

Anselm von Havelberg und die Ostkirche.

Begegnung mit der byzantinischen Welt. Morgenländisches und abendländisches Zönobium.

Von Georg Schreiber in Münster.

1. Der Prämonstratenser.

Auch das Siedlungsgebiet der Elbe, fast mehr Grenzgebiet als Altfeldland, lieferte dem staufischen Zeitalter eine Reihe namhafter Persönlichkeiten und politischer Charaktere. In dieser Gruppe fesselt die hohe Figur Anselms des Bischofs von Havelberg (1129—1155). Von der stillen unteren Havel zog ihn Barbarossa als Erzbischof (1155—1158) nach Ravenna, auf einen der ersten Metropolitansitze der abendländischen Christenheit¹⁾.

Dunkel ist die Herkunft. Vielleicht ist der Schüler Norberts von Xanten lothringischen Ursprungs. Einiges Interesse zeigt er für den burgundischen Raum²⁾. Sein Leben und seine Leistung kennzeichnet jedenfalls jene reiche Vielseitigkeit, die mehr als ein Porträt jenes denkwürdigen Zeitalters mit sich führt.

1) Die bei Gottfried Wentz, *Das Bistum Havelberg* (Germania sacra, Abt. 1, Bd. 2), Berlin-Leipzig 1933, S. 33—40 gebotene Charakteristik verzeichnet auch die Literatur. Aber wichtige Hinweise fehlen. Siehe dieserhalb die Ergänzungen und Nachträge bei Georg Schreiber, *Prämonstratenserkultur des 12. Jahrhunderts*. I. II. In: *Analecta Praemonstratensia* 16 (1940), S. 41—107 und die Fortsetzung III: *Zur theologischen Prämonstratenserliteratur des 12. Jahrhunderts*, ebda. 17 (1941), S. 5—33.

Neuere geistesgeschichtliche und dogmengeschichtliche Untersuchungen bei Milo van Lee, *Les idées d'Anselme de Havelberg*. In: *Analecta Praemonstratensia* 14 (1938), p. 5—35; dann die römische Dissertation des Tepler Stiftsherrn Martin Fitzthum, *Die Christologie der Prämonstratenser im 12. Jahrhundert*. Plan bei Marienbad 1939, S. 25—40; ferner G. Schreiber, *Die Prämonstratenser und der Kult des hl. Johannes Evangelist. Quellgründe mittelalterlicher Mystik*. In: *Zeitschr. f. kath. Theologie* 65 (1941), S. 1—31, bes. S. 10 ff.; über Anselms Beziehungen zu Palästina vgl. Derselbe, *Prämonstratensische Frömmigkeit und die Anfänge des Herz-Jesu-Gedankens*. Ebda. 64 (1940), S. 181—201, bes. S. 190.

2) Jedenfalls wird Burgund in den Dialogen Anselms (*Anselmi Havelbergensis episcopi Dialogi*, Migne PL. 188, 1139 sqq.) namhaft herausgearbeitet: „De sancto Rufo in Burgundia, col. 1154 D., ferner „Proinde in Burgundia, in loco, qui vocatur Cistercium“, col. 1156.

Mit seinem Namen verbindet sich die Vorstellung einer mühevollen und zugleich fruchtbaren Kolonisation im Raume der mittleren Elbe, die stetig an Boden gewann. Dabei wird man ältere Vorstellungen ablehnen dürfen, daß der Havelberger und seine Prämonstratenser das schwere Werk der Missionierung der Wenden zielstrebig in Angriff genommen hätten³⁾. Was die Art und Weise betraf, sich mit den Slaven auseinanderzusetzen, war Anselm noch Anhänger der — gemessen an Otto von Bamberg († 1139) — alternden Methode des Slavenkreuzzuges. Hier wirkten ältere Vorstellungen Papst Gregors I. noch nach⁴⁾. Im Jahre 1147 hat er ein solches Kreuzzugsunternehmen als päpstlicher Legat begleitet. Er belastete sich mit dem Mißerfolg⁵⁾. Und doch wurden die Geschehnisse des Wendenlandes auf das Tiefste und Nachhaltigste beeinflusst. Dienten die Niederlassungen der Norbertiner doch den deutschen und niederländischen Siedlern als Vorarbeit und Rückhalt. Die Grangien dieser weißen Kanoniker wirkten als Musterwirtschaften. Ihre Häuser arbeiteten zudem für diese Kolonisten als Seelsorge-Stationen. Soweit sie als domstiftische Anstalten anzusprechen waren, gewährten sie selbst der bischöflichen Residenz Kraft und Stütze.

Zu allem machte sich dabei — was in der Forschung weithin übersehen ist — die lebenszugewandte Art des *Chorherren-tums* geltend. Das damit gegebene Bekenntnis zur *vita activa* und seine diözesanverbundene Art hat gerade Anselm nachdrücklich herausgestellt. Wie kaum ein anderer hat der Prämonstratenser die Spannung Chorherr oder Mönch, das große literarische Thema seiner Zeit, ungemein anschaulich behandelt⁶⁾. Zuweilen sogar sarkastisch. Dabei hat ihn der Gedanke

3) So meinte noch H. J. Wurm (im Artikel Prämonstratenser, *Wetzer und Welte*, Kirchenlexikon, Bd. 10², Freiburg i. Br. 1897, Sp. 269), daß mit den vom Marienstift in Magdeburg teils mittelbar, teils unmittelbar gegründeten Stiften die Prämonstratenser „die Missionare des Wendenlandes geworden“ seien. Dazu ist zu sagen, daß sie vorab die Kolonisten betreuten und daß sie germanisierten (vgl. auch Albert Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*. Bd. 4⁵. Leipzig 1925, S. 635 f.). Natürlich gesellte sich zur politischen und wirtschaftlichen Überlegenheit eine stille und fortgesetzte Einwirkung der Plebane auf die Wenden, die sich aber erst in mehreren Generationen auswirken konnte.

4) Man mag hier der Forschungen von Carl Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart 1935, S. 8 ff., gedenken.

5) Hauck, a. a. O. S. 629 f.

6) In jenem umfänglichen, schon traktathaft gehaltenen Schreiben, das er an den Benediktinerabt Egbert von Huysburg (D. Halberstadt) richtete. Die Ausgabe bei Migne PL. 188, col. 1117—1140, Anselmi Havelbergensis episcopi epistola apologetica pro ordine canonicorum

eines Ausgleichs und einer Verbindung der schwarzen und weißen Religiösen nie verlassen. Doch wußte er den Primat des Klerikats nachdrücklich herauszuarbeiten. Immer wieder, an den verschiedensten literarischen Wegbiegungen, erscheint ihm der Chorherr als schöpferischer Gestalter eines werthaltigen Lebens.

Die brandenburgische Umwelt liefert für diese Zusammenhänge charakteristisches Material. Es sei gestattet, einen Einzelzug herauszuarbeiten. So war es eine lebensverbundene und volkpsychologisch kluge Haltung, wenn die Prämonstratenser dem neuen Stift Jerichow (1144) als Klosterpatron neben Maria die Schirmherrschaft von St. Nikolaus mitgaben. War Jerichow doch auf holländische Siedler angewiesen. Nun war aber der Nikolauskult gerade in den Niederlanden besonders volkstümlich⁷⁾. Diese Nikolausbezeichnung war aber mehr als eine bloße liturgische Etikette. Sie erschöpfte sich keineswegs in der Begehung der kirchlichen Solemnität am Patronstag des 6. Dezember⁸⁾. Mit der faszinierenden Symbolgewalt jener Zeiten griff sie in das Leben und den Beruf des Bürgers und des Bauern, des Einzelnen und der Genossenschaft, der Parochianen wie der weltlichen Gemeinde. Sie diente dabei der Erraffung des Glücks und der Abwehr des Unheils. Sie begleitete im besonderen den Seefahrer und den Flußschiffer. So wuchs sie von vornherein

regularium, mit der Inhaltsangabe: *Epistola venerabilis Anselmi Havelbergensis episcopi ad Ecbertum abbatem Huysborgensem contra eos, qui importune contendunt, monasticum ordinem digniorem esse in Ecclesia quam canonicum, ist ein Abdruck nach Eusebius A m o r t, Vetus disciplina canonicorum regularium et saecularium. Venetiis 1747, t. II, p. 1048. — Zur näheren Erläuterung vgl. G. S c h r e i b e r, Prämonstratenserkultur, S. 71 ff.*

7) Diese Zusammenhänge hat bereits das immer noch unentbehrliche Werk von Franz Winter, *Die Prämonstratenser des zwölften Jahrhunderts und ihre Bedeutung für das nordöstliche Deutschland*, Berlin 1865, S. 153, berührt. — Zur Gründung von Jerichow siehe im übrigen G. W e n t z, *Havelberg, Jerichow und Broda*. In: *Festschrift für A. B r a c k m a n n*, Weimar 1931, S. 524—546, bes. S. 551; *Derselbe*, *Bistum Havelberg*, S. 191 ff.

8) Vgl. dazu Karl M e i s e n, *Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande*. Düsseldorf 1935; *Derselbe*, bei M. B u c h b e r g e r, *Lexikon für Theologie und Kirche* Bd. 7, Freiburg i. Br. 1935, Sp. 582 f.; A. W r e d e, *Nikolaus* bei H. B ä c h t o l d - S t ä u b l i, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Bd. 6. Leipzig 1934—1935, Sp. 1086 bis 1107. Über Nikolauspatrozinien im brandenburgischen Raum vgl. Johannes A l l e n d o r f f, *Kirchenpatrozinien im Bistum Berlin*. In: *Wichmann-Jahrbuch* 4—6. Berlin 1933—1436, S. 3—13, bes. S. 10. — Die Zusammenhänge sind nicht genügend gewürdigt bei Herbert H e l b i g, *Untersuchung über die Kirchenpatrozinien in Sachsen auf siedlungsgeschichtlicher Grundlage*. Leipziger phil. Diss. (auch in E. E b e r i n g s *Historischen Studien*, Berlin 1940), S. 10, 251.

in das Stromgebiet der Elbe und errichtete gerade dort starke Nikolausherrschaften und festigte dabei manche Selbständigkeiten, die sich für benachbarte hanseatische Räume aufbereiteten. Diese Nikolausidee begleitete dabei den Kaufmann und Händler. Sie bejahte sich in genossenschaftsstarken Bruderschaften. Sie erfüllte sich zudem, was für ihre Symbolkraft nicht unwichtig war, mit familiären Zügen (Legende von den drei Jungfrauen, das Säuglingswunder, mehrfache Knabemotive). Leicht und ungezwungen trat sie überdies — ganz wie in Byzanz — zu jenen Hospitälern, die von Stiften und Städten errichtet wurden. Wenn also in dem herrlichen Nikolaimünster von Jerichow die Nikolausverehrung eine neue und durch die Prämonstratenser geförderte Filiation fand, waren in diese romanische Architektur viele sichtbare und unsichtbare Gewalten des Heilbringers einbezogen.

Doch mit dem Kolonisator und Kulturpionier des Elberaumes begegnete sich in Anselm der Reichspolitiker. Der Inhaber der ärmlichen Bischofsresidenz an der Havel war der hochangesehene Ratgeber dreier Kaiser. Davon weiß die Geschichte Lothars III. Konrads III. und Friedrich Barbarossas. Die zeitweilige Ungnade, in die Anselm bei Konrad III. fiel, mag im übrigen der Festigung der allgemeinen prämonstratensischen Stellung an der Elbe zugute gekommen sein. Das war eine schöpferische Pause. Daß er zum andern als Vermittler zwischen Imperium und Sacerdotium auftreten konnte, ist sicherlich ein Beweis für seine Geschicklichkeit und Klugheit. Dabei darf man ihn keineswegs als flachen Opportunisten und als einseitigen Kurialisten ansprechen. Er begegnet sich in seiner Rolle als Mittler mit der kraftvollen Persönlichkeit von Otto von Freising und ebenso mit dem bedeutenden Abt und Staatsmann Wibald von Stablo. Daß zum andern bei Anselm im Zeitalter Barbarossas die ghibellinische Gesinnung sich deutlich abzeichnete, hat schon Hefele richtig herausgestellt⁹⁾. Doch auch damals leitete ihn der Wille zur Verständigung. Dabei war ihm der spätere Ausgleich nicht mehr beschieden, da er bereits 1158 im Lager vor Mailand starb.

