rer.Germ.in usum schol., 2.Aufl.(1891)
- Annales Romani, MG.SS.5, 468-480
- Anselm von Besate, Rhetorimachia, hg.von Karl Manitius,
MG.Quellen zur Geistesgesch.des MA.2 (1958) 59-
215
- Anselm, Gesta episcoporum Leodiensium, MG.SS.7, 189-234
- Anselm von Lucca, Collectio canonum, hg.von Friedrich
Thaner, Anselmi episcopi Lucensis Collectio Canonum
una cum Collectione Minore, 2 Bände (1906-15)
- Arnulf, Gesta archiepiscoporum Mediolanensium, MG.SS.
8, 1-31
- Auctor Gallicus, De ordinando pontifice, MG.Lib.de lite
1 (1891) 8-14
- Augustinus, Contra Cresconium grammaticum et Donatistam,
hg.von M.Petschenig, CSEL.52 (1909) 323-582
- Augustinus, Contra epistulam Parmeniani libri III,
hg.von M.Petschenig, CSEL.51 (1908) 17-141
- Augustinus, Contra Faustum manichaeum Libri XXXIII,
Migne PL.42, 207-518



- Augustinus, De civitate dei, hg. von B. Dombart - A. Kalb,
Corpus Christianorum 47 und 48 (1955)
- Augustinus, De doctrina christiana, hg. von J. Vogels,
Florilegium patristicum 24 (1930)
- Augustinus, De ordine, hg. von P. Knöll, CSEL. 63 (1922)
119-185
- Augustinus, De trinitate, Migne PL. 42, 815-1098
- Augustinus, Expositio in epistolam Johannis ad Parthos,
Migne PL. 35, 1977-1062
- Augustinus, In Johannis evangelium tractatus CXXIV,
Migne PL. 35, 1379-1976
- Augustinus, Principia dialecticae, Migne PL. 32, 1409-1420
und Crecelius, Programm Elberfeld (1857)
- Augustinus, Quaestiones veteris et novi testamenti,
Migne PL. 35, 2213-2416
- Augustinus, Retractationes, hg. von P. Knöll, CSEL. 36
(1902)
- Augustinus, Sermones de scripturis, Migne PL. 38, 23-994
- Auxilius, De ordinationibus a Formoso papa factis,
Migne PL. 129, 1059-1074
- Auxilius, Infensor et Defensor, Migne PL. 129, 1073-1102
-
- Bardo, Vita Anselmi Lucensis, MG. SS. 12, 13-35
- Benedikt X., Urkunde von 1058 Oktober 2: Arch. della
R. soc. Romana 22 (1899) 99 Nr. 57
- Benzo von Alba, Libri VII ad Heinricum IV, MG. SS. 11,
591-681
- Berengar von Tours, Briefe: MG. Briefe der deutschen
Kaiserzeit 3: Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV.
(1950) 132-172
- Berengar von Tours, De sacra coena adversus Lanfrancum,
hg. von A. F. und Th. Vischer (1834) und von W. H. Beeken-
kamp (Kerkhistorische Studien 1941)



- Berengar von Tours, Eidesformel von 1059, bei Lanfranc,
De corpore et sanguine domini, Migne PL. 150, 410D
- Berengar von Tours, Eidesformel von 1079, hg. von H. Den-
zinger, Enchiridion Symbolorum, 31 Aufl. (1957) S. 173
- Berthold, Annales, MG. SS. 5, 264-326
- Boethius, Commentarius in librum Aristotelis Peri her-
meneia, hg. von C. Meiser, 1880
- Boethius, Consolatio philosophiae, hg. von Weinberger,
CSEL. 67 (1934)
- Boethius, De differentiis topicis, Migne PL. 64, 1173-1216
- Boethius, De institutione arithmetica, hg. von G. Fried-
lein (1867)
- Boethius, Interpretatio topicorum Aristotelis, Migne PL.
64, 909-1008
- Boethius, Quomodo trinitas unus deus ac non tres dii,
Migne PL. 64, 1247-1256
- Bonizo von Sutri, Liber ad amicum, MG. Lib. de lite
1 (1891) 568-620
- Bonizo von Sutri, Liber de vita christiana, hg. von Ernst
Perels (Texte zur Geschichte des römischen und kano-
nischen Rechts im MA. 1, 1930)
- Bovo von Corvey, In Boetium de consolatione philosophiae,
hg. von A. Mai, Classici Auctores 3 (1828) 332-345, dar-
aus Migne PL. 64, 1239-1246; ferner Huygens, Sacris
erudiri 6 (1954) 373ff.
- Bruno, Liber de bello Saxonico, hg. von H. E. Lohmann, MG.
Deutsches Mittelalter 2 (1937)
- Burchard von Worms, Decretum, Migne PL. 140, 531-1090
- ~~Canon apostolorum c. 68~~
- Canon apostolorum c. 68, hg. von C. Turner, Ecclesiae
monumenta iuris antiquissima 1 (1899) 20
- Cassiodor, hg. von R. A. B. Mynors, Cassiodori senatoris
institutiones (1937)



- Chalcidius, Platonis Timaeus interprete Chalcedio cum eiusdem commentario, hg. von J. Wrobel (1876)
- Chronicon Vulturnense, Muratori, Rerum italicarum scriptores 1/2 (1725) 325-523
- Clemens II., Epistulae, Migne PL. 142, 578-591
- Codex Carolinus, MG. Epist. 3 (1892) 469-657
- Collectio Dionysiana, hg. von Chr. Justel, Bibliotheca iuris canonici veteris (Paris 1661), daraus Migne, PL. 67, 139ff.
- Collectio Dionysio Hadriana, hg. von F. Pithou, 2. Aufl. (Paris 1687); Konzilien bei: J. Hartzheim, Concilia Germaniae 1 (1759) 131ff.
- Collectio Hispana, Migne PL. 84, 93ff.
- Concilium Remense 1049: Mansi 19, 727-746
- Concilium Triburiense, MG. Capit. 2 (1897) 196-249
- Constitutum Constantini, hg. von Karl Zeumer (1888)
- Corpus Iuris Canonici, hg. von E. Friedberg, 2 Bände 1879-1881
- Cyprian, Epistulae, hg. von W. Hartel, CSEL. 3/2 (1871)
-
- Decretum Gelasianum, hg. von E. von Dobschütz, Das Decretum Gelasianum (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 38/4, 1912 S. 29f.)
- Deusdedit, Collectio Canonum, hg. von Wolf von Glanvell, Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit 1, 1905
- Deusdedit, Libellus contra invasores et symoniacos et reliquos schismaticos, MG. Lib. de lite 2 (1892) 292-365
- Dicta Chrysostomi (=Physiologus latinus), hg. von G. Heider, Archiv für Kunde österr. Geschichtsquellen 5 (1850) 552-582 sowie F. Wilhelm, Münchner Texte 8, 1916-1918



- Eugen II., Concilium Romanum, MG. Capit 1 (1883) 370-377
- Eusebius, Epistulae, hg. von J. Hilberg, CSEL. 54 (1910)
- Eusebius, Historia ecclesiastica vers. Rufini (Berliner Kirchenväter II 1, 1903)
- Fulbert von Chartres, Epistulae, Migne PL. 141, 190-278
- Gelasius I., Brief an Kaiser Anastasius, hg. von Carl Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papstthums und des römischen Katholizismus, 5. Aufl. (1934) S. 85 Nr. 187
- Gellius, Noctes Atticae, hg. von C. Hosius, 1903
- Gerhard von Czanad, Deliberatio super hymnum trium puerorum, hg. von I. Graf von Batthyany, Sancti Gerardi episcopi Chamadiensis scripta et acta hactenus inedita (Karlsberg 1790)
- Gregor I., Homilia XL in evangelia, Migne Pl. 76, 1075-1312
- Gregor I., Moralia sive Expositio in Iob, Migne PL. 75, 515ff.
- Gregor I., Registrum epistolarum, MG. Epist. 1 (1891); 2 (1899)
- Gregor VII., Registrum epistolarum, hg. von E. Caspar, MG. Epist. selectae 2 (1920)
- Gundekar, Liber pontificalis Eichstetensis, MG. SS. 7, 239-253
- Heinrich II., Constitutiones, MG. Const. 1 (1893) 57-81
- Heinrich IV., Urkunden, MG. Diplom. 6 (1941-1959)
- Hermann von Reichenau, Chronicon, MG. SS. 5, 67-133



