

Petrus Bsteh, Brigitte Proksch,
Cosmas Hoffmann (Hg.)

Die Orden im Wandel Europas

Historische Episoden und ihre globalen Folgen

Münster 2013

LIT

Franz Neiske

***ECCLESIA CLUNIACENSIS – ECCLESIA CHRISTIANA.
AUSWIRKUNGEN EINER MONASTISCHEN REFORM-
BEWEGUNG AUF KIRCHE UND GESELLSCHAFT DES
MITTELALTERS***

Im Sommer des Jahres 1245 war die Abtei Cluny in Burgund für einige Wochen das Zentrum der christlichen Welt. Papst Innozenz IV. und der französische König Ludwig IX., der Heilige, trafen sich nämlich in Cluny, um über das weitere Vorgehen gegen Kaiser Friedrich II. zu beraten. Sie waren zum Ersten Konzil von Lyon zusammen gekommen und folgten während der schwierigen Verhandlungen gern der Einladung des Abtes Wilhelm III. von Cluny. Zur illustren Schar der Gäste gehörten neben Ludwig von Frankreich mit seiner Familie und dem Papst samt seinem großen Gefolge auch der byzantinische Kaiser, Könige, Herzöge aus Spanien und Frankreich sowie zahlreiche Kardinäle, Patriarchen, Bischöfe und Äbte, jeweils mit ihrem Anhang, d. h. mit Sekretären, Dienern, Soldaten und weiterem Gefolge.¹ All diese Gäste, so vermeldet die Chronik des Klosters nicht ohne Stolz, wurden untergebracht und versorgt, ohne dass dadurch der übliche monastische Tagesablauf gestört wurde, ohne dass sich die Mönche bei der Nutzung von Refektorium oder Schlafsaal, von Kapitelsaal oder Krankenabteilung, von Keller oder Küche beeinträchtigt sahen.² Die Mönche der Abtei konnten also weiterhin ihr von Kritikern als übermäßig bezeichnetes Pensum an Gebeten und Psalmenrezitation erfüllen. Wenn am 11. September des Jahres 1910 aus Anlass des Millénaire de la fondation de Cluny ein ‚cortège historique‘ durch die Straßen der Stadt Cluny zog, der an diesen Besuch des Papstes und mehrerer Könige im Jahr 1245 erinnern sollte, so hatte man damit – neben der damals aktuellen antikleikalischen Absicht – auch eines der glanzvollsten Ereignisse der Geschichte des Klosters theatralisch in Szene gesetzt.³

Das Beispiel zeigt natürlich zunächst einmal die ungeheure Wirtschaftskraft der Abtei Cluny. Das wird auch deutlich an den besonders kostbaren

¹ DENYSE RICHE, L'ordre de Cluny à la fin du moyen âge. „Le vieux pays clunisien“ – XII^e-XV^e siècles (C.E.R.C.O.R Travaux et Recherches XIII) Saint-Étienne 2000, S. 267.

² Bibliotheca Cluniacensis in qua SS. Patrum Abb. Clun. Vitae, Miracula, Scripta, Statuta, Privilegia Chronologiaque ... hg. von MARTINUS MARRIER und ANDREAS QUERCETANUS, Paris 1614, Sp. 1666.

³ DOMINIQUE IOGNA-PRAT, Cluny, 910–1910 ou l'instrumentalisation de la mémoire des origines, in: Revue Mabillon n.s. 11 (72) 2000, S. 161–185, S. 183.

Gastgeschenken, die der Abt von Cluny für die höchsten Gäste bereit hielt.⁴ Wie herausragend aber darüber hinaus das allgemeine Ansehen Clunys zu dieser Zeit in der Kirche war, verdeutlicht zudem ein einzigartiger Vorgang in der Geschichte der päpstlichen Kurie: Man vertraute dem Archiv der Abtei einen besonderen Schatz an. Angesichts allgemeiner Bedrohungen, vielleicht auch aus Furcht vor dem durch das Konzil am 17. Juli 1245 abgesetzten Kaiser Friedrich II. ließ man alle wichtigen Privilegien, die der römischen Kirche von weltlichen Königen und Fürsten gewährt worden waren, kopieren und gab diese Kopien der Abtei Cluny zur sicheren Aufbewahrung. Es handelte sich um insgesamt 91 Dokumente.⁵ Diese Sammlung wird in der Forschung als ‚Rouleaux de Cluny‘ bezeichnet.⁶ Man konnte in Cluny mit den kurz zuvor errichteten mächtigen Türmen im Westwerk der Kirche Cluny III (les tours dites ‚Barabans‘) einen besonders sicheren Aufbewahrungsort für diese wertvollen Dokumente bieten. Noch zu Beginn des 18. Jahrhunderts wird dieser Archivschatz als besonderes Kleinod beschrieben.⁷

Was macht nun die Bedeutung Clunys und der von Cluny ausgehenden monastischen Reformbewegung aus? Den gerade genannten Ereignissen lassen sich frühere, für die römische Kirche nicht minder wichtige anfügen. Die Abtei Cluny hatte besonders im 12. Jahrhundert versucht, sich selbst als Rom-ebenbürtig oder zumindest als Rom-ähnlich darzustellen.⁸ Am 29. Januar des Jahres 1119 starb Papst Gelasius II. in Cluny und Calixt II. wurde ebendort gewählt. Tod und Begräbnis eines Papstes in Cluny! Und vielleicht gehörte sogar der damalige Abt von Cluny, Pontius, zu den Kandidaten für das höchste Kirchenamt. Zumindest versucht die cluniazensische Überlieferung bei der Schilderung dieses Ereignisses, eine intensive Nähe zwischen Papsttum und Abtei herzustellen. Gelasius starb demnach *in propria domo*, d. h. Cluny ist der

⁴ Matthaeus Parisiensis, *Chronica majora*, 4. A.D. 1240 to A.D. 1247 (Roll series 57, 4) London 1877, ND Nendeln 1964, S. 428.

⁵ LEOPOLD DELISLE, *Inventaire des manuscrits de la Bibliothèque Nationale, Fonds de Cluni*, Paris 1884, Nr. 186, S. 308. Vgl. *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, hg. von AUGUSTE BERNARD und ALEXANDRE BRUEL (Collection de documents inédits sur l'histoire de France – Première série. Histoire politique) 6 Bde., Paris 1876–1903, ND Frankfurt a. Main 1974, Nr. 4846; Internet: <http://fruehmittelalter.uni-muenster.de/cce/php/view.php?bb=4846> (zuletzt besucht: 29. 2. 2012).

⁶ JEAN-LOUIS-ALPHONSE HUILLARD-BREHOLLES, *Examen des chartes de l'église romaine contenues dans les rouleaux dits rouleaux de Cluny*, in: *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale et autres bibliothèques de France* 21/2, 1865, S. 267–363.

⁷ SEBASTIEN BARRET, *La mémoire et l'écrit: l'abbaye de Cluny et ses archives (X^e–XVIII^e siècle)* (Vita regularis. Abhandlungen 19) Münster 2004, S. 28 f., S. 231.

⁸ FRANZ NEISKE, *Das Verhältnis Clunys zum Papsttum*, in: *Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*, hg. von GILES CONSTABLE, GERT MELVILLE und JÖRG OBERSTE (Vita regularis 7) Münster 1998, S. 279–320, S. 314–319.

dem Papst angemessene Ort, denn ‚sein‘ Cluny sei das erklärte Ziel des Papstes gewesen: *Cluniacum suum pervenire desiderans*.⁹

Wie ehemals die Äbte Clunys in der Stadt der Päpste zu sterben begehrten,¹⁰ so jetzt der Papst im *monasterium sancti Petri*, d. h. in Cluny. Diese Vorstellung passt zu der Eigenbezeichnung als *Cluniacensis ecclesia*. So benannte sich die Klostersgemeinschaft seit der Zeit Abt Hugos, also seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Zahlreiche Urkunden benutzen diesen Begriff und verbinden ihn sogar mit dem Bild der allumfassenden, nährenden Mutter.¹¹

Aber entsprach dieses machtvolle Selbstverständnis der Abtei auch der Wirklichkeit oder der Wahrnehmung der Zeitgenossen? Ja, auch von dieser Seite wurde immer wieder die Größe und Besonderheit Clunys herausgestellt. Abt Maiolus von Cluny sollte 974 auf Vorschlag Kaiser Ottos II. zum Papst gewählt werden, doch Maiolus lehnte ab.¹² Im Jahre 980 versöhnte sich Otto II. mit seiner Mutter, der Kaiserin Adelheid in Pavia, offenbar durch Vermittlung von Abt Maiolus.¹³ Kaiser Heinrich II. (gest. 1024) schenkte anlässlich seiner Krönung als Zeichen besonderer Wertschätzung für die Mönche einen goldenen, mit dem Kreuz geschmückten Reichsapfel und weitere kostbare Insignien der Abtei Cluny.¹⁴ Abt Hugo vermittelte 1077 in Canossa zwischen Papst Gregor VII. und Kaiser Heinrich IV.,¹⁵ dessen Taufpate er auf Bitten Heinrichs III.

⁹ Epistola ad domnum Pontium cluniacensem abbatem, hg. von HERBERT EDWARD JOHN COWDREY, *Two Studies in Cluniac History (1049–1126)* (= *Studi Gregoriani* 11, 1978), S. 111–117, S. 115. Der *Liber pontificalis* äußert sich zu diesen Ereignissen wie gewohnt zurückhaltend: LOUIS DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis*, 3 Bde., Paris 1886, 1892, 1957, 2, ND Paris 1955, S. 317 f. und S. 322; S. 376: *Quo [Cluniacum] deportatus summaque reverentia susceptus [...] in medio fratrum, circumstantibus episopis et cardinalibus, in propria domo proprius pastor in pace Cluniaco quievit*.

¹⁰ Vgl. dazu PATRICK HENRIET, *Saint Odilon devant sa mort. Sur quelques données implicite de comportement religieux au XI^e siècle*, in: *Le moyen âge* 96, 1990, S. 227–244.

¹¹ *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny* (wie Anm. 5) Nr. 4457, 4938, 5192.

¹² ERNST SACKUR, *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des elften Jahrhunderts*, 2 Bde., Halle 1892–1894, ND Darmstadt 1971, 1, S. 233; GIOVANNI SPINELLI, *Maiolo, abbate di Cluny – papa mancato*, Novara 1994, S. 36 f.

¹³ Die Lebensbeschreibung der Kaiserin Adelheid von Abt Odilo von Cluny (*Odilonis Cluniacensis abbatis Epitaphium domine Adelheide auguste*), hg. von HERBERT PAULHART, *Mitteilungen des Institutes für österreichische Geschichtsforschung*, Ergänzungsband 20, 2, 1962, cap. 7, S. 35. Zur Wertschätzung Clunys durch die Ottonen vgl. SÉBASTIEN BARRET, *Cluny et les Ottoniens*, in: *Ottone III e Romualdo di Ravenna. Impero, monasteri e santi asceti*, Atti del XXIV convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana, 2002, Verona 2003, S. 179–213.

¹⁴ Rudolfus Glaber, *Historiarum libri quinque*, 1, 23, in: Raoul Glaber, *Histoires*, éd., ann. et trad. par MATHIEU ARNOUX (*Miroir du Moyen Age*) Turnhout 1996, S. 78 f.

¹⁵ HARALD ZIMMERMANN, *Der Canossagang von 1077. Wirkungen und Wirklichkeit* (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Akademie der Wissenschaften und Literatur 5) Mainz 1975, S. 140–148. ARMIN KOHNLE, *Abt Hugo von Cluny (1049–1109)* (Beihefte der Francia 32) Sigmaringen 1993, S. 110 f.

war.¹⁶ Gregor VII. (gest. 1085) übertrug Abt Hugo mit der Leitung der Abtei Polirone gleichzeitig auch die Vollmacht, *nostra vice*, also in Stellvertretung des Papstes zu agieren¹⁷ und damit gewissermaßen als *abbas universalis*.¹⁸ Sein Nachfolger, Abt Pontius von Cluny (gest. 1126), fungierte als päpstlicher Unterhändler zwischen Heinrich V. und Calixt II. in Mouzon im Jahre 1119.¹⁹ Noch in der Vita des hl. Morandus (gest. um 1115), ehemals Mönch von Cluny und ‚Apostel des Sundgaus‘, sowie Patron des Hauses Habsburg, dem im Wiener Stephansdom eine Kapelle geweiht ist,²⁰ wird der hervorragende Beitrag Clunys zum Wohl der gesamten Kirche gelobt: Die Abtei sei ein frommes Asyl für alle gewesen, die in der Christusnachfolge leben wollten, und sie habe zudem der Kirche Christi Päpste, Kardinäle, Bischöfe und Äbte geschenkt, so dass dadurch das in Kälte erstarrte Mönchtum der Zeit wieder mit neuem Feuer erfüllt worden sei.²¹ Und Petrus von Celle (gest. 1183), selbst Cluniazenser, lobte Cluny als „die Stadt unserer Stärke“, aus der tausendfach Mönche hervorgingen, um in Bistümern, Abteien und an Königshöfen zu wirken; dies sei der Ort, an dem die Besten wie „Gold geschmolzen“ würden zur Reform der Kirche.²²

Auch in Cluny selbst war man darauf bedacht, einen umfassenden, ja universalen Anspruch geltend zu machen. Die Viten der Äbte nennen mit Stolz die verschiedenen Völker, in denen Klöster von Cluny aus gegründet oder reformiert worden seien: im Königreich Frankreich, in Aquitanien, in Spanien und sogar in der Stadt Rom. Man hat deshalb mit Recht von „imperialen Ideen“ dieser monastischen Reformbewegung gesprochen.²³

¹⁶ JOSEPH H. LYNCH, Hugh I of Cluny's Sponsorship of Henry IV: Its Context and Consequences, in: *Speculum* 60, 1985, S. 800–826, S. 801.

¹⁷ LEO SANTIFALLER, Quellen und Forschungen zum Urkunden- und Kanzleiwesen Papst Gregors VII., 1. Teil, Quellen: Urkunden, Regesten, Facsimilia (*Studi e testi* 190) Vatikanstadt 1957, Nr. 126, S. 125 f. HERBERT EDWARD JOHN COWDREY, *The Epistolae Vagantes of Pope Gregory VII*, Oxford 1972, S. 70.

¹⁸ MICHELE MACCARRONE, *Romana ecclesia – Cathedra Petri*, 2 Bde. (*Italia sacra* 48) Rom 1991, S. 839.

¹⁹ STANLEY A. CHODOROW, Ecclesiastical Politics and the Ending of the Investiture Contest: The Papal Election of 1119 and the Negotiations of Mouzon, in: *Speculum* 46, 1971, S. 613–640.