2. Begegnung mit Byzanz.

Nicht immer treffen sich in der gleichen Persönlichkeit der Politiker und der Diplomat. Anselm vereinigte jedoch, so hat es allen Anschein, die politische Konzeption mit der Geschmei-

9) Kirchenlexikon, Bd. 1², Sp. 898. Der Artikel führt allerdings Unrichtigkeiten mit sich (Anselm war nicht Bruder Albrechts des Bären; er kannte die griechische Sprache nicht).

digkeit des Gesandten. Mehr als eine Mission führte ihn nun zum byzantinischen Hof. Es war sicherlich eine bedeutende Aufgabe seines Zeitalters, die Beziehungen zwischen dem Westreich und Ostreich zu festigen. Sie waren wechselvoll genug, aber sie wurden auf beiden Seiten einige Zeit gepflegt. Die aufsteigende Normannenmacht führte eine neue Gruppierung der Kräfte im Mittelmeer und auf der italischen Halbinsel herauf. Die deutsch-byzantinische Allianz erwies sich als eine Notwendigkeit, die einige Jahrzehnte beiderseits bejaht wurde. Die erste Gesandtschaftsreise Anselms fällt in die Jahre 1155—1156. Unter Barbarossa folgten eine, vielleicht sogar zwei weitere Fahrten nach Konstantinopel (1154, 1155)¹⁰. Sie dienten unter anderen den Zwecken der Brautwerbung.

Aber Ostrom hat den Vielinteressierten und Weitgereisten auch sonst gefesselt, weit über den engeren Bereich der politischen Aufgaben hinaus: Anselm rückte in die denkwürdige Reihe der *Unionsredner* ein. Dem Prämonstratenser kam dabei die ganze Aufgeschlossenheit und die reiche Wissenschaftsüberlieferung des Chorherrentums zu statten, die sich besonders im Gründungsgebiet (Laon, Paris) des Mutterklosters Prémonté auswirkte¹¹). Dieser wissenschaftliche Sinn hat auch bei den bedeutenden norbertinischen Zeitgenossen Anselms, bei Philipp von Harvengt († 1185) und bei Adam dem Schotten († um 1212) Form und Gestalt angenommen¹²). So spendete der

10) Zu den chronologischen Fragen vgl. statt anderer (H. von Kap-Herr, F. Holzach, H. Simonsfeld, F. Chalandon und neuerdings H. Haskins) G. Wentz, Bistum Havelberg, S. 56; zu ergänzen bleibt Gyula Moravcsik, Szent László leánya és a Bizánci Pantokrator-Monostor (Die Tochter Ladislaus des Heiligen und das Pantokrator-Kloster in Konstantinopel). In: A Konstantinápolyi Magyar Tudományos Intézet Közleményei. 7—8 füzet. Mitteilungen des Ungarischen Wissenschaftlichen Instituts in Konstantinopel. Heft 7—8. Budapest-Konstantinápoly 1923, p. 68. — Unrichtig versetzt A. van Millingen (Byzantine churches in Constantinople. London 1912, p. 220 n. 1) den ersten Aufenthalt Anselms in das Jahr 1145. Hier und bei anderen Autoren macht sich der Einfluß von Du Cange, Constantinopolis Christiana seu descriptio urbis sub imperatoribus christianis... libri quatuor (Historia Byzantina duplici commentario illustrata), Venetiis 1729, p. 81, geltend.

11) Zur Renaissance des Chorherrentums im Hochmittelalter vgl. G. Schreiber, Prämonstratenserkultur, S. 75 ff.; aber auch, mit Rücksicht auf das bedeutende palästinensische Motiv, Wilhelm Hotzelt, Die Chorherren vom Heiligen Grabe in Jerusalem. In: Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart Bd. 2, hrsg. von Cramer und Meinertz (Palästinahefte des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande 24—27). Köln 1940, S. 107—136.

12) Über diese Prämonstratenserschriftsteller siehe neuerdings Martin Fitzthum, Die Christologie der Prämonstratenser, S. 40 ff.:

Orden für diese bedeutsamen Erörterungen wertvolle Mitgift in der aristokratischen Linienführung des monastischen Verbandes.

Im Jahre 1054 hatte sich der förmliche Bruch mit der Ostkirche vollzogen. Aber man weiß, die Hoffnung auf eine Aussöhnung und Wiedervereinigung blieb. Sie hat immer wieder die Besten und die Weitschauenden vieler Zeitalter beschäftigt. Diese reizvolle Linie zieht sich bis auf die Enzyklika *Mortaliū animos* Pius XI. (8. September 1928), die die Heimkehr der orientalischen Kirchen ersehnte. Dabei mag man auch der Konstitution *Deus scientiarum* des gleichen Papstes gedenken. Sie empfiehlt den theologischen Wissenschaftsanstalten das Studium der orientalischen Theologie¹³⁾.

Mit Gregor VII. und Urban II., mit Calixt II. und Honorius II., mit den Synoden von Bari (1098) und Rom (1099), nicht minder mit Einzelrednern wie Anselm von Canterbury und Anselm von Havelberg gewann die lange Kette der Unionsverhandlungen ihre ersten Glieder¹⁴⁾. Vom politischen Raum her empfangen diese Bestrebungen bereits im Zeitalter Anselms manche Förderung, aber noch größere Nachteile (Normannenpolitik, Kreuzzüge). Anselm war neben anderen Vorzügen durch seine große geschichtsphilosophische Schau wie wenige andere befähigt, dem Unionsgedanken zu dienen. Wußte er doch die Griechen als unentbehrliche Glieder der kirchlichen Ganzheit zu würdigen. Aber auch ihn umging die Tragik, daß er nach Lage der Dinge gleichzeitig als Anwalt politischer Interessen genommen wurde.

Anselm nahm ein erstes Religionsgespräch im April 1136 auf. Es geschah auf Wunsch des weitblickenden und religiös interes-

G. Schreiber, Prämonstratenser und der Kult des hl. Johannes Evangelist, S. 10 ff.

13) Chrysostomus Baur, Union, bei M. Buchberger, Lexikon Bd. 10, Sp. 394—402; Friedrich Heiler, Urkirche und Ostkirche. München 1937, S. 147 f.

14) Zu diesen allgemeineren Entwicklungen vgl. Walter Norden, Das Papsttum und Byzanz. Berlin 1903, bes. S. 97 ff. Die Umwelt Anselms in Byzanz ist jedoch eingehender eingezeichnet bei Ferdinand Chalandon, *Essai sur le règne d'Alexis I. Comnène* (1018—1118). Paris 1900 und besonders in der Fortsetzung: *Les Comnène II: Jean Comnène* (1118—1145) et *Manuel Comnène* 1145—1180. Paris 1912. (Diese beiden Bände in *Mémoires et Documents publiés par la société de l'École des Chartes*, IV. 1. 2). Neuestens siehe noch Georg Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates* (Byzantinisches Handbuch, hrsg. von Walter Otto, T. 1, Bd. 2). München 1940, S. 265 ff. — Die großen grundsätzlichen Fragen eindringlich bei Franz Dölger, Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner. In: *Zeitschr. f. Kirchengeschichte* 56 (1937), S. 1—42.

sierten Kaisers Johannes II. Komnenos. Es mochte ebenso den Absichten des deutschen Hofes und der päpstlichen Kurie entsprechen¹⁵⁾. Mit dem Erzbischof Niketas von Nikomedien, mit einem namhaften und zugleich irenischen Partner, hielt er eine öffentliche Disputation. Die ganze Bedeutung dieser Vorgänge war durch die Wahl der Versammlungsorte und durch den feierlichen Stil der Zwiegespräche nachdrücklich herausgestellt. Wurden diese Dialoge doch in der alten Konstantinskirche Hagia Eirene, deren Name den heiligen Frieden Gottes kündete, und in der Hauptkirche der Hagia Sophia geführt, die den Schauplatz vieler großer Begebenheiten abgab¹⁶⁾.

Inhaltlich bewegten sich die Erörterungen um die Einheit im Glauben und in der Kirche, um den Ausgang des hl. Geistes (Filioque) und um den Primat des Papstes. dazu kam die rituelle Frage der Azymen, der ungesäuerten Brote. Tritt letztere für unser Gefühl stärker zurück, so stand sie in dem sinnbildlich erfüllten Denken des Mittelalters (Meßerklärungen, Rupert von Deutz, Anselm von Canterbury) mit in erster Reihe. Der auch von den Armeniern und Maroniten geteilte Brauch, ungesäuertes Brot zu konsekrieren, war bei dem Patriarchen Michael Cäularius (Azymenstreit) auf stärksten Widerstand gestoßen. Dieser Gegensatz hat die Gemüter bis zum Unionskonzil von Ferrara-Florenz (1438—1439) lebhaft bewegt, wobei die eifernde Empfindlichkeit der morgenländischen Welt bemerkenswert heraustrat¹⁷⁾. Allgemeinere Spannungen in der Würdigung und Wertung der hl. Schrift, der Überlieferung und des Symbols traten dabei zutage.

15) F. Chalandon, Jean, p. 163, kennzeichnet diese Unterredung dahin: „Ce fut là, semble-t-il seulement une dispute de théologiens, dont la papauté n'avait pas eu l'initiative.“ Nach dieser Auffassung würde Anselm ein größeres Ausmaß an Initiative zuzubilligen sein. Doch rückt bei A. A. Vasiliew (Histoire de l'Empire Byzantin. Traduit du Russe par P. Brodin, A. Bourguina. 2 t. Paris 1832. II, 129) dies Theologengespräch stärker in die Linie planvollen Ausgleiches zwischen Ostkirche und Westkirche. Vasiliew erinnert an die zwei Briefe, die Johannes II. Komnenos an Papst Calixt II. und an Papst Honorius II. übersandte.

16) Siehe über diese Kirchen statt anderer Jean Paul Richter, Quellen zur byzantinischen Kunstgeschichte. Wien 1897, S. 4 ff., 12 ff.; Alfons Maria Schneider, Byzanz (Istanbuler Forschungen. Bd. 8). Berlin 1936. Diesem Autor habe ich für manche Auskünfte zu danken.

17) Man vgl. für die ältere liturgiegeschichtliche Literatur das fleißige Sammelwerk des Theaters Franciscus de Berlendis, De oblationibus ad altare communibus et peculiaribus. Venetiis 1743, p. 9 sq., das Anselm von Havelberg erwähnt. Siehe im übrigen A. Eberharter bei M. Buchberger, Bd. 1, Sp. 880.

Später, am 9. und 10. April 1155 in Thessalonich, in dem zweitgrößten Wirtschafts- und Kultzentrum (S. Demetrius, S. Anysia, S. Theodora)¹⁸⁾ der byzantinischen Welt, hat Anselm mit einer gewissen Zähigkeit und Beharrlichkeit diese Unionsgespräche fortgesetzt. Diesmal mit dem dortigen Metropolitan Basilius von Achrida. Wiederum trat der Streitpunkt nach dem Ursprungs des Hl. Geistes ganz nach vorn. Aber im Hintergrund stand stets die Schicksalsfrage nach der Anerkennung der päpstlichen Primatialgewalt. Hat doch Basilius an Papst Hadrian IV. (1154—1159) auf einen zur Wiedervereinigung einladenden Brief eine Antwort übermittelt, in der er das Nachgeben der Lateiner in Sachen des Filioque und der Azymen forderte und ebenso den Vorrang des Papstes ablehnte¹⁹⁾.