Hieronymus, Adversus Jovinianum libri duo, Migne PL.23,
211-336

Hieronymus, Commentaria in evangelium sancti Matthaei,
Migne PL.26, 15-218

Hieronymus, Commentaria in Ezechielem, Migne PL.15,
15-490

Hieronymus, Epistulae, hg.von J.Hilberg, CSEL.54 (1910)

Hieronymus, Interpretatio hebraicarum nominum, hg.von
Paul de Lagarde, Onomastica sacra, 2 Bände (1870)

Hilduin von St.Denis, Passio sanctissimi Dionysii, Migne
PL.106, 23-58

Historia Mediani, hg.von J.Belhomme (1724)

Historia Normannorum, hg.von O.Delarc (1892)

Hrabanus Maurus, Carmina, MG.Poetae 2 (1884) 154-244

Humbert von Silva Candida, Libri III adversus Simoniacos,
MG.Lib.de lite 1 (1891) 100-253

Johannes Cassianus, Collationes, hg.von M.Petschenig,
CSEL.13 (1886)

Johannes diaconus, Vita sancti Gregorii magni, Migne
PL.75, 59-242

Johannes Scottus, Carmina, hg.von L.Traube, MG.Poetae
latini 3 (1896) 518-556

Johannes Scottus, De divisione naturae, Migne PL.122,
439-1022

Johannes Scottus, Epistulae, MG.Epist.6/1 (1925) 158-
162

Isidor von Sevilla, Etymologiarum sive originum libri
XX, hg.von W.M.Lindsay, 2 Bände (1912)

Kapitulare von Worms, MG.Capit.2 (1897) 26-51

Karl der Grosse, Kapitularien, MG.Capit.1 (1883) 44-186

Konrad II., Constitutiones, MG.Const.1 (1893) 82-92



- Lampert von Hersfeld, Annales, hg. von O. Holder-Egger,
MG.SS.rer.Germ.in usum schol.(1894)
- Lanfranc, De corpore et sanguine domini adversus Beren-
garium Turonensem, Migne P⁴.150, 407-442
- Leo I., Opera, hg. von P. und G. Ballerini, Opera Leonis
Magni, 3 Bände 1753-57, daraus Migne PL.54-56
- Leo, Chronicon^{monast.} Casinensis, MG.SS.7, 574-727
- Lex Baiuvariorum, MG.Leges sectio I Band 5/2 (1926)
- Liber Pontificalis, hg. von L. Duchesne, 2 Bände (1886-1892)
-
- Macrobius, Commentarius in somnium Scipionis, hg. von
F.Eyssenhardt, 2. Aufl.(1894)
- Manegold von Lautenbach, Opusculum contra Wolfelmum,
Migne PL.155, 149-196
- Marius Victorinus, In Ciceronis Rhetoricam, hg. von
C.Halm, Rhet.lat.min.(1863)
- Martianus Capella, De nuptiis Philologiae et Mercurii
et de septem artibus liberalibus libri IX, hg. von
A.Dick (Bibliotheca Teubneriana, 1925)
-
- Nikolaus I., Epistolae et decreta, Migne PL.119, 753-
1200
-
- Otloh von St.Emmeram, Dialogus de tribus quaestionibus,
Migne PL.146, 59-134
- Otloh von St.Emmeram, Liber de admonitione clericorum
et *la*icorum, Migne PL.146, 243-262
- Otloh von St.Emmeram, Liber proverbiorum, Migne PL.
146, 299-338
- Otto I., Constitutiones, MG.Const.1 (1893) 8-37



- Pactum Hludowici Pii cum Paschali pontifice, MG. Capit.
1 (1883) 352-355
- Papias, Vocabularium (Venedig 1491)
- Papstwahlpactum von 1059, hg. MG. Const. 1 (1893) 538-541
und 542-546
- Paschasius Radbertus, Liber de corpore et sanguine
domini, Migne PL. 120, 1267-1350
- Petrus Damiani, Opera omnia, Migne PL. 144 und 145
- Petrus Damiani, Briefe (ausser den in PL. 144 und 145
edierten): Rev. Bén. 31 (1914) 92f.; Rev. Bén. 44 (1932)
125-146; Riv. di Storia della Chiesa in Italia
1 (1947) 85-90; Studia Anselmiana 18/19 (1947) 283-
293; Benedictina 5 (1951) 19-26; Rev. Bén. 67 (1957)
151-174
- Petrus Damiani, Disceptatio synodalis, MG. Lib. de lite
1 (1891) 76-94
- Petrus Damiani, Fragmenta Mariana, Ephemerides liturgi-
cae 72 (1958) 301-305
- Petrus Damiani, Hymnen, Anal. hymn. 11 (1891) 57; 22 (1895)
25, 27, 43f., 102, 118f., 237f.; 48 (1905) 29-78;
51 (1908) 241-243
- Petrus Damiani, Iter Gallicum, MG. SS. 30/2, 1034-1046
- Petrus Damiani, Liber gratissimus, MG. Lib. de lite
1 (1891) 15-75
- Petrus Damiani, Offizien und Messen, Rev. Bén. 41 (1929)
351-353
- Petrus Damiani, op. 13, 36, 45 und 58 bei: P. Brezzi -
B. Nardi, S. Pier Damiani, De divina omnipotentia e
altri opuscoli (Ediz. naz. dei classici del pensiero
italiano 5, 1943)
- Petrus Damiani, Vita beati Romualdi, hg. von Giovanni
Tabacco (Istituto Italiano per il Medio Evo, Ponti
per la storia d'Italia 94, 1957)



- Physiologus, Versio A, hg. von A. Mai, *Classici auctores a Vaticanis codicibus* 7 (1835) 589-596; Ergänzungen bei P. Pitra, *Spicilegium Solesmense* 3 (1855) 418f.
- Physiologus, Versio B, hg. von J. Carmody (1939)
- Physiologus, Versio AB und C, hg. von Ch. Cahier - A. Martin, *Mél. d'arch., d'hist. et de litt.* 2 (1851) 85-100; 106-232; 3 (1853) 203-288; 4 (1856) 55-87
- Physiologus, Versio y, hg. von J. Carmody (1941)
- Plinius, *Naturalis historia*, hg. von Julius Sillig, 8 Bände, 1851-1858
- Prudentius, *Liber Cathemerinon*, hg. von J. Bergman, CSEL. 61 (1926) 1-76
- Ps. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, hg. von Ph. Chevallier, 2 Bände 1937
- Ps. Hildebert, *Physiologus*, Migne PL. 171, 1217-24; ferner von A. W. Rendell, *Physiologus* (1928)
- Ps. Hugo von St. Viktor, *De bestiis et aliis libris quatuor*, Migne PL. 177, 12-164; ferner Tobler, *Zs. für roman. Philol.* 12 (1888) 59ff.
- Ps. Isidor, hg. von P. Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilrammi* (1863)
- Ps. Luitprand, *Liber de vitis Romanorum pontificum*, Migne PL. 129, 1151-1256
- Ps. Petrus Damiani, *Expositio canonis missae*, hg. von A. Mai, *Script. vet. nova collectio* 6b (1832) 211-225; daraus Migne PL. 145, 879-892
- Quintilian, *Institutio oratoria*, hg. von F. Meister, 1886
- Ratramnus von Corbie, *De corpore et sanguine domini*, Migne PL. 121, 125-170