²⁰ ELISABETH KOVÁCS, Die Heiligen und heiligen Könige der frühen Habsburger (1273–1519), in: *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*, hg. von KLAUS SCHREINER und ELISABETH MÜLLER-LUCKNER, München 1992, S. 93–126, S. 98.

²¹ Vita beati Morandi confessoris, in: *Bibliotheca Cluniacensis* (wie Anm. 2) Sp. 501–506, Sp. 506 A–C.

²² The letters of Peter of Celle, hg. von JULIAN HASELDINE, Oxford 2001, Nr. 150, S. 548.

²³ PAOLO LAMMA, Momenti di storiografia cluniacense (*Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Studi storici* 42–44) Rom 1961, S. 82.

Petrus Venerabilis (gest. 1156), der große Reformabt des 12. Jahrhunderts, zählt in einem Brief an den Kaiser von Byzanz die Herrscher des Abendlandes auf, mit denen Cluny verbrüdet war: die französischen, englischen sowie spanischen Könige und natürlich auch die deutschen und die römischen Kaiser und sogar die ungarischen Könige.²⁴ Er sieht die Abtei als Zentrum einer cluniazensischen *res publica*²⁵ und knüpft damit an die Vorstellung einer größeren *res publica christiana* an, in der Cluny die Rolle eines ‚kleinen Rom‘ zukomme.²⁶ Cluny wurde so zum Impulsgeber für das Papsttum. Erst im 13. Jahrhundert musste es sich – geschwächt – päpstlicher Aufsicht und Kontrolle unterwerfen.²⁷

Die im Jahre 910 von Herzog Wilhelm von Aquitanien gegründete Abtei Cluny begann, wie viele andere Klostergründungen auch, als bescheidenes Unternehmen. Schon in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts und dann vor allem im 11. Jahrhundert entwickelte sich das Kloster jedoch zu einem der bedeutendsten Zentren des europäischen Mönchtums. Viele wichtige monastische und kirchenpolitische Gründe trugen zum Erfolg Clunys bei. Neben einer Reihe von herausragenden charismatischen Äbten²⁸ in den ersten beiden Jahrhunderten, die darüber hinaus auch noch in extrem lange Amtszeiten (dreimal 50 Jahre) wirken konnten, seien hier nur zwei weitere entscheidende Erklärungen für den Erfolg der Reformbewegung genannt:

1. Die Verwirklichung der *Libertas ecclesiae*. Cluny war seit seiner Gründung frei von allen äußeren Eingriffen und nur dem Papst unterstellt.
2. Durch das sogenannte Reformprivileg Papst Johannes' XI. von 931 war es Cluny erlaubt, Mönche aus anderen Klöstern aufzunehmen oder sogar ganze Klöster zu reformieren und an Cluny anzuschließen.²⁹

²⁴ Letters of Peter the Venerable, hg. von GILES CONSTABLE, 2 Bde. (Harvard Historical Studies 78) Cambridge (MA) 1967, 1, S. 209 Nr. 75.

²⁵ Ebd. 1, S. 306 Nr. 115.

²⁶ LAMMA, Momenti (wie Anm. 24) S. 86. DOMINIQUE IOGNA-PRAT, Ecclesia/Christianitas. Identité universelle et identité religieuse, in: Religiosità e civiltà. Identità delle forme religiose, Atti del convegno internazionale, Brescia, 9–11 settembre 2009, hg. von GIANCARLO ANDENNA (Le Settimane internazionali della Mendola, Nuova Serie 2007–2011) Mailand 2011, S. 193–206, S. 203.

²⁷ FRANZ NEISKE, Reform oder Kodifizierung? Päpstliche Statuten für Cluny im 13. Jahrhundert, in: Archivum historiae Pontificiae 26, 1988, S. 71–118.

²⁸ FRANZ NEISKE, Charismatischer Abt oder charismatische Gemeinschaft? Die frühen Äbte Clunys, in: Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter, hg. von GIANCARLO ANDENNA, MIRKO BREITENSTEIN und GERT MELVILLE (Vita regularis. Abhandlungen 26) Münster 2005, S. 55–72.

²⁹ Papsturkunden 896–1046, bearb. von HARALD ZIMMERMANN (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften 174, Veröffentlichungen der historischen Kommission 3) Wien 1984, Nr. 64, S. 108, *concedimus ut, si quis monachus ex quolibet monasterio ad vestram conversationem solo dumtaxat meliorande vitae studio transigrare voluerit [...] suscipere vobis liceat*.

Was aus dieser besonderen Situation folgte, ist in zahlreichen Handbüchern nachzulesen, hat aber auch zu einer Reihe von Missverständnissen geführt:

- Cluny habe den Investiturstreit ausgelöst,
- Cluny sei damit für den Untergang des Deutschen Reiches verantwortlich oder:
- Gregor VII. sei Mönch in Cluny gewesen.³⁰

Die Bedeutung der cluniazensischen Reformbewegung für die Kirche, für das westeuropäische Mönchtum und für die mittelalterliche Kirche und Gesellschaft insgesamt soll im Folgenden an wenigen Themenschwerpunkten erläutert werden.

Das monastische Ideal und die Laien

Das Bild des idealen Mönches und des idealen Laien ist das Kernthema der Schriften des Abtes Odo von Cluny (gest. 942). Er hatte als Kanoniker eine hervorragende theologische Ausbildung in Tours und Paris erhalten und kam dann – wie die Legende will – mit 100 Büchern ins Kloster Baume im französischen Teil des Jura (zu damaliger Zeit war das ein ungeheurer Schatz – zumindest aber ein Zeichen für seine stupende Gelehrsamkeit). Er wurde dann in Cluny Nachfolger des Gründungsabtes Berno (gest. 927) und gilt in der cluniazensischen Historiografie als eigentlicher Begründer der Abtei.³¹

Neben seiner erfolgreichen diplomatischen Tätigkeit zur Sicherung und Mehrung des Klosterbesitzes und seinen häufigen Reisen nach Italien fand er noch Zeit, einige grundlegende theologische Schriften und Predigten zu verfassen. Für Bischof Turpio von Limoges (gest. 944) schrieb er Betrachtungen mit dem Titel *Collationes*, in denen er ein sehr strenges moralisches Leben für Mönche und Laien forderte.³² Wichtiger noch sind zwei weitere Werke, die

³⁰ Vgl. dazu zuletzt: FRANZ NEISKE, Zwischen *pusillus grex* und *ordo cluniacensis*. Umbruch und Kontinuität im cluniacensischen Klosterverband, in: Vom Umbruch zur Erneuerung? Das 11. und beginnende 12. Jahrhundert – Positionen der Forschung, hg. von JÖRG JARNUT und MATTHIAS WEMHOFF (MittelalterStudien 13) München 2006, S. 247–273, S. 249–251, und DERS., Réforme clunisienne et réforme de l'Eglise au temps de l'abbé Hugues de Cluny, in: La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad Occidental. Siglos XI–XII (XXXII Semana de Estudios Medievales Estella 18–22 julio 2005) Pamplona 2006, S. 335–359, S. 337–343.

³¹ Zu Odo vgl. ISABELLE ROSE, Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny, fin du IX^e – milieu du X^e siècle (Collection du Centre d'études médiévales de Nice 8) Turnhout 2008.

³² ISABELLE ROSE, Les 'Collationes' d'Odon de Cluny († 942): Un premier recueil d',exempla' rédigé en milieu 'clunisien?', in: Le tonnerre des exemples: 'Exempla' et médiation culturelle dans l'Occident médiéval, hg. von MARIE-ANNE POLO DE BEAULIEU, PASCAL COLLOMB und JACQUES BERLIOZ, Rennes 2010, S. 145–159.

sogenannte *Occupatio* und die *Vita Geraldi*. Die *Occupatio*, eine Versdichtung in sieben Büchern, vertieft Themen aus den *Collationes* und verschärft die moralischen Forderungen. Sehr unnachgiebig verdammt Odo die schlimmen Sitten seiner Zeitgenossen. Er zeigt in dem Werk seine ganze Gelehrsamkeit und zitiert fortwährend die Texte antiker Autoren, die in Cluny offiziell verpönt waren.³³

Die *Vita Geraldi* nimmt viele dieser Ideen wieder auf. Sie war als konkrete Handlungsanweisung für Laien gedacht, als eine Art Fürstenspiegel also. Beschrieben wird das Leben des Grafen Gerald von Aurillac aus der Auvergne. Dieser war unverheiratet geblieben, hatte ein Kloster gegründet und wäre gern auch Mönch geworden. Aber Odo will zeigen, dass die Welt auch fromme Laien braucht und schildert deshalb Gerald als einen Ritter, der heimlich, unter seinem weltlichen Gewand, Tonsur und Habit trägt.³⁴ Rhetorisch anspruchsvoll und im Aufbau der Gattung der klassischen Biografie folgend, entwickelt Odo ein neues Ideal christlichen Lebens für Laien in der Welt. Maßhalten bei Speis und Trank, Verzicht auf Luxus bei der Kleidung, Almosengeben und Keuschheit, Pilgerfahrten und Klostergründungen waren demnach für Gerald bestimmend.³⁵ Dieses Idealbild sollte frommen Laien in der Welt Ansporn und Ziel sein. In gewisser Weise scheint diese „erste Lebensbeschreibung eines heiligen Laien, die aus dem Mittelalter bekannt ist“, auch prägend für die adelige Ritterschaft gewesen zu sein.³⁶ Allerdings waren die Ansprüche, die Odo an seinen Protagonisten stellt, in einigen Punkten doch sehr von einem äußerst einseitigen monastischen Ideal bestimmt.

In offensichtlichem Bezug auf Johannes Cassianus (gest. 430/435), der in seinen Schriften für das westliche Mönchtum in weiten Bereichen bestimmend war, forderte Odo auch von den Laien ununterbrochene Reinheit des Leibes.³⁷ Die von Odo zur Veranschaulichung dieses Ideals präsentierten Beispiele zeigen die unbedingte Strenge dieses Ideals. Der enthaltsam lebende Vater Ge-

³³ FRANZ NEISKE, Europa im frühen Mittelalter 500–1050. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte, Darmstadt 2007, S. 76.

³⁴ Odon de Cluny. *Vita Sancti Geraldi Auriliacensis*, hg. von ANNE-MARIE BULTOT-VERLEYSEN (Subsidia hagiographica 89) Brüssel 2009, II, 3, S. 202 f.

³⁵ FRIEDRICH LOTTER, Das Idealbild adliger Laienfrömmigkeit in den Anfängen Clunys: Odos Vita des Grafen Gerald von Aurillac, in: *Benedictine Culture 750–1050*, hg. von WILLEM LOURDAUX und DANIEL VERHELST (Mediaevalia Lovaniensia Series I, Studia XI) Löwen 1983, S. 76–95, S. 82–85.

³⁶ JOACHIM WOLLASCH, Cluny – ‚Licht der Welt‘. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft, Zürich – Düsseldorf 1996, S. 39. CHRISTIAN LAURANSON-ROSAZ, La Vie de Gérard d'Aurillac, vecteur d'une certaine conscience aristocratique dans le Midi de la Gaule, in: *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratique dans l'Occident médiéval (IX^e–XII^e siècle)*, hg. von MICHEL LAUWERS (Collection d'études médiévales 4) Antibes 2002, S. 157–181.

³⁷ Johannes Cassianus, *Collationes XXIII*, hg. von MICHAEL PETSCHENIG (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 13) Wien 1886, collatio 12, passim, S. 333–359.

ralds wird erst durch einen Traum dazu aufgefordert, mit seiner Frau zu verkehren, damit der Sohn gezeugt werden könne, der sich große Verdienste erwerben werde. Gerald selbst verzichtet auf eine Ehe mit der Schwester des Herzogs Wilhelm von Aquitanien, dem Gründer des Klosters Cluny. Geradezu kultische Reinheit erwartet Odo von den Laien, die, wie auch die Mönche, etwa einen ungewollten nächtlichen Samenerguss als schlimme Sünde betrachten sollen.³⁸ Er folgt hier der mittelalterlichen Überzeugung, nach der die Tathaftung wichtiger als die Intentionshaftung war.³⁹ Das Ideal eines vollkommen jungfräulichen Lebens erwartete Odo also nicht nur von Mönchen, sondern auch von Laien. Nach dem Bericht der *Vita Odonis* hat er sogar einem jungen Mädchen geholfen, der drohenden Verheiratung zu entgehen und in ein Kloster zu flüchten – ein Weg, den Odo, wie der Autor der *Vita* berichtet, gern allen dort lebenden Frauen ermöglichen wollte.⁴⁰ Odos Schriften sind geradezu gespickt mit exemplarischen Geschichten von Versuchungen, die einer jungfräulichen Reinheit gefährlich werden könnten.

Odo von Cluny ist mit seiner Forderung nach ausschließlicher Jungfräulichkeit hier nicht der Erfinder einer neuen, strengen Sexualmoral,⁴¹ aber seine Schriften trugen dazu bei, dieses Ideal im mittelalterlichen Mönchtum tiefer zu verankern und es mit der späteren Forderung zu verbinden, der Zölibat solle auch für die weltlichen Kleriker gelten. Nicht zuletzt kann darin auch der Grund für die zumindest theoretisch geforderte Leibfeindlichkeit des Mittelalters gesehen werden. Vor allem das Frauenbild scheint mit dazu beigetragen zu haben, dass ein Jahrhundert später Theologen wie Petrus Damiani (gest. 1072), der eng mit der cluniazensischen Tradition verbunden war, ein absolutes Verbot der Heirat von Klerikern (Zölibat) fordern konnte und in seinem Werk über die Sünden der Stadt Gomorrha jegliche sexuelle Verfehlung von Klerikern gewissermaßen als Befleckung der unbefleckten Kirche bezeichnete.⁴² Odos

³⁸ *Vita Geraldi* (wie Anm. 35) I, 2, S. 136 f.; I, 34, S. 182 f. Zum Begriff der kultischen Reinheit vgl. ARNOLD ANGENENDT, „Mit reinen Händen“. Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese, in: Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift Friedrich Prinz, hg. von GEORG JENAL, Stuttgart 1993, 297–316; ND in: ARNOLD ANGENENDT, Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag, hg. von THOMAS FLAMMER und DANIEL MAYER (Ästhetik – Theologie – Liturgik 35) Münster 2005, S. 245–267.

³⁹ HUBERTUS LUTTERBACH, Intensions- oder Tathaftung? Zum Bußverständnis in den frühmittelalterlichen Bußbüchern, in: Frühmittelalterliche Studien 29, 1995, S. 120–143, S. 143.