Das Religionsgespräch mit Erzbischof Niketas ist in den Jahren 1149—1150 von Anselm niedergeschrieben worden. Das geschah auf Wunsch Eugens III. Der Unionsredner hat natürlich nur den Hauptinhalt seiner Verhandlungen mit Niketas aufgezeichnet. Er wählte dafür die Form des Dialogs. Das entsprach dem Ablauf der Geschehnisse. Aber diese Art, Gegensätze in Gesprächsform auszugleichen, muß aus dem Lebensgefühl des Zeitalters verstanden werden, das mit Anselm von Canterbury, mit Rupert von Deutz, mit dem Verfasser des *Dialogus inter Cluniacensem monachum et Cisterciensem* (um 1156 niedergeschrieben, anscheinend in Regensburg)²⁰⁾ auch nach dieser Seite Erweckungen antiker Ausspracheformen vollzog. Man mag diese Erneuerung des sokratischen und platonischen Zwiegesprächs unter jene Elemente des neuen Aufbruchs einbeziehen, der die renaissancehafte Haltung des 12. Jahrhunderts kennzeichnet²¹⁾. So wurden von Anselm jene *Dialogi adversus*

18) O. Tafrali, *Thessalonique au quatorzième siècle*. Paris 1913, p. 130 ss, mit dem Kapitel: *Le culte des saints*.

19) Joseph Schmidt, *Des Basilius aus Achrida Erzbischof von Thessalonich bisher unedierte Dialoge*. München 1901; F. Dölger bei M. Buchberger, Bd. 2, Sp. 28; M. Fitzthum, *Christologie*, S. 27.

20) So Joseph Storm, *Untersuchungen zum Dialogus duorum monachorum Cluniacensis et Cisterciensis*. Münstersche theol. Diss. Bocholt i. W. 1926. Die Arbeit von Storm ist übersehen bei Watkin Williams, *Monastic Studies*, Manchester 1938, p. 61 ff. Dieser Dialog hat als Quelle für das prämonstratensische Zeitalter Anselms von Havelberg eine namhafte Bedeutung. Das ist erläutert bei G. Schreiber, *Prämonstratenserkultur*, S. 68 ff. — Der Dialog ist gedruckt bei F. Martène-U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*. t. V. Lutetiae 1717. Siehe hier bes. col. 1618.

21) Um dieses Element ist die Darstellung von Ch. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth century*, Cambridge 1927, noch zu

Graecos libri tres niedergeschrieben, die dem Bischof des stillen Havelberg eine bedeutende Stellung in den Unionsverhandlungen zuweisen. Darüber hinaus sichern sie ihm einen Platz in der literarisch fesselnden Ausdrucksform jenes Zeitalters, die auch einer kommenden Verselbständigung der Profanwissenschaft den Weg bereitete.

3. Symbolische Theologie. Wertung der monastischen Entwicklung.

Die Erörterungen in diesen Dialogen griffen weit über den dogmengeschichtlichen und kirchenpolitischen Bereich hinaus. Anselm trat zu allem in die Reihe jener theologischen Symboliker, die dem Hochmittelalter ein eigenes Gepräge geben.

Universalgeschichte wird bei unserem Prämonstratenser eine Geschichte des Reiches Gottes²²). Menschliches Geschehen, Wirklichkeit und Werden empfängt seinen Sinn von der Heilsökonomie. Im Sinnbild erfährt alles eine ehrfürchtige Deutung. Letzteres gewährt zugleich die Unmittelbarkeit der Anschauung. Dieses Symbol wird vom biblischen und im besonderen von apokalyptischen Ausgangspunkten ergriffen. Dabei macht sich der augustinische Kirchenbegriff geltend. Dieses Symbol wächst zudem aus der allgemeinen Freude des Mittelalters an Bild und Farbe. Es wirkt gleichzeitig als ein Bekenntnis zu den Offenbarungsmächten, die planvoll den Ablauf des menschlichen Geschehens und seine mannigfachen Formen bestimmen. Die Zielsetzung geht auf die Auswirkung und Vollendung der Erlösung Christi, also auf die Vollendung des Heilsplanes Gottes. Geschichtliches Denken wird, wenn der Entwicklungsgedanke derartig eingeschaltet wird, bereits beachtlich angestrebt. Es ist allerdings, entsprechend der Haltung jener Zeit in eine Geschichtstheologie gekleidet. „Der Symbolismus bezeichnet sich selber als die spiritualis intelligentia, das geistige und geistliche, sakrale Verstehen aller Dinge und Vorgänge im Gesamtsinn der wahren Wirklichkeit“²³). Das war jenes

vermehrten, wo übrigens Anselm von Havelberg kurz erwähnt ist (siehe Register).

22) Migne, PL. 188, col. 1139—1248.

23) Alois Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters*. München, Berlin 1929, S. 231. — Über Anselms Stellung im Kreise der wesentlich von Deutschland getragenen symbolischen Theologie vgl. noch W. A. Schneider, *Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Victor* (Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung, hrsg. von Anton Eitel, H. 53), Münster 1933, S. 12; Johannes Spörl, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung*. München 1935, S. 17 ff.; M. Fitzthum, *Christologie*, S. 32 ff.

hochmittelalterliche Zeitalter, in dem die bewußte Hinwendung zu Aristoteles noch nicht erfolgt war.

So trat Anselm von Havelberg zu Hugo von St. Viktor, zu Otto von Freising, zu Rupert von Deutz, zu Honorius Augustodunensis, zu Hildegard von Bingen und zu anderen Vertretern der symbolischen Theologie. Bei aller Verwandtschaft stellt sich die Eigenart der geschichtsspekulativen Betrachtung Anselms betont heraus. Sie kennzeichnete sich besonders in der außerordentlichen Wertschätzung des Monastizismus und in der großzügigen Wertung der Ostkirche.

Näherhin vollzieht sich in einem trinitarischen Geschichtsdenken (Zeitalter Gott Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes), also in drei großen Epochen und Umwälzungen (transpositiones) die Entwicklung der Welt. Sie ist Entfaltung der Kirche. Wenn diese Umwälzungen jeweils von einem Erdbeben begleitet waren, entspricht diese Auffassung ganz der symbolischen und dynamischen Denkweise. So rückt Christus in den bewegenden Mittelpunkt eines Weltgeschehens, das als Erlösungsgeschichte zu begreifen ist. Das Alte Testament war als Zeit der Gesetzgebung eine Vorbereitung auf das Zeitalter des Sohnes. Letzteres brachte mit der revolutionären Wende vom Gesetz zum Evangelium den Fortschritt der neuen Sakramente, der neuen Riten, der neuen Gebote, der neuen Einrichtungen. Erst mit der Verklärung, also mit dem Weltende, vollzieht sich die Offenbarung der ganzen Dreifaltigkeit. Dann ist das Irdisch-Bewegliche erloschen. Es begibt sich der Eintritt in das große Schweigen und in eine ewige Gegenwart.

Bei diesem dreiteiligen Stufenbau einer soteriologisch erfaßten Weltgeschichte fesselt unseren Symboliker besonders die zweite Stufe, die Zeit Christi und der Kirche. Dieser zweite Entwicklungsraum ist in Gegensatz zu Joachim von Fiore mehr christozentrisch gesehen, wenn sie auch gleichzeitig den besonderen Wirkungsbereich des Hl. Geistes betont und nachdrücklich herausstellt. Ja, Anselm gehört zu den ausgesprochenen Wegbereitern des hochmittelalterlichen Kultes des Spiritus Sanctus.

Bei beiden Autoren sind aber die wertvollen Darlegungen von Hans Lauerer (Die theologischen Anschauungen des Bischofs Anselm von Havelberg [† 1158] auf Grund der kritischgesichteten Schriften dargestellt, Erlanger theol. Diss. Erlangen 1911) nicht einbezogen. So verfährt Lauerer gegenüber der Zählung der Zeitalter, die A. H a u c k vornimmt, durchaus selbständig, S. 74 mit Anm. 41. — Einen Vergleich zur Epochenlehre von Hildegard von Bingen zieht Hans Liebeschütz, Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen. Leipzig 1930, S. 140 ff.

Jene Epoche ist dabei reich gegliedert, da sie sieben Zeitalter durchläuft. Diese Einteilung ist von den sieben Siegeln der Apokalypse genommen, also von dem deutungsschweren Buch, das gerade den mittelalterlichen Menschen im religiösen und künstlerischen Erlebnis tief bewegte²⁴). Im ersten Zeitalter vollzieht sich, wie das apokalyptische Sinnbild des weißen Rosses dartut, die Gründung der Urkirche. Letztere wird durch den Glanz der Wunder ausgezeichnet und bekräftigt.

Im roten Pferd spiegelt sich das zweite Siegel. Die rote Farbe berichtet in der Deutung verflorenen Zeitgeschehens vom Märtyrerblut. Unserer Symboliker begegnet sich mit dem Liturgen, bei dem die Märtyrerfeste ein Rubrum mit sich führen²⁵). Es starben Stephanus, die Apostel und viele andere Blutzengen. Aber die Kirche Gottes erblühte inmitten der Verfolgung wie eine Palme. Sie mehrte sich wie die Zeder des Libanon. Es ist, als ob man bei Anselm den biblisch durchgluteten Liedern, also der Psalmodie der Prämonstratenser, lauschen darf. Nach dem Aufhören der Verfolgung wurde das Kreuz Christi feierlich für den Kult aufgerichtet. Bischöfe, Presbyter, Diakone und andere Grade der Kleriker verbreiteten das Evangelium²⁶). Anselm betont mit einigem Nachdruck die seelsorgliche Arbeit, die besonders im Klerikat geleistet wird. Leise klingt jene Fragestellung Chorherr und Mönch an, die ihn zeitlebens beschäftigte. Sie hat sein Säkulum auch sonst tief aufgewühlt²⁷).

Doch im dritten Zeitraum, in der Periode des schwarzen Pferdes, erhob sich die Häresie. Arius, Sabellius, Nestorius, Eutyches, Makedonius, Donatus, Photinus, Manes werden von Anselm erwähnt. Aber als Gegengewichte machten sich die großen Konzilien in Nicäa, Antiochien, Ephesus, Chalcedon, Konstantinopel und andere Synoden kraftvoll geltend. Die Reinheit des Glaubens ward wiederhergestellt. Die Fides orthodoxa wurde neu begründet und gekräftigt²⁸). Aus der nachdrücklichen Erwähnung der Konzilsorte des Ostens kann man

24) „Nimirum septem sigilla, quae vidit Ioannes, sicut ipse in sua narrat Apocalypsi (VI, 2), septem sunt status ecclesiae sibi succedentes ab adventu Christi usquedum in novissimo omnia consummabuntur.“ Migne, PL. 188, col. 1149.

25) Siehe dafür neuerdings A. J. Herzberg, *Der heilige Mauritius*. Düsseldorf 1936, S. 110 ff. Nach der volkpsychologischen Seite vgl. Mengis, *Farbe*, bei Bächtold-Stäubli, Bd. 2, Sp. 1194 ff. Weiteres bei G. Haupt, *Die Farbensymbolik in der sakralen Kunst des abendländischen Mittelalters*. Leipziger phil. Diss. Dresden 1941, S. 84 ff.

26) Migne, PL. 188, col. 1150.

27) G. Schreiber, *Prämonstratenserkultur*, S. 71 ff.

28) Migne, l. c. col. 1151 sq.

fast eine Huldigung für das östliche Christentum heraushören. So sind die Griechen bereits an dieser Stelle in die Einheit der Gesamtkirche einbezogen.

Aber die Windsbraut der schicksalhaften Rosse stürmt weiter. Nunmehr erscheint das blasse Pferd. Seine Farbe ist aus Weiß und Schwarz gemischt. So erscheint sie von vornherein als zweideutig und unheimlich. Dieser fahle Schimmer des pallidus color weist in der Tat in eine Zone, die sich unheilvoll und todbringend anläßt²⁹⁾. Das ist der tiefenste Gefahrenbereich der falschen Christen und der falschen Brüder. Zur Überwindung dieser verderblichen Front wurden die religiösen Genossenschaften der Kanoniker und der Mönche geschaffen. Anselm führt hier in seine geschichtsphilosophische Schau monastische Gedankengänge ein, die auch bei seinem Zeitgenossen Otto von Freising anklingen³⁰⁾. Aber die Überlegungen sind doch bei dem Havelberger in einen größeren Rahmen einbezogen. Das wirkt sich in einer speziellen und stolzen Ordensschau aus. Ihre Stellung ist in der mittelalterlichen Monasteriologie und Geschichtsphilosophie geradezu einzigartig³¹⁾. Auch das östliche Mönchtum wird, wie wir bald hören werden, in diese Revue einbezogen.