- Ratramnus von Corbie, Liber de anima ad Odonem Bellovacensem, hg. von C. Lambot (Anal. med. Namurc. 2, 1952)
- Regino von Prüm, Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis, hg. von F. G. A. Wasserscheben (1840)
- Robert von Neapel, Eid von 1059, hg. von I. M. Watterich, Pontificum Romanorum Vitae 1 (1862) 233f. und Wolf von Glanvell, Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit 1 (1905) 393ff.
- Sedulius Scottus, Carmina, MG. Poetae 3 (1896) 151-237
- Seneca, Epistulae, hg. von O. Hense (Bibliotheca Teubneriana, 1898)
- Solinus, Collectanea rerum memorabilium, hg. von Th. Mommsen (1895)
- Tertullian, Adversus Marcionem, hg. von E. Kroymann, CSEL. 47 (1906) 290-650
- Tertullian, De praescriptione haereticorum, hg. von E. Kroymann, CSEL. 70 (1942) 1-58
- Vita Heinrici IV, hg. von W. Eberhard, MG. SS. rer. Germ. in usum schol., 3. Aufl. (1899)
- Vita Leonis IX, hg. von Watterich, Pontificum Romanorum Vitae 1 (1862) 150ff.
- Vita et miracula papae Leonis IX., Anal. Boll. 25 (1906) 259-297
- Wipo, Gesta Chuonradi, hg. von H. Bresslau, MG. SS. rer. Germ. in us. schol., 3. Aufl., 1915



Verzeichnis der Literatur





VERZEICHNIS DER LITERATUR

- K. Adam, Zur Eucharistielehre des hl. Augustinus, Theol. Quartalsschrift 112 (1931) 490-536
- Karl Ahrens, Zur Geschichte des sogenannten Physiologus, Programm Ploen (1885)
- Emile Amann, Réordinations, Dict. de théol. cath. 13 (1937) 2385-2431
- H.-X. Arquillière, L'augustinisme politique, 2. Aufl., 1956
- Johanne Autenrieth, Die Domschule von Konstanz zur Zeit des Investiturstreits (Forsch. zur Kirchen- und Geistesgesch. NF. 3, 1956)
- Clemens Baeumker, Zur Rezeption des Aristoteles im lateinischen Mittelalter, Philos. Jahrb. 27 (1914) 478-487
- F. Baix, Cadalous, Dict. d'hist. et de géogr. eccl. 11 (1949) 53-99
- Hugo Ball, Dionysios Areopagita: Die Hierarchien der Engel und der Kirche (1955)
- F. Banfi, Vita di S. Gerardo da Venezia nel codice 1622 della biblioteca universitaria di Padova, Benedictina 2 (1948) 262-330
- W. H. Beekenkamp, De Avondmaalsleer van Berengarius van Tours (Kerkhistorische Studien 1, 1941)
- Ernst Bernheim, Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins, Deutsche Zs. für Geschichtswiss. 7 (1896) 1-23
- Richard Bernheimer, Romanische Tierplastik und die Ursprünge ihrer Motive (1931)
- Bernhard Bischoff, Literarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeram (Regensburg) während des frühen und hohen Mittelalters, Studien und Mitt. zur Gesch. des Benediktinerordens 51 (1933) 115-134
- Owen J. Blum, Alberic of Monte Cassino and the hymns and rhythms attributed to Saint Peter Damian, Traditio 12 (1956) 87-148



- Owen J. Blum, The monitor of the popes, St. Peter Damian, Studi Greg. 2 (1947) 459-476
- Owen J. Blum, St. Peter Damian: his teaching of the spiritual life (The Catholic University of America. Studies in Mediaeval History NS. 10, 1947)
- R. R. Bolgar, The classical heritage and its beneficiaries (1958)
- Giovanni B. Borino, Cencio del prefetto Stefano, l'attentatore di Gregorio VII, Studi Greg. 4 (1952) 373-440
- Giovanni B. Borino, Invitus ultra montes cum domno papa Gregorio abii, Studi Greg. 1 (1947) 3-46
- Giovanni B. Borino, L'arcidiaconato di Ildebrando, Studi Greg. 3 (1948) 463-516
- Giovanni B. Borino, Per la storia della riforma della chiesa nel secolo XI, Arch. della R. Soc. Romana 38 (1915) 453-513
- Giovanni B. Borino, Un' ipotesi sul 'Dictatus Papae' di Gregorio VII, Arch. della Dep. Rom. di storia patria 67 (1944) 237-252
- Arno Borst, Die Katharer (Schriften der Mon. Germ. hist. 12, 1953)
- Karl Bosl, Die Reichsministerialität der Salier und Staufer. Ein Beitrag zur Geschichte des hochmittelalterlichen Volkes, Staates und Reiches (Schriften der Mon. Germ. hist. 10/1 und 2, 1950/51)
- Karl Bosl, Staat, Gesellschaft, Wirtschaft im deutschen Mittelalter, in: Bruno Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte, 8. Aufl. 1 (1954) 585-584
- V. J. Bourke, St. Augustine and the cosmic soul, Giorn. di metafisica 9 (1954) 431-440
- M. Boye, Quellenkatalog der Synoden Deutschlands und Reichsitaliens von 922-1059, Neues Archiv 48 (1930) 45-96
- C. Boyer, Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin (1920)
- C. Boyer, Eternité et création dans les derniers livres des 'Confessions', Giorn. di metafisica 9 (1954) 441-448
- Albert Brackmann, Die politische Wirkung der cluniazensischen Bewegung, Hist. Zs. 139 (1929) 34-47



- Albert Brackmann, Ursachen der geistigen und politischen Wandlungen Europas im 11. und 12. Jahrhundert, Hist. Zs. 149 (1934) 229-239
- A. Bride, Simonie, Dict. de théol. cath. 14/2 (1941) 2141ff.
- Ferdinand Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive. Diss. theol. Freiburg (1908)
- Antonio Calamoneri, San Pier Damiani agiografo (Pontificio Ateneo Lateranense, Diss. Ms. 1947)
- Alfonso Capecelatro, Storia di S. Pier Damiano e del suo tempo, 2 Bände, 1862
- O. Capitani, Studi per Berengario di Tours, Bull. dell'Ist. stor. Ital. 69 (1957) 67-173
- M. Cappuyns, Berengar de Tours, Dict. d'hist. et de géogr. eccl. 8 (1935) 385-407
- M. Cappuyns, Jean Scot Erigène (Univ. Cath. Lovaneinse II 23, 1933)
- A. J. und R. W. Carlyle, A history of mediaeval political theory in the West 1 (1922) 4 (1927)
- J. F. Carmody, "De bestiis et aliis rebus" and the Physiologus, Speculum 12 (1938) 153-159
- Catalogus codicum latinorum bibliothecae regiae Monacensis 2/2 (1876)
- Catalogue of ancient manuscripts in the British Museum 2 (1884)
- F. Chatillon, Recherches critiques sur les différents personnages nommés Manegold, Rev. du moyen âge latin 9 (1953) 154-170
- M. - D. Chenu, La théologie au douzième siècle (1957)
- Ph. Chevallier, Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys l'Aréopagite 1 (1937)



- Wilhelm Christ, Geschichte der griechischen Literatur
(Handbuch der klassischen Altertumswissenschaften
7, 4. Aufl., 1905)
- W.A. Christian, Augustine on the creation of the world,
Harvard theol. review 46 (1953) 1-25
- J.A. Clerval, Les écoles de Chartres au moyen-âge du
V^e au XVI^e siècle (Mém. de la Société archéol. d'Eure-
et-Loire 11, 1895)
- G. Combès, La doctrine politique de Saint Augustin (1927)
- P. Courcelle, Etude critique sur les commentaires de la
Consolation de Boèce (IX^e-XV^e s.), Arch. d'hist. doctr.
et litt. du Moyen Age 14 (1939) 23ff.
- P. Courcelle, La postérité chrétienne du Songe de Scipion,
Revue des études latines 36 (1958) 205-234
- P. Coustant, Epistolae Romanorum pontificum 1 (1721)
- W. Creelius, S. Aurelii Augustini de dialectica liber,
Jahresber. über das Gymn. zu Elberfeld (1857) S. 1-20
- H. Dahlmann, M. Terentius Varro, Real-Encycl., Suppl. Band
6 (1935) 1255-1259
- Ch. Daniel, Des études classiques dans la société chré-
tienne (1853)
- Ph. Delhaye, Une controverse sur l'âme universelle au
IX^e siècle, Anal. med. Namurc. 1, 1950
- Mansueto Della Santa, Studi sul idea monastica di
S. Pier Damiano (Rom, S. Anselmo, Diss. Ms. 1957)
- Franz Josef Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der
Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum
Taufgelöbniß (Liturgiegeschichtl. Forsch. 2, 1918)
- H.F. Dondaine, Le Corpus dionysien de l'université de
Paris au XIII^e siècle (1953)
- A. Dondaine, L'origine de l'hérésie médiévale, Riv. di
storia della Chiesa in Ital. 6 (1952) 47-78