⁴⁰ Johannes von Salerno, *Vita sancti Odonis*, lib. I, cap. 36, MIGNE PL 133, Sp. 43–86, Sp. 59.

⁴¹ So Phyllis G. Jestice, Why Celibacy? Odo of Cluny and the Development of a New Sexual Morality, in: Medieval Purity and Piety. Essays on Medieval Clerical Celibacy and Religious Reform, hg. von Michael Frassetto (Garland Medieval Casebooks 19) New York – London 1998, S. 81–115, S. 87.

⁴² Die Briefe des Petrus Damiani, hg. von Kurt Reindel (MGH Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 4) 4. Bde., Hannover 1983–1993, 1, Nr. 31, S. 284–330, S. 286.

Forderungen wurden also über das Reformmönchtum hinaus zu einem Ideal, mit dem man das Heil der Gesamtkirche verbunden sah, und das im 11. Jahrhundert ein wichtiges Argument für die Forderung nach Ehelosigkeit des Klerus werden konnte.

Zur inneren Erneuerung des monastischen Lebens gehörte in Cluny und in den cluniazensischen Klöstern die sorgfältige Beachtung benediktinischer Gebetsvorschriften im Tagesablauf und nach und nach deren systematische Ausweitung. Man kann in diesem Zusammenhang mit Recht von exzessiven Gebetsleistungen sprechen.⁴³ Schreibt die Benediktsregel vor, dass im Laufe einer Woche die 150 Psalmen des gesamten Psalters gesungen werden, erreichte man in Cluny zeitweise täglich bis zu 200 Psalmen.⁴⁴ Kassius Hallinger hat deshalb die allgemeine kulturelle Leistungsfähigkeit Clunys in Frage stellen wollen, die neben dem enormen liturgisch-rituellen Aufwand zu kurz gekommen sei. Die Zuspitzung einer Charakterisierung der Abtei als ‚Kultkloster‘ statt als ‚Kulturkloster‘ hat zu einer umfangreichen Diskussion geführt, wurde aber zuletzt mit Recht zurückgewiesen.⁴⁵ Im 12. Jahrhundert wurden die extremen Gebetsleistungen gekürzt auf ein „humanes“ Maß.⁴⁶

⁴³ Zur Herleitung dieser Vorschriften aus der karolingischen Mönchsreform des Benedikt von Aniane vgl. Kassius Hallinger, Überlieferung und Steigerung im Mönchtum des 8. bis 12. Jahrhunderts, in: *Eulogia. Miscellanea liturgica in onore di Burkhard Neunheuser (Analecta liturgica 1 = Studia Anselmiana 68)* Rom 1979, S. 125–187. Adriaan H. Bredero, Cluny et le monachisme carolingien: continuité et discontinuité, in: *Benedictine Culture 750–1050*, hg. von Willem Lourdaux und Daniel Verhelst (*Mediaevalia Lovaniensia Series I, Studia XI*) Löwen 1983, S. 50–75.

⁴⁴ Wollasch, Licht (wie Anm. 37) S. 257. Andrea zur Nieden, *Der Alltag der Mönche: Studien zum Klosterplan von St. Gallen*, Hamburg 2008, S. 140 Anm. 545.

⁴⁵ Zur Diskussion vgl. z. B.: JEAN LECLERCQ, Cluny fut-il ennemi de la culture?, in: *Revue Mabillon* 47, 1957, S. 172–182; GILES CONSTABLE, The Monastic Policy of Peter the Venerable, in: *Pierre Abélard et Pierre le Vénérable, Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en occident au milieu du XII^e siècle*, hg. von RENE LOUIS, JEAN JOLIVET und JEAN CHATILLON, Paris 1975, S. 119–138, discussion S. 139–142; ND in: DERS., *The Abbey of Cluny. A Collection of Essays to Mark the Eleven-Hundredth Anniversary of its Foundation (Vita regularis. Abhandlungen 43)* Münster 2010, S. 285–304, bes. S. 292–295. KASSIUS HALLINGER, Das Phänomen der liturgischen Steigerungen Klunys (10./11. Jahrhundert), in: *Studia historico-ecclesiastica. Festgabe für Luchsius G. Spätling*, hg. von ISAAC VASQUEZ, Rom 1977, S. 183–236.

⁴⁶ Die Bezeichnung „liturgical humanism of Cluny“ verwendet CHRYSOGONUS WADDELL, The Reform of the Liturgy from a Renaissance Perspective, in: *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, hg. von ROBERT L. BENSON und GILES CONSTABLE, Cambridge (MA) 1982, S. 88–109, S. 101.

Gottesfrieden zum Wohle der Kirche

Der Zerfall der karolingischen Zentralgewalten hatte weite Bereiche Westeuropas in eine politisch unsichere Situation gebracht, in der durch Kleinkriege und willkürliche Übergriffe lokaler Herrschaftsträger ein friedliches Leben mit Sicherheit des Besitzes, ja sogar das Leben selbst, ständig gefährdet waren. Die Kirche versuchte bereits im 9. und dann verstärkt im 10. Jahrhundert unter Führung der Bischöfe durch Vereinbarungen auf sogenannten Friedenskonzilien Regeln und Rücksichtnahmen mit den Bewaffneten zu vereinbaren, um Unbewaffnete auf diese Weise zu schützen. Durch eidliche Verpflichtungen einigte man sich auf Friedensstatuten und setzte eine besondere Friedensgerichtsbarkeit ein. Bei Zuwiderhandlungen drohten die Bischöfe mit Kirchenbann. Es ging vor allem um den Schutz der Bauern und ihres Besitzes – um die wirtschaftlichen Grundlagen des Alltagslebens zu garantieren – und um den Schutz der unbewaffneten Kleriker. Die Schutzgebote wurden später auf andere Gruppen ausgeweitet. Man einigte sich – religiös und zugleich pragmatisch begründet – auf Zeiten des Waffenstillstandes: Zu bestimmten Festzeiten des Kirchenjahres sollte ebenso Waffenruhe herrschen wie zu Erntezeiten. Ebenso sollten die Waffen an den durch Christi Leiden und Auferstehung als geheiligt angesehenen Wochentagen von Donnerstag bis Sonntag schweigen. Zuletzt war nur noch an rund 80 Tagen im Jahr das Kriegführen erlaubt.

Diese sogenannte *Treuga Dei* oder ‚Gottesfrieden‘ nahm ihren Anfang in Zentralfrankreich und weitete sich dann nach Süden, bald aber auch nach Burgund aus. Hier wurde sie auch von Cluny gern aufgegriffen. Abt Odilo von Cluny (gest. 1049) ist mehrmals als aktiver Teilnehmer auf den Synoden der Friedensbewegung anzutreffen. Hans-Werner Goetz hat aber gewiss Recht, wenn er dennoch die Rolle Clunys für die Ausbreitung des Gottesfriedens nicht allzu hoch ansetzen will. „Man sollte die vielberufene Bindung zwischen Cluny und den Gottesfrieden daher nicht überbewerten, zumal die Bewegung nicht in Burgund, sondern in Aquitanien entstanden war. „[...] Schließlich“ so resümiert Goetz, „waren die Gottesfrieden nicht ein Werk der Mönche, sondern in erster Linie der Bischöfe im Bündnis mit weltlichen Großen.“⁴⁷

Dennoch verdient die Rolle Clunys bei der Gottesfriedensbewegung hervorgehoben zu werden. Das Kloster unterstützte natürlich den Friedensgedanken aus direkten eigennützigen Überlegungen. So finden wir auf der Synode von Anse im Jahr 994 eine große Gruppe aus dem Konvent von Cluny, die dort

⁴⁷ HANS WERNER GOETZ, Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform. Zu den Zielen und zum Wesen der frühen Gottesfriedensbewegung in Frankreich, in: *Francia* 11, 1983, S. 193–240; die Rolle Clunys, ebd. S. 229–231.

ihren Streit mit dem Bischof von Mâcon vorbrachte.⁴⁸ Die Bewegung zielte aber noch umfassender auf einen allgemeinen Landfrieden, eine auf Dauer angelegte Form des Gottesfriedens. Denn das bedeutete vor allem: Schutz des Klosterbesitzes sowie Schutz der Laien, die dort arbeiteten und mit dem Kloster auf vielfache Weise eng verbunden waren.

In den cluniazensischen Lebensgewohnheiten aus der Mitte des 11. Jahrhunderts findet sich ein Gebet, das die Not, der es zu begegnen galt, drastisch vor Augen führt. Man betete demnach täglich nach der Hauptmesse in einer besonderen Zeremonie mit Aufstellung von Kreuz und Reliquien: „Auf dem Boden ausgestreckt rufen wir zu Dir, weil ungerechte und hochmütige Menschen, [...] von allen Seiten über uns hereinbrechen, in die Ländereien dieses Deines Heiligtumes und der übrigen [...] Kirchen einfallen, sie plündern und verwüsten. Deine Armen, die diese Ländereien bestellen, lassen sie in Schmerz, Hunger und Blöße leben, sie töten sie sogar mit Foltern und Schwertern. Unsern Besitz aber, von dem wir in Deinem heiligen Dienst leben müssen und den gute Seelen diesem Ort für ihr Heil überlassen haben, den zerstreuen sie und nehmen ihn uns sogar mit Gewalt ab.“⁴⁹ Dieses Zeremoniell, entstanden offenbar in einer bestimmten Notsituation, verweist auf eine ständige Bedrohung nicht nur der burgundischen Abtei, sondern vieler monastischer Häuser, da man dieses Gebet sowohl in Cluny als auch in vielen anderen Klöstern, die von Cluny beeinflusst waren, offenbar zur Regel machte. Das zeigt etwa die Weitergabe dieser Vorschrift an das Kloster Polirone in Italien.⁵⁰

Cluny begegnete dieser Bedrohung somit auf zweifache Weise. Einerseits auf religiöser Ebene mit Bittgebeten und einer eigens dazu geschaffenen Liturgie. Andererseits mit der geschickten Diplomatie der Äbte in einer konkreten Hinwendung an die weltlichen Mächte. In diesem Falle aber nicht ohne die Einbindung anderer kirchlicher Institutionen wie etwa der Bischöfe.⁵¹ Die Hinwendung der Mönche zur ‚Welt‘ geschah also stets auf der Grundlage einer

⁴⁸ Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny (wie Anm. 5) Nr. 2255. HARTMUT HOFFMANN, Gottesfriede und Treuga Dei (Schriften der Monumenta Germaniae historica 20) Stuttgart 1964, S. 45 ff. VALERIE FORTUNIER und JACQUES PERICARD, Odilon et la paix de Dieu, in: Odilon de Mercœur. L'Auvergne et Cluny La „Paix de Dieu“ et l'Europe de l'an mil (Actes du colloque de Lavoûte-Chilhac des 10, 11, et 12 Mai 2000) Nonette 2002, S. 117–134.

⁴⁹ Liber tramitis aevi Odilonis abbatis, hg. von Peter Dinter (Corpus consuetudinum monasticarum 10) Siegburg 1980, S. 245, Nr. 174. Übersetzung: WOLLASCH, Licht (wie Anm. 37) S. 108 f.

⁵⁰ Im Kloster San Benedetto di Polirone wurde diese Version der Lebensgewohnheiten Clunys aufgezeichnet und praktiziert, vgl. BURKHARDT TUTSCH, Studien zur Rezeptionsgeschichte der Consuetudines Ulrichs von Cluny (Vita regularis 6) Münster 1998, S. 198 f.

⁵¹ Das zeigt sich an den von Odilo wahrgenommenen Möglichkeiten einer Ausweitung in andere Regionen: ROGER E. REYNOLDS, Odilo and the „Treuga Dei“ in Southern Italy: A Beneventan Manuscript Fragment, in: DERS., Law and Liturgy in the Latin Church, 5th–12th Centuries (Collected Studies series 457) Aldershot 1994, Nr. XI.; zuerst in: Mediaeval Studies 46, 1984, S. 450–462.

tieften Frömmigkeit und die Verknüpfung von ‚Kult‘ und ‚Welt‘ zeigt sich auch in einer weiteren Besonderheit, mit der die Abtei Cluny und die von ihr ausgehende cluniazensische Bewegung durch das gesamte Mittelalter hindurch eine einzigartige Stellung einnehmen.⁵²

Immerwährende Gebete zum Seelenheil und Caritas

Das eben zitierte tägliche Gebetszeremoniell begründet die Angst um die Sicherheit des Klosterbesitzes unter anderem damit, dass die Mönche die Güter, die „gute Seelen dieser Stätte für ihr Heil überlassen haben“, brauchen, um für diese Stifter zu beten. Schutz und Seelenheil der Laien als monastischer Beitrag zur *cura animarum* wird hier als besonderes Bestreben der Mönche Clunys sichtbar. Wie kein anderes Kloster zuvor hat Cluny nämlich mit großem spirituellem und materiellem Aufwand den Laien, die der Abtei verbunden waren, die Hoffnung auf ein gnädiges Geschick im Jenseits vermitteln können. Schenkungen an Cluny garantierten die gnadenbringende Teilhabe am Gebet und an den guten Werken der Mönchsgemeinschaft. In vielen Fällen wurde dieses Versprechen sogar mit dem Begräbnis des Laien auf dem Klosterfriedhof besiegelt, mit einem Grab also in der Nähe der heilversprechenden Reliquien und des segensreichen Gebetes der Mönche.⁵³

Wir können auf dieses komplexe System von Schenkung und Gebet, von konkreter Gabe und geistlicher Gegengabe hier nur kurz eingehen.⁵⁴ Neben den Stiftungsurkunden berichten liturgische Quellen von einem Übermaß an Donationen und Gebetsleistungen. Dieses Miteinander von Schenkungen der Laien einerseits und Messen sowie Gebeten für die Verstorbenen und auch Armen-speisungen von Seiten der Mönche andererseits hat der Kirchenhistoriker Arnold Angenendt kurz als „System Cluny“ bezeichnet. Er weist zu Recht darauf hin, dass es sich letztlich um eine Art von simonistischem Gnadenkauf handel-

⁵² Genannt seien hier nur zwei Beispiele aus der neueren Forschung zur Bedeutung Clunys für den Adel im Gebiet des deutschen Reiches: FLORIAN LAMKE, Cluniacenser am Oberrhein. Konfliktlösungen und adlige Gruppenbildung in der Zeit des Investiturstreits (Diss. Freiburg) (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte 54) Freiburg – München 2009. JOACHIM WOLLASCH, *Heremannus ex marchione monachus*, in: Adel und Königtum im mittelalterlichen Schwaben. Festschrift für Thomas Zotz zum 65. Geburtstag, hg. von ANDREAS BIHRER, MATHIAS KÄLBLE und HEINZ KRIEG, Stuttgart 2009, S. 179–192.

