

Konzils über den Papst als den wesentlichen Inhalt dieses Dekretes herauszustellen, derzufolge das Konzil „nicht nur für den damaligen Notfall, sondern in Zukunft die Funktion einer Art von ‚Kontrollinstanz‘ über den Papst, dessen Versagen in Häresie, Schisma usw. grundsätzlich ja auch in Zukunft möglich war“ erhalten hätte⁶ (259).

Im letzten Abschnitt seines Buches befaßt sich Küng mit der Frage der Unfehlbarkeit in der Kirche. Auch hier geht es ihm vor allem darum, Mißverständnisse bei den getrennten Christen abzubauen. Nach einer kurzen Darstellung von Luthers und Calvins Ansichten über die Fehlbarkeit der Konzilien, grenzt er die Unfehlbarkeitslehre des I. Vatikankonzils ab. Das Buch endet mit einigen nicht gerade tiefschürfenden Bemerkungen über die Grenzen und die Kontingenzen der dogmatischen Formulierungen.

Alle Bücher Küngs vermitteln spannende Lektüre. Wenn sie nicht nur den Blick erweitern, sondern oft auch zur Kritik Anlaß geben, so ist sogar dieser letzte Umstand nicht ohne großen Verdienst. Gehört nicht das Lebendigerhalten des kritischen Sinnes zu den kategorischen Imperativen der Vernunft, auch der *fides quaerens intellectum*?

KASSIUS HALLINGER

Bildungswesen und Bildungsethos im Mittelalter¹

Unter den Werken über das mittelalterliche Bildungswesen nimmt I. Leclercqs Studie eine Sonderstellung ein. Ihr geht es weniger um die Geschichte der Mönchsbildung, als vielmehr um deren *Deutung*. Was *hinter* den geschichtlichen Bildungsbestrebungen der Mönche vom 6. bis 12. Jahrhundert an Zielen und Absichten wirksam war, wird an Hand eines reichen Einzelmaterials verdeutlicht. Die Darlegungen laufen in linearer Vereinfachung (7), der man das Genie nicht absprechen kann, letzten Endes auf die Doppelthese hinaus: 1. Die Bildung der Mönche ist im genannten Zeitraum *eschatologisch* bestimmt, und 2. in der gleichen Zeit haben die Mönche gegenüber der Schultheologie eine eigenständige theologische Form entwickelt, die nicht so sehr im fragenden Intellekt als in der erfahrenden Existenz gründete.

So fern solche Dinge auf den ersten Blick auch zu liegen scheinen, das Buch ist alles andere als trocken. Die Ausführungen verraten ein überlegenes Fachwissen und packen den Leser. Das schon bald als klassisch angesehene Buch (Gr. *Penc*) erwarb sich mehr und mehr Freunde. Auf die französische Ausgabe (Paris 1957) folgte rasch die englische (New York 1961) und 1963 die deutsche Übertragung. Selbst die Fachleute, für deren kritische Augen jene vorläufige Problemschau nach den Worten des Verfassers gar nicht bestimmt war (7), begannen sich mit den vorgebrachten Deutungen zu befassen. Unter den durchwegs zustimmenden Urteilen verdient vor allen anderen die durch nüchterne Sachkenntnis sich auszeichnende Berichterstattung von A. M. *Landgraf*² Erwähnung, der freilich bei dieser Gelegen-

⁶ Eine breitere Übersicht über die letzten Veröffentlichungen von P. de Vooght, Hans Küng und Hubert Jedin zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel bietet der Beitrag von H. Hürten in der Theologischen Revue 59 (1963) 361–372.

¹ Zu J. Leclercq, Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters. (339.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1963.

² P. Debognie, Revue d'histoire ecclésiastique 53 (1958), 508 ff. G. Dumeige, Recherches de Science religieuse 46 (1958), 628 ff. Th. Camelot, Revue des Sciences philosophiques et théologiques 42 (1958), 240 ff. T. Leccisotti, Benedictina 12 (1958), 329 f. O. Lottin, Bulletin de Théologie ancienne et médiévale 8 (1958/61), 51 ff. A. M. Landgraf, Gregorianum 40 (1959), 124 ff.

heit dem Verfasser einige weiterführende Fragen gestellt hat. Bevor hierauf eingegangen werden kann, sei zunächst der Inhalt des an Material wie an Einfällen dicht gefüllten Buches angegeben. Die Bildung der Mönche wird in ihrem Werden (19–61), in ihren Quellen (65–168) und in ihren Früchten (171–298) dargestellt. Ein Anhang bringt Nachträge (299–304) zum theologischen Grundanliegen des Ganzen, unter denen die Notizen über *Herrad von Landsberg* und über die Stellungnahme des † Weihbischofs A. M. *Landgraf* besonders erwähnt seien. Dann folgen das Literatur-, Namen- und Sachverzeichnis (305–339).