- A. Dresdner, Kultur- und Sittengeschichte der italienischen Geistlichkeit im 10. und 11. Jahrhundert (1890)
- Fridolin Dressler, Petrus Damiani. Leben und Werk (Studia Anselmiana 34, 1954)
- Ernst Dümmler, Anselm der Peripatetiker. Nebst anderen Beiträgen zur Literaturgeschichte Italiens im elften Jahrhundert (1872)
- Ernst Dümmler, Auxilius und Vulgarius. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Papstthums im Anfange des zehnten Jahrhunderts (1866)
- E. Dupreel, Histoire critique de Godefroid le Barbu (1904)
-
- Eduard Eichmann, Die rechtliche und kirchenpolitische Bedeutung der Kaisersalbung im Mittelalter, Festschrift G. von Hertling (1913) S. 263-271
- Eduard Eichmann, Die römischen Eide der deutschen Könige, Zs. für Rechtsgesch. kan. Abt. 6 (1916) 140-205
- Eduard Eichmann, Die sogenannte Römische Königskrönungsformel, Hist. Jahrb. 45 (1925) 516-555
- Joseph Anton Endres, Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert, Philos. Jahrb. 19 (1906) 20-33
- Joseph Anton Endres, Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 17, 2-3 (1915)
- Joseph Anton Endres, Fredegisus und Candidus. Ein Beitrag zur Geschichte der Frühscholastik, Philos. Jahrb. 19 (1906) 439-450
- Joseph Anton Endres, Lanfrancs Verhältnis zur Dialektik, Der Katholik 3. Folge 25 (1902) 215-231
- Joseph Anton Endres, Otlohs von St. Emmeram Verhältnis zu den freien Künsten, insbesondere zur Dialektik, Philos. Jahrb. 17 (1904) 44ff. und 173ff.
- Joseph Anton Endres, Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft, Beitr. z. Gesch. d. Philos. des MA. 8/3 (1910)



- Joseph Anton Endres, Studien zur Geschichte der Früh-
scholastik, Philos. Jahrb. 26 (1913) 85-93
- K. Erdbrügger, Cassiodorus unde Etymologias in psalterii
commentarium prolatas petisse putandus sit, Diss.
Jena 1912
- Carl Erdmann, Endkaiserglaube und Kreuzzugsgedanke im
11. Jahrhundert, Zs. für Kirchengesch. 51 (1932) 384-414
- Carl Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens
(Forsch. zur Kirchen- und Geistesgesch. 6, 1935)
- Carl Erdmann, Forschungen zur politischen Ideenwelt des
Frühmittelalters (1951)
- Carl Erdmann, Gesta Romanae ecclesiae contra Hildebran-
dum, Zs. f. Rechtsgesch. kan. Abt. 27 (1937) 433-436
- Carl Erdmann, Gregor VII. und Berengar von Tours, Quellen
und Forschungen aus ital. Archiven und Bibliotheken
28 (1937/38) 48-74
- Carl Erdmann, Kaiserfahne und Blutfahne, SB. Berlin 28
(1932)
- Carl Erdmann, Kaiserliche und päpstliche Fahnen im hohen
Mittelalter, Quellen und Forschungen aus ital. Arch.
und Bibl. 25 (1933/34) 1-48
- Carl Erdmann, Studien zur Briefliteratur Deutschlands
im 11. Jahrhundert (Schriften der Mon. Germ. hist.
1, 1938)
- Joseph Ernst, Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von
der Eucharistie (1896)
- P. Fabre - L. Duchesne, Le Liber Censuum de l'Eglise
Romaine 1 (1905)
- J. F. Fahey, The eucharistic teaching of Ratramn of
Corbie (Pont. fac. theol. seminarii S. Mariae ad Lacum
22, 1951)



- Alois Fauser, Die Publizisten des Investiturstreites.
Persönlichkeit und Ideen, Diss. München 1935
- Hans-Erich Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte 1, 3. Aufl.
1955
- C.A. Fetzer, Voruntersuchung zu einer Geschichte des Pon-
tifikats Alexanders II., Diss. Strassburg 1887
- K. Firminger, St. Peter Damiani and 'Auxilius', The Journal
of theol. Studies 26 (1924/25) 78-81
- Balduin Fischer, De Augustini disciplinarum libro qui est
de dialectica, Diss. Jena 1912
- E. Fischer, Der Patriziat Heinrichs III. und Heinrichs IV.,
Diss. Breslau 1908
- Augustin Fliche, Etudes sur la polémique religieuse à
l'époque de Grégoire VII. Les prégrégoriens, 1916
- Augustin Fliche, La réforme grégorienne 1 (1924), 2 (1926),
3 (1937), Spicil. sacrum Lovaniense 6, 9 und 16
- Paul Fournier, Le premier manuel canonique de la réforme
du XI^e siècle, Mél. d'arch. et d'hist. 14 (1894) 147-223;
285-290
- Paul Fournier, Un groupe de recueils canoniques italiens
des X^e et XI^e siècles, Mém. de l'Acad. des Inscriptions
et Belles Lettres 40 (1915) 95-213
- Paul Fournier - Gabriel Le Bras, Histoire des collections
canoniques en occident depuis les Fausses Décrétales
jusqu'au Décret de Gratien, 2 Bände 1931/32
- W. Franke, Quellen und Chronologie zur Geschichte Romualds
(Historische Studien 107, 1913)
- Horst Fuhrmann, Die pseudoisidorischen Fälschungen und die
Synode von Hohenaltheim (916), Zs. f. bayr. Landesgesch.
20 (1957) 136-151
- Philipp Funk, Pseudo-Isidor gegen Heinrichs III. Kirchen-
hoheit, Hist. Jahrb. 56 (1936) 303-330



- K.-H. Ganahl, Studien zur Geschichte des kirchlichen Verfassungsrechts im 10. und 11. Jahrhundert (1935)
- Eugenio Garin, Contributi alla storia del platonismo medievale, Ann. della Scuola Normale Superiore di Pisa 20 (1951) 55-97
- Milton Garver, Some supplementary italian bestiary chapters, The Romanic Review 11 (1920) 308-327
- C. Gaspar - F. Lyna, Les principaux manuscrits à peinture de la Bibliothèque royale de Belgique 1 (1937)
- Julia Gauss, Die Dictatus-Thesen Gregors VII. als Unionsforderungen, Zs. für Rechtsgesch., kan. Abt. 39 (1940) 30-115
- Jules Gay, Les papes du XI^e siècle et la chrétienté (1926)
- J. R. Geiselman, Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter (1933)
- J. R. Geiselman, Berengar von Tours, Lexikon für Theologie und Kirche 2 (1958) 215-216
- J. R. Geiselman, Ein neu entdecktes Werk Berengars von Tours über das Abendmahl, Theol. Quartalsschrift 118 (1937) 1ff. und 133ff.
- J. R. Geiselman, Bernold von St. Blasien. Sein neu entdecktes Werk über die Eucharistie (1936)
- J. R. Geiselman, Die Eucharistielehre der Vorscholastik (Forsch. zur christl. Literatur- und Dogmengesch. 15, 1-3, 1926)
- B. Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie (F. Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, 2, 12. Aufl., 1951)
- Joseph de Ghellinck, Dialectique, théologie et dogme aux IX^e - XII^e siècles, Festgabe Clemens Baeumker (1913) S. 79-99
- Joseph de Ghellinck, L'essor de la littérature latine au XII^e siècle (Museum Lessianum, Section Historique 4 und 5, 1946)