⁵³ DIETRICH POECK, Laienbegräbnisse in Cluny, in: Frühmittelalterliche Studien 15, 1981, S. 68–179.

⁵⁴ Vgl. dazu zuletzt: FRANZ NEISKE, „Pro defunctis exorare ut a peccatis solvantur“. Theologie und Praxis der Memoria in Cluny, in: Bücher des Lebens – Lebendige Bücher, hg. von PETER ERHART und JAKOB KURATLI HÜEBLIN, St. Gallen 2010, S. 190–199.

te. „Cluny galt sprichwörtlich als reich an Gebet wie Besitz.“⁵⁵ Die Zisterzienser versuchten später, sich in radikaler Ablehnung dieser Gewohnheiten erfolgreich zu behaupten.⁵⁶ Die Bettelorden folgten ihnen bei diesem Verzicht auf die Instrumentalisierung von Gebet und Messopfer.

Zu beachten bleibt aber gleichwohl, dass die von Cluny und den Klöstern der cluniazensischen Kongregation praktizierte sogenannte liturgische Memoria, d. h. das Gebet für verstorbene Mönche und Laien, auch einen sozialpolitischen Aspekt hatte. Neben der Gebetsleistung des Konventes für das Seelenheil der Verstorbenen, neben Messen, Gebet und Psalmenrezitation wurden in erheblichem Umfang Almosen an die Armen ausgegeben. Für jeden Verstorbenen wurde bei seinem Gedenken ein Armer verköstigt. Insgesamt können wir errechnen, dass man in der Abtei Cluny mehr als 18.000 Armenspeisungen pro Jahr ausgegeben hat, pro Tag also 50 und mehr. Wir wissen das deshalb so genau, weil Abt Petrus Venerabilis in der Mitte des 12. Jahrhunderts aus wirtschaftlichen Gründen diese Leistungen auf genau 50 Armenspeisungen pro Tag beschränkte – sie waren vorher zum Teil erheblich höher. Seine einleuchtende Begründung für diese Reduzierung von Leistungen entgegen den früher eingegangenen Gebetsverpflichtungen: Man müsse dafür sorgen, dass nicht „die Toten die Lebenden verdrängen“.⁵⁷

Wir wissen das aber auch, weil der Umfang der Gebetsleistung durch viele Dokumente der Praxis gut belegt ist. Aus vielen cluniazensischen Klöstern sind uns Totenkalender erhalten, die sogenannten *Necrologien*, die zu jedem Tag des Jahres die Namen der an diesem Tag Verstorbenen aufzeichnen. So wusste man täglich, für wen man zu beten hatte, und wie viele liturgische und caritative Leistungen zur Sicherung des Seelenheils dieser Personen zu erbringen waren. Einige solcher Totenkalender aus cluniazensischen Klöstern weisen Zehntausende von Namen, teils sogar mehr als 30.000 Namen von Verstorbenen auf, denen man ein immerwährendes Totengedenken versprochen hatte.⁵⁸

⁵⁵ ARNOLD ANGENENDT, Charisma und Eucharistie – oder: Das System Cluny, in: Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville, hg. von FRANZ JOSEF FELTEN, ANNETTE KEHNEL und STEFAN WEINFURTER, Köln 2009, S. 331–340, S. 333.

⁵⁶ FRANZ NEISKE, Cisterziensische Generalkapitel und individuelle Memoria, in: De Ordine vitae. Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen, hg. von GERT MELVILLE (Vita regularis 1) Münster 1996, S. 261–283. PATRICK HENRIET, La parole et la prière au Moyen Âge. Le verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles (Bibliothèque du Moyen Âge 16) Paris 2000, S. 123–128, S. 348–352.

⁵⁷ Das ist die offizielle Begründung durch Petrus Venerabilis im Rahmen einer Reform der klösterlichen Wirtschaft; vgl. Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny (wie Anm. 5) Nr. 4132, S. 479: *Ne vero aliquis miretur, hunc infinitum defunctorum numerum certo, hoc est quinquagenario numero, determinatum, noverit tali hoc factum esse consilio, ne processu temporis crescentes in inmensum defuncti vivos expellerent, dum trecentos ad minus vivos et mille fortassis quandoque defunctos parvi ecclesie redditus procurare non possent.*

⁵⁸ FRANZ NEISKE, Funktion und Praxis der Schriftlichkeit im klösterlichen Totengedenken, in: Viva vox und ratio scripta. Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum

Das *Necrologium* der Abtei Cluny selbst ist leider nicht erhalten. Aber kürzlich wurde in einem spanischen Archiv ein *Necrologium* entdeckt, das im zweiten Viertel des 13. Jahrhunderts in einem spanischen Cluniazenser-Priorat geführt wurde. Es enthält, wie vergleichbare andere cluniazensische *Necrologien*,⁵⁹ die Einträge von Tausenden von Mönchen und Laien. Die strenge Anordnung der einzelnen Gruppen:

1. Mönche cluniazensischer Klöster,
2. Nonnen cluniazensischer Klöster,
3. verbrüdete Kleriker sowie Äbte und Mönche aus verbrüdeten Klöstern,
4. die männlichen Laien, Könige, Grafen, Milites und andere,
5. die Frauen,

zeigt deutlich, dass man sorgsam darauf bedacht war, täglich die für die einzelnen Gruppen vorgesehenen unterschiedlichen Gebets- und Almosenleistungen wie vorgeschrieben zu erbringen.

Die Handschrift aus Spanien weist auch Einträge von Personen auf, denen man in der Abtei Cluny eine Memoria versprochen hatte, deren Namen aber in den bisher bekannten cluniazensischen *Necrologien* nicht zu finden waren. Deshalb müssen wir davon ausgehen, dass dieses *Necrologium* eine Überlieferung zeigt, die dem Totengedenken in Cluny selbst entsprach.⁶⁰ Festzuhalten bleibt: Cluny wollte nicht nur ein „Hafen des Heils“⁶¹ für alle Mönche sein. Auch für das Seelenheil zahlreicher Laien wurde intensiv gebetet. Eigens für Frauen gründete Abt Hugo von Cluny 1055 das erste cluniazensische Kloster Marcigny, in das in der Folgezeit Frauen aus vielen Adelsfamilien des gesamten christlichen Europa eintraten. Man verstand es darüber hinaus, durch die Verbreitung von Jenseitsvisionen den Beweis dafür zu erbringen, wie hilfreich das Gebet der Mönche von Cluny sein konnte. Es befreite demnach nicht nur den spanischen König Alfons VI. (1072–1109) aus dem Gefängnis, sondern erlöste auch unzählige Seelen aus den Qualen des Jenseits. In einer dieser Erzählungen wird berichtet, dass die Teufel in der Hölle sich lauthals über die

des Mittelalters, hg. von CLEMENS M. KASPAR und KLAUS SCHREINER (Vita regularis 5) Münster 1997, S. 97–118.

⁵⁹ Synopse der cluniacensischen *Necrologien*, unter Mitwirkung von WOLF-DIETER HEIM, JOACHIM MEHNE, FRANZ NEISKE und DIETRICH POECK hg. von JOACHIM WOLLASCH, 2 Bde. (Münstersche Mittelalter-Schriften 39) München 1982.

⁶⁰ FRANZ NEISKE und CARLOS MANUEL REGLERO DE LA FUENTE, Das neu entdeckte *Necrolog* von San Zoilo de Carrión de los Condes. Ein Beitrag zum Totengedenken der Abtei Cluny, in: Frühmittelalterliche Studien 41, 2007, S. 141–184.

⁶¹ Diesen Ehrentitel erhielt die Abtei 1024 von Papst Johannes XIX., vgl. HARALD ZIMMERMANN, Papsturkunden 896–1046, 2. Bd.: 996–1046 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften 177, Veröffentlichungen der historischen Kommission 4) Wien 1985, Nr. 558. Er wurde 1055 von Abt Hugo in der Gründungsurkunde des Frauenklosters Marcigny wieder aufgenommen: JEAN RICHARD, Le Cartulaire de Marcigny-sur-Loire (1045–1144). Essai de reconstitution d'un manuscrit disparu, Dijon 1957, S. 165–171, Nr. 288, S. 166.

Kraft der Gebete Clunys beklagten, durch die ihnen ständig Seelen entzogen würden.⁶²

Über das konkrete individuelle Gedenken hinaus versuchte man, an pauschalen Gedenktagen für diejenigen zu beten, die man nicht schriftlich verzeichnet hatte, deren Namen aber Gott kannte, wie es in vielen Texten heißt. Unter anderem wurde zu diesem Zweck der Allerseelentag von Abt Odilo von Cluny eingeführt, der noch heute in der katholischen Kirche als Totengedenktag begangen wird.⁶³ Die cluniazensische Reformbewegung erreichte also in direktem, persönlichem Kontakt große Teile der Gesellschaft (auch ‚international‘) und übernahm darüber hinaus eine Gebetsverantwortung für die gesamte *Ecclesia Christiana*.

Bekehrung durch Dialog oder Kreuzzug

Es wurde bereits darauf verwiesen, dass in Cluny neben der intensiven Gebetsfrömmigkeit die Pflege des kulturellen Erbes breiten Raum einnahm. Am deutlichsten zeigt sich das in der Bibliothek der Abtei, soweit sie aus mittelalterlichen Katalogen zu rekonstruieren ist.⁶⁴ Die Bestände selbst wurden in der Französischen Revolution zum größten Teil vernichtet. Mehrere Äbte Clunys sind theologisch und literarisch als Autoren von Traktaten, von Predigten und hagiographischen Texten hervorgetreten.

Abt Odo verfasste neben der erwähnten *Vita Geraldi* und den bereits genannten theologischen Schriften auch Antiphonen, Hymnen und Predigten sowie einen Kommentar zum Buch Job. Von Abt Odilo sind neben Predigten auch kurze Epitaphien zu den Kaisern Heinrich II. und Otto I. erhalten, eine *Vita* des Abtes Majolus, sowie eine Lebensbeschreibung der Kaiserin Adelheid. Dazu zahlreiche weitere kleinere Schriften. Übertroffen an Umfang und Bedeutung wird das Genannte durch die von Petrus Venerabilis verfassten Texte. Dazu zählen nahezu 200 teils sehr umfangreiche und literarisch hoch zu bewertende Briefe⁶⁵ und mehr als 30 kleinere Schriften.⁶⁶ Hervorzuheben sind besonders die ausführlichen theologischen Streitschriften *Adversus Judaeorum*

⁶² FRANZ NEISKE, Vision und Totengedenken, in: Frühmittelalterliche Studien 20, 1986, S. 137–185, S. 165.

⁶³ JÜRGEN BÄRSCH, Allerseelen. Studien zu Liturgie und Brauchtum eines Totengedenktages in der abendländischen Kirche (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 90) Münster 2004.

⁶⁴ Else Maria Wischermann, Grundlagen einer cluniacensischen Bibliotheksgeschichte (Münster-sche Mittelalter-Schriften 62) München 1988.

⁶⁵ CONSTABLE, Letters (wie Anm. 25).

⁶⁶ Zu den Werken der Äbte von Cluny vgl. WISCHERMANN, Bibliotheksgeschichte (wie Anm. 65) S. 106–128.

inveteratam duritiem,⁶⁷ *Contra Petrobrusianos haereticos*⁶⁸ und zwei Werke „gegen die Häresie der Sarazenen“, also theologische Auseinandersetzungen mit dem Islam.⁶⁹

Im Folgenden soll die Bedeutung der beiden letztgenannten Werke⁷⁰ für die theologischen Diskussionen des 12. Jahrhunderts betrachtet werden, die durch die Herausforderung der Kreuzzüge zu einer festen Positionsbestimmung der christlichen Lehre gegenüber konkurrierenden Religionen gezwungen wa-

⁶⁷ Petrus Venerabilis, *Adversus Iudeorum inveteratam duritiem*, hg. von YVONNE FRIEDMANN, 2 Bde. (Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis 58) Turnhout 1985. HEINZ SCHRECKENBERG, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.)* (Europäische Hochschulschriften Reihe 23, Theologie 172) 4., überarb. und erg. Aufl. Frankfurt a. Main 1999. Dazu zuletzt: ANNA SAPIR ABULAFIA, *Bodies in the Jewish-Christian Debate*, in: *Medieval Religion. New Approaches. Rewriting Histories*, hg. von CONSTANCE HOFFMAN BERMAN, New York – London 2005, S. 347–362; MIRI RUBIN, *Desecration of the Host: the birth of an accusation*, in: ebd. S. 363–376.

⁶⁸ Petri Venerabilis *Contra Petrobrvsianos Hereticos*, hg. von JAMES FEARNs (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaeualis 10) Turnhout 1968. Petrus de Bruis war ein Wanderprediger, der mit großem Erfolg in Südfrankreich eine radikale Verwirklichung des Evangeliums Jesu forderte und kirchliche Institutionen ablehnte. Seine Verurteilung von Almosen und Seelenmessen traf einen Kern der wirtschaftlichen Basis cluniacensischer Klöster. Petrus de Bruis wurde um 1132/33 als Ketzer verbrannt, seine Anhänger konnten aber noch länger erfolgreich wirken. Vgl. JAMES FEARNs, *Peter von Bruis und die religiöse Bewegung des 12. Jahrhunderts*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 48, 1966, S. 311–335, und zuletzt: HUGUETTE TAVIANI-CAROZZI, *La mort et l'hérésie: des hérétiques de l'An Mil à Pierre de Bruis et à Henry, dit de Lausanne*, in: *La mort et l'au-delà en France méridionale: (XIIe–XVe siècle)* (Cahiers de Fanjeaux 33) Toulouse 1998, S. 121–158. Michel Lauwers, *Un écho des polémiques antiques? A Saint-Victor de Marseille à la fin du XIe siècle*, in: *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*, hg. von Monique Zerner (Collection du Centre d'Études médiévales de Nice 2) Nizza 1998, S. 57–66. DAVID F. APPLEBY, *The priority of sight according to Peter the Venerable*, in: *Mediaeval Studies* 60, 1998, S. 123–157.

⁶⁹ Petrus Venerabilis, *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum*, hg. von JAMES KRITZECK, in: DERS., *Peter the Venerable and Islam*, Princeton 1964, S. 220–291. Petrus Venerabilis, *Summa totius haeresis Saracenorum*, hg. von JAMES KRITZECK, in: ebd. S. 204–211. Beide Texte liegen seit 1985 in einer besseren Textversion mit deutscher Übersetzung vor: REINHOLD GLEI, *Petrus Venerabilis, Schriften zum Islam* (Corpus-islamo-christianum. Series latina 1) Altenberge 1985.