Näherhin erscheinen die Orden als Träger einer wuchtigen und reformerischen Gegenoffensive. Diese Religiösen sind zugleich vornehmste Beweger und Bildner jenes christlich gesehenen Geschehens, das die Heilsökonomie erfüllt. An erster Stelle wird unter ihnen Augustin namhaft gemacht, als Begründer des Chorherrentums, in einer recht denkwürdigen Auslassung; denn mit Augustin wird der Klerikat gegenüber dem Mönchtum bewußt hervorgehoben. Augustin schuf, wie Anselm erklärt, eine Regel von erstaunlicher Lebenskraft. Sie sammelte bis in das Zeitalter des Havelbergers überaus viele Anhänger, in ungebrochener Kraft und Frische. Mit einem ausgesprochenen Sinn für organische Entwicklungen, in dem Bestreben, Altes und Neues innerlich zu verknüpfen, richtete der

29) Über das Pferd als Unheilkünder vgl. Bächtold-Stäubli, Bd. 6, Sp. 619 ff. — Über Grenzfarben Haupt, S. 115.

30) Siehe dazu Holder-Egger, Otto von Freising bei Herzog-Hauck, Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche³. Leipzig 1896 ff., Bd. 14³, S. 535.

31) Das hat auch J. Spörl, Grundformen, S. 27 richtig empfunden. Aber wesentliche Elemente sind hier noch nicht herausgearbeitet. Einige Zugänge zu dieser Ordensschau bereits bei G. Schreiber, Prämonstratenserkultur, S. 90 ff. Wir denken nicht daran, bereits heute diese monastische Gruppierung erschöpfend zu behandeln. Anderes wird noch an anderer Stelle zu sagen sein.

Prämonstratenser hier wie auch sonst den Blick auf die großen reformatorischen Leistungen, die der praktische Augustinismus in seiner Umwelt setzte. Für das regulierte Chorherrentum seines Zeitalters rühmte er die Kongregation von St. Rufus in Avignon als mustergültig. In ihr spiegelte sich — so dürfen wir Anselm ergänzen — gewissermaßen die kultische Kraft und die sakrale Lebendigkeit des Rhonebeckens; denn in diesem Stromtal organisierte sich unter anderem die Verehrung des hl. Ägidius (St.-Gilles), der später aus dem südfranzösischen Raum zu den vierzehn Nothelfern des fränkischen Langheim trat. An der Rhone wanderten zugleich die Jakobsfahrer zum Heroengrab von Compostela. Am gleichen Strom, der unausgesetzte Pilgerzüge sah, erblühte auch früh die Kultur der Heilig-Geist-Spitäler³²⁾. Zu den ideellen Wegbereitern dieser *Domus Sancti Spiritus* gehörte auch der Havelberger; denn für sein geschichtstheologisches Denken ist der Hl. Geist Architekt einer sich stets verjüngenden monastischen Bauweise, die zugleich das Antlitz der christlichen Erde erneuert.

Nachdem St. Rufus erwähnt ist, feiert Anselm als Edelblüte am kanonikalen Stamm nunmehr *Norbert*, seinen Meister und Lehrer, den Schöpfer von *Prémontré*, den Stifter des Ordens der weißen Brüder. Dabei unterstreicht der Havelberger als Bischof der Elbniederung *Norberts* Wirksamkeit in Magdeburg. Zum andern schildert er die schnelle und räumlich bedeutende Ausweitung der *Norbertiner* auf dem Kontinent, aber auch im palästinensischen Orient. Letzteres Moment mochte die Griechen stärker interessieren. Erste Ansätze einer Ordensgeographie tun sich auf.

Inmitten der farbigen und bewegten Mönchsrevue, die Anselm vorüberziehen läßt, tritt an die Seite Augustins *Benedikt* von Nursia. Der Name dieses Ordensstifters wird unbefangen mit der gleichen Verehrung und Ehrfurcht genannt, die Anselm dem Regelvater Augustin entgegenbrachte. Als Vorläufer *Benedikts* werden die Väter des ägyptischen Mönchtums ausdrücklich erwähnt: „*Surrexit quoque in monastico ordine beatus Benedictus post multos patres monachorum in Aegypto commorantium*“³³⁾. So erscheint der abendländische Patriarch des Mönchtums als Fortsetzer einer patristischen

32) Über das Rhonetal als Sakralgebiet vgl. G. Schreiber, Deutschland und Spanien. Düsseldorf 1936, S. 522 im Register. Zur allgemeineren Fragestellung, die die Stromlandschaft und die Sakralkultur betrifft, vgl. Denselben, Die Sakrallandschaft des Abendlandes. Düsseldorf 1937.

33) *Migne* PL. 188, col. 1155 C.

Frühstufe, die als unentbehrliche Voraussetzung gedacht ist. Es war klug und zugleich entwicklungsgeschichtlich berechtigt, daß Anselm in der Disputation zu Byzanz die orientalischen Erstanfänge des Mönchtums eigens herausstellte. Hier wie an anderen Stellen legt der feinfühlig-prämonstratenser Wert darauf, abendländisches und morgenländisches Geschehen in eine innerliche und organische Beziehung zu setzen. Man sieht, die Eining, also der Unionsgedanke, beherrscht als überragendes Leitmotiv dieses zielbewußt geführte Religionsgespräch. Der Wille, sich zu treffen und zu finden, durchdringt auch die Schilderung des Monastizismus. Im übrigen mag man sich daran erinnern, daß Anselms Zeitgenosse, Otto von Freising, das ägyptische Mönchtum aus Cassiodors *Historia ecclesiastica tripartita* und aus Rufins *Historia monachorum* kannte³⁴). Der Havelberger mag aus den gleichen Quellen geschöpft haben.

Anselm weiß sich in einem Hochzeitalter monastischer Reformen. So richtet er auch den Blick in die Umwelt der benediktinischen Erneuerung. Sie stellt sich ihm in der Errichtung des Ordens der Kamaldulenser und der Vallumbrosaner dar. Sie bietet sich vor allem in der Entwicklung von Citeaux an. Den Zisterziensern wird darum reiches und enthusiastisches Lob gespendet. Dabei wird ihres Führers, des hl. Bernhard von Clairvaux, wärmstens gedacht. In diesen und in anderen Schilderungen zeigt Anselm einen ausgeprägten Sinn für das Neue und für das sieghaft Aufsteigende, das ein Werthaltiges und ein Wirkliches ist. Und dieses Lebendige wird gleichzeitig im Zeichen des Fortschrittsgedankens als vorbildliches fließendes Geschehen und als Wachstum aus älteren und unvergänglichen Wurzelstöcken gesehen. •

Doch von Burgund wendet sich Anselms Blick nach Jerusalem. Das Grab des Herrn ist das größte Kultzentrum der christlichen Welt. Dort verweilt die brennende Sehnsucht seines Zeitalters. Die Legende siedelte selbst Karl d. Gr. an den palästinensischen Erinnerungsstätten an. Dahin hatte auch Anselms Zeitgenosse, der hl. Prämonstratenser Gilbert, Abt von Neufontaines († 6. Juni 1152), seinen Weg gefunden³⁵). Am Sepulcrum Domini war es auch, wo die ritterlich-höfische Umwelt von der monastischen Bewegung am stärksten durchdrungen wurde; denn dort bieten sich die Tempel den erfreuten

34) *Chronica* I. 4 c. 14, MG. SS. (Adolf Hofmeister, in *usum Scholarum* 2. Hannoverae et Lipsiae 1912, p. 200 sq); A. Hofmeister, *Studien über Otto von Freising II.*, Neues Archiv 37 (1912), S. 600 f.

35) G. Schreiber, *Prämonstratensische Frömmigkeit*, S. 191 f.

Augen Anselms dar. Sie sind gleichzeitig tapfere Krieger wie disziplinierte Religiösen. Ähnlich hatte wiederum Otto von Freising geurteilt³⁶⁾.

Ganz ungezwungen ergab sich vom palästinensischen Kulturkreis her der Übergang zum griechischen Mönchtum. In artiger Höflichkeit, richtiger mit innerer Wärme und in organisch eingefügten Darlegungen gab Anselm seine Eindrücke über die monastischen Einrichtungen der Ostkirche wieder. In Wertung dieser Auslassungen muß man die zahlreichen Leser im Auge halten, die die spätere Niederschrift auf sich wirken ließen. Dem mittelalterlichen Menschen³⁷⁾ aber waren Mitteilungen über Byzanz stets erwünscht. Man erinnere sich nur an die Respektierung der griechischen Kultur, die etwa bei den Lombarden und Venetianern, im besonderen bei Liutprant von Cremona³⁸⁾ und in den Säulengalerien der älteren venetianisch-byzantinischen Bauform, nicht minder in den Itinerarien ausgewiesen wurde³⁹⁾.

Es sind knappe gedrängte Ausführungen, die Anselm dem byzantinischen Mönchtum widmet. Sie machen bei Migne nicht gerade viele Druckzeilen aus⁴⁰⁾. Aber diese Streiflichter, die auf den östlichen Monastizismus fallen, sind für den Monastriologen, nicht minder für den Historiker der Unionsgespräche, ebenso für die Geschichte von Byzanz schon von einiger Bedeutung. Diese Darlegungen gewinnen ein erhöhtes Interesse, da sie mit Fleiß und Absicht in das anselmische Geschichtsbild einbezogen werden. Bei seinem Zeitgenossen Otto von Freising, der in jenen Jahren ebenfalls Byzanz oder wenigstens Pera besuchte⁴¹⁾, sieht man sich vergebens nach derartigen Ausführungen um.

Die Griechen wachsen bei dem Prämonstratenser von vornherein in einen großen Rahmen. Anselm will kirchengeschichtliches und erlösungsgeschichtliches Werden nicht zum wenigsten für seine Zeitstufe am Mönchtum ablesen. In seiner Dar-

36) *Chronica* I. 7 c. 9 (A Hofmeister, S. 320).

37) In Anlehnung an Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Gesammelte Schriften. Bd. 1³. Tübingen 1923, S. 193 f.) und an andere verwenden wir auch für den byzantinischen Osten die Bezeichnung Mittelalter.

38) A. Hofmeister, *Studien über Otto von Freising II*, Neues Archiv 37 (1912), S. 600 f.

39) Siehe A. E. Mader, *Itinerarien*, bei M. Buchberger, *Lexikon* Bd. 5, Sp. 661—664. — Man vgl. im übrigen noch das 8. Kapitel (*Contacts with Byzantium*) bei Ch. H. Haskins, *Studies in the Medieval Culture*. Oxford 1929, p. 160—169.

40) PL. 188, col. 1156 sq.

41) Hofmeister, *Studien II*, S. 695 Anm. 5.

stellung heben sich zwei leitende und zugleich geschichtsspekulativ gerichtete Gesichtspunkte ab: Die Einheit und die Vielheit der Entwicklung, das Beharrende und der Strom der Bilder. Die Kirche ist ihm eine Ganzheit. Sie bleibt ein und dieselbe. Das bezeugt sich in der Einheit des Glaubens, der auf dem Fundament des Trinitätsglaubens ruht. Weil diese Einheit einen lebendigen und blutvollen Organismus darstellt, weiß sie um verschiedene Gliedschaften und Verzweigungen. Diese Beobachtungen gewährt nicht nur das Abendland. Die gleichen Eindrücke liefert der Orient. Diese *varietates* sind keineswegs ein bloßes willkürliches Nebeneinander. Auch die zeitlichen Änderungen, die sich von Geschlecht zu Geschlecht ergeben und in der Schwäche der Menschennatur begründet sind, sind keineswegs als etwas rein Zufälliges anzusehen⁴²⁾. Diese *diversitas* des Nebeneinander und Nacheinander sind als eine inhaltreiche Wertwelt und als ein urgewaltiger und gottgewollter Lebensstrom zu begreifen. Dieser kündigt planvollen Fortschritt und verheißungsvolle Wiedergeburt. Diese vollzieht sich unausgesetzt. So erlebt die Kirche stete Erneuerung, ganz wie der Adler, immer wieder eine Verjüngung erfährt „*semper nova religione renovatur ut aquila iuventus ecclesiae*“⁴³⁾.