Nun zum einzelnen: Die Bildung der abendländischen Mönche wurde in ihren Grundlinien durch die Klosterordnung des heiligen *Benedikt* vorgezeichnet. Diese Ordnung richtete auf das Anliegen der *conversio* alle Lebensregungen aus, der Bibliothek und Lesung gleicherweise zu dienen haben. In die Entstehungsphase der Mönchsbildung stellt Leclercq auch die überragende Gestalt *Gregors d. Gr.* (34–45). Wenige Männer der Geschichte haben eine vergleichbare Breitenwirkung erreicht. Der Verfasser sieht in diesem Papst mit Recht den „Lehrer der Frömmigkeit“, dessen geistige Welt er aus R. *Gillet* und M. *Walther* nachzeichnet³. Die vielgelesenen Schriften des Mönchspapstes gaben den folgenden Generationen das, was wir heute *Spiritualität* nennen, also: Leitbilder, Lesestoff und eine ins Gebet mündende Form geistiger Tätigkeit – dazu aber auch (was kirchliche Autoren meist zuwenig beachten) zwingende Begrenzungen. Gregors Zusammenbruchserlebnis, sein von schweren persönlichen Leiden und Krankheiten sowie von der Auflösung der ihn umgebenden Ordnungen geprägtes persönliches Trauma sollte – was M. *Seidlmayr* immer wieder zu betonen pflegte⁴ – die Haltung des nachfolgenden Jahrtausends bestimmen. Gleich ihm sahen ungezählte in den irdischen Werten nur noch die *miseria*, von der es Abstand zu nehmen galt. Gleich ihm wandten sich die Frommen beinahe ausschließlich dem Eschaton zu. Unter Gregors Einfluß nehmen beinahe alle geistigen Bemühungen einen jenseitszugewandten Zug an. Zur vollen Ausbildung jener typisch mittelalterlichen Bildungshaltung trugen allerdings in entscheidendem Maß zwei zeitgeschichtliche Umstände bei, die der Verfasser unerwähnt läßt. Sowohl die rein lateinische Missionierung der nordischen Völker als auch das Heraufkommen der neuen romanischen Idiome ent hoben selbst die Weltflüchtigsten jener Tage nicht der Notwendigkeit gewisser philologischer Vorstudien, falls sie ihre heiligen Bücher und sonstigen Traditionsschriften überhaupt noch verstehen wollten. So kam es schließlich vom 8. Jahrhundert ab, also von jenem Zeitpunkt, von dem aus die Anregungen Benedikts und Gregors für uns geschichtlich faßbar werden, zur echt mittelalterlichen Verknüpfung von „Eschatologie und Grammatik“ (9, 65 u. ö.). Verfasser drückt mit dieser seiner (nicht sofort für jeden durchsichtigen) Formulierung eine Grundthese seines Buches aus: Die damaligen Mönche haben vom überlieferten Bildungsgut nur das und nur so viel assimiliert, was für ihre jenseitigen Ziele nicht zu umgehen war. Dazu verweist er auf die grammatischen Versuche eines *Beda* und des Mönchsmissionars *Bonifatius*⁵ und hebt dann aus der karolingischen Erneuerung

³ Vgl. R. *Gillet* in: *Sources chrétiennes* (1950), 81 ff., und M. *Walther*, *Pondus, dispensatio, dispositio*. Luzern 1941. G. *Ladner*, Greatness in medieval history. The Catholic Historical Review 50 (1964), 14 n. 41 nennt die Ausführungen des Verfassers über Gregor d. Gr. „unforgettable pages“.

⁴ M. *Seidlmayr*, Weltbild und Kultur Deutschlands im Mittelalter. Handbuch der deutschen Geschichte, hrsg. von O. *Brandt* und A. O. *Meyer*, Darmstadt 1953. Vgl. vom gleichen Verfasser, Das Mittelalter, Regensburg 1948.

⁵ Die *ars grammatica* des hl. Bonifatius findet sich nicht im Pal. Lat. 1719 f. 114/115 (49), sondern 1753 f. 114 wie schon A. *Wilmanns*, *Rhein. Mus. f. Philol.* 23 (1868), 403 zitierte. Zur Autorschaft des Heiligen hat nicht Wilmanns, sondern N. *Fickermann*, *NA* 50 (1935), 212 das Entscheidende gesagt.

einige wenige Mönche heraus (46–58). Der weiteren, recht wesentlichen Frage, inwieweit der klaustrale Assimilierungsprozeß auch noch von anderen äußeren Faktoren, so zum Beispiel vom drängenden Genie des großen Karl beeinflußt war, wird im vorliegenden Buch nicht weiter nachgegangen.

Was bisher vielfach nur angedeutet wurde, wird im zweiten Hauptteil des Buches breiter ausgeführt. Seine Themen sind Heilige Schrift, Väter und antike Klassiker. In den Händen der jenseitsgerichteten Menschen, sagt der Verfasser, werden diese nicht zu Forschungsgegenständen, sondern zum Gebet. Selbst die Klassiker müssen sich eine Art christlicher Taufe gefallen lassen. Alles in allem formen Schrift, Väter und Klassiker eine unverkennbare monastische Bildung, die sich vom außerklosterlichen Schul- und Schreibebetrieb angeblich mehrfach abhebt. Die Zeitspanne, die im Blickfeld des zweiten Hauptteils liegt, ist die Zeit vom 9. bis 13. Jahrhundert, die Belege sind dagegen überwiegend dem 12. Jahrhundert entnommen. Die Zahl der Mönchsexegeten ist in der genannten Zeitspanne dreimal so groß als die der außerklosterlichen Autoren. Zu diesem Zahlenverhältnis ist der Verfasser durch Überprüfung des Buchstabens A im Stegmüllerschen Repertorium gelangt (83f.). Obwohl es an Sonderuntersuchungen über den Gegenstand fehlt, wagt der Verfasser folgende Thesen: 1. Die exegetischen Texte der Mönche erstreben nicht die *quaestio*, sondern die erfahrende *oratio*. 2. Die Mönche betonen vor allem den mystischen Schriftsinn (94 ff.). 3. Die Mönche kommentieren mit Vorliebe das Alte Testament, und unter den Büchern des Alten Testamentes bevorzugen sie das Hohelied (99). 4. Erst vom 12. Jahrhundert ab treten die Nicht-Mönche mit ihren scholastischen Kommentaren in den Vordergrund. Vorher herrschen die Mönche (84).