⁷⁰ Eine ausführliche Dokumentation zu diesen Schriften bietet: MICHELINA DI CESARE, *The Pseudo-historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A Repertory* (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients NF 26) Berlin 2012, mit den Abschnitten: 16. *Corpus Cluniacense*, S. 83–140; 17. *Peter of Poitiers, Chapter Headings for a Treatise against the Saracens*, S. 141–145; 18. *Peter the Venerable, Against the Sect of the Saracens*, S. 146–164 und 19. *Richard of Cluny, Chronicle*, S. 165–167. TOM KERGER, *Pia interpretatio. Vier christliche Theologen im Gespräch mit dem Islam* (Trierer theologische Studien 75) Trier 2010, S. 26–106. Vgl. auch: MATTHIAS M. TISCHLER, *Der iberische Grenzraum. Drei frühe Entwürfe zum Islam aus Exegese und Tradition*, in: *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft*, hg. von MICHAEL BORGOLTE u. a. (Europa im Mittelalter 10) Berlin 2008, S. 95–116.

ren.⁷¹ Die Rolle Clunys bei der ideologischen Vorbereitung der Kreuzzüge muss aus verschiedenen Perspektiven betrachtet werden: Odo von Cluny entwickelte mit der *Vita Geraldi* das Ideal eines *miles christianus*; Abt Odilo trat mit der Unterstützung der Gottesfriedensbewegung für eine Kontrolle kriegerischer Exzesse ein und wollte auf diesem Wege den Besitz der Kirche schützen; in Spanien hatte Cluny direkten Kontakt zu den islamischen Königreichen; Papst Urban II., der 1095 in Clermont-Ferrand zum ersten Kreuzzug aufrief, war ehemals Mönch und Prior in der Abtei Cluny gewesen. Vor allem hatte man in Cluny im Verlaufe des 11. Jahrhunderts eine besondere Kreuzestheologie entwickelt, die zugleich eng verbunden war mit dem Idealbild eines christlichen Herrschers. Trotz dieser auch machtpolitischen Aspekte kann man kaum von einem direkten Beitrag Clunys zum Kreuzzugsgedanken sprechen.⁷²

Die Diskussionen um den Kreuzzug waren aber nur ein Aspekt einer umfassenderen Selbstvergewisserung christlicher Überzeugungen vor dem Hintergrund anderer Religionen. An diesen theologischen, aber zugleich hochpolitischen Auseinandersetzungen beteiligte sich auch der Abt Petrus Venerabilis von Cluny mit seinen Schriften.⁷³ Die Ausweitung der cluniazensischen Reformbewegung auf der iberischen Halbinsel, d. h. in den dort damals sich neu etablierenden Königreichen Asturien, Aragón und Navarra, Léon und Kastilien und natürlich auch Portugal, brachte die Mönche in direkten Kontakt mit dem Islam. Petrus Venerabilis reiste im Jahre 1142 auch persönlich nach Spanien.

⁷¹ CARL ERDMANN, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 6) Stuttgart 1935 (mehrfach nachgedruckt). VIRGINIA BERRY, Peter the Venerable and the Crusades, in: Petrus Venerabilis (1156–1956). Studies and Texts Commemorating the Eighth Centenary of his Death, hg. von GILES CONSTABLE und JAMES KRITZECK (Studia Anselmiana 40) Rom 1956, S. 141–162. HERBERT EDWARD JOHN COWDREY, Cluny and the First Crusade, in: Revue bénédictine 83, 1973, S. 285–311; ND in: DERS., Popes, Monks and Crusaders, London 1984. GILES CONSTABLE, Cluny and the First Crusade, in: Le Concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade. Actes du colloque Universitaire International de Clermont-Ferrand (23–25 juin 1995) organisé et publié avec le concours du Conseil Régional d'Auvergne (Collection de l'École Française de Rome 236) Rom 1997, S. 179–193; ND in: DERS., The Abbey of Cluny (wie Anm. 46) S. 197–211. MARIA TERESA BROLIS, La crociata per Pietro il Venerabile: guerra di armi o guerra di idee, in: Aevum 61, 1987, S. 327–354.

⁷² Zur Beurteilung dieser Aspekte vgl. DOMINIQUE IOGNA-PRAT, Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000–1150, Paris 1998; engl. Übersetzung: Order and Exclusion. Cluny and Christendom Face Heresy, Judaism, and Islam, 1000–1150 (Conjunctions of Religion & Power in the Medieval Past) Ithaca 2003; Teile der englischen Übersetzung (S. 338–357) sind wieder aufgenommen in: DERS., The creation of a Christian armory against Islam, in: Medieval Religion (wie Anm. 68) S. 300–319. Hier stets zitiert nach der französischen Originalausgabe: IOGNA-PRAT, Ordonner et exclure, S. 324–330.

⁷³ Zur Diskussion mit Bernhard von Clairvaux vgl. DOMINIQUE IOGNA-PRAT, L'argumentation défensive: de la polémique grégorienne au Contra Petrobrusianos de Pierre le Vénérable, in: Inventer l'hérésie? (wie Anm. 69) S. 87–118. CHRISTOPH AUFFARTH, Heilsame Gewalt Darstellung, Begründung und Kritik der Gewalt in den Kreuzzügen, in: Gewalt im Mittelalter. Realität – Imaginationen, hg. von MANUEL BRAUN und CORNELIA HERBERICHS, München 2005, S. 251–272.

Es ging ihm wohl vor allem darum, die reichen Geldzuwendungen zu reaktivieren, mit denen die spanischen Könige um 1100 nicht unerheblich zur Finanzierung der riesigen Kirche Cluny III beigetragen hatten.⁷⁴ Er blieb dort rund acht Monate, hatte also genügend Zeit, um die lokalen Probleme kennen zu lernen.⁷⁵ Die Reconquista war gerade in dieser Zeit sehr erfolgreich gewesen. Zugleich erlebte Petrus Venerabilis aber auch die Auswirkungen dieser Siege. Er sah, dass „die christlichen Kämpfer zugleich bei ihren Eroberungszügen mit brutaler Härte gegen die als Heiden und Ketzer angesehenen maurischen Feinde vorgingen, regelrechte Säuberungen durchführten, Mezquitas in Brand setzten, den Koran und andere islamische Schriften verbrannten und selbst vor der Ermordung muslimischer Geistlicher und Schriftgelehrter nicht zurückschreckten“.⁷⁶

Nicht zuletzt diese Erfahrungen dürften dazu beigetragen haben, dass Petrus Venerabilis sich an ein Unternehmen wagte, das für den christlichen Westen völlig neu war. Er beauftragte zwei in Spanien lebende Gelehrte, den Engländer Robert von Ketton und den Kroaten Hermann von Kärnten, mit der Übersetzung des Korans. Beide waren ausgewiesene Kenner des Arabischen. Sie wurden unterstützt von Petrus von Toledo und einem sprachkundigen Muslim. Diese erste lateinische Koranübersetzung bildet zusammen mit anderen Schriften zum Islam die sogenannte *Collectio Toletana*, benannt nach der Übersetzerschule in Toledo. Eine Handschrift liegt heute in der Bibliothèque de l'Arsenal in Paris.⁷⁷

⁷⁴ Charles Julian Bishko, Peter the Venerable's Journey to Spain, in: Petrus Venerabilis (1156–1956) (wie Anm. 72) S. 163–175, ND in: Ders., Spanish and Portuguese Monastic History 600–1300 (Collected Studies Series 188) London 1984, Nr. XII. Maria Hillebrandt, Cluny y la memoria de los reyes, in: La construcción medieval de la memoria regia, hg. von Pascual Martínez Sopena und Ana Rodríguez (Publicacions de la Universitat de València) Valencia 2011, S. 221–241.

⁷⁵ CARLOS MANUEL REGLERO DE LA FUENTE, Cluny en el contexto político y cultural de la Península Ibérica, siglos XII y XIII in: Christlicher Norden - Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter, hg. von MATTHIAS M. TISCHLER und ALEXANDER FIDORA, Münster 2011, S. 403–432.

⁷⁶ LUDWIG VONES, Zwischen Kulturaustausch und religiöser Polemik. Von den Möglichkeiten und Grenzen christlich-muslimischer Verständigung zur Zeit des Petrus Venerabilis, in: Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter, hg. von ANDREAS SPEER und LYDIA WEGENER (Miscellanea Mediaevalia 33) Berlin – New York 2006, S. 217–237, S. 217.

⁷⁷ Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 1162. MARIE-THERESE D'ALVERNY, Deux traductions latines du Coran au moyen âge, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge 22/23, 1947/48, S. 69–131; DIES., Pierre le Vénérable et la légende de Mahomet, in: À Cluny. Congrès scientifique. Fêtes et Cérémonies liturgiques en l'honneur des saints Abbés Odon et Odilon, 9–11 juillet 1949 (Travaux du Congrès Art, Histoire, Liturgie publiés par la Société des Amis de Cluny avec l'aide du Centre National de la Recherche Scientifique) Dijon 1950, S. 161–170. JOSE MARTINEZ GAZQUEZ, Las traducciones latinas medievales del Corán: Pedro el Venerable-Robert de Ketton, Marcos de Toledo y Juan de Segobia, in: Euphrosyne, 31, 2003, S. 491–

Als die Übersetzung fertig war, wandte sich Petrus Venerabilis in einem sehr langen und ausführlichen Brief an Bernhard von Clairvaux – der Brief umfasst heute in der modernen Edition mehr als 25 Druckseiten. Petrus schildert darin das Entstehen der Übersetzung. Er bat zugleich Bernhard von Clairvaux, auf der Grundlage des nun endlich verfügbaren Koran-Textes eine theologische Erwiderung auf die Lehren Mohammeds zu schreiben.⁷⁸ Eine Antwort Bernhards, der zur gleichen Zeit in seinen Predigten zum Zweiten Kreuzzug aufrief und im sogenannten ‚Wendekreuzzug‘ auf Vernichtung oder Bekehrung der ‚Heiden‘ (in dieser Reihenfolge) drängte,⁷⁹ ist nicht erhalten. Da Petrus Venerabilis sich dann selbst daran machte, sein Werk gegen den, wie er sagt, „Irrglauben der Sarazenen“ zu verfassen, können wir von einer negativen Antwort Bernhards ausgehen. Bernhard betrachtete wohl aus einem grundsätzlichen Demutsverständnis heraus eine ihm so angetragene Rolle als gebildeter Theologe mit lehramtlicher Funktion sehr kritisch.⁸⁰

Wie sich bei der Analyse späterer Texte zu ähnlichen Themen beobachten lässt, hat die Schrift des Abtes von Cluny kaum Einfluss auf die allgemeine Diskussion zum Thema Christentum-Islam nehmen können.⁸¹ Das liegt wohl weniger an ihrer Qualität als vielmehr an dem seit Beginn des 12. Jahrhunderts zu beobachtenden Niedergang der Bedeutung Clunys. Petrus Venerabilis ist gewissermaßen ein nochmals aufglühender Endpunkt einer langen Epoche glänzenden Ansehens. Die ständige Betonung der Größe Clunys in seinen Werken und Briefen bleibt mehr Selbstvergewisserung als Realitätsbeschreibung. Dennoch ist hier hervorzuheben, dass Petrus Venerabilis immer darauf

503. JOSE MARTINEZ GAZQUEZ, Las glosas en la primera traducción del Alcoran latinus, in: Christlicher Norden (wie Anm. 76) S. 141–151.

⁷⁸ CONSTABLE, Letters (wie Anm. 25) 1, S. 274–299 Nr. 111.

⁷⁹ Sancti Bernardi opera, Bd. 8, Epistolae: I, Corpus epistolarum 181–310, II, Epistolae extra corpus 311–547, hg. von Jean Leclercq und Henri Rochais, Rom 1977, Brief Nr. 457, S. 433: [...] *denuntiamus armari christianorum robur adversus illos, et ad delendas penitus, aut certe convertendas nationes*. Vgl. Johannes Rauch, Die anderen im Menschenbild Bernhards: Juden, Heiden, Ketzer, in: Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne. Dokumentation der Wissenschaftlichen Studententagung Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne, 14.–18. März 1990 in Kloster Schöntal, hg. von Dieter R. Bauer und Gotthard Fuchs, Innsbruck 1996, S. 235–261, S. 248, und Hans-Dietrich Kahl, Die Kreuzzugseschatologie Bernhards von Clairvaux und ihre missionsgeschichtliche Auswirkung, ebd. S. 262–315, S. 298. Gerda Riedl, Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext (Theologische Bibliothek Töpelmann 88) Berlin 1998, S. 217.

⁸⁰ Mechthild Dreyer, Die Wirkkraft des Wortes: Zur Auseinandersetzung mit dem Islam am Beispiel von Petrus Venerabilis und Bernhard von Clairvaux, in: Revista Portuguesa de Filosofia 60, 2004, [= Sapientia Dei – Scientia Mundi: Bernardo de Claraval e o Seu Tempo] S. 621–632.

⁸¹ Maurits Vandecasteele, Étude comparative de deux versions latines médiévales d'une apologie arabo-chrétienne. Pierre le Vénérable et le Rapport grégorien, in: Academiae analecta. Mededelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der letteren 53, 1991, S. 82–134.

beharrt, durch Diskussion und Argumente zu überzeugen. Er verstand seine Texte als *epistola disputans*.⁸² Die Begriffe *disputare* und *disputatio* werden entsprechend in den Streitschriften des Petrus auch sehr oft verwendet.⁸³ Er pflegt damit den gleichen methodischen Zugriff auf Theologie und Philosophie wie sein Zeitgenosse und Freund Petrus Abaelard,⁸⁴ der etwa in seinem schon lange vor⁸⁵ der Anti-Islamschrift des Abtes von Cluny entstandenen Werk *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen* einen offenen und freimütigen Dialog⁸⁶ von Vertretern der beiden Religionen mit einem kritischen Philosophen entwirft, bei dem die Protagonisten ungewöhnlich tolerant, gleichberechtigt und lernbegierig miteinander um die Wahrheit streiten.⁸⁷ Petrus Abaelard, angefeindet und verfolgt wegen seiner eigenwilligen ‚häretischen‘ Ideen, konnte sich übrigens für sich selbst sogar ein Leben unter den Muslimen Spaniens vorstellen, da er dort die gewünschte Freiheit der Religion finden könne.⁸⁸

Petrus Venerabilis kann zwar keine in unserem Sinne ‚aufgeklärte‘ Position einnehmen: Er ist als Vertreter der christlichen Lehre jenseits jeden geringsten Zweifels an der absoluten Wahrheit seiner Religion. Diese Überzeugung schafft für ihn eine Ordnung der Welt, in der die Häretiker und Andersgläubigen als ausgeschlossen gelten müssen, denn sie sind eine Inkarnation des

⁸² Iogna-Prat, Ordonner et exclure (wie Anm. 73) S. 126 f.