Von diesem Prinzip des Fortschritts und zugleich von dieser Harmonisierung her durfte es Anselm nicht schwer fallen, der Eigenart des orientalischen Mönchtums gerecht zu werden. Daß sich in der Tat eine Fülle neuer Beobachtungen im Ostraum mitteilte, hat dieser aufgeschlossene Gesandte deutlich zum Ausdruck gebracht. Aber diese Eindrücke verwirren ihn nicht. Er klärt sie. Zunächst macht er darauf aufmerksam, daß in der Ostkirche, die er als *ecclesia orientalis* anspricht, drei Gruppen scharf heraustreten, die Griechen, die Armenier, die Syrer⁴⁴⁾. Bei dieser Trias mochte sich für ihn zunächst der Unterschied der Rassen abzeichnen. Dazu mochte er auf Besonderheiten nationaler und historischer Prägung achten, die sich im Erlebnis byzantinischer Dynastien wie in der Formgebung

42) „*Facta est autem haec varietas non propter invariabilis Dei, qui semper idem est et cuius anni non deficient (Ps. 101, 29), mutabilitatem, sed propter humani generis variabilem infirmitatem et temporalem mutationem de generatione in generationem. Nempe una est electorum ecclesia, uni Deo obnoxia.*“ Migne, *ibid.* col. 1160 A.

43) Migne, PL. 188, col. 1157 A B.

44) „*Item in Orientali Ecclesia, apud Graecos Armenos et Syros, diversa sunt genera religiosorum, qui in una quidem fide catholica concordant ac tamen in moribus, in ordine, in habitu, in victu, in officio psallendi non parum ab invicem discrepant.*“ Migne *l.c.*, col. 1156 D.

der liturgischen Gebärde abzeichneten. Ganz zu schweigen von religiösen Strömungen, die wie der Monophysitismus die Griechen, die Armenier, mehr noch die Syrer (Jakobiten) ergriffen hatte. Auf alle diese Momente geht jedoch Anselm nicht ein. Der Ordenshistoriker und Geschichtsphilosoph, der im Unionsredner das Wort nimmt, will vorab das monastische Leben schildern, das er in Konstantinopel vorfindet. Dort vollzieht sich für ihn die gradlinige Fortsetzung der abendländischen Ordenschau; denn auch Griechen, Armenier und Syrer kennen den einheitlichen Rhythmus des katholischen Glaubens. Dieser ist das unzerreißbare Band, das alle umschlingt. Anselm wird innerhalb der allgemeinen Linienführung der Dialoge nicht müde, zu betonen, daß die Kirche von Konstantinopel und ihre Schwesterkirchen in Alexandrien und Antiochien mit der römischen Kirche zusammengehören.

Aber es traten am Goldenen Horn auch Unterschiede heraus. Sie zeichneten sich ab, wenn man den Vergleich zur monastischen Haltung des Abendlandes anstellte. Zum anderen hoben sich die östlichen Zönobien mit Besonderheiten selbst voneinander ab. Gerade auf die letzteren Momente kommt es Anselm an. Er findet diese Vielfalt und Abstufung näherhin in moribus, in den Mönchsitten, ferner in ordine, in der fest umrissenen Norm. Dazu tritt die Unterschiedlichkeit des habitus, der Tracht, ferner ein Vielfaches im victus, in der Ernährung, und schließlich eine andere Art des officium psallendi, also des Chordienstes.

Anselm sagt nichts über das Typikon, d. h. über die Klostergründungsurkunde und deren Klosterregel⁴⁵⁾. Auf dieses Detail läßt er sich nicht ein. Aber es ist so, als wenn er geradezu die Bilanz zieht, die sich einem heute bei der Durchsicht der Typika des mittelalterlichen Byzanz ergibt; denn so groß und zusammenhängend auch die Verwandtschaft dieser Klosterregeln ist, man ist ebenso überrascht, daß sich weitgehende Abweichungen herausstellen, nicht zum wenigsten nach der sozialständischen Lagerung (z. T. Berücksichtigung der Aristokratie), nach Seite der karitativen Einrichtung und in Sachen der Ernährung und der Askese.

Noch ein anderes. Die mit wenigen Worten von Anselm gekennzeichneten Besonderheiten verlangen weitere Erläuterung. Anselm sah hier als Abendländer. An welche heimischen Vorstellungen mochte er anknüpfen, wenn er diese östlichen Sonderungen in einigen markanten Stichworten formulierte? Man

45) Näheres zum Typikon siehe unten.

kommt mit Du Cange nicht aus, um Anselms Termini entsprechend wiederzugeben.

Was zunächst den Sprachgebrauch der *mores* betrifft, mag man an das Lorscher Spottgedicht des 11. Jahrhunderts erinnern, das sich im Kampf gegen die kluniazensischen Neuerer auf den Wert der Benediktinerregel und der deutschen Mönchsittte, auf den *mos teutonicus* berief⁴⁶). In letzterem machte sich die Eigenheit von Klima, Rasse, Boden, Gründungsgeschichte, Überlieferung, Rechtsstellung geltend. Heimatliches, Stammliches, Landschaftliches, Sozialständisches ging mit. Darin äußerte sich zu allem das Eigengesicht der Reichsabtei, das vielgliedrige Stiftungswesen, die grundherrliche Wirtschaftskraft. Ähnlich wie in Lorsch lag es in den Reichsklöstern St. Gallen, Reichenau, Hersfeld und anderorts⁴⁷). Dagegen geht die anselmische Wendung *ordo* auf die niedergeschriebene Satzung und auf die in der Praxis festgelegte Ordnung, nach der man innerhalb des Konventes, bzw. innerhalb der Verbandsgruppe, zu leben hat. Sie war, so läßt sich ergänzend bemerken, in Byzanz besonders durch das Typikon gegeben. Was sodann den Habit, das Mönchsgewand betraf, begegnete dem weißen Prämonstratenser Kanoniker in Byzanz vor allem der schwarze Zönobit, dessen Gewand der Komnene Manuel I. (1143—1180) annahm, da er vor seinem Tode das schwarze Mönchskleid anlegte und — seiner Initialie entsprechend — den Namen Matthäus empfing⁴⁸).

Ebenso zeichneten sich in der Kost Unterschiede zum Abendland ab. Gewiß haben auch die westlichen Reformorden den Fleischgenuß stark verpönt⁴⁹). Aber Byzanz verzeichnete doch als

46) „Ad loca nos prope native iubeto redire, quo valeamus ibi Domino servire, quieti, ut mos Teutonicus iubet atque pater Benedictus.“ MG. SS. XXI. Chronicon Laureshamense, p. 433, v. 159 ff. Vgl. dazu A. Hauck, Kirchengeschichte Bd. 3³⁻⁴, S. 869 und G. Schreiber, Prämonstratenserkultur, S. 58.

47) Hans Feierabend, Die Stellung der deutschen Reichsabteien während des Investiturstreites. Breslau 1913, S. 35 f.

48) Adolphe Hergès, Le monastère du Pantocrator à Constantinople. In: Echos d'Orient 2 (1898/1899), p. 85. — Zur Symbolik auch Ph. Oppenheim, Das Mönchskleid im christlichen Altertum (Römische Quartalschrift, Suppl.-Bd. 28), Freiburg i. Br. 1931; Derselbe, Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum (Theologie des christlichen Orients 2), Münster 1932.

49) Ernst Tomek, Studien zur Reform der deutschen Klöster im 11. Jahrhundert. T. 1: Die Frühreform. Wien 1910, S. 351 im Register; Stephanus Hilpisch, Geschichte des benediktinischen Mönchtums. Freiburg i. Br. 1929, S. 125; R. Molitor, Zur Rechtsgeschichte

Eigenart eine ausgesprochen vegetarische Kost. Dieser Unterschied glitt in die Kontroverse. Mit dem Vorwurf, daß das Abendland Fleisch ißt, hat sich unter anderen der Kirchenschriftsteller Theophylaktus Bulgarus, seit etwa 1078 Erzbischof von Achrida, beschäftigt⁵⁰). Man weiß, er verfaßte die versöhnlich gehaltene „Zuschrift an einen seiner Schüler betreffs der gegen die Lateiner erhobenen Beschuldigungen“⁵¹). Aber diese Enthaltensamkeit des Ostens hat noch moderne Kongresse für historische Medizin (Antwerpen 1920, Paris 1921, London 1922) lebhaft interessiert und zum Vergleich mit westlichen Anstalten eingeladen⁵²). Abweichungen unter den orientalischen Klöstern selbst seien an dieser Stelle übergangen. Im übrigen fallen unter den victus nicht zum wenigsten Besonderheiten der griechischen Fastenordnungen, auf die die Klostergründungsberichte jener byzantinischen Zeitalter gern und sorgsam eingehen. Die Unterschiede in officio psallendi sind wohl nicht nur auf die Ableistung des Psalters zu beziehen, in der sich auch im abendländischen Mönchtum beachtliche Sonderungen geltend machten⁵³). Das ging wohl auf die Eigenarten der östlichen Liturgien schlechthin. Man darf Anselm schon glauben, daß er die Unterschiede der kultischen Haltung scharf herausarbeitete. Ist doch dieser Prämonstratenser-Chorherr geradezu als Fachliturgiker anzusprechen. Man erfährt, daß sich sein Metropolit Friedrich I. von Magdeburg (1142 bis 1152) an ihn wandte, die Allerheiligenlitanei neu, und zwar rationaliter zu ordnen. Anselm ist dieser gewiß namhaften Aufgabe nachgekommen. Diese Allerheiligenlitanei liegt uns dank der von F. Winter vollzogenen Neuentdeckung heute noch vor⁵⁴).

Soviel nach der Seite des monastischen Sprachgebrauchs, um Anselms Formulierungen näher zu erläutern.

benediktinischer Verbände. 3 Bde., Münster 1928—1933, Bd. 3, S. 280 im Register.

50) Joseph Kohler, Der medizinische Inhalt der Briefe des Theophylakt von Bulgarien. Leipzig. med. Diss., Leipzig 1918, S. 22.

51) Krumbacher, Geschichte², S. 133 ff. und im Register, S. 1190; Engberding, bei M. Buchberger, Bd. 10, Sp. 86; Ostrogorsky, Geschichte, 249.

52) Siehe die Fortsetzung dieser Abhandlung in dieser Zeitschrift.

53) Hilpisch, Geschichte, S. 145, 187, 203, im besonderen S. 230 f., zur Verkürzung der Psalmodie. Zum ordo psalmodiae auch Molitor, Bd. 1, S. 16.

54) F. Winter veröffentlicht in: Zeitschr. f. Kirchengeschichte 5 (1881), S. 144—155. Siehe dazu Lauerer, Anselm, S. 98—105, ferner Schreiber, Prämonstratensische Frömmigkeit, S. 184.

Im übrigen deutet der Havelberger an, daß ihm die diplomatische Sendung gestattete, besonders wertvolle Einblicke zu machen. Er ist stolz auf diese Mission. Er weiß, daß es eine Auszeichnung ist, die stattliche Liste der Apokrisiare fortsetzen zu dürfen, die die mittelalterliche Kaisergeschichte und Papstgeschichte kennt⁵⁵). So kommt es zu der gewichtigen und volltonigen Wendung: „Ego cum essem in urbe regia Constantinopoli apocrisarius Lotharii Magni et Christianissimi Romani imperatoris, ad Kalojoannem eiusdem regiae civitatis imperatorem, et essem avidus explorator et diligens inquisitor diversarum religionum, vidi ibi multos ordines Christianae religionis“⁵⁶). Anselm hat also scharf zugehört, nachdrücklich beobachtet und wieder und wieder verglichen. Die entzückend offenerherzige Formulierung des „avidus explorator et diligens inquisitor diversarum religionum“ zählt zu den köstlichsten Zeugnissen der hochmittelalterlichen Persönlichkeitskultur⁵⁷). Diese Ich-Einführung gehört unter die renaissancehaften Züge, die gerade, um hier Haskins zu ergänzen⁵⁸), dem 12. Jahrhundert mit seinen Selbstbekenntnissen, Streitschriften und Briefen eigentümlich sind. Mehr als das. Sie liest sich, wenn man monastische Zusammenhänge überprüft, wie ein Vorgriff auf die Schilderungen, die Franziskaner und andere Mendikanten im 13. und 14. Jahrhundert den Fürstenhöfen des Orients zuteil werden ließen. Gemeint sind jene Gesandtschaften und Missionsreisen, die zum Teil im päpstlichen Auftrag an die Mongolenhöfe, aber auch andere Herrscher des Ostens ergingen⁵⁹). Ihre Bedeutung und lebendige Art, die in das Vorfeld

55) K. Hilgenreiner, Apokrisiar, bei M. Buchberger, Bd. 1, Sp. 545.