Der Verfasser bringt fraglos aufschlußreiches Material, aber es bleiben dennoch offene Fragen. So möchte man gar zu gerne wissen, ob die herangezogenen Belege auch wirklich ausreichen. Das scheint durchaus nicht immer der Fall zu sein. Diese 1 und 2 wird zum Beispiel von einer neueren Untersuchung in Frage gestellt. B. Bischoff⁶ hat 1954 nachweisen können, daß die irischen Mönche des 8./9. Jahrhunderts gerade nicht den mystischen Sinn, sondern den Wortsinn im Geist der antiochenischen Schule in einer Reihe von Werken gepflegt haben. In diesen Kommentaren geht es tatsächlich um die *quaestio*. Der Gesichtskreis dieser Werke ist somit weiter, als der Verfasser gesehen hat. Aber auch für die dritte These ergeben sich bei näherem Zusehen Schwierigkeiten. Befragt man nämlich die von G. Becker veröffentlichten Bibliothekskataloge, so ergibt sich als Schnittlinie auf den ersten dreißig Druckseiten: Die dort verzeichneten Schriftkommentare halten sich für das Alte Testament wie für das Neue Testament auf gleicher Zahlenhöhe von rund 65 Werken, indes auf den gleichen dreißig Seiten im ganzen nur fünf oder sechs Kommentare zum Hohenlied verzeichnet werden. Zum Verständnis des Ergebnisses sei hinzugefügt, daß beim Prüfungszug die in den außerklosterlichen Bibliotheken aufgeführten Werke nicht berücksichtigt wurden. Ausgeschlossen wurden ferner die Nachrichten, die sich keiner Gemeinschaft mehr zuweisen lassen. Auf die weitere Frage, inwieweit die Mönche selbst von der *oratio* zur *quaestio* vorgestoßen sind, wird weiter unten zurückzukommen sein. Hier sei für alle Fälle bemerkt: Es sind nicht die schlechtesten Bücher, die zu solch intensivem Fragen anregen. Aus dem Bündel von Fragen, die sich im vorliegenden Zusammenhang ergeben, lugt noch die Frage nach den Kanonikern heraus. Auch hier möchte man gerne wissen, ob deren exegetische Arbeiten sich tatsächlich und konstant von jenen der Mönche im bezeichneten Sinn unterscheiden. Das scheint aber nicht immer der Fall gewesen zu sein. Der Psalmenkommentar des Dom-

⁶ B. Bischoff, Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter. *Sacris Erudiri* 6 (1954), 189–281.

scholasters und späteren Würzburger Bischofs *Bruno*⁷ († 1045) hält sich offenkundig in den monastischen Bahnen, wie sie vom Verfasser umschrieben werden. Diese Ausführungen müßten somit als „monastische“ Exegese definiert werden, was freilich an der Tatsache scheitert, daß Bruno eben nicht Mönch gewesen ist. Sollte man unter dem Eindruck solcher Tatsachen (die sich vermehren ließen) nicht vielleicht doch für die vorscholastischen theologischen Versuche nach treffenderen Bezeichnungen Ausschau halten? Und wenn man schon die monastische Theologie von anderen Formen, beispielsweise der Kanoniker, abgrenzen will, müßte dann nicht ebenso sorgsam die Bildungsgeschichte der Kanoniker erst einmal studiert werden, bevor man auf bestimmte Termini sich festlegen kann?

Für den folgenden Abschnitt über die „Väter“ in den Händen der Mönche (103 – 127) liegen die Dinge klarer. Der Verfasser kann sich da auf zwei entscheidende neuere Untersuchungen von B. *Bischoff* und A. *Siegmund* (105 f.) stützen, die dem Einfluß der griechischen Väter im Abendland nachgegangen sind. Unter den etwa 43 östlichen Autoren und Werken, die damals in den Klöstern kursierten, finden sich bezeichnenderweise keinerlei Lehrschriften. Selbst Ps.-Dionys soll fehlen (107). Diese überraschende Tatsache unterstreicht eindrucksvoll die vom Verfasser immer wieder behauptete erbaulich-praktische Tendenz der mittelalterlichen theologischen Mönchsbildung. Um das Bild zu vervollständigen, müßte freilich der oben zitierte Beitrag von B. *Bischoff* mitherangezogen werden.