⁸³ Mehr als 30 Belege finden sich allein in dem Traktat ‚Contra sectam Saracenorum‘.

⁸⁴ Rudolf Thomas, Die Persönlichkeit Peter Abaelards im ‚Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum‘ und in den ‚Epistulae‘ des Petrus Venerabilis. Widerspruch oder Übereinstimmung, in: Pierre Abélard et Pierre le Vénérable (wie Anm. 46) S. 255–269. Jean-Pierre Torrell und Denise Bouthillier, Pierre le Vénérable et sa vision du monde. Sa vie son œuvre, l’homme et le démon (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 42) Leuven 1986, S. 89–92.

⁸⁵ Constant J. Mews, On Dating the Works of Peter Abelard, in: Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 60, 1986, S. 73–134, S. 104 f.

⁸⁶ Petrus Abaelardus, Dialogus inter philosophum judaeum et christianum, textkritische Edition von Rudolf Thomas, Stuttgart – Bad Cannstatt 1970. Deutsche Ausgabe: Peter Abailard, Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen, lateinisch-deutsch, hg. und übertragen von Hans-Wolfgang Krautz, Frankfurt a. Main 2008.

⁸⁷ Areyh Graboïs, Un chapitre de tolérance intellectuelle dans la société occidentale au XIIe siècle: Le Dialogus de Pierre Abélard et le Kuzari d’Yehudah Halevi, in: Pierre Abélard et Pierre le Vénérable (wie Anm. 46) S. 641–652, Diskussion S. 653 f. Constant J. Mews, Peter Abelard and the Enigma of Dialogue, in: Beyond the persecuting society. Religious toleration before the Enlightenment, hg. von John Christian Laursen und Cary J. Nederman, Philadelphia 1998, S. 25–52. Vgl. Mathias Hildebrandt, Mittelalterliche Religionsdialoge. Auf der Suche nach einer interreligiösen Hermeneutik, in: Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte, hg. von Manfred Brocker und Mathias Hildebrandt Wiesbaden 2008, S. 29–70, S. 44–47.

⁸⁸ Rudolf Thomas, Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter Abaelards im Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum (Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte NF 6) Bonn 1966, S. 17.

Antichrist.⁸⁹ Gleichwohl ist für Petrus wichtig, die Bekehrung auf sanftem Wege zu versuchen. Vom Erfolg ist er ebenso überzeugt, wie er sich der Wahrheit der christlichen Lehre sicher ist.

Im Prolog des Werkes erklärt Petrus Venerabilis seine Arbeitsmethode: *agendum contra eum est, scribendum est*.⁹⁰ Er wendet sich an die gläubigen Muslime, greift aber vor allem den Religionsstifter Mohammed selbst an. Petrus wirft dem ‚Erfinder der Irrlehre‘ vor, den Gläubigen im Koran zu empfehlen, man solle nicht mit Andersgläubigen, den ‚Schriftbesitzern‘ – also Juden und Christen – streiten. Mohammed habe gesagt: „Denn Mord ist besser als Streit“.⁹¹ Dieser Satz veranlasst Petrus Venerabilis verständlicherweise zu einer weit ausholenden Erwiderung, die in einer totalen Verdammung der Lehre Mohammeds mündet. Doch folgt er hier einer irrigen Vermischung mehrerer Koranzitate, etwa der Drohung in Sure 2: „Der Versuch (Gläubige zum Abfall vom Islam) zu verführen, ist schlimmer als Töten“ (2,191; 2,217) und der sehr milden Äußerung in Sure 29, in der es heißt: „Streitet mit den Leuten der Schrift nie anders als auf eine möglichst gute Art, außer mit denen unter ihnen, die Unrecht tun“ (29,46).⁹² Auf diesem Missverständnis aufbauend, kann Petrus Venerabilis den Muslimen zurufen: „Greift nicht zu Steinen oder Schwertern [...] Es ist also nur recht und billig, dass ihr die, die ihr für Gotteslästerer haltet, inzwischen so lange zu töten aufschiebt, bis durch unzweifelhafte Prüfung der Wahrheit ebenso sicher erkannt ist, ob euer Prophet von Gott gesandt und euer Gesetz von Gott gegeben wurde“.⁹³

Nur am Rande sei hier darauf verwiesen, dass man inzwischen die Übersetzertätigkeit der Schule von Toledo nicht besonders hoch einschätzt. Bereits 1877 bemerkte der Orientalist Wüstenfeld: „Es ist fürchterlich zu sehen, wie diese lateinischen Übersetzungen die arabischen Bücher bis zur Unkenntlichkeit verstümmelten.“⁹⁴ Doch insgesamt sind die wesentlichen islamischen Glaubensinhalte in der durch Petrus Venerabilis veranlassten Übersetzung korrekt wiedergegeben.⁹⁵

⁸⁹ Torrell – Bouthillier, Pierre le Vénérable (wie Anm. 85) S. 334. John Tolan, Peter the Venerable on the ‚Diabolical Heresy of the Saracens‘, in: The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages. Essay in Honor of Jeffrey B. Russell, hg. von Alberto Ferreiro (Cultures, Beliefs and Traditions 6) Leiden 1998, S. 345–367. Iogna-Prat, Ordonner et exclure (wie Anm. 73) S. 364 f.

⁹⁰ Glej, Petrus Venerabilis (wie Anm. 70) S. 52 f., cap. 17.

⁹¹ Ebd. S. 78 f., cap. 35; S. 84 f., cap. 40; S. 90 f., cap. 45; S. 92 f., cap. 47.

⁹² Vgl. ebd. S. 273 f. Anm. 278.

⁹³ Ebd. S. 98 f. cap. 50.

⁹⁴ HEINRICH FERDINAND WÜSTENFELD, Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert, Göttingen 1877, S. 15.

⁹⁵ LUDWIG B. HAGEMANN, Die erste lateinische Koranübersetzung – Mittel zur Verständigung zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter?, in: Orientalische Kultur und Europäisches

Hier soll es aber weniger um den theologischen Inhalt gehen, sondern wir wollen nach der Absicht fragen, die Petrus Venerabilis mit dem Werk verband. Die Schrift ist formal nicht für eine Bibliothek bestimmt, in der sie nur wenige zu Gesicht bekommen. Nein, Petrus Venerabilis spricht die Muslime wie in einer Predigt persönlich an. „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, des einen allmächtigen und wahren Gottes, grüße ich, ein gewisser Petrus, gallischer Nation, christlichen Bekenntnisses, von Beruf Abt über die, die man Mönche nennt, euch die Araber, die Söhne Ismaels, die ihr das Gesetz eines gewissen Mohammed befolgt. Es scheint verwunderlich – und das ist es vielleicht auch –, dass ich, ein Mensch, der weit entfernt von Euch lebt, der eine andere Sprache spricht, ein anderes Bekenntnis, fremde Sitten und Lebensgewohnheiten hat, aus einem Volk im äußersten Westen, euch; die ihr in den östlichen bzw. südlichen Teilen der Welt lebt, schreibe, und dass ich Menschen, die ich niemals gesehen habe und die ich vielleicht auch nie sehen werde, mit Worten angreife. Ich greife euch an, wahrlich, aber nicht, wie die Unsrigen oft tun, mit Waffen, sondern mit Worten, nicht mit Gewalt, sondern mit der Vernunft, nicht mit Hass, sondern mit Liebe.“⁹⁶ Als Menschen seien die Muslime vernunftbegabt, und er fügt hinzu: „Deshalb liebe ich euch, und weil ich euch liebe, schreibe ich euch.“⁹⁷

Kein Kreuzzug also, sondern Bekehrung? Petrus Venerabilis will statt Kampf und Krieg lieber den Weg der Diskussion wählen. Meinte er einen „geistigen Kreuzzug“ oder sogar eine „*cruciata pacifica*“?⁹⁸ Vertrat er damit eine neue Sicht? Im 11. Jahrhundert hatte schon Papst Alexander II. (gest. 1073) den Fürsten Landulf von Benevent aufgefodert, die Juden nicht mit Gewalt zu bekehren, denn Christus habe auch niemanden gewaltsam in seinen Dienst gezwungen.⁹⁹ Auch Petrus Venerabilis sucht eine Bekehrung der Ungläubigen, die auf Einsicht und Argumente vertraut. Haben wir es hier mit ersten Ansätzen von Toleranz im Mittelalter zu tun? Auch in dem nahezu gleich-

Mittelalter, hg. von ALBERT ZIMMERMANN, INGRID CRAEMER-RUEGENBERG und GUDRUN VUILLEMIN-DIEM (Miscellanea Mediaevalia 17) Berlin – New York 1985, S. 45–58, S. 55.

⁹⁶ GLEI, Petrus Venerabilis (wie Anm. 70) S. 62 f., cap. 23/24: *Aggredior inquam vos non, ut nostri saepe faciunt, armis sed verbis, non vi sed ratione, non odio sed amore.*

⁹⁷ Ebd. S. 64 f. cap. 26.

⁹⁸ JEAN LECLERCQ, Pierre le Vénérable (Figures monastiques 3) Saint-Wandrille 1946, S. 241. RAINER CHRISTOPH SCHWINGES, Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 15) Stuttgart 1977, S. 119–124.

⁹⁹ *Epistolae pontificum Romanorum ineditae*, hg. von SAMUEL LOEWENFELD Leipzig 1885, Nr. 105, S. 52: *Dominus enim noster Iesus Christus nullum legitur ad sui servitium violenter coegisse, sed humili exhortacione, reservata unicuique proprii arbitrii libertate, quoscumque ad vitam predestinavit aeternam non iudicando, sed proprium sanguinem fundendo ab errore revocasse.*

zeitig entstandenen ‚Spiel vom Antichrist‘ werden Kreuzzug und Judenpogrom verurteilt.¹⁰⁰

Petrus versucht Bernhard von Clairvaux zwar davon zu überzeugen, dass man ein *Christianum armarium* gegen die Lehre Mohammeds entwickeln müsse, aber er meint damit offensichtlich nicht kriegsgerische ‚Waffen‘. Denn ein solches ‚Waffenarsenal‘, das man gegen die Häresie des Islam brauche, sieht Petrus Venerabilis in der Übersetzung des Koran und in der theologischen Auseinandersetzung mit der Lehre.¹⁰¹ Eine Konnotation mit physischer Gewalt ist deshalb an dieser Stelle sicher nicht möglich. Seine Absicht ist nämlich nur die Widerlegung der ‚Häresie‘. Petrus Venerabilis beruft sich auf das Wort des Apostels Paulus aus dem Korintherbrief, nicht mit ‚irdischen‘ (*carnalia*) Waffen, sondern geistig alles zu bekämpfen, was „sich erhebt wider die Erkenntnis Gottes“.¹⁰² Zum Abschluss des Kapitels stellt Petrus noch einmal deutlich heraus: Alle gelehrten Männer seien durch die Apostelworte dazu verpflichtet, „mit vollem Eifer in Wort und Schrift [die Häresie] zu bekämpfen, zu zerstören und restlos zu vernichten“.¹⁰³ Neben der erwünschten Bekehrung der Sarazenen, die er sich sehr leicht vorzustellen schien, da er ja die besseren Argumente zu haben glaubte, lag ihm aber noch etwas anderes am Herzen. Wenn man die Ungläubigen schon nicht bekehren könne, so meint er, „so muss man doch wenigstens für die schwachen Mitglieder der Kirche, die sich schon durch geringfügige Argumente verführen oder insgeheim zum Abfall bringen lassen, wachsam Sorge tragen“.¹⁰⁴

Petrus Venerabilis argumentiert als Theologe. Er sieht sich in der Tradition der Kirchenväter und möchte wie diese das Christentum gegen jede Häresie verteidigen – sein Vorbild ist Augustinus von Hippo, der mit seinem Werk *De civitate Dei* gezeigt habe, dass man „überhaupt gegen alle Irrlehren der Zeit in Wort und Schrift vorgehen“ müsse.¹⁰⁵

¹⁰⁰ HANS-DIETRICH KAHL, Der sog. Ludus de Antichristo (De Finibus Saeculorum) als Zeugnis frühstaufferlicher Gegenwartskritik. Ein Beitrag zur Geschichte der Humanität im abendländischen Mittelalter, in: Mediävistik 4, 1991, S. 53–148.

¹⁰¹ GLEI, Petrus Venerabilis (wie Anm. 70) S. 26 f., cap. 4: *sicut contra alias haereses, ita et contra hanc pestem Christianum armarium habere deceret.*

¹⁰² 2 Kor. 10, *nam arma militiae nostrae non carnalia sed potentia Deo [...] et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei.*

¹⁰³ GLEI, Petrus Venerabilis (wie Anm. 70) S. 26 f., cap. 4: *omni studio verbo et scripto impugnare, destruere, conculcare.* IOGNA-PRAT, Ordonner et exclure (wie Anm. 73) S. 337 f.

¹⁰⁴ In dieser Form trug Petrus Venerabilis sein Anliegen Bernhard von Clairvaux vor: *Quod si hinc errantes conuerti non possint, saltem infirmis aecclesiae, qui scandalizari uel occulte moueri leuibis etiam ex causis solent, consulere et prouidere doctus uel doctor si zelum habet iustitiae non debet negligere.* CONSTABLE, Letters (wie Anm. 25) 1, S. 298 Nr. 111. GLEI, Petrus Venerabilis (wie Anm. 70) S. 26 f., cap. 5.