56) Migne PL. 188, col. 1156 D.

57) Die anregende Schrift von Rudolf Teuffel (Individuelle Persönlichkeitsschilderung in den Deutschen Geschichtswerken des 10. und 11. Jahrhunderts. Leipzig, Berlin 1914) verdiente eine Weiterführung.

58) Es handelt sich vor allem um Haskins Schrift *The Renaissance of the Twelfth Century*, die bereits oben erwähnt wurde, doch tritt die Bedeutung der monastischen Streitschriften in diesem Werke nicht genügend heraus. — Ergänzend für die Kultur des 12. Jahrhunderts wurden die beiden weiteren Werke von Haskins, *Studies in the history of medieval science*. Cambridge 1924 und *Studies in medieval culture*. Oxford 1929. Anselm ist in beiden Werken erwähnt.

59) Im Jahrhundert Anselms empfing der armenische Herrscher Leo II. (als König Leo I., 1185—1219) durch Erzbischof Konrad von Mainz, den Abgesandten Innocenz III., die goldene Krone. M. Buchberger, Bd. 1, Sp. 667. — Zu den Mongolenmissionen vgl. Leonhard Lemmens, *Die Heidenmissionen des späten Mittelalters*. Münster

der Entdeckungen und der Auslandkunde der Neuzeit (Marco Polo, Ioannes Boemus) führt, ist längst noch nicht erschöpfend herausgestellt.

In der angezogenen Selbstcharakteristik wird also gesagt, daß Anselm die verschiedenen Einrichtungen der Religiösen begierig erforschte und eifrig untersuchte. So mag man den Sprachgebrauch von *religio* verstehen. A. Dempf hat die Anselmstelle, wenn auch nur kurz, gewürdigt. Dieser Autor meint, der Havelberger habe sich in Byzanz Gedanken gemacht, „über die Verschiedenheit der Konfessionen, der *religiones*“⁶⁰). Gewiß haben sich Anselm auch solche Eindrücke dargeboten. Aber in der von uns wörtlich angezogenen Auslassung, auf deren Würdigung es zunächst ankommt, dürfte *religio* vorab als die mannigfache Formgebung von Religiösenverbänden anzusprechen sein. Steht Anselm doch in der Abwicklung und Schilderung der Ordensschau, die Abendland und Morgenland umfaßt. Er legt dabei Wert darauf festzustellen, daß er viele Einrichtungen des religiösen Genossenschaftslebens studiert hat. Für die Richtigkeit dieser Übersetzung dürfte auch der Sprachgebrauch der *religio arctior* (bzw. *religio maior* und *minor*) sprechen. Diese Wendung findet sich, wenn der Übertritt in eine strengere Religiosengemeinschaft im päpstlichen Privileg erlaubt oder im monastischen Erlebnis gesetzt wird. Wir haben diese Terminologie von *religio* an anderer Stelle für das 12. Jahrhundert, also für das Zeitalter Anselms, gewürdigt⁶¹). Daß hier also *religio* als Religiösenverband genommen werden soll, beweist bei Anselm schließlich der ganze Zusammenhang; denn der nachfolgende Satz lautet: *In monasterio, quod dicitur Pantocrator*. Das geht also auf klösterliche Verhältnisse.

Wie war nun die monastische Welt beschaffen, die sich Anselm in Osten darbot? Unser Reiseschriftsteller nennt einige Niederlassungen. Aber es ist wenig, was er darüber berichtet. Doch der Historiker hat ein Recht darauf, die Klöster aus anderen Quellen näher zu kennzeichnen. Nur so wird er der Bedeutung der Besuche gerecht, die Anselm ausgerechnet diesen und nicht anderen Klöstern machte. Dabei mag man Wert darauf legen, immer wieder festzustellen, daß Anselm

1919; B. Altaner, Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts. Breslau 1924. J. Lippl, Mongolen, bei M. Buchberger, Bd. 7, Sp. 272—275.

60) *Sacrum imperium*, S. 241.

61) G. Schreiber, Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert. 2 Bde. Stuttgart 1910. Bd. 2, S. 447 im Register unter *religio* und *religiosi*; Derselbe, Prämonstratenserkultur, S. 61 ff.

ein Chorherr war. So darf man vielleicht annehmen, was der Oberbegriff *religio* zuläßt, daß Anselm neben den Mönchsklöstern auch die Kanonikatstifte in Konstantinopel auf sich wirken ließ. Derart mochten ihn die Kanoniker an der Patriarchatkirche von Byzanz von vornherein interessieren. In der nachanselmischen Zeit, also während der Lateinerherrschaft, wurden diese Kanoniker von den Venetianern gestellt⁶²). Zudem war mehr als ein Hospital von Kanonikern besetzt.

Eindrucksvoll mochte sich auch die stattliche Reihe von Nationalkirchen geben, über die Byzanz verfügte. Es gewährte damit, ähnlich Jerusalem und Rom einen großartigen und farbenprächtigen Anschauungsunterricht der Nationen und Volkstümer. Schon Johannes Chrysostomus hatte den Katholiken unter den Goten, die in Konstantinopel lebten, die Pauluskirche als Gotteshaus zugewiesen. Dort konnten sie in ihrer Sprache Gottesdienst halten. Er selbst hatte dort in der Osterzeit 399 nach der Predigt des Gotenpriesters das Wort genommen, begeistert von der allseitigen Mission des Christentums⁶³). Weiterhin zeigten sich im Zeitalter Anselms und zum Teil schon früher die Kirchen der Amalfitaner (*Deiparae seu Mariae Amalphitarum, de Latina*) und der Venetianer (*S. Maria de Constantinopoli*, ferner die Kirche des hl. Akindynus, auch *St. Markus* genannt) ab, zu denen die Gotteshäuser der Pisaner und der Genuesen traten⁶⁴). Zudem hatte ein britischer Emigrant, der den Einbruch Wilhelm des Eroberers nicht verwinden konnte (1066 Hastings), ein Bekenntnis zu seiner Heimat abgelegt, wenn er ein von ihm gegründetes Gotteshaus unter die Schutzherrschaft des hl. Nikolaus⁶⁵) und des hl. Augustinus von Canterbury, des Apostel Englands, stellte. Begreiflich war es, daß auch den Warägern ein eigenes Gotteshaus

62) M. A. Belin, *Histoire de la latinité de Constantinople*². Paris 1894, p. 55; A. Hergès, *Pantocrator*, p. 86. Über den Kirchendienst an der Patriarchatkirche berichtet Josef von Hammer, *Constantinopolis und der Bosphoros*, östlich und geschichtlich beschrieben. Bd. 1. Pesth 1822, S. XIX. Die Zahlensymbolik der Zwölfzahl bei den Kanonikern verdient besondere Beachtung.

63) Chrysostomus Baur, *Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit*. 2 Bde. München 1929—1930, Bd. 2, S. 69.

64) Wir folgen hier A. Belin², p. 16 ss. Zu diesem Werke sind inzwischen manche Nachträge erschienen. Es ist weit überholt durch E. Dalleggio d'Alessio, *Recherches des églises latines de Constantinople sous les empereurs byzantins*, *Écho d'Orient* 23 (1924), p. 448 ss. Wertvolle bibliographische Hinweise bei Schneider, *Byzanz. — Zur Orientalpolitik von Genua Frederico Donaver*, *La Storia della Repubblica di Genova*. 2 vol. Genova 1913. I, p. 64 ssg.

65) Zur Nikolauskultur Englands. Meisen, S. 513.

zuteil wurde⁶⁶). Byzanz sah sie als Palastwache wie als Jerusalemempilger dauernd in seinen Mauern. Im Kranze dieser Völkerschau, die Belin aufzeichnet, vermißt man überdies jene Kirche, die nach der magyarischen Überlieferung Stephan I., der Heilige (997—1038) errichten ließ. Ihrer wird gern in der späteren deutschen Hagiographie gedacht. „Also wolt er auch die Koenigkliche Statt Constantinopel nit one seiner miltigkeit begabungen vbersehen: bawet ein treffenliche Kirchen wunderharlicher Arbeit dasselbsten: dere er auch alle notturft zuordnet“⁶⁷). Früh drang zudem das abendländische Klosterwesen in Byzanz ein. Die Kirche der Amalfitaner hing von den Benediktinern von Monte Cassino ab⁶⁸). Die Venetianer besaßen 1110 in dem Kloster St. Georg von Pantepopti ein Priorat, dem 1220 ein Abt zuteil wurde⁶⁹). So konnte 1157, noch zu Lebzeiten Anselms, Papst Hadrian IV. aus diesen und aus anderen Gotteshäusern des byzantinischen Reiches eine Art lateinischer Diözese bilden. Sie wurde entsprechend der venetianischen Vormacht dem Patriarchen von Grado unterstellt⁷⁰).

In dieser Stadt der Seefahrer und Pilger waren überdies mehrere solcher Nationalkirchen mit einem Hospital ausgerüstet. Es seien nur die venetianische Kirche des hl. Nikolaus⁷¹) und die Kirche des hl. Johannes des Täuflers erwähnt, die den Hospitalitern in Jerusalem gehörte.

So strömte auf Anselm ein Vielfaches und Vielfarbiges ein. Das stille Havelberg sah sich durch die Weltmetropole ersetzt.

4. Der Pantokrator, Begräbniskloster der Komnenen.

Dem aufmerksamen Havelberger Bischof mochte sich in Byzanz eine Fülle von monastischen Eindrücken mitteilen. Doch nennt Anselm unter Verzicht auf alles Beiwerk, an erster Stelle

66) Dalleggio d'Alessio, *Recherches*, p. 458.

67) Der vierdte Theil *Bewerter Historien der lieben Heiligen Gottes*... durch F. Laurentium Surium... anfenglich Lateinisch in Druck geben. Jetzt aber mit nit wenig mühe / gemainer Teutscher Nation zu gutem — auß dem Latein Durch Joan a Via, der H. Schrift Doctorn / trewlich verteutschet. München 1578, S. 569 v. Vgl. dazu G. Schreiber, Stephan I. der Heilige, S. 17; ferner Derselbe, Stephan I. in der deutschen Sakralkultur. In: *Archivum Europae Centro-Orientalis IV*. Budapest 1938, p. 191—240. Auch als selbständige Schrift erschienen in: *Études sur l'Europe Centre-Orientale dirigées par E. Lukinich* Nr. 16. Budapest 1938, S 38.

68) Belin, *Latinité*², p. 18.

69) Belin², p. 27.

70) Belin², p. 31.

71) Siehe oben S. 356 f. über den Nikolauskult.

das Kloster des Pantokrator. Nicht zufällig. Es war dieses Monasterium das Erhebendste und Großartigste, was die byzantinische Welt an zönobialer Kultur zu vergeben hatte. Er mochte diese Sehenswürdigkeit in Begleitung von Dolmetschern besichtigen; denn er war des Griechischen unkundig. Vermutlich folgten Mitglieder des höheren östlichen Klerus, um dem Wissensdurstigen Auskunft zu geben, soweit nicht der Hegumenos, der Abt, und andere sprachenkundige Inhaber von Klosterämtern mit ihren Mitteilungen einsprangen.

Dieser Besuch führte Anselm in die XI. Region von Byzanz. Sie war damals bereits besiedelt⁷²⁾. Es mag sich lohnen, die Anlage des Pantokrator Klosters, die sich Anselm darbot, auf Grund anderweitiger Quellen und der diesen gewordenen Darstellung in einigen Umrissen festzuhalten. Erst so stellt sich die ganze Bedeutung dieses Besuches heraus. Noch heute bezeugen die Überreste die Großartigkeit der ganzen Anlage. Sie bieten sich dar in der bereits seit 1453 eingerichteten Moschee Zeyrek kilise camii (Kilise camii). Schon Petrus Gyllius hatte im Jahre 1550, da er Konstantinopel besuchte, in dieser Moschee die Überreste des Pantokrator erkannt⁷³⁾. Sie liegt „hart am Rande des Hügels Sirek, der sich mit seinen schroffen Abhängen nach Osten gegen das Goldene Horn wendet“⁷⁴⁾.