Um so verwirrender ist aber dann das Vorhandensein der Klassiker in den klösterlichen Bibliotheken (128–168). Nach den vom Verfasser vorgelegten Prinzipien sind jene heidnischen Texte in den Händen jener frommen, jenseitsgerichteten Männer an und für sich gar nicht zu erwarten. Jene Texte sind keinesfalls theologisch und bekanntlich alles andere als erbaulich. Tatsache ist freilich, daß die klösterlichen Bibliothekskataloge auffallend zahlreiche Klassikertexte zu führen pflegen und daß unsere heutigen gültigen Editionen großenteils auf klösterlichen Hss. basieren. Man hat sich also zweifellos solche unerbaulichen Kodizes verschafft, man schrieb sie ab. Daß man aber deswegen alle jene Texte auch in der Klosterschule gelesen habe, wird man mit dem Verfasser (130) doch wohl nicht so ohne weiteres folgern wollen. Warum also – so muß man fragen – hat man dann in den Klöstern jene fremdartigen Stücke erworben? Der Verfasser zitiert unter anderem das asketische Motiv der mühevollen Kopierarbeit und die Idee der *muta praedicatio* (140 f.). Er nennt ferner das stilistische Motiv, das von der einfachen Deklinationsübung (139) bis zur bewußten Nachahmung der sprachlichen Kunstmittel der heidnischen Vorlage sich erstreckte (146–154). Schließlich verweist er auf das Moment der angeblich „geistigen Freude“ (156), um derentwillen man sich auch in den Klöstern um die Klassiker gekümmert habe. Hier ist wiederum eine weiterführende Frage anzumelden: Denn trotz aller Frisierarbeit der Mönche, die heidnischen Texte in christliche umzudeuten, mußte ein Ovid eben doch alles andere als erbaulich wirken. Die Mönche haben das selber gespürt. Ihre Stellungnahme zu den Klassikern war infolgedessen von einem nicht zu überschenden Zwiespalt durchzogen, was der Verfasser einerseits ehrlich zugibt (142 f.), um dann doch andererseits wieder zu behaupten, die Mönche des Mittelalters seien nicht wie die Humanisten der Renaissance zwischen zwei Kulturen gespalten gewesen (168). Auf die Lösung des Humanismusproblems hat sich der Verfasser jedoch nicht weiter eingelassen. Wir erinnern in diesem Zusammenhang ergänzend an *Odo von Kluni*, der Vergil mit einem Schlangeneimer verglichen und an *Maiolus von Kluni*, der dessen Lektüre in der Schule schlichtweg verboten hat⁸. Umge-

⁷ Migne PL 142, 39–568.

⁸ Vgl. W. *Wühr*, Das abendländische Bildungswesen im Mittelalter. 72.

kehrt aber hat man trotz aller Bedenken heidnische Texte eifrig erworben und benutzt. Man empfand dabei, wie der Verfasser meint, jene „geistige Freude“, die nüchtern besehen kaum mehr ganz jenseitig gewesen sein dürfte. Wir kommen infolgedessen zu dem zwingenden Schluß: Entweder wurden vom Verfasser die Motive der Klassikerübernahme nicht vollzählig erarbeitet – oder (was wahrscheinlicher ist) dem Prinzip der Jenseitigkeit kommt die vom Verfasser postulierte allgemeine Gültigkeit im damaligen Bildungswesen der Mönche eben nicht zu. Jenes Prinzip wurde, wie es scheint, zugunsten irdischer Dinge mitunter durchbrochen; oder aber jenes Prinzip hatte von vornherein für gegenwärtige Werte einen bestimmten Platz ausgespart. Daß die Mönche einem „eschatologischen Humanismus“ (164 f.) verhaftet waren, braucht deswegen nicht geleugnet zu werden. Man soll aber auch nicht aus jenem Sachverhalt voreilige Schlüsse ziehen. Offen bleibt die Frage, inwieweit der eschatologische Humanismus einen sachbezogenen, auf die Pflege irdischer Werte gerichteten Humanismus bei den Mönchen vorausgesetzt bzw. erlaubt hat. Erst die Spezialforschung wird auf diese Frage die legitime Antwort erteilen können. Wir kommen weiter unten auf dieses Problem zurück.

Wenn also die Bildungshaltung der mittelalterlichen Mönche durch Heilige Schrift, Väter und antike Klassiker geformt worden ist, dann bleibt nur noch die Frage nach dem greifbaren Ergebnis dieser Form zu beantworten übrig. Diese Hauptfrage behandelt der Verfasser im dritten Teil seines anregenden Buches. Die Darlegungen ersteigen in den beiden Kapiteln über die literarischen Gattungen (171 – 212) und die Theologie der Mönche (213 – 259) ihren von weither vorbereiteten Höhepunkt. Die sich anschließenden Kapitel „Liturgie als Dichtung“ (260 – 279) und „Literatur und mystisches Leben“ (281 – 298) sind dagegen rasch sinkender Abgesang. Hier wird kaum mehr etwas anderes ausgeführt, was nicht schon in den beiden vorausgehenden dicht geschriebenen Abschnitten gesagt worden wäre.