¹⁰⁵ Petrus zählt zehn große Kirchenväter auf, die sich in ihren Schriften gegen verschiedene Formen von Häresie gewandt hätten. Zuletzt beruft er sich auf Augustinus und dessen Auftrag: *ver-*

Um nur einen Aspekt herauszugreifen, der für die vergleichende Religionswissenschaft von besonderem Interesse ist: Petrus Venerabilis wendet sich gegen die konkrete Ausmalung des himmlischen Paradieses, wie es der Koran bietet: „Das Paradies besteht für ihn (Mohammed) nicht in der Gemeinschaft mit den Engeln, auch nicht in der Schau Gottes, [...] vielmehr malte er es sich in seinen Wunschträumen als ein Paradies aus Fleisch und Blut aus, ja als Abschaum von Fleisch und Blut.“ Petrus wagt sogar einige leichte Konkretisierungen; es gebe dort „Fleisch zu essen und allerlei Früchte, Bäche von Milch und Honig“ und sogar „die Umarmung schönster Frauen und Jungfrauen“ und nennt das ein „wollüstiges Paradies“.¹⁰⁶ Dem asketisch lebenden Mönch muss diese ‚körperliche‘ Sichtweise auf Gott und die ewige Seligkeit natürlich wie „vom Teufel eingebläst“ vorkommen. In der christlichen Theologie des Mittelalters war solch konkrete Körperlichkeit nicht mit der Göttlichkeit des Jenseits zu vereinbaren.¹⁰⁷

Da Petrus Venerabilis gewissermaßen systemimmanent vorgeht, kann er keine echte Diskussion entwickeln. Er urteilt aus seinem christlichen Verständnis heraus. Weil Mohammeds Lehre christlichen ‚Wahrheiten‘ widerspricht, können seine Offenbarungen nicht von Gott sein, sie müssen also vom Teufel kommen. Entsprechend belegt er den Religionsgründer mit abschätzigen und schimpflichen Beiworten. Dieser sei ungebildet, aber sehr geschäftstüchtig gewesen und habe sich mit List, Gewalt und sogar Mord die Herrschaft über sein Volk verschafft.¹⁰⁸ Er sei der „verworfenste aller Menschen, der nach dem Zeugnis von vielen auch besessen und fallsüchtig gewesen sei, und den der Teufel wie ein für ihn geeignetes Werkzeug benutzte“.¹⁰⁹ Petrus Venerabilis wiederholt hier bekannte Beispiele aus der christlichen Polemik gegen den Islam und fügt aus seinen Kenntnissen der klassischen Horaz-Dichtung noch ein Zitat hinzu, mit dem er Mohammeds widersinnig zusammengesetzte Lehre als hybride Ungestalt kennzeichnet. Petrus schreibt über Mohammeds Lehre: „So verband er, in jeder Beziehung widernatürlich, ein menschliches Haupt mit einem Pferdenacken und Vogelfedern.“¹¹⁰ In der Handschrift der Bibliothèque

bo scriptoque agendum esse, GLEI, Petrus Venerabilis (wie Anm. 70) S. 52 f., cap. 16. Vgl. HILDEBRANDT, Mittelalterliche Religionsdialoge (wie Anm. 88) S. 49 f., der die „hermeneutische Strategie“ in der Argumentation des Abtes von Cluny untersucht.

¹⁰⁶ GLEI, Petrus Venerabilis (wie Anm. 70) S. 10, cap. 9; S. 196, cap. 129: *de paradiso voluptuosa*.

¹⁰⁷ CHRISTOPH AUFFARTH, Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 144) Göttingen 2002, S. 54–57. Auch in der Haltung der Christen gegenüber den Juden lässt sich diese problematische Sicht auf die Körperlichkeit im Zusammenhang mit der Menschwerdung Christi nachweisen: SAPIR ABULAFIA, Bodies (wie Anm. 68) S. 352 f.

¹⁰⁸ GLEI, Petrus Venerabilis (wie Anm. 70) S. 6 f., cap. 4.

¹⁰⁹ Ebd. S. 18 f., cap. 16.

¹¹⁰ Ebd. S. 12 f., cap. 10.

d'Arsenal hat der Kopist diese Idee aufgegriffen und an den Rand des Textes eine entsprechende Zeichnung gesetzt, eine Karikatur, die aber entsprechend dem Text nicht die Person, sondern das Werk meint. Er hat dem Wesen einen Fischschwanz gegeben und beweist damit, dass er den Horaztext auch über die von Petrus Venerabilis zitierten Teile hinaus gut kannte. Spätere Kopien zeigen deutlichere Nähe zu Sirenen und unterstreichen damit den verführerischen Charakter der Lehre Mohammeds.¹¹¹

Eine Theologie zur Ordnung der Welt

Wie ist die Haltung des Abtes von Cluny insgesamt zu beurteilen? Ist der immer wieder betonte Gewaltverzicht und die Bereitschaft zur Diskussion nur eine „légende rose“, die Petrus als „apôtre non violent“ darstellt?¹¹² Wir können – außer dem Verzicht auf Gewalt – keine besondere Toleranz bei Petrus Venerabilis erkennen. In der Ratio des Glaubens konnte er Irrationales ohne Probleme miteinander verknüpfen. Aber es ist dieser – wenn wir es so nennen können – ‚wissenschaftliche‘ Anspruch, der von Petrus Venerabilis neu in die zumeist kriegerische Auseinandersetzung mit dem Islam eingebracht worden ist. Mehr kann man in einer Epoche, die von nahezu ausschließlich metaphysischen Interpretationen der Welt und ihrer Ereignisse bestimmt war, nicht verlangen. Man darf Petrus Venerabilis nicht anachronistisch zum aufgeklärten Denker machen, aber zumindest gab er – als wahrer Mann des Geistes – der Kraft der Gedanken und Überzeugungen den Vorrang vor reiner Gewalt. Der rationalen *disputatio* müsse, so war er sich sicher, jeder folgen können. Eine zweite Möglichkeit gibt es nicht, weil es sie nicht geben kann. Also brauchte man auch keine Modelle für ein Neben- und Miteinander der Religionen zu entwickeln. Der Eifer für den wahren Glauben scheint bei Petrus Venerabilis nahezu überdeckt zu werden von der Freude an gelehrter Diskussion und dem Stolz auf die breit dargestellten Kenntnisse der Schriften von Kirchenlehrern oder Häretikern.

Auf dieser Grundlage einer unerschütterlichen christlichen Überzeugung konnte er auch 1146 König Ludwig VII. von Frankreich empfehlen, die Juden zu enteignen, um den Zweiten Kreuzzug zu finanzieren.¹¹³ In den Augen von Petrus Venerabilis sind die Juden – wie Kain nach dem Brudermord – ausge-

¹¹¹ WALTER CAHN, The „portrait“ of Muhammad in the Toledan Collection, in: Reading medieval images. The art historian and the object hg. von ELIZABETH SEARS und THELMA K. THOMAS, Ann Arbor (MI) 2002, S. 51–60. Zu den polemischen Darstellungen Mohammeds vgl. ANNETTE SEITZ, Darstellungen Muhammads und seiner Glaubenslehre in lateinischen Weltchroniken in: Mittelalter im Labor (wie Anm. 71) S. 115–129.

¹¹² IOGNA-PRAT, Ordonner et exclure (wie Anm. 73) S. 347.

¹¹³ CONSTABLE, Letters (wie Anm. 25) I, S. 327–330 Nr. 130.

stoßen und verachtet, da sie ihren Bruder im Fleische, Jesus Christus, getötet haben. Er verlange vom König nicht, dass die Juden getötet würden, aber sie sollten ihrer gerechten Strafe nicht entgehen. Am besten sei es, ihnen ihren Besitz zu nehmen, da dieser nicht durch ehrliche Arbeit erworben sei, sondern durch Wucher und verbrecherische Geschäfte. Man wisse ja, dass ein Dieb, der aus der Kirche Kelche, Kandelaber und Reliquien gestohlen habe, diese bei den Juden verkaufen könne. Durch den gotteslästerlichen Gebrauch dieser geheiligten, liturgischen Geräte stünden die Juden auf einer Stufe mit den Häretikern. Leider gebe es sogar ein Gesetz, das die Juden für solche Sakrilegien nicht einmal bestrafe. Deshalb sei es angemessen, jüdischen Besitz, oder zumindest Teile davon, für den Kampf gegen die Sarazenen zu verwenden, wo doch auch die Christen aus Liebe zu Gott viel Geld zu diesem Zweck einsetzen würden. Also: „Man lasse ihnen das Leben, aber man nehme ihnen ihr Vermögen, damit der Arm der Christen mit Hilfe des Geldes der gotteslästerlichen Juden den Übermut der heidnischen Sarazenen bekämpfen könnte.“¹¹⁴

Diese Haltung des Abtes von Cluny ist in der Forschung widersprüchlich diskutiert worden. Kann Petrus Venerabilis somit als antisemitisch bezeichnet werden? Reicht es, ihm eine antijüdische Position vorzuwerfen? Petrus bezieht sich allein auf die Religion, die nach seiner Meinung als Häresie angesehen und deshalb bekämpft werden müsse. In der Schrift *Adversus Judaeorum inexteratam duritiem* greift Petrus Venerabilis allerdings – wie schon bei der Charakterisierung Mohammeds zu Vergleichen, die nach unseren modernen Vorstellungen nicht mehr mit den Regeln des theologischen Disputs vereinbar sind. Letztlich stellt er damit die ‚ungläubigen‘ Juden auf eine Stufe mit den Tieren, wenn er ihre Uneinsichtigkeit anprangert, die man bei Menschen nicht finden könne.¹¹⁵ Dieser fundamentalistische Eifer hatte aber keine Auswirkungen auf die Politik des Abtes von Cluny. Das wird in einem konkreten Fall deutlich. Der Gegenpapst Anaklet II. (gest. 1138), ein ehemaliger Cluniasensermönch, stammte aus einer zum Christentum übergetretenen jüdischen Familie in Rom. Obwohl Petrus Venerabilis aus kirchenpolitischen Gründen gegen ihn Stellung bezog, hat er ihm nie seine jüdische Herkunft vorgeworfen.¹¹⁶ In

¹¹⁴ *Reseruetur eis uita, auferatur pecunia, ut per dexteras Christianorum, adiutas pecuniis blasphemantium Iudaeorum, expugnetur infidelium audacia Sarracenorum*, ebd. S. 330.

¹¹⁵ SCHRECKENBERG, *Adversus-Judaeos-Texte* (wie Anm. 68) S. 180–193. IOGNA-PRAT, *Ordonner et excludre* (wie Anm. 73) S. 304.

¹¹⁶ CONSTABLE, *Letters* (wie Anm. 25) 2, S. 185: „Peter the Venerable was anti-Jewish. This is true only in a religious, not in a racial, sense.“ Constable bewertet ebd. die unentschuldbaren (*indefensible*) Empfehlungen für den französischen König als „result of Peter’s religious sentiments.“ Einen größeren antijüdischen und sogar antisemitischen Zusammenhang sieht IOGNA-PRAT, *Ordonner et excludre* (wie Anm. 73) S. 322 f. Falsch und polemisch: HANS KUEHNER, *Der Antisemitismus der Kirche. Genese, Geschichte und Gefahr*, Zürich 1976, S. 133: „Petrus Venerabilis von Cluny entflammte Frankreich mit seinen antijüdischen Predigten“. Zum mittelalterlichen Antijudaismus und Antisemitismus der christlichen Kirche aus moderner Perspektive mit

einer der Viten des Petrus Venerabilis wird dem Abt von Cluny zwar bescheinigt, er habe immer mutig und unerschütterlich gegen Häresien, Spaltungen und andere Bedrohungen der Kirche gekämpft, doch wird diese Standhaftigkeit konkret nur auf das Papstschisma von 1130 selbst bezogen, nicht auf die Person Anaklets.¹¹⁷

Die Streitschriften des Petrus Venerabilis bereiten wegen ihrer theologischen Schärfe auch heutigen Interpreten noch Probleme. Die deutlichen Stellungnahmen gegenüber Judentum und Islam als ‚häretische‘ Abweichungen des Glaubens an den einen (christlichen) Gott werden einerseits aus einer eher historisierenden Sichtweise entschuldigt als gelehrte Diskussion auf hohem Niveau, der man zugleich ein unter den Zeitgenossen sonst nicht bekanntes Maß an Toleranz zubilligen müsse.¹¹⁸ Andererseits versucht eine stärker soziologisch orientierte Interpretation, die vermuteten Auswirkungen solcher Ideen auf extreme Entwicklungen späterer Jahrhunderte zu betonen und sie als Kerngedanken militanter Meinungen und Ideologien in Mittelalter und Moderne verantwortlich zu machen. Die Idee einer Ordnung der Welt als allein christlich geprägter Ordnung (*ordonner*) habe dazu geführt, dass man sich nicht nur von allen anderen Religionen abgegrenzt habe, sondern letztlich sogar deren Gläubige ausgegrenzt und damit ausgeschlossen (*exclure*) habe aus der allein als ‚christlich‘ (*Ecclesia christiana*) denkbaren Gemeinschaft.¹¹⁹ Diese Haltung habe zu einer Intoleranz geführt, die für die Gesellschaft zur Zeit der beiden ersten Kreuzzüge kennzeichnend gewesen sei.¹²⁰ Eine solche, vorrangig nach ideologischen Kausalitätsketten suchende Argumentation wird der besonderen historischen Situation des mittelalterlichen Theologen nicht ganz gerecht. Seine religiöse, ja man darf auch sagen ‚ideologische‘ Überzeugung ist zunächst einmal Theologie der Zeit, und als solche auch historischer Bestandteil zeitgenössischer Denkweise und Mentalität. Die Schriften des Petrus Venerabilis sind nicht gezielter propagandahafter Aufruf an die Gesellschaft, den Absolutheitsanspruch der christlichen Lehre mit aktiver Ausgrenzung und Verfolgung der Andersgläubigen auf die reale Welt zu übertragen. Sie bleiben in erster Linie theologischer Disput, allerdings stets vor dem Horizont eines hohen in-

Rückführung auf Petrus Venerabilis und Martin Luther vgl. ERNST NOLTE: Eine frühe Quelle zu Hitlers Antisemitismus, in: Historische Zeitschrift 192, 1961, S. 584–606, S. 601.

¹¹⁷ Vgl. Rodulphus, Vita Petri Venerabilis abbatis Cluniacensis, in: MIGNE PL 189, Sp. 15–28, Sp. 29. Dazu ausführlich TORRELL – BOUTHILLIER, Pierre le Vénérable (wie Anm. 85) S. 70 f., der Petrus allerdings eine „judéophobie latente“ bescheinigt, ebd. S. 157.

¹¹⁸ Vgl. dazu den Überblick bei KERGER, Pia interpretatio (wie Anm. 71) S. 96–99, und IOGNA-PRAT, Ordonner et exclure (wie Anm. 73) S. 439 Anm. 39. WINFRIED EBERHARD, Ansätze zur Bewältigung ideologischer Pluralität im 12. Jahrhundert. Pierre Abélard und Anselm von Havelberg, in: Historisches Jahrbuch 105, 1985, S. 353–387.

¹¹⁹ IOGNA-PRAT, Ordonner et exclure (wie Anm. 73) S. 321, S. 357 f.

¹²⁰ „[Pierre le Vénérable] [...] contribue à sa façon, radicale, à l'émergence de la société d'intolérance contemporaine des deux premières croisades.“ Ebd. S. 324, vgl. auch S. 262.

telektuellen Anspruchs und einer sicheren Überzeugung, die vor strenger Konsequenz in der religiösen Beurteilung nicht zurückschreckte.