Im Byzanz von damals trug das Monasterium des Weltherrschers Christus (ἡ μὀνὴ τοῦ παντοκράτορος χριστοῦ) den Stempel höchster Aktualität. Diese Klostergründung war eben jüngsten Datums. Begab sie sich doch erst unter der Regierung Johannes II. Komnenos, also ausgerechnet bei dem Herrscher, zu dem Anselm als Gesandter geschickt war. Es war eine Ehrung für den oströmischen Kaiser, wenn der feinfühlig Diplomat die Lieblingsschöpfung des Basileus aufsuchte. Vielleicht war er von dem Kaiser zu diesem Besuch ausdrücklich ermuntert worden. Dieses Kloster, eigentlich ein Dreiklang von Kirchen, sollte nach der Bestimmung dieses Regenten die Grabeskirche der Komnenen werden. Darin ruhte ihre Bedeutung. Anselm mochte

72) Das mittelalterliche Konstantinopel war in 14 Regionen geteilt. Du Cange, Constantinopolis christiana l. 1. nr. 20, 21, p. 54 sqq; A. Hergès, Pantocrator, p. 70.

73) De topographia Constantinopoleos, l. 4. c. 2. Lugduni Batavorum 1652, p. 285; G. Moravcsik, p. 74.

74) J. P. Richter, Quellen, S. 240; Andreas David Mordtmann (junior), Esquisse topographique de Constantinople. Lille 1892, p. 85; Cornelius Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels. Berlin 1912, S. 35; Jean Ebersolt et Adolphe Thiers, Les églises de Constantinople (Monuments de l'art Byzantin III). Paris 1913, p. 185. Fast die gesamte Literatur ist sorglich ausgebreitet bei A. M. Schneider, Byzanz, S. 68 f.

bei ihrer Besichtigung an die Kaisergräber des Domes in Speyer erinnert werden. Mehr noch an die königlichen Totengrüfte von St. Denis. Lag doch dieses große Mausoleum merowingisch-fränkischer und kapetingischer Herrscher der norbertinischen Urheimat in Prémontré besonders nahe. Zudem hielten in St. Denis, in Gegensatz zur Speyerer Kathedrale, Mönche die Totenwacht.

Der Bericht Anselms über den Pantokrator läßt erkennen, daß das Kloster bei seiner Ankunft im Frühjahr 1136 so gut wie vollendet war. Nur die Michaelskapelle wartete als Begräbniskirche noch auf den Einzug des ersten verstorbenen Mitgliedes aus dem Kaiserhaus. Erst seit Oktober 1136 ruhte hier die Kaiserin Irene, die am 13. August 1134 verstorben war ⁷⁵⁾.

In der Baugeschichte dieses kaiserlichen Klosters treten zwei Persönlichkeiten scharf heraus. Einmal Irene (Eirene), zum andern ihr Gemahl Kaiser Johannes II. Komnenos. Er geht gewöhnlich unter dem Beinamen des Kalojoannes. Diese Bezeichnung gibt ihm auch Anselm.

Der Anteil der Frau darf nicht überraschen. Die Geschichte der byzantinischen Zönobien, Gotteshäuser und Hospitäler verzeichnet diesen auch sonst, besonders in Sachen der Frauenklöster ⁷⁶⁾. Diese Beteiligung entsprang der starken Stellung

75) G. Moravcsik, S. 68, 78, gegen Ed. Kurtz (mit dem Todesjahr 1133), Chalandon (mit dem Todesjahr 1134) und Papadimitriu (mit dem Todesjahr 1135).

76) Vgl. André Ferradou, *Biens des monastères à Byzance*. Bordeaux 1896, p. 82, mit Hinweis auf Miklosich und Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana. Acta et diplomata monasteriorum et ecclesiarum Orientis*. Wien 1871 sqq., V. p. 327 sqq. Dort Typikon, um 1118, der Kaiserin Irene, der Tochter des Andronikus Dukas, der zweiten Gattin des Alexius Komnenos, Mutter des Johannes Komnenos und der Anna Komnena, zugunsten der Kecharitomene, des Frauenklosters der Gnadenreichen Mutter. Zu diesem Typikon vgl. H. Delehaye, *Deux typica Byzantins de l'époque des Paléologues*. Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques. Deuxième Série XIII. Bruxelles 1921, p. 6 mit der n. 3 angegebenen Literatur. Delehayes wertvolle Übersicht ist auch separat erschienen.

Bereits früher hatte Anna Dalassena, die Mutter Alexios I. (1081 bis 1118) das Pantepopteskloster gegründet (Chalandon, Jean, p. 23 n. 2; Schneider, Byzanz, S. 68). Theodora, Witwe Michaels VIII. (1261—1282) stellte am Ausgang des 13. Jahrhunderts das Lipskloster und dessen Hospital wieder her. H. Delehaye, *Deux typica* p. 184. — Über die Frau als Kircheneigentümerin vgl. noch Jos. von Zhisman, *Das Stifterrecht (Τὸ κλητορικὸν δίκαιον) in der morgenländischen Kirche*. Wien 1888, S. 4, 10, 17; L. Petit et W. Regel, *Actes de l'Athos III. Actes d'Ephigménou* (Byzantina Chronika. XII. St. Petersburg 1906. Appendix nr. 1, p. IV. Gründung des 11. Jahrhunderts; ferner Arthur Steinwenter, *Die Rechtsstellung der*

der Frau in der byzantinischen Kultur, die Ch. Diehl so überzeugend und geistvoll herauszustellen wußte⁷⁷⁾. Aber es hat einen besonderen Reiz, daß es sich bei Irene um eine ungarische Prinzessin handelt. Immer wieder begegneten sich die Arpaden und die Inhaber des byzantinischen Kaiserthrones. Bald als Verbündete, bald als erbitterte Gegner. Aber es kam nicht minder zu kulturell denkwürdigen Verknüpfungen, seit jenen Zeitaltern, da bereits vor Stephan I. griechische Priester in der Missionierung des östlichen Ungarns gewisse Erfolge erzielt hatten⁷⁸⁾.

Irene war die Tochter des tatkräftigen Königs Ladislaus des Heiligen (1077—1095). Erst durch diesen Herrscher wurde nach einem Worte von G. Balany die christliche Kirche in Ungarn zu einer nationalen Institution⁷⁹⁾. Daheim ging Irene unter dem Namen P i r o s k a. Um 1104 wurde sie mit dem erst sechzehnjährigen Sohn des Kaisers Alexios Komnenos (1081—1181) verheiratet. Sie war von der Mutter her, von Adelheid von Rheinfelden, auch deutschen Blutes⁸⁰⁾. Im Jahre 1118 wurde sie Kaiserin. Was das Ausmaß der in Sachen des Pantokrator entfalteten Initiative betrifft, kennen die byzantinischen Quellen wie auch die Auswertung dieser Berichte zwei Versionen. Die eine und zugleich ältere Auffassung schreibt der Ungarin, die übrigens eine Verwandte der Komnenen war, das alleinige Verdienst an der Klostergründung zu. Ihr Mann habe nur die Mittel bereitgestellt⁸¹⁾. Die zweite Ansicht dagegen läßt den Gatten die Errichtung des Klosters vollziehen. Sie stützt sich auf das

Kirchen und Klöster nach den Papyri. In: Zeitschr. d. Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 50, Kan. Abt. 19 (1950), S. 1—50, bes. S. 18.

77) *Figures byzantines*. 2 t. Paris 1906—1908. bes. t. II.

78) O. Székely, Ungarn, bei M. Buchberger, *Lexikon* Bd. 10, Sp. 383; Bálint Hóman, *Geschichte des ungarischen Mittelalters*, Bd. 1. Berlin 1940, S. 152 ff.

79) *Geschichte Ungarns*. Budapest 1950, S. 14. Eine sorgsame Charakteristik in Beziehungen zu Stephan I. und zu Koloman bei Bálint Hóman, *König Stephan I. der Heilige*. Breslau 1941, S. 265 f.

80) Zu den Quellen (Kinnamos und Grabgedichte des Theodor Prodromos) vgl. Moravcsik, S. 68. Vereinzelte Hinweise über Piroska bei Ignaz Aurelius Feßler, *Geschichte von Ungarn*², Leipzig 1867. Bd. 1, S. 183; Johann Graf Mailáth, *Geschichte der Magyaren*. Bd. 1, Wien 1828, S. 88; G. F. Hertzberg, *Geschichte der Byzantiner und des Osmanischen Reiches*. Berlin 1883, S. 288; Gyula Pauler, *A magyar nemzet története az Árpád-házi Királyok alatt*. t. I. Budapest 1899, p. 207 und die Anm. 389 auf p. 461; Millingen, *Byzantine churches*, p. 219 f.; Ianos Karácsönyi, *Szent-László király élete*. Budapest 1926, p. 6.

81) Vgl. *Constantiniade ou description de Constantinople*. Composée par un philologue et archéologue, Traduite du grec par M. R.

verhältnismäßig spät aufgefundene Typikon. Indes hat G. Moravcsik die erste und ältere Auffassung neuerdings recht beachtlich gestärkt. Der ungarische Forscher, den der Anteil seines Heimatlandes von vornherein interessierte, erweiterte dabei den Quellenkreis.

Doch hätte Moravcsik seine Beweisgründe um eine ernste Erwägung verstärken können. Wir wollen sie ausbreiten: Es war eigentlich ganz selbstverständlich, daß der Kaiser im Typikon sehr stark, ja fast alleinig herausrat. Nicht bloß deshalb, weil Irene verstorben war. Auch darum, weil er seine Lieblingsgründung vor Zugriffen der Laien, im besonderen vor der Willkür seiner Nachkommen, schützen wollte. Blieb es doch in Byzanz unvergessen, wenn eine seiner Kaiserinnen aus dem Auslande stammte. Man nehme nur die Grabrede, die der bereits erwähnte Erzbischof Basilius von Achrida einer anderen Irene widmete. Sie war die Gemahlin Kaiser Manuels I. Von Haus war sie die deutsche Gräfin Bertha von Sulzbach, die Schwägerin König Konrads III. Der Redner kennzeichnete die Kaiserin, der er durchaus gerecht werden wollte, als jene Fremde, die unter anderem Himmel geboren sei. Sie habe die Bräuche der Griechen eigentlich nie gekannt. Sie sei vielmehr die Tochter einer kühnen und stolzen Rasse, die ihren Nacken nicht zu beugen wisse. Sie gehöre zu einem Volk, das mächtig und gebietend unter den Völkern des Abendlandes dastehe, das gewohnt sei, andern zu gebieten, das aber nicht gewohnt sei, daß man ihm befehle⁸²⁾.

Zum andern wird, um Moravcsik weiter zu ergänzen, noch zu erwähnen sein, daß gerade im 12. Jahrhundert griechische Zönobien immer wieder in L a i e n h ä n d e gerieten. Griff doch die Munifizenz der Kaiser, wenn sie verdiente Staatsmänner und Feldherren belohnen wollte, gerade auf die Klöster als auf bequeme Gegenstände der Dotation zurück⁸³⁾. Solche Zönobien vertraten dann die Stelle kaiserlicher Domänen. Im Kriege rückten sie an die Stelle des Kriegsschatzes.

Constantinople 1846, p. 95; P a s p a t e s, Βυζαντιναί μελέται, Konstantinopel 1877, p. 309—314, bes. p. 309.

82) Ch. Diehl, Figures byzantines II., p. 186. — Zur gegenseitigen Charakteristik der Griechen und Lateiner vgl. Richard Wallach, Das abendländische Gemeinschaftsbewußtsein im Mittelalter (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Bd. 34), Leipzig 1938, S. 26 ff.

83) H. Ferradou, Biens des monastères, p. 256 ss. — Zur privatrechtlichen Verfügung über Monasterien (bereits Justinian weiß um die Profanation von Klöstern durch Verkauf an Laien), vgl. Steinwenter, Rechtsstellung, S. 5.