Die Eigenart der monastischen Theologie und der ihr zugehörigen Schriften bilden das eigentliche Anliegen des Buches. Auf dem Hintergrund der von den Mönchen gepflegten literarischen Gattungen vollzieht sich die Auseinandersetzung mit der außerklaustralen Theologie. Der Verfasser hebt in eindringlicher Analyse die Unterschiede zwischen beiden Theologien hervor. Zu den bereits oben erwähnten Unterschieden kommen hier neu hinzu: die theologischen Schriften der Mönche wenden sich zunächst an einen konkreten Empfängerkreis, sie sprechen nicht wie die Scholastiker ins Anonyme. Diesen Schriften fehlt sodann alles Lehrhafte, sie sind nicht Lehrvortrag, sondern Erbauung. Sie erstreben fernerhin nicht die wissenschaftliche Erkenntnis, sondern wollen zur religiösen Erfahrung vordringen, zum betenden Auskosten bestimmter Texte und Wahrheiten. Der Ausgangspunkt dieser Schriften ist nicht das Problem, sondern die religiöse Betätigung und Erfahrung. Diese Methode vermeidet das Moment der disputatio; sie bewegt sich in betender Beschauung des gewählten Gegenstandes. Im Gegensatz zu den Scholastikern pflegen die Mönche (soweit sie können) noch die gute literarische Form. Die Scholastiker werden als Neuerer empfunden, deren Maxime: *litera sordescit, logica sola placet* (224) man für den theologischen Bereich ablehnt. Die Mönchstheologen bleiben bei den überkommenen Formulierungen, sie meiden die *profanas vocum novitates* der Dialektiker. Die Mönche schreiben nicht, um zu reden, sondern sie schreiben gerade deswegen, um persönlich schweigen zu können (173). Ihre Schriften zeigen vom 9.–12. Jahrhundert angeblich keinerlei Entwicklung (174), was sie wiederum von den Scholastikern abhebt. Ganz im Gegensatz zu den Scholastikern pflegen die Mönche sogar geschichtliche Studien, die über das angestrebte Erbauungsziel hinweg in den religiös-theologischen Bereich vom Verfasser zurückgeholt werden (174–178). Selbst die Predigt der Mönche soll sich nach den bisher aufgezählten Kennzeichen von jener der Scholastiker unterscheiden (197–201).

Soweit die vom Verfasser erarbeiteten Kennzeichen. Sie sind abgelesen an den einzelnen literarischen Gattungen, die von den Mönchen gepflegt wurden. Ausgeschlossen wurden vom Verfasser ausdrücklich Gattungen, die „nicht förderlich sind“, wie Komödien, Fabeln, satirische Gedichte (172), die Abhandlungen aus den Gebieten der Geographie, Medizin, Rechtswissenschaft (7). Er erhielt auf diese Weise einen klinisch sauberen Befund, der sich ohne allzu großes Sträuben auf das „Gottverlangen“ zurückführen ließ. Unter diesem Gesichtspunkt blieben folgende Gattungen bestehen: Predigt, Briefliteratur, Bibelkommentare und Florilegien samt Gebetbüchlein — und zu unserer Überraschung —, auch geschichtliche Darstellungen allgemeiner wie hagiographischer Art (171–209). Erwähnt werden außerdem noch Grammatikstudien (270 u. ö.), ferner metrische, musiktechnische, arithmetische Arbeiten, die als Hilfswissenschaften der Liturgie erklärt und auf solche Weise wiederum ins Theologische heimgeholt werden (271f.).

Die Fülle der hier sich meldenden Setzungen ruft naturgemäß nach kritischer Überlegung. Schon A. M. Landgraf hatte sich gerade an dieser Stelle eine monastische Literaturgeschichte gewünscht (a. a. O. 126). Der Leser bedürfte einer Übersicht wenigstens der Namen der Mönchstheologen und ihrer Werke, um sich selber sein Urteil über die Fülle der Zitate wie der abgehandelten Gegenstände bilden zu können. Eine Reihe von Namen und Werken findet sich über das ganze Buch hin verstreut zitiert. In diesem Zusammenhang nennt der Verfasser nur zwei karolingische Arbeiten: den Traktat des Ps.- *Hieronymus*⁹ über die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel sowie die eucharistischen Traktate der Mönche von Corbie, dazu noch *Eadmers* Traktat über die Immakulata (239), die keinesfalls den späteren scholastischen Spekulationen gleichen sollen (239). Wir müssen freilich gerechterweise hinzufügen, daß die genannten Aroeten — wie überhaupt das literarische Genus der theologischen Traktate — die vom Verfasser notierten diakritischen Kennzeichen nicht rezipieren. Der Gesichtskreis der Darlegungen jener Traktate läßt sich nicht auf die Zone des Erbaulichen, der beschauenden Anbetung einengen. Jene Traktate haben zweifellos lehrhaften Charakter. Daß die eucharistischen Traktate von Corbie das Moment der Auseinandersetzung (disputatio) vermeiden, wird niemand behaupten wollen. Natürlich sind jene Traktate noch weit vom Gehaben der Scholastik entfernt, sie heben sich indes genau so weit von jener „monastischen Theologie“ ab, wie sie der Verfasser bis in die Einzelheiten gezeichnet hat (171–201). Anders formuliert, wäre von neuem zu sagen: Dem Prinzip des verkostenden Beschauens und Anbetens kommt in der Mönchstheologie nicht die Alleingeltung zu, die der Verfasser für sie in seinem Buch postuliert hat. Die eucharistischen Traktate von Corbie machen fernerhin deutlich, daß theologische Arbeiten der mittelalterlichen Mönche sehr wohl eine Entwicklungslinie aufzuweisen haben. Das gilt nicht allein für die beiden damals streitenden Parteien, das gilt erst recht, wenn man die weiterführende Stellungnahme des *Landgraf* zum Vergleich heranzieht. In jenen theologischen Traktaten spielt das Moment der ratio offenkundig eine unentbehrliche Rolle. Als A. M. Landgraf (a. a. O. 125) vom Verfasser hören wollte, wann eigentlich die ratio in stärkerem Maß von den Mönchstheologen herangezogen wurde¹⁰, verwies dieser auf *Isidor* von Sevilla und die dem *Haimo* zugeschriebenen Paulinenkommentare. Es genügt aber schon der einfache Hinweis auf die literarische Gattung der monastischen Traktate, die eine eigene Färbung besitzen und zur sauberen Abgrenzung und Flurbereinigung der Mönchstheologie unbedingt heranzuziehen sind.