- Joseph de Ghellinck, Le mouvement théologique du XII^e siècle, 2. Aufl. 1948
- J. van den Gheyn, Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique 2 (1902)
- Otto Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht 3: Die Staats- und Korporationslehre des Alterthums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland (1881)
- A. de Girolamo, La teologia sacramentaria di San Pier Damiani (1942)
- Emil Göller, Die Staats- und Kirchenlehre Augustins und ihre Fortwirkung im Mittelalter (1930)
- G. Goetz, Papias und seine Quellen, SB. Bayer. Akad. (1903) 267-286
- Max Goldstaub - Richard Wendorfer, Ein tosco-venezianischer Bestiarius, 1892
- Max Goldstaub, Der Physiologus und seine Weiterbildung besonders in der lateinischen und in der byzantinischen Literatur (Philologus, Suppl. Band 8, 1899/1901)
- Joseph Gonsetti, Pierre Damien et la culture profane (Essai Philosophiques 7, 1956)
- Martin Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode 1 (1909)
- Martin Grabmann, Ps.-Dionysius Areopagita in lateinischen Übersetzungen des Mittelalters (Beitr. zur Gesch. des christl. Altertums und der byzant. Lit., Festgabe Albert Ehrhard 1922) S. 180-199
- Martin Grabmann, Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterliche Theorie über das Verhältnis von Staat und Kirche, SB. Bayer. Akad. 2 (1934)
- H. C. Graeff, Dionysius Areopagita, Lexikon für Theol. und Kirche 3 (1959) 402-403
- Tullio Gregory, Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres (Pubbl. dell'Ist. di filosofia dell'Università di Roma 3, 1955)



Tullio Gregory, Platonismo medievale. Studi e ricerche (1958)

Herbert Grundmann, Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter, Archiv für Kulturgesch. 37 (1955) 129-182

Jean Guitton, Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin (1933)

Giuseppe Gullotta, Gli antichi cataloghi e i codici della abbazia di Nonantola (Studi e Testi 182, 1955)

N.M. Häring, Berengar's definition of Sacramentum and their influence on mediaeval sacramentology, Med. Studies 10 (1948) 109-146

N.M. Häring, Charakter, Signum und Signaculum. Der Weg von Petrus Damiani bis zur eigentlichen Aufnahme in die Sakramentenlehre im 12. Jahrhundert, Scholastik 31 (1956) 41-69

Hermann Hagen, Zur Kritik und Erklärung der Dialectik des Augustinus, Jahrb.f.class.Philol. 18 (1872) 757-780

Johannes Haller, Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit, 5 Bände, 2. Aufl., 1950-52

Kassius Hallinger, Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter (Studia Anselmiana 22-25, 1950/51)

Karl Hampe - Friedrich Baethgen, Deutsche Kaisergeschichte in der Zeit der Salier und Staufer, 10. Aufl. 1949

Karl Hampe, Der Kulturwandel um die Mitte des zwölften Jahrhunderts, Arch.für Kulturgesch. 24 (1931) 129-150

Ludo Moritz Hartmann, Geschichte Italiens im Mittelalter II 1 (1900)

Hartwig, Die Übersetzungsliteratur Unteritaliens in der normannisch-staufischen Epoche, Centralblatt für Bibl.wesen 3 (1886) 165ff.



- Charles Homer Haskins, The Renaissance of the 12th Century, 1957
- Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Band 1, 7. Aufl. (1952), Band 2-4, 6. Aufl. (1952/53), Band 5, 5. Aufl. (1953)
- B. Haureau, Singularités historiques et littéraires (1861)
- Friedrich Heer, Aufgang Europas. Eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstil und dem Werden Europas im 12. Jahrhundert. Text- und Kommentarband 1949
- Friedrich Heer, Die Tragödie des heiligen Reiches. Text- und Kommentarband 1952/53
- J. Hefele - H. Leclercq, Histoire des conciles III 1 (1909); IV 1 (1911); IV 2 (1911); V 1 (1912)
- L. von Heinemann, Geschichte der Normannen in Unteritalien und Sizilien 1 (1894)
- P. Henry, Plotin et l'Occident, 1934
- F. Herberhold, Die Angriffe des Cadalus von Parma (Gegenpapst Honorius II.) auf Rom in den Jahren 1062 und 1063, Studi Greg. 2 (1947) 477-503
- J. Hergenröther, Die Reordinationen der alten Kirche. Österr. Vierteljahrschrift f. kath. Theol. 1 (1862) 415-427
- Max Herrmann, Siegfried I. Erzbischof von Mainz 1060-1084, Diss. Leipzig 1889
- Johannes Hessen, Omne ens est bonum. Kritische Untersuchung eines alten Axioms, Archiv für Philosophie 8 (1958) 317-329
- R. Heurtevent, Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne, 2. Aufl. 1928
- N. Hilling, Der Grundsatz der pars sanior bei den kirchlichen Wahlen (Veröff. der Sektion für Rechts- und Sozialwiss., der Görresges. 40, 1923, 228-234)
- Paul Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland 1 (1869)



- E. Hirsch, Die Auffassung der simonistischen und schismatischen Weihen im elften Jahrhundert, besonders bei Kardinal Deusdedit, Arch.f.kath.Kirchenrecht 87 (1907) 25-70
- E. Hirsch, Der Simoniebegriff und eine angebliche Erweiterung desselben im 11. Jahrhundert, Arch.f.kath.Kirchenrecht 86 (1906) 3-19
- Ernst Hoffmann, Platonismus und Mittelalter (Vorträge der Bibliothek Warburg 1923/24) S.17-82
- Karl Hofmann, Der "Dictatus papae" Gregors VII. (Görres-Gesellschaft, Veröff. der Sekt. für Rechts- und Staatswiss. 63, 1933)
- Karl Hofmann, Der "Dictatus papae" Gregors VII. als Index einer Kanonensammlung, Studi Greg. 1 (1947) 531-537
- Urban T. Holmes, The idea of a twelfth century renaissance, Speculum 26 (1951) 635-642
- Robert Holtzmann, Zum Papstwahldekret von 1059, Zs.f. Rechtsgesch., kan. Abt. 27 (1938) 135-153
- R. B. C. Huygens, Mittelalterliche Kommentare zum O qui perpetua..., Sacris erudiri 6 (1954) 373-427
- Ph. Jaffé, Regesta pontificum Romanorum, 2. Aufl. bearb. von S. Lowenfeld, F. Kaltenbrunner und P. Ewald 1 (1885)
- G. Jäntsch, Studien zum Symbolischen in frühmittelhochdeutscher Literatur (1959)
- Ilarino da Milano, Le eresie popolari del sec. XI nell'Europa occidentale, Studi Greg. 2 (1947) 43-87
- M. Inguanez, Codicum Casinensium manuscriptorum catalogus 2 (1934)
- Italia pontificia 3 (1908); 4 (1909); 5 (1911); 7/1 (1923) 7/2 (1925)
- E. von Ivanka, Das 'Corpus Areopagiticum' bei Gerhard von Csanád (+1046), Traditio 15 (1959) 205-222
- F. Kampers, Rex et sacerdos, Hist. Jahrb. 45 (1925) 495-515



- Kares, Chronologie der Kardinalbischöfe im elften Jahrhundert (Festschrift zur Jahrhundertfeier des Gymnasiums am Burgplatz in Essen, 1924)
- Paul Kehr, Die Belehnungen der süditalienischen Normannenfürsten durch die Päpste (1059-1192), Abh. der Akad. Berlin 1 (1934)
- Paul Kehr, Nachträge zu den Papsturkunden Italiens III, Nachrichten der Akad. Göttingen 1 (1909)
- Paul Kehr, Vier Kapitel aus der Geschichte Kaiser Heinrichs III., Abh. Akad. Berlin 3 (1930)
- Friedrich Kempf, Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt (Misc. Hist. Pont. 21, 1959) S. 117-169
- Friedrich Kempf, Papsttum und Kaisertum bei Innozenz III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik (Misc. Hist. Pont. 19, 1954)
- Hans Walter Klewitz, Die Entstehung des Kardinalkollegiums, Zs. f. Rechtsgesch. kan. Abt. 25 (1936) 115-221
- R. Klibansky, The continuity of the platonic tradition during the Middle Ages (1939)
- Hans Martin Klinkenberg, Der Verfall des Quadriviums im frühen Mittelalter, in: Artes liberales. Von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters (1959) S. 1-32
- Lotte Knabe, Die gelasianische Zweigewalten-Theorie bis zum Ende des Investiturstreites (Hist. Studien 292, 1936)
- H. Koch, Ps. Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zu Neuplatonismus und Mysterienwesen (Forsch. zur christl. Literatur- und Dogmengesch. 1, 2 und 3, 1900)
- Josef Koch, Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter (Kant-Studien 48, 1956/57) S. 117-133
- Josef Koch, Platonismus im Mittelalter (Köhner Universitätsreden 4, 1950)