Man darf in dem Versprechen des Abtes von Cluny, nur die intellektuelle, gewaltfreie Auseinandersetzung mit den Ungläubigen zu suchen, nicht unsere moderne Idee von Toleranz sehen. Doch ebenso wenig darf man in seiner Forderung einer radikalen Abwehr der Ungläubigen, die den ‚guten‘ christlichen Argumenten nicht folgen wollten, den ideologischen Kern späterer Pogrome sehen. Das hatte – viel konkreter – etwa schon Papst Leo VII. 937 in dem berühmten Brief an Erzbischof Friedrich von Mainz allein mit Berufung auf das Neue Testament getan,¹²¹ als er die Vertreibung von bekehrungsunwilligen Juden aus den christlichen Städten empfahl.¹²² Die Aufrufe der Päpste zur rücksichtslosen Gewalt im Kampf gegen die Ungläubigen zur Zeit der Kreuzzüge greifen auf die gewichtigeren Gewaltargumente des Alten Testaments zurück. So zitierte Papst Urban II. bei der Synode von Clermont 1095 die Makkabäer-Bücher (Mkk I,2,7) und die Psalmen (Psalm 44; 79 und 88).¹²³ Gravierender für die Rechtfertigung von „Gewalt in der Politik der Reformpäpste“¹²⁴ war aber die oft zitierte, berüchtigte Umkehr der Lobpreisungen der Bergpredigt durch Bonizo von Sutri (gest. ca. 1090): „Selig, die verfolgen um der Gerechtigkeit willen.“¹²⁵ Solche Überlegungen konnten die zunehmende Hinwendung der Kirche zu Gewalt seit dem Investiturstreit des 11. Jahrhunderts rechtfertigen: Der Kampf gegen Häretiker etwa wurde in dieser Zeit deutlich unnachgiebiger. Seit langer Zeit, seit der Verbrennung des Priscillian von Ávila im 4. Jahrhun-

¹²¹ Vgl. 2 Kor 6, 14: „Was hat das Licht mit der Finsternis zu tun? Was hat der Gläubige mit dem Ungläubigen zu schaffen?“ und Mt 7,6: „Gebt das Heilige nicht den Hunden und werft eure Perlen nicht vor die Säue.“

¹²² HARALD ZIMMERMANN, Papsturkunden 896–1046, 2 Bde., 1, 896–996 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften 174, Veröffentlichungen der historischen Kommission 3) Wien ²1988, S. 133 Nr. 79.

¹²³ Vgl. die von Wilhelm von Tyros übermittelte (fiktive) Rede Urbans: Guillelmus de Tyro, Chronicon, hg. von ROBERT B. C. HUYGENS (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 63) Turnhout 1986, 1, c. 15, S. 132–135. AUFFARTH, Irdische Wege (wie Anm. 108) S. 133 f.

¹²⁴ Vgl. dazu die Untersuchung: MONIKA SUCHAN, Macht verschafft sich Moral? Gewalt in der Politik der Reformpäpste (Beiträge zur Friedensethik 34) Stuttgart 2002.

¹²⁵ Bonizonis episcopi Sutriani Liber ad amicum 9, hg. von ERNST DÜMMLER in: Monumenta Germaniae Historica. Libelli de lite imperatorum et pontificum 1, Hannover 1891, S. 568–620, S. 619: [...] *equaliter dixit beatos eos, qui persecutionem inferunt propter iusticiam*. Vgl. zur Einordnung: JANUS MØLLER JENSEN, Peregrinatio sive expeditio: Why the First Crusade was not a Pilgrimage, in: Al-Masaq. Islam and the Medieval Mediterranean 15, 2003, S. 119–137. GERD ALTHOFF, Christian Values and Noble Ideas of Rank and their Consequences on Symbolic Acts, in: E-Spania. Revue électronique d'études hispaniques médiévales 4, 2007: <http://e-spania.revues.org/4053> (zuletzt besucht: 29. 2. 2012). Dieser neuen Befürwortung von Gewalt schlossen sich auch Ivo von Chartres (gest. 1115) und Anselm von Lucca (gest. 1086) an, vgl. JANUS MØLLER JENSEN, Denmark and the Crusades, 1400–1650 (The Northern world 30) Leiden 2007, S. 208.

dert, wurden erstmals wieder Ketzer verbrannt.¹²⁶ Papst Gregor VII. selbst versuchte die Anwendung von Waffengewalt zu rechtfertigen.¹²⁷ Gleichzeitig konnte erneut – passend zum Einsatz in den Kreuzzügen – das Ideal des Märtyrertodes propagiert werden.¹²⁸

Vor diesem Hintergrund entstanden die Schriften des Petrus Venerabilis. Er scheint angesichts dieser Hinwendung der Gewalt in der Kirche geradezu eine Gegenposition zu beziehen. Sein Beharren auf gewaltfreiem Disput entsprang sicher seinem Selbstverständnis als Mönch und Theologe.¹²⁹ Einen Mönch, der über der Kukulie ein Schwert trägt, konnte Petrus nur als *monstrum* bezeichnen;¹³⁰ ein Mönch sollte dagegen sein „wie die Engel im Himmel“ (Mt 22,30).¹³¹ Doch nach seinem Verständnis gehörten zur gottgewollten Ordnung der Welt allerdings nicht nur die betenden Mönche, sondern auch die kämpfenden Ritter. Trotz der schlechten Nachrichten über den misslungenen Zweiten Kreuzzug (1147–1149) konnte Petrus sich deshalb für ein neues Unternehmen zur Rettung der heiligen Stätten einsetzen.¹³² Letztlich aber sah er sich seinem Stand als Mönch zutiefst verpflichtet, für den die Heiligkeit der guten Werke im Kloster wichtiger sein musste als geheiligte Orte in der Ferne.¹³³ Insofern dürfen theologische Äußerungen des Mittelalters nicht dazu führen, in der Perspektive unseres modernen Toleranzgedankens zu Urteilen zu

¹²⁶ Dazu ausführlich ARNOLD ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, 5., aktualisierte Auflage, Münster 2009, S. 250–253.

¹²⁷ HERBERT EDWARD JOHN COWDREY, *Pope Gregory VII and the bearing of arms*, in: DERS., *The Crusades and Latin Monasticism, 11th–12th Centuries* (Variorum Collected Studies Series 662) Aldershot 1999, III S. 21–35; zuerst in: Montjoie: *Studies in Crusade History in Honour of Hans Eberhard Mayer*, hg. von BENJAMIN Z. KEDAR, JONATHAN RILEY-SMITH und RUDOLF HIESTAND, Aldershot 1997, S. 21–35.

¹²⁸ WERNER TELESKO, *„Ad vitam aeternam pervenire exoptamus“ – zur ‚Renaissance‘ der Martyriumsfrömmigkeit in der Kunst der ‚Gregorianischen Reform‘*, in: *Aachener Kunstblätter* 60, 1994 [= Festschrift für Hermann Fillitz zum 70. Geburtstag] S. 163–172.

¹²⁹ TORRELL – BOUTHILLIER, *Pierre le Vénérable* (wie Anm. 85) S. 81.

¹³⁰ So in einem Brief an Papst Eugen III., CONSTABLE, *Letters* (wie Anm. 25) 1, S. 442 Nr. 191. Vgl. BROLIS, *La crociata* (wie Anm. 72) S. 341 f.

¹³¹ Vgl. JÖRG SONNTAG, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit* (Vita regularis. Abhandlungen 35) Berlin 2008, bes. S. 87–93: „Vom engelsgleichen Dasein in Gottes Schlachtreihen“.

¹³² VIRGINIA BERRY, *Peter the Venerable and the Crusades*, in: *Petrus Venerabilis (1156–1956)* (wie Anm. 72) S. 141–162, S. 155–157.

¹³³ So äußert sich Petrus in einem Brief an die Mönche des Klosters auf dem Berg Thabor in Palästina: [...] *quoniam ut ipsi optime nostis non sancta loca sed sancta opera saluant*. CONSTABLE, *Letters* (wie Anm. 25) 1, S. 215 Nr. 80. Vgl. dazu: GILES CONSTABLE, *Opposition to Pilgrimage in the Middle Ages*, in: *Mélanges G. Fransen*, hg. von STEPHAN KUTTNER (Studia Gratiana 19) 2 Bde., Rom 1976, 1, S. 123–146. TORRELL – BOUTHILLIER, *Pierre le Vénérable* (wie Anm. 85) S. 82 Anm. 60.

kommen, die nicht zum Verständnis des Mittelalters beitragen, wohl aber zu einer vorschnellen Verurteilung ihrer nicht ‚aufgeklärt‘ denkenden Protagonisten führen können.

Die bisherigen Ausführungen haben bereits gezeigt, in welcher intensiver Weise Cluny und die cluniazensische Reformbewegung an der Ausformung der mittelalterlichen Gesellschaft und der Entwicklung und Verbreitung von Ideen und Idealen mitgewirkt hat. Man könnte weitere Auswirkungen cluniazensischer Politik und Theologie auf die Gesellschaft nennen, die durch das Mittelalter hindurch wichtig waren und in Teilen noch heute strukturell fassbar sind:

- die Umformung des karolingischen Herrschaftssystems zu einer kirchlich legitimierten und kontrollierten Feudalgesellschaft;¹³⁴
- die Sicherung von Landbesitz durch Sakralisierung des Raumes („espace sacré“),¹³⁵
 - die Einbettung des Reformmönchtums in die Aristokratie durch personale und verwandtschaftliche Bindungen;¹³⁶
- die Erweiterung sozialer Leistungen für Bedürftige durch Armenspeisungen im Zusammenhang mit dem Totengedenken;¹³⁷
- die Einrichtung eines Netzwerks abhängiger, durch den Abt von Cluny kontrollierter Klöster mit allgemeinen Generalkapiteln – eine Vorstufe zur Herausbildung von Institutionen, wie den späteren Orden.¹³⁸

¹³⁴ ISABELLE ROSE, Odon de Cluny (vers 879–942). Itinéraire et ecclésiologie d'un abbé réformateur, entre aristocratie carolingienne et monde féodal, in: Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre 10, 2006, S. 255–263. Vgl. DIES., Construire une société seigneuriale (wie Anm. 32).

¹³⁵ ALAIN GUERREAU, Espace social, espace symbolique: à Cluny au XI^e siècle, in: L'ogre historique. Autour de Jacques Le Goff, hg. von JACQUES REVEL und JEAN-CLAUDE SCHMITT, Paris 1998, S. 167–191; DIDIER MEHU, Paix et communautés autour de l'abbaye de Cluny (X^e–XV^e siècles) (Collection d'histoire et d'archéologie médiévales 9) Lyon 2001, S. 133–193; JENNIFER HARRIS, Building Heaven on Earth: Cluny as *locus sanctissimus* in the Eleventh Century, in: From Dead of Night to End of Day. The medieval customs of Cluny – Du cœur de la nuit à la fin du jour. Les coutumes clunisiennes au moyen âge, hg. von SUSAN BOYNTON und ISABELLE COCHELIN (Disciplina monastica 3) Turnhout 2005, S. 131–151.

¹³⁶ JOACHIM WOLLASCH, Parenté noble et monachisme réformateur. Observations sur les ‚conversions‘ à la vie monastique aux XI^e et XII^e siècles, in: Revue historique 264, 1980, S. 3–24. MARIA HILLEBRANDT, Berzé-la-Ville. La création d'une dépendance clunisienne, in: Le gouvernement d'Hugues de Semur à Cluny. Actes du Colloque scientifique international (Cluny, septembre 1988) Ville de Cluny 1990 S. 199–229.

¹³⁷ JOACHIM WOLLASCH, Gemeinschaftsbewußtsein und soziale Leistung im Mittelalter, in: Frühmittelalterliche Studien 9, 1975, S. 268–286.

¹³⁸ NEISKE, Reform oder Kodifizierung? (wie Anm. 28). GERT MELVILLE, Diversa sunt monasteria et diversas habent institutiones. Aspetti delle molteplici forme organizzative dei religiosi nel Medioevo, in: GAETANO ZITO (Hg.), Chiesa e società in Sicilia. I secoli XII–XVI, Turin 1995, S. 323–345. CECILE CABY, De l'abbaye à l'ordre. Écriture des origines et institutionnalisation des expériences monastiques, XI^e–XII^e siècle, in: Mélanges de l'École française de Rome. Moyen âge 115, 2003, S. 235–267.

Der cluniazensische Klosterverband entwickelte bereits Ansätze zu einer allgemeinen ‚Globalisierung‘ – und das nicht nur aufgrund seiner Größe. Deshalb konnte er zu einem interessanten Modell für andere, weiträumig agierende Organisationen werden und diente damit etwa den Zisterziensern und anderen Orden als Muster. Die Vorteile dieses ganz Europa umspannenden Kommunikationssystems wurden, um nur ein Beispiel zu nennen, auch von der Finanzverwaltung des Papsttums genutzt. Cluny wird mehrmals gewissermaßen als internationale Bank tätig, durch deren Vermittlung große Summen sicher verwahrt und quer durch Europa transportiert wurden. Außerdem sind unter Urban II. und Calixt II. ehemals cluniazensische *camerarii*, also Finanzfachleute, als päpstliche Kämmerer nachzuweisen.¹³⁹

Was bleibt als Resümee? Der Einfluss Clunys auf allgemeine Entwicklungen in Europa mag nicht immer direkt nachzuweisen sein. Die Beispiele zeigen aber, wie mit hohen Ansprüchen Ideen und Meinungen verbreitet wurden, die theologische Diskussionen in der Kirche beeinflussen konnten. Cluny hat mit seinen Forderungen – zu denen immer auch die beispielhaft vorgelebte Praxis gehörte – den Kampf für die Freiheit der Kirche und für eine grundlegende Erneuerung der Lebensformen von Mönchen und Klerikern nicht angeführt und auch kaum aktiv unterstützt. Die in Cluny entstandenen Schriften und das Vorbild Clunys selbst hatten aber gleichwohl einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die Kirchenreform des 11. Jahrhunderts und auf die gleichzeitig zu beobachtenden frommen Laienbewegungen. Nicht Rückzug ins Kloster, sondern Gestaltung der christlichen Gesellschaft in der Welt standen im Vordergrund, denn nach mittelalterlichem Verständnis gehörten diese beiden Sphären gemeinsam zur *Ecclesia christiana*. Nach deren Trennung in der Moderne blieben gleichwohl ehemals von Cluny ausgehende Prägungen erhalten.

Cluny hätte einen sicheren Platz in der Reihe der „lieux de mémoire pour l’Europe“ verdient, denn es hat daran mitgewirkt, europäische Geschichte und Kultur zu formen.¹⁴⁰

¹³⁹ NEISKE, Verhältnis Clunys zum Papsttum (wie Anm. 8) S. 308 f.

¹⁴⁰ GERARD BOSSUAT, Des lieux de mémoire pour l’Europe unie, in: Vingtième Siècle. Revue d’histoire 61, 1999, S. 56–69.