⁹ Nicht des Ps.-Augustinus (239).

¹⁰ Diese Frage sollte dem Verfasser zur Kenntnis bringen, daß neben der monastischen Erbauungstheologie auch noch eine anders geartete theologische Form bereits in der vorscholastischen Zeit einherlief.

Das terminologische Anliegen des Buches wird aufs neue wachgerufen, wo von den Werken der klastral gebundenen Stiftsherren *Anselm* von Laon, *Hugo* von St. Viktor und *Wilhelm* von Champeaux die Rede ist. Die Mönche hätten gerade diese Werke als homogene theologische Lektüre anerkannt und deswegen abgeschrieben, indes sie rein scholastische Arbeiten, wie die von *Gilbert* de la Porré, unberührt ließen (210). Sollen solch homogene Werke Außenstehender als „monastische Theologie“ bezeichnet werden? Oder will der Verfasser vielleicht den Kanonikern das Kennwort „patristisch“ vorbehalten, das er in diesem Zusammenhang gebraucht (210)? Nun ist aber nach des Verfassers eigenen Worten die monastische Theologie die Fortsetzung der patristischen (213). *Hraban*, *Regino*, *Williram* schreiben ganz im Sinne der Väter. Weil noch nicht alle sofort nach Art der Scholastiker schrieben, wollte B. *Schmeidler* das patristische Zeitalter bis ins 12. Jahrhundert hinein fort-dauern lassen (125). Da aber die Unterschiede der Mönchstheologie von anderen theologischen Formen bis jetzt noch nicht bis ins letzte erforscht sind (214), dürfte die Subsumierung aller vorscholastischen Theologien unter den Begriff „monastisch“ (oder patristisch) doch wohl verfrüht sein. Was der Verfasser letzten Endes mit seiner Formulierung sagen wollte, ist trotz allem klar. Vor seinen Augen stand weniger die vorscholastische Zeit, als jene spätere Ära, in der sich die Mönche aus der Dialektik und Disputiersucht, den *pugnae verborum* (228 f.) und aus dem *nemus aristotelicum* (232) vorsichtig heraushielten. Daß diese vom Verfasser beobachtete Zurückhaltung freilich sehr *cum grano salis* zu gelten hatte, zeigt ein anderes literarisches Genus, das der Verfasser nur einmal in einer Anmerkung zitiert (157, n. 103). Es sind die im 12. Jahrhundert auftauchenden theologischen Streitschriften über das Priestertum der Mönche, beispielsweise jene des *Rupert* von Deutz¹¹. Der Gesichtspunkt solcher Schriften geht von neuem über die engen vom Verfasser gezogenen theologischen Grenzen hinaus. Hinzukommt die auch vom Verfasser gesehene Tatsache, daß die Mönchstheologen keineswegs die einzigen sind, die ihre theologischen Bemühungen mit echter Frömmigkeit zu vereinen wußten. Das Beispiel eines heiligen *Bonaventura* (240) beweist, daß auch die scholastische Methode jenen kontemplativ-warmen Grundton keineswegs ausschloß. Das folgende Kapitel des Buches behandelt den Beitrag, den die Mönchstheologen zur Liturgie aufzuweisen haben (260 ff.). Was an Einzelheiten herbeigebracht wird, ist erstaunlich wenig. Außer dem Lehrbuch des *Walahfried Strabo* (262) und der liturgischen Einführung des Deutzer Abtes *Rupert* (263) werden nur additive Bestrebungen verzeichnet. Die Tätigkeit der Mönche erschöpfte sich in musikalischer wie dichterischer Ausschmückung des Vorhandenen (264 ff.). Nicht behandelt wird die Tatsache des Reliquienerwerbs und der schier grenzenlosen Vermehrung des Sanktorale und der Zusatzzoffizien, welche Tatsachen doch immerhin eine theologische Haltung bestimmter Art voraussetzen. Der Verfasser spricht indes von der Revolution der Zisterzienser (266), die Überspitzungen zu beseitigen suchte. In einem geistvoll geschriebenen Epilog (281 ff.) werden die wechselseitigen Beziehungen zwischen mystischem Leben und rein literarischer Kultur an den Beispielen großer monastischer Persönlichkeiten aufgewiesen. Diesen Großen blieben Konflikte zwischen beiden Zonen nicht erspart. Sie lösten diese im Opfer der dienenden Liebe, wie Bernhard sagt, im *ministerium verbi* (291).

Ergebnisse. Abschließend sollen die Ergebnisse unserer kritischen Betrachtung in knappen Punkten zusammengefaßt werden.

1. Der Begriff „monastische Theologie“, wie er im vorliegenden Buch beschrieben wird, ist von einer bestimmten Gruppe erbaulicher Texte von konferenzartigem Charakter abgelesen. Mit dieser Feststellung sagen wir dem Verfasser ganz bestimmt nichts Neues, der aus dem Bündel von Fragen offenbar in bewußter Absicht nur eine Seite nachgezeichnet hat (7 f.).

¹¹ Migne PL 170, 537 ff.

2. Begriff und Methoden der in jenen Schriften der Mönche enthaltenen „Theologie“ unterscheiden sich zweifellos von jenen der späteren Scholastiker.