- Hans Georg Krause, Das Papstwahldekret von 1059 und seine Rolle im Investiturstreit (Diss.Ms.Hamburg 1953)
- W.Krause, Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur (1958)
- Leopold Kühn, Petrus Damiani und seine Anschauungen über Staat und Kirche (Jahresber.der Realschule Karlsruhe 1913 und Diss.Freiburg 1914)
- Stephan Kuttner, Cardinalis/ The history of a canonical concept, Traditio 3 (1945) 129-214
- Gerhart Ladner, Aspects of mediaeval thought on Church and State, The Review of Politics 9 (1947) 403-422
- Gerhart B.Ladner, The idea of reform. Its impact on christian thought and action in the age of the fathers (1959)
- Gerhart Ladner, Theologie und Politik vor dem Investiturstreit (Veröff.des österr.Inst.f.Geschichtsforsch.2, 1936)
- G.Laehr, Die Geschichte der Konstantinischen Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14.Jahrhunderts (Diss.Berlin 1925)
- A.M.Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik III: Die Lehre von den Sakramenten (1955)
- Friedrich Lauchert, Geschichte des Physiologus (1889)
- Jean Leclercq, Sur l'authenticité des poèmes de s. Pierre Damien, Rev.bén.67 (1957) 172-174
- Jean Leclercq, Les collections de sermons de Nicolas de Clairvaux, Rev.bén.66 (1956) 269-302
- Jean Leclercq, Fragments mariologiques attribuables à S.Pierre Damien, Ephemerides Liturgicae 72 (1958) 301-305
- Jean Leclercq, Saint Pierre Damien, ermite et homme d'Eglise (Uomini e dottrine 8, 1960)



- Jean Leclercq, *Simoniaca haeresis*, *Studi Greg.* 1 (1947)
523-530
- G. Lecordier, *La doctrine de l'eucharistie chez saint Augustin* (1930)
- Paul Lehmann, *Die Vielgestalt des zwölften Jahrhunderts*,
Hist.Zs. 178 (1954) 225-250; Wiederabdruck in: *Erforschung des Mittelalters* 3 (1960) 225-246
- F. Leitschuh, *Katalog der Handschriften der königlichen Bibliothek zu Bamberg* 1 (1895-1903)
- W.M. Lindsay, *A Bodleian ms. (Auct. T II 27) of Macrobius*,
Class. Review 14 (1900) 260ff.
- Michele Losacco, *Dialettici e antidialettici nei sec. IX, X, XI*, *Sophia* 1 (1933) 425-429
- F. Lot-Borodin, *Le mystère du don des larmes dans l'orient chrétien*, *Suppl. à "La Vie Spirituelle"* 48 (1936)
- Henri de Lubac, *Corpus Mysticum: l'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age* (Théologie 3, 1949)
- Henri de Lubac, *Der geistige Sinn der Schrift* (1952)
- Henri de Lubac, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Théologie 16, 1950)
- Henri de Lubac, *À propos de l'allégorie chrétienne*, *Rech. de science relig.* 47 (1959) 5-43
- F. Maassen, *Geschichte ~~mit~~ der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts* 1 (1870)
- A.J. Macdonald, *Authority and Reason in the early middle ages* (1931)
- A.J. Macdonald, *Berengar and the reform of sacramental doctrine* (1930)
- A.J. Macdonald, *Lanfranc. A study of his life and work and writing*, 2. Aufl. 1945
- Karl Manitius, *Magie und Rhetorik bei Anselm von Besate*,
Deutsches Archiv 12 (1956) 52-72



- Max Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters Band 1-3 (1911-1931)
- M.F.Mann, Der Bestiaire divin des Guillaume le Clerc (Französische Studien 6/2, 1888)
- H.I.Marrou, Saint Augustin et la fin de la culture antique, 4. Aufl. 1958
- G.D.Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio, Band 1-31 (1757-98)
- W.Martens, Die Besetzung des päpstlichen Stuhles unter den Kaisern Heinrich III. und Heinrich IV. (1887)
- Roberto Masi, S. Pier Damiani e la cultura, Divinitas. Pontificiae Academiae theologiae Romanae commentarii 1 (1959) 176-185
- R.Massigli, Sur l'origine de la collection canonique dite Hadriana augmentée, Mém. d'arch. et d'hist. 32 (1912) 363-383
- Anton Mayer - Pfannholz, Die Wende von Canossa, Hochland 30 (1933) 385-404
- C.Mazzantini, Il platonismo della scuola di Chartres (1958)
- Gabriel Meier, Die sieben freien Künste im Mittelalter, Jahrb. Maria-Einsiedeln (1885/86) 3-30; (1886/87) 3-36
- Hans Meier-Welcker, Die Simonie im frühen Mittelalter, Zs. für Kirchengeschichte 64 (1952/53) 61-93
- Otto Meyer, Überlieferung und Verbreitung des Dekrets des Bischofs Burchard von Worms, Zs. f. Rechtsgesch. kan. Abt. 24 (1935) 141-183
- Gerold Meyer von Knonau, Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Heinrich IV. und Heinrich V. 1 (1890)
- Paul Meyvaert, Alberic of Monte Cassino or Saint Peter Damian, Rev. Bén. 67 (1957) 175-181
- Giovanni Miccoli, Due note sulla tradizione manoscritta di Pier Damiani I: Antilogus contra Judaeos epistola, II: Il codice di San Pietro D 206 e il Vat. lat. 3797 (Note e discussioni erudite 8, 1959)



- Giovanni Miccoli, Il problema delle ordinazioni simoniache e le sinodi lateranensi del 1060 e 1061, Studi Greg. 5 (1956) 33-81
- Giovanni Miccoli, San Pier Damiani e la vita comune del clero (Vortrag September 1959, Ms.)
- Anton Michel, Die Anfänge des Kardinals Humbert bei Bischof Bruno von Toul (Leo IX.), Studi Greg. 3 (1948) 299-319
- Anton Michel, Humbert und Hildebrand bei Nikolaus II. (1059-1061), Hist. Jahrb. 73 (1953) 133-161
- Anton Michel, Die folgenschweren Ideen des Kardinals Humbert und ihr Einfluss auf Gregor VII., Studi Greg. 1 (1947) 65-92
- Anton Michel, Papstwahl und Königsrecht oder das Papstwahl-Konkordat von 1059 (1936)
- Anton Michel, Das Papstwahlpactum von 1059, Hist. Jahrb. 59 (1939) 291-351
- Anton Michel, Pseudo-Isidor, die Sentenzen Humberts und Burkhard, Studi Greg. 3 (1948) 152-161
- Anton Michel, Die antisimonistischen Reordinationen und eine neue Humbertschrift, Röm. Quartalsschrift 46 (1938) 19-56
- Anton Michel, Die Sentenzen des Kardinals Humbert, das erste Rechtsbuch der päpstlichen Reform (Schriften der Mon. Germ. hist. 7, 1943)
- Hanns Leo Mitkoletzki, Bemerkungen zu einer Vorgeschichte des Investiturstreits, Studi Greg. 3 (1948) 233-285
- Carl Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII. (1894)
- Carl Mirbt, Die Stellung Augustins in der Publizistik des gregorianischen Kirchenstreits (1888)
- Georg Misch, Geschichte der Autobiographie III 1 (1959)
- Raffaello Morghen, Rinnovamento della vita europea e riforma della Chiesa nel sec. XI (Ediz. dell'Ateneo, Rom 1958)