3. Das Verhältnis dieser sogenannten „monastischen“ Theologie zu den außerklösterlichen theologischen Schriften der Zeit vom 9.–11. Jahrhundert hat der Verfasser nicht untersucht. Urteile über das gegenseitige Verhältnis der sogenannten „monastischen“ Theologie zu außerklösterlichen theologischen Versuchen erscheinen darum als verfrüht. Mit der Bezeichnung „monastische Theologie“ sollten theologische Arbeiten der Kanoniker in der genannten Zeitspanne vorderhand nicht versehen werden.

4. Die Theologie der Mönche, wie sie sich in deren Schriften vom 8.–12. Jahrhundert in der Gänze verwirklicht hat, deckt sich nicht mit den Thesen des vorliegenden Buches. Die geschichtliche Wirklichkeit läßt sich auf die programmatische Grenzziehung des Verfassers nicht einengen; sie war unendlich reicher und vielgestaltiger. Die geschichtliche Wirklichkeit schritt über die ihr vom Verfasser zugebilligte enge Zone des Erbaulichen und anbetenden Verweilens energisch hinaus zu den Momenten der Untersuchung, der lehrhaften Darlegung, der faktischen Auseinandersetzung mit dem Gegner und schließlich zur handbuchartigen Verdichtung der gewonnenen theologischen Einsichten. Man vergleiche hierzu etwa die eucharistischen Traktate der Karolingerzeit, die doch wahrhaftig in das vom Buch gezeichnete Schema sich nicht einfügen lassen. Oder man vergleiche hierzu jene Serie exegesischer Werke aus der englisch-irischen Mönchsschule, die Interesse an der Frage, an der Worterklärung, am Sachbezug und an wissenschaftlicher Darlegung verraten, wie L. W. Laistner (1947) und B. Bischoff (1954) nachgewiesen haben. Der Verfasser nennt übrigens selber solche exegesischen Werke, die aus der weithin herrschenden erbaulichen Linie heraus zur wissenschaftlichen Frage vorstoßen (93, n. 21). Man erinnere sich an das vom Verfasser nicht weiter beachtete literarische Genus der theologischen Streitschriften. Vom Anonymus aus Hersfeld (1092) bis zum Deutzer Abt Rupert bringen da die Mönche ihre theologischen Argumente disputationstreuig ans Licht. Man schlage die liturgischen Handbücher eines Walahfried Strabo und eines Bernold von Reichenau auf, wo es doch ganz sicher um die theologische Sache und nicht in erster Linie um den Andachtswert geht. Alle die hier genannten literarischen Genera fallen aus der vom Verfasser umschriebenen Sphäre heraus.

5. In den theologischen Schriften der Mönche vom 8.–12. Jahrhundert fehlt das Moment der Entwicklung nicht. Die marienischen Traktate des Ps. Hieronymus und des Eadmer (239) beweisen das. Man vergleiche außerdem etwa die Meßbeschreibungen miteinander, so die aus Lorsch stammenden Anweisungen des 9. Jahrhunderts (Roma, Bibl. Vaticana Cod. Pal. lat. 485 f., 17 ff.) mit den späteren einschlägigen Texten, die soeben erst behandelt hat O. Nussbaum, Kloster, Priestermonch und Privatmesse. *Theophaneia* 14 (1961), 230 ff.

6. Die geschichtlichen Arbeiten der Mönche, die zwar von den theologischen Ideen ihrer Schreiber beeinflußt sind, aber ihrem ganzen Genus nach eben keine eigentliche Theologie bieten wollen – wenigstens nicht in dem vom Verfasser behaupteten Sinn –, hätten im vorliegenden Buch, das doch die Theologie der Mönche behandeln will, ruhig weggelassen werden können. Rodulph Glaber sollte man übrigens nicht unter den Geschichtsschreibern Klunis aufführen. Er hat sich bekanntlich in Kluni nicht halten können und ist nach Dijon und zu anderen Klöstern abgewandert. Abt Petrus der Ehrwürdige beklagte sich bitter über das mangelnde Interesse seiner Umgebung an geschichtlichen u. a. Studien (176 f.). Die Dijonner Gruppe hat im Verlauf des 11. Jahrhunderts für das historische Genus sicher mehr geleistet als Kluni selbst. Die von St. Hilpisch angerührte Antithese zwischen Kult und Kultur bleibt nach wie vor bestehen. Man muß freilich dem Leser klar sagen, was mit jener Formel tatsächlich gemeint ist (165).

7. Die vom Verfasser vorgeschlagene Formulierung des „eschatologischen Humanismus der Mönche“ (164 f.) scheint mehr systematischen Überlegungen als der geschichtlichen Wirklichkeit Rechnung zu tragen. Desgleichen die Behauptung des Verfassers, daß literarische Gattungen, die „nicht förderlich sind“, von den Mönchen vollständig oder doch „fast vollständig unberücksichtigt blieben“ (172). In der geschichtlichen Wirklichkeit scheinen die Mönche indes neben und zusammen mit ihrer eschatologischen Ausrichtung ganz selbstverständlich auch einen diesseitsbezogenen Humanismus gepflegt zu haben. Anders kann man sich nicht den Walthari von St. Gallen oder den Ruodlieb von Tegernsee oder die in Benediktbeuern gehörten *Carmina Burana* erklären. Keines dieser Werke ist in Kluni selbst denkbar. Aber Kluni war nun einmal nicht – was nicht nachdrücklich genug betont werden kann – die Repräsentanz des gesamten mittelalterlichen Mönchtums. Die kulturelle Tätigkeit der Mönche brachte gar nicht so selten Werke hervor, die sich nun nicht immer in direkter Linie vom idealen Hochziel des „Gottverlangens“ ableiten lassen. Man denke beispielsweise an die Gedichte des Mönches von Rufford¹² oder an die Liebesgedichte aus Ripoll¹³ oder an den erotischen Grammatikbetrieb des Clm 18 628 aus Tegernsee, der bezeichnenderweise inmitten eines Freisinger Kommentars zum Hohenlied sich notiert findet¹⁴, oder man denke an die Gedichte des Serlo von

¹² Hrsg. von J. H. Mozley, *Medium Aevum* (1942), 1–45; vgl. Verf. S. 158 n. 109.

¹³ Hierüber F. J. E. Raby, *A history of secular latin poetry*. Oxford 1934, 236 ff.

¹⁴ Angaben bei P. Lehmann, *Die Parodie im Mittelalter*. München 1922, 108. Text im Anhang 49 f. Der Freisinger Kommentar zum Hohenlied: Clm 6 432, f. 86v.

Wilton¹⁵ oder die von P. Lehmann edierten Parodien, von denen ein Teil aus Mönchskreisen stammt. Daß solche nicht immer erbaulichen Werke nicht gerade die Ausnahme gebildet haben, zeigen die entsprechenden Generalkapitelbestimmungen der Zisterzienser, die der Verfasser selber erwähnt (158). Es müssen durchaus nicht immer „unzufriedene Mönche“ (172) gewesen sein, wie Johannes von Haute Seille, der die Historia septem sapientium bearbeitet hat. Mit solchen moralischen Abwertungen dürfte man die ins Diesseitige reichende Verwirklichung des monastischen Humanismus kaum erfassen.

8. In der Bibliographie, die der dritten Auflage beigegeben ist, wären folgende wichtige Werke nachzutragen: B. Bischoff, Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter. Sacris Erudiri 6 (1954), 189–281. O. Denk, Geschichte des gallo-fränkischen Unterrichts- und Bildungswesens von den ältesten Zeiten bis auf Karl d. Gr. Mainz 1892. G. H. Hörle, Frühmittelalterliche Mönchs- und Klerikerbildung in Italien. Freiburg i. Br. 1914. A. F. Leach, The schools of medieval England. New York 1918. M. Roger, L'Enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin. Paris 1905. F. A. Specht, Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. Stuttgart 1885. P. Vossen, Der Libellus scholasticus des Walther von Speyer. Berlin 1962. W. Wühr, Das abendländische Bildungswesen im Mittelalter. München 1950.

Richtigzustellen ist: Pomarius = Pomerius (20), Kapitularium = Kapitulare (53), Sandys = Sandy (316), Maps = Map (318), mirabili = mirabile secolo (318), Platon = Plato (325). Bei W. von den Steinen (317) fehlt der Titel seines Aufsatzes. O. Porcels überholte Arbeit sollte (37) nicht zitiert werden.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Die orientalischen Patriarchen – Kardinalbischöfe

Im Konsistorium vom 22. Februar 1965 nahm Papst Paulus VI. zum ersten Male die Ernennung von Kardinälen vor. Die 27 neuen Purpurträger kann man in 5 Gruppen einteilen, wie der Papst selber in seiner Begrüßung andeutete: zuerst die Patriarchen aus den unierten Kirchen des Ostens, dann die Kardinäle aus den Ländern hinter dem „Eisernen Vorhang“, weiter die Inhaber bedeutender Bischofs- und Metropolitansitze des Westens, ferner die Vertreter der kirchlichen Wissenschaft, der katholischen Organisation und der Seelsorge, und schließlich die Vertreter der römischen Kurie. Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang die erste Gruppe der drei orientalischen Patriarchen, die ins Kardinalskollegium berufen wurden. Bekanntlich schätzen die Orientalen die Patriarchenwürde höher ein als das Kardinalat, manche Vertreter hielten sogar die Patriarchenwürde mit der Zugehörigkeit zum Kardinalskollegium für unvereinbar. Auch manche Zeremonien der Kreierung in den Konsistorien (Aufsetzen des Birettes, Öffnen und Schließen des Mundes) galten ihnen als nicht ihrer Würde entsprechend. Für die jetzt durchgeführte Kardinalskreierung wurden tatsächlich die Zeremonien vereinfacht, die bisherigen vier Konsistorien auf zwei zusammengezogen und einige Riten abgeändert, und dies, wie man allgemein erklärt, auf Vorschlag und Wunsch der orientalischen Patriarchen. Diesen war bisher auch der Rang von Kardinalpriestern und dazu eine Titelkirche in Rom zugewiesen worden. In diesen Punkten erfolgte eine Neuordnung. Papst Paulus VI. hat nämlich durch das Motuproprio „Ad purpuratorum Patrum“ (11. 2. 1965) folgendes verfügt: Die orientalischen Patriarchen, die in das Kardinalskollegium berufen werden, erhalten von nun an den Rang von Kardinalbischöfen, sie behalten ihren Patriarchensitz als Kardinalstitel bei, sie erhalten also nicht den Titel eines suburbikarischen Bistums und auch nicht wie die westlichen Kardinäle eine römische Titelkirche zugewiesen, was für jene besagen soll, daß sie zum Klerus der Stadt Rom gehören. Diese Regelung gilt

¹⁵ Vgl. H. Brinkmann, Geschichte der lateinischen Liebesdichtung im Mittelalter. Halle 1925, 23.