- Raffaello Morghen, L'origine e la formazione del programma della riforma gregoriana (Univ. degli studi di Roma, Fac. di lettere e filosofia, 1958/59)
- Raffaello Morghen, Medioevo Cristiano (Biblioteca di cultura moderna 491, 2. Aufl., 1958)
- G. Morin, Un théologien ignoré du XI^e siècle: l'évêque-martyr Gérard de Csanad O.S.B., Rev. bén. 27 (1910) 515-524
- Eva Müller, Die Anfänge der Königssalbung im Mittelalter und ihre historisch-politischen Auswirkungen, Hist. Jahrb. 58 (1938) 317-360
- H. F. Müller, Dionysios, Proklos, Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des MA. 20/3-4, 1918)
- Iwan Müller, Quaestiones criticae de Chalcedonii in Timaeum Platonis commentario (Programm Erlangen 1875, 1876, 1877)
- A. Naegle, Ratramnus und die hl. Eucharistie (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft 5, 1903)
- Franz Neukirch, Das Leben des Petrus Damiani 1: Bis zur Ostersynode 1059 (Diss. Göttingen 1875)
- August Nitschke, Die Wirksamkeit Gottes in der Welt Gregors VII., Studi Greg. 5 (1956) 115-219
- William A. Nitze, The so-called twelfth century renaissance, Speculum 23 (1948) 464-471
- Eduard Norden, Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance 2 (1898)
- Offergelt, Die Staatslehre des hl. Augustinus nach seinen sämtlichen Werken (1914)
- Friedrich Ohly, Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter, Zs. f. deutsches Altertum 89 (1958/59) 1-23
- H. Omont, Manuscrit des oeuvres de S. Denis l'Areopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire, Rev. des études grecques 17 (1904) 230-236



- Ronald E. Osborn, The preaching of St. Peter Damian: the oratory of an eleventh-century rhetorician (Diss. Univ. of Oregon Ms., 1955)
- M. Pacaut, La théocratie. L'Eglise et le Pouvoir au moyen âge (1957)
- Pietro Palazzini, Il diritto strumento di riforma ecclesiastica in San, Pier Damiani (1956)
- Pietro Palazzini, Note di diritto romano in S. Pier Damiano, Studia et documenta historiae et iuris 13/14 (1947/48) 235-268
- Pietro Palazzini, Pier Damiani, Encyclopaedia Cattolica 9 (1952) 1377-1380
- G. Paré - Brunet - Tremblay, La renaissance du XII^e siècle. Les écoles et l'enseignement (Publ. de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa 3, 1933)
- Joseph Pegan, Compunctio, Dict. de spiritualité ascét. et mystique doct. et d'Hist. 2 (1953) 1312-1321
- Franz Pelster, Das Dekret Bischof Burkhard's von Worms in Vatikanischen Handschriften (Misc. Giovanni Mercati 2, Studi e Testi 122, 1946) S. 114ff.
- Franz Pelster, Die römische Synode von 1060 und die von Simonisten gespendeten Sakramente, Gregorianum 23 (1942) 66-90
- Franz Pelster, Der Traktat 'De ordinando pontifice' und sein Verfasser Humbert von Moyenmoutier, Hist. Jahrb. 61 (1941) 88-115
- H. Peltier, Hugues de Fouilloy (+après 1172) chanoine régulier, prieur de Saint-Laurent-au-Bois, Rev. du moyen âge latin 2 (1946) 25-44
- B. E. Perry, Physiologus, Real-Encyclopaedie 20/1 (1941) 1074-1129
- E. Peters, Der griechische Physiologus und seine orientalischen Übersetzungen (1898)



- Julius von Pflugk - Harttung, *Iter Italicum* (1883)
- Julius von Pflugk - Harttung, *Die Papstwahlen und das Kaisertum 1046-1328*, *Zs. für Kirchengesch.* 28 (1907) 29ff.
- O. Pfūlf, *Damiani's Zwist mit Hildebrand*, *Stimmen aus Maria Laach* 41 (1891) 281-307; 400-416; 508-525
- Vincenzo Poletti, *Il vero atteggiamento antidialettico di s. Pier Damiani* (1953)
- R. L. Poole, *Benedict IX and Gregory VI* (*Proceedings of the British Acad.* 1917/1918)
- J. P. Pozzi, *Le manuscrit tomus XVIII de la Vallicelliana, Apollinaris* 31 (1958) 313-350
- C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 2. Aufl. 1 (1927), 2 (1885)
- P. Rajna, *Le denominazioni Trivium e Quadrivium*, *Studi medievali* NS. 1 (1928) 4-36
- Kurt Reindel, *Vom Beginn des Quadriviums*, *Deutsches Archiv* 15 (1959) 516-522
- Kurt Reindel, *Zur handschriftlichen Überlieferung der Gedichte des Petrus Damiani*, *Rev. Bén.* 67 (1957) 182-189
- Kurt Reindel, *Studien zur Überlieferung der Werke des Petrus Damiani I*, *Deutsches Archiv* 15 (1959) 24-102; II *ebda.* 16 (1960) 73-154
- A. Heinke, *Die Schuldialektik im Investiturstreit. Eine geistesgeschichtliche Studie* (*Forsch. zur Kirchen- und Geistesgesch.* 11, 1937)
- A. W. Kendell, *Physiologus* (1928)
- F. Ritschl, *De M. Terentii Varronis disciplinarum libris commentarius*, *Opusc. philol.* 3 (1877) 352-402
- Jean Rivière, *Le problème de l'église et de l'état au temps de Philippe le Bel. Etude de théologie positive* (*Spicil. sacrum Lovaniense* 8, 1926)



- M.Roger,L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin (1905)
- Mario Rosati,La teologia sacramentaria nella lotta contro la simonia e l'investitura laica del secolo XI (1951)
- K.Rück,Die Naturalis Historia des Plinius im Mittelalter,SB.Bayer.Akad.2 (1908) 203-318
- José Ruysschaert,Les Manuscrits de l'abbaye de Nonantola (Studi e testi 182bis,1955)
- Joseph J.Ryan,Cardinal Humbert of Silva Candida and Auxilius: The 'Anonymus Adversary' of Liber I Adversus Simoniacos,Mediaeval Studies 13 (1951) 218-223
- Joseph J.Ryan,Pseudo-Alcuin's Liber de divinis officiis and the Liber 'Dominus vobiscum' of St.Peter Damiani, Mediaeval Studies 14 (1952) 159-163
- Joseph J.Ryan,Saint Peter Damian and his canonical sources (Pontifical Institute of medieval studies, Studies and Texts 2,1956)
- Joseph J.Ryan,Saint Peter Damiani and the sermons of Nicholas of Clairvaux: a clarification,Mediaeval Studies 9 (1947) 151-161
-
- Ernst Sackur,Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeineschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des 11.Jahrhunderts,2 Bände 1892-1894
- Ernst Sackur,Ein Schreiben über den Tod des Maiolus von Cluny,Neues Archiv 16 (1891) 180-181
- Louis Saltet,Les Réordinations. Etude sur le sacrement de l'ordre (Etudes d'histoire des dogmes et d'ancienne littérature ecclésiastique 2,1907)
- Francesco Sbordone,Physiologi graeci singulas recensiones in lucem protulit F.S. (1936)
- Francesco Sbordone,La tradizione manoscritta del Physiologus latinus,Athenaeum NS.27 (1949) 246-280



- Martin Schanz, Geschichte der römischen Literatur Band I 2,
3. Aufl. (1909), IV 1 (1904) (Handbuch der klassischen
Altertumswiss. Band 8)
- Alois Schebler, Die Reordinationen in der "alkatholischen"
Kirche (Kanonistische Studien und Texte 10, 1936)
- M. Schedler, Die Philosophie des Macrobius und ihr Ein-
fluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittel-
alters (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des
MA. 13/1, 1916)
- Paul Scheffer-Boichorst, Kleinere Forschungen zur Geschichte
des Mittelalters XVII B Exkurs: Textkritische Bemer-
kungen zu des Petrus Damiani Disceptatio synodalis,
Mitt. des österr. Inst. f. Geschichtsforsch. 2 13 (1892)
129-137
- Paul Scheffer-Boichorst, Die Neuordnung der Papstwahl
durch Nikolaus II. (1879)
- G. Schepss, Geschichtliches aus Boethiushandschriften,
Neues Archiv 11 (1886) 125-140
- Theodor Schieffer, Heinrich II. und Konrad II. Die Umprä-
gung des Geschichtsbildes durch die Kirchenreform
des 11. Jahrhunderts, Deutsches Archiv 8 (1951) 284-347
- Theodor Schieffer, Päpstliche Legaten in Frankreich vom
Vertrag von Meerssen (870) bis zum Schisma von 1130
(Eberings Historische Studien 263, 1935)
- Bernhard Schmeidler, Zum Wahldekret Papst Nikolaus II.
vom Jahre 1059, Hist. Vierteljahrschrift 31 (1938)
554-560
- Paul Schmid, Der Begriff der kanonischen Wahl in den An-
fängen des Investiturstreits (1926)
- J. Schnitzer, Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre
Ein Beitrag zur Abendmahlslehre des beginnenden Mit-
telalters (1890)
- Gustav Schober, Das Wahldekret vom Jahre 1059 (Diss.
Breslau 1914)



- Percy Ernst Schramm, Kaiser, Rom und Renovatio. Studien zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit, 2. Aufl. (1957)
- Percy Ernst Schramm, Das Zeitalter Gregors VII. Ein Bericht, Göttinger Gelehrte Anzeigen 207 (1953) 62-140
- Hans von Schubert, Petrus Damiani als Kirchenpolitiker (Festgabe Karl Müller, 1922) S. 83-102
- W. Schulz, Der Einfluss der Gedanken Augustins über das Verhältnis von ratio und fides im XI. Jahrhundert, Zs. für Kirchengeschichte 35 (1914) 9-39
- Ludwig Schwabe, Studien zur Geschichte des zweiten Abendmahlsstreits (Diss. Leipzig 1886)
- Gerhard Schwartz, Die Besetzung der Bistümer Reichsitaliens unter den sächsischen und salischen Kaisern mit den Listen der Bischöfe 951-1122, Leipzig-Berlin 1913
- Hans Sedlmayer, Die Entstehung der Kathedrale (1950)
- Friedrich Seeke, Geistige Grundlagen Petrus Damianis untersucht am Liber gratissimus (Diss. Berlin 1933)
- M. Seibel, Eine vatikanische Handschrift (3227 s. XI) des Somnium Scipionis (Abhandlungen für Wilhelm von Christ, 1891) S. 15ff.
- Charles E. Sheedy, The eucharistic controversy of the eleventh century against the background of prescholastic theology (The Catholic Univ. of America, Studies in sacred theology, Sec. Series 4, 1947)
- I. P. Sheldon-Williams, A bibliography of the works of Johannes Scottus Eriugena, The Journal of eccl. hist. 10 (1959) 198-224
- A. Siegmund, Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert (1949)
- E. T. Silk, Pseudo-Johannes Scottus, Adalbold of Utrecht and the early commentaries on Boethius, Mediaeval and Renaiss. Studies 3 (1954) 1-40



- E.T.Silk, Saeculi noni auctoris in Boetii consolationem philosophiae commentarius (Papers and monographs of the American Acad. in Rome 9, 1935) S. 305-343
- Hubert Silvestre, A propos du liber tertius du 'De bestiis et aliis rebus' et d'un passage des Etymologiae d'Isidore de Séville, Le Moyen Age Série 4, Band 4 (1949) 247-251
- Hubert Silvestre, Le commentaire inédit de Jean Scot Erigène au mètre IX du Livre III du 'De consolatione philosophiae' de Boèce, Rev. d'hist. eccl. 47 (1952) 44-122
- Rudolf Sohm, Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians (Festschrift A. Wach, 1918) S. 1-674
- Rudolf Sohm, Kirchenrecht 2: Katolisches Kirchenrecht (1923)
- R.W. Southern, Lanfranc of Bec and Berenger of Tours, (Studies in Medieval Hist. presented to F.M. Powicke, 1948) S. 27-48
- Johannes Spörl, Das Alte und das Neue im Mittelalter, Hist. Jahrb. 50 (1930) 297-341; 498-524
- Johannes Spörl, Augustinus - Schöpfer einer Staatslehre?, Hist. Jahrb. 74 (1955) 62-78
- Johannes Spörl, Die 'Civitas Dei' im Geschichtsdenken Ottos von Freising, La Ciudad de Dios 2 (1957) 577-597
- Johannes Spörl, Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung. Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts (1935)
- William Harris Stahl, Macrobius: Commentary on the Dream of Scipio. Translated with an introduction and notes by W.H.St. (Records of Civilization, Sources and Studies 48, 1952)
- Ernst Steindorff, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich III. 1 (1874) 2 (1881)
- Wolfram von den Steinen, Canossa. Heinrich IV. und die Kirche (Janus-Bücher 1957)



- Wolfram von den Steinen, Der Kosmos des Mittelalters
(1959)
- H.F.Stewart, A commentary by Remigius Autissiodorensis
on the "De consolatione philosophiae" of Boethius,
The Journal of Theol. Studies 17 (1916) 22-42
- D.Stout, A study of the Sententiarum libri tres of St.
Isidore (1943)
- Ulrich Stutz, Die Eigenkirche als Element des mittelal-
terlich-germanischen Kirchenrechts (1895)
- N.Tamassia, Le opere di Pier Damiano. Note per la storia
giuridica del secolo undecimo (Atti del reale Int.
Veneto di scienze, lettere ed arti 62, 1902/03) S. 134-
135 und 881-908
- Gerd Tellenbach, Libertas. Kirche und Weltordnung im
Zeitalter des Investiturstreites (Forsch. zur Kirchen-
und Geistesgesch. 7, 1936)
- P.G.Théry, Etudes Dionysiennes (Etudes de philosophie
médiévale 16) Band 1 (1932), 2 (1937)
- G.Théry, Recherches pour une édition grecque historique
du Pseudo-Denys, New Scholasticism 3 (1929) 353-425
- G.Théry, Scot Erigène, traducteur de Denys, Arch. lat. medii
aevi 6 (1931) 185-278
- Lynn Thorndyke, A history of magic and experimental science
Band 1 und 2, 4. Aufl. (1947)
- C.H.Turner, Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Anti-
quissima: canonum et conciliorum graecorum interpre-
tationes latinae, 2 Bände 1899-1939
- Walter Ullmann, The growth of papal government in the
Middle Ages. A study in the ideological relation
of clerical to lay power (1955)



- Sofia Vanni Rovighi, S. Anselmo e la filosofia del secolo XI (Storia della filosofia italiana 1, 1949)
- E. Voosen, Papauté et pouvoir civil à l'époque de Gregoire VII (Univ. Cath. Lovaniensis II 20, 1927)
- Georg Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte, Band 6, 3. Aufl. (1955)
- Wilhelm Weisbach, Religiöse Reform und mittelalterliche Kunst (1945)
- Max Wellmann, Der Physiologus. Eine religionsgeschichtlich-naturwissenschaftliche Untersuchung & Philologus, Suppl. Band 22/1, 1930)
- Camilla Weltsch-Weishut, Hilduins Passio S. Dionysii und ihre Einwirkung auf die hagiographische Literatur. (Diss. Ms. ~~München~~ München 1955)
- B. Wendorff, Die Staatslehre des Aurelius Augustinus nach "De Civitate Dei" (Diss. Hamburg 1926)
- Ernst Werner, Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im 11. Jahrhundert (1953)
- J. P. Whitney, Hildebrandine Essays (1932)
- André Wilmart, Une lettre de S. Pierre Damien à l'impératrice Agnes, Rev. Bén. 44 (1932) 125-146
- Hubert Wurm, Studien und Texte zur Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus (Kanonistische Studien und Texte 16, 1939)
- F. A. Zaccaria, Dell'antichissima badia di Leno libri 3 (Venedig 1767)
- Joseph Zurek, De s. Aurelii Augustine praeceptis rhetoricis, Diss. Phil. Vindobonenses 8/2 (1905) 69-110