Doch das waren nicht mehr persönliche Eingriffe. Darin mochte sich dann immer noch als Unterströmung jene Bestimmung des Nikephoros II. Phokas (963—969) weiterführen, der 964 auf gesetzlicher Grundlage dem Wachstum des kirchlichen und klösterlichen Grundbesitzes zu steuern suchte (Verbot der Neugründung von Klöstern und frommen Stiftungen; keine Vermächtnisse)⁸⁴). Ostrogorsky konnte dieses Gesetz sicherlich mit Recht als eines der kühnsten Denkmäler der byzantinischen Gesetzgebung bezeichnen⁸⁵). Es hat dabei einen eigenen Reiz, festzustellen, daß der Gesetzgeber persönlich einen ausgesprochenen Sinn für das monastische Leben aufwies. Er „war Krieger und Mönch“ in einer Person⁸⁶). Hat er doch das bedeutende Laurenkloster des Athos gegründet. Übrigens wurde jene odiose Bestimmung bald, 987 durch Basileios Bulgarotonos, aufgehoben. Aber der Stachel blieb zurück.

Doch zugunsten der Laien ging außerdem die Strömung der Zeit. Mit Alexios I., also mit dem Ausgang des 10. Jahrhunderts, wurden Klostergüter vom Kaiser mehr und mehr zu Lehen gegeben. Diese Beleihung vollzog sich im Institut der Charistikarier (χαριστικάριοι)⁸⁷). Es trat in Parallele zum karolingischen Benefizialwesen, aber es hatte sich unabhängig von der westlichen Entwicklung ausgebildet (Ostrogorsky gegen N. Suvorov)⁸⁸). Dieses System, Zönobien und ihr

84) Gustave Schlumberger, Nicéphore Phocas. Un empereur Byzantin au dixième siècle. Paris 1890, p. 317.

85) Schlumberger, 388 ss.; Ostrogorsky, Byz. Staat, S. 203.

86) Ebd. S. 202.

87) Zu diesen Entwicklungen Waldemar Nissen, Die Diataxis des Michael Attaleiates von 1077. Jenaer phil. Diss. Jena 1894, S. 54. Farradon, Biens des monastères, p. 117 ss.; Krumbacher, Byz. Literatur², S. 314 f.; Chalandon, Alexis, p. 281, 285, Jean, p. 632 ss.; Ostrogorsky, Byz. Staat, S. 262 ff., E. Herman, Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine. Typika ktetorica, caristicari e monasteri liberi. In: Orientalia Christiana Periodica VI, N. III—IV, (Roma 1940), p. 295—375, mit einer ausgezeichneten Übersicht der bereits vorliegenden Arbeiten. Dazu noch H. E. Feine, Studien zum langobardisch-italischen Eigenkirchenrecht II. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte 62, Kan. Abt. 31 (1942), S. 1—105, bes. S. 96 ff.

88) Ostrogorsky, Byz. Staat, S. 263. — Ohne hier näher Stellung zu nehmen, möchten wir doch andeuten: Auf den ersten Blick scheint eine bemerkenswerte Verwandtschaft der Strukturen von Ost und West vorzuliegen. Sie betreffen mehr als einen Bereich. Wir erwähnen nur die Fernwirkung der byzantinischen Kunst, die bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts, wie bekannt, ungemein stark ist, ferner den Einfluß der Hofordnung, die Tatsache des Privatklusters, die Ursprünge der karitativen Anstalten, der Einfluß der Basilianer-

Gut einem angesehenen Laien als Kurator (ἑφορός) zu übertragen, wurzelte bereits in älteren und wohlwollenden Bestrebungen, dem Konvent wirtschaftlich zu helfen. Diese Übung, die sich zur Belehnung verdichtete, ist von einem ganz anderen Ausgangspunkt dahin gewertet, daß „sie ein Ventil für die durch den Grundsatz der Unveräußerlichkeit des Kirchenbesitzes beengte Klosterwirtschaft bot“⁸⁹⁾. Wer jedoch, wie Johannes, Patriarch von Antiochien, der Zeitgenosse des Alexios, von klösterlichen Überlieferungen kam⁹⁰⁾, mochte in der Einrichtung dieser Charistikarier eine große Gefahrenzone erblicken, in die das gequälte Mönchtum abwanderte.

So redeten byzantinische Erlebnisse vielsagend und gebietend auf den Gatten der Irene-Piroska ein. Grund genug, die Klostergründung mit der vollen kaiserlichen Autorität auszurüsten und ihr den verpflichtenden Charakter einer *lex specialis* zu geben. Unter all diesen Rücksichten mußte der in sich große Anteil der Irene in die zweite Linie treten.

Soviel über fundator und fundatrix des Pantokrator, mit dem sich Byzanz und Ungarn, Herrscherhäuser und Nationen, Morgenländisches und Abendländisches trafen. Die Namen Irene-Piroska und Johannes II. Komnenos wirken wie Symbole kultureller Begegnungen, an denen das Byzanz jener Zeitalter reich genug ist (Otto von Freising, Wibald von Stablo, Anton von Nowgorod, Günther von Pairis u. a.). Nach der quellenkundlichen Seite ist noch zu bemerken, daß gewiß, wie angedeutet, die noch vorhandenen Überreste eine Rekonstruktion des Baurisses des Pantokrator gestatten. Dieses Moment haben besonders A. von Millingen⁹¹⁾, und G. Moravcsik betont⁹²⁾. Aber wir sind glücklich daran, daß darüber hinaus das *Τυπικόν* erhalten ist.

Es ist in drei Abschriften des 18. Jahrhunderts überliefert. Die erste betrifft eine Handschrift aus dem Jahre 1749 der theologischen Schule von Chalki, signiert mit Nr. 85, die zweite be-

regel, Vorgänge bei der Abtwahl, manche Brauchtümer (Mönchskleid in der *ars moriendi*, die Pitanz an den Feiertagen und beim Totengedächtnis). Wir erwähnen absichtlich nur einige Materien, die in unserer Abhandlung und in deren Fortsetzung gestreift werden. Aber weithin dehnt sich noch der Forschungsbereich.

89) Ostrogorsky, ebd.

90) Seine Schrift *De pessimo usu monasteria laicis tradendi*. Migne PG 132, col. 1117—1149; V. Grumel, bei M. Buchberger, Bd. 5, Sp. 478.

91) Byzantine churches, p. 219 ff.

92) S. 75 ff. Bei Moravcsik (S. 77 f.) wird auch auf Widersprüche zwischen Millingen und C. Gurlitt hingewiesen, was die Entstehung der drei Kirchen betrifft.

findet sich in einer Handschrift, die auf der Insel Zakynthos Privatbesitz zugehört und die Bezobrazov entdeckte; die dritte im Codex Parisinus 389, welche letztere irrtümlich als Typikon eines Kaisers Palaiologos betrachtet wurde. In diesen drei Handschriften fehlen leider die ersten beiden Seiten. Das Original ist wissenschaftlich nie benutzt worden. Ob es noch vorhanden ist, steht dahin. Es befand sich, wie die Anmerkungen der Handschriften erkennen lassen, in der Konstantinopler Bibliothek des Nikolaos Maurokordatos, des Fürsten der Moldau⁹³). Die erwähnte Handschrift Nr. 85 der theologischen Schule von Chalki enthält die Abschrift von verschiedenen Klosterregeln des 12. und 13. Jahrhunderts, in der als dritte Nummer der Gründungsbericht des Pantokrator erhalten ist. Aus ihr hat P. Bezobrazov 1887 Auszüge veröffentlicht⁹⁴). Eine zweite Ausgabe, aus der nämlichen Handschrift von Chalkis, bot A. Dmitrievsky 1895 in Kiew⁹⁵). Doch blieb dem letzten Autor die Arbeit von Bezobrazov unbekannt.

Die schwer zugängliche Arbeit von Bezobrazov ist weiteren Kreisen durch die eingehende Inhaltsangabe von E. Kurtz zugänglich gemacht worden. Aber letztere führt auch Ungeäuigkeiten mit sich. Und Wesentliches blieb dort und in der

93) Wir folgen der handschriftlichen Überlieferung bei Moravcsik, p. 72.

94) P. Bezobrazov, Unedierte Klosterregeln (Russisch), Žurnal Ministerstva Narodnago Prosvieščenia. Journal des Ministeriums der Volksaufklärung, 1887, Bd. 254 Novemberheft, S. 65—68. Besprochen von Ed. Kurtz. In: Byz. Zeitschrift 2 (1893), S. 627—630.

95) Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsa v bibliotekach pravoslavnago vostoka (Beschreibung liturgischer Handschriften, die in Bibliotheken des orthodoxen Osten aufbewahrt werden). Kiev. Bd. 1. Typika I, 1895 (in dieser Reihe erschienen Bd. 2 Euchologia 1901; Bd. 3. Typika II. 1917), p. 656. Nicht zugänglich ist der Aufsatz des gleichen Autors in den Trudii der Akademie von Kiew (Труды. Addenda et corrigenda), Augustheft 1895, p. 537—585, hier sind Varianten nach der Pariser Handschrift Nr. 389 veröffentlicht. Ebenso blieb unzugänglich die Stellungnahme von Lambros. In: Νέος Ἑλληνομνήμων, t. VI, p. 392. Erwähnt bei Chalandon, Jean II., p. 24 Nr. 1 und bei Moravcsik, p. 60 Nr. 41. Weitere Angaben bei Franz Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des römischen Reiches (Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit, Abt. I.), München 1924 ff., Nr. 1311. — Die Veröffentlichung von Dmitrievskij, Typika I, fehlt leider an manchen größeren Bibliotheken. Für Einsichtnahme und für manche Hinweise und für Überlassung seltener Literatur habe ich Herrn Prof. Dr. Adolph Rucker in Münster, zugleich Herrn P. Dr. Paulus Matzerath, O. S. B. sehr zu danken, letzterem Gelehrten auch für frdl. und eingehende Arbeit an der Übertragung, desgleichen Herrn Abt. Dr. Raphael Molitor und Herrn Dr. Hieronymus Engberding, O. S. B.

sonst weit ausgesponnenen und recht einführenden Wiedergabe des Inhaltes bei A. Hergès unerwähnt⁹⁶⁾.

5. Morgenländische und abendländische Klostergründung im Hochmittelalter.

Schon ein erster Blick auf den beträchtlichen Umfang der Klostergründungsurkunde ergibt — was der Inhalt bestätigt —, daß wir es mit einem Großkloster, mit einer weiträumigen Hochburg monastischen Sinns, mit einem vaste sanctuaire zu tun haben⁹⁷⁾. Eine bedeutende Anlage war bei der kaiserlichen Initiative von vornherein zu erwarten. So konnten den Ruhm des Pantokrator, schon von jeher, wie Gyllius bemerkt, die byzantinischen Schriftsteller künden⁹⁸⁾. Das Andenken an diese berühmte Kultstätte überdauerte selbst die türkische Zeit⁹⁹⁾. Die Mauer, die sich im allgemeinen auch bei den abendländischen Zönobien jenes Zeitalters einfand, umschloß das eigentliche Zönobium und nicht weniger als drei Gotteshäuser. Zunächst ein erster Hinweis auf den Pantokratortempel, die Hauptkirche des Klosters. Sie war eine der besten Schöpfungen der byzantinischen Kunst jenes Zeitalters. Sie gab sich als bededte Ausdrucksform eines entwickelten Stiles. Wird sie doch für den, der von der Geschichte der Architektur kommt, in einer Linie mit der Chorakirche (Kahrije-Djami) und mit Pammakaristos (Fethije-Djami) in Konstantinopel, mit dem Katholikon von Lawra auf dem Athos, mit dem Katholikon von Dochiariu, mit der Apostelkirche von Saloniki usw. genannt¹⁰⁰⁾. So steht sie in einer denkwürdigen Reihe.

Die zweite Kirche war mit einer damals beliebten marianischen Wendung der barmherzigen Gottesmutter gewidmet.

96) Bereits oben angegeben.

97) Ebersolt et Thiers, *Églises de Constantinople*, p. 185.

98) „Templum Pantocratoris illustre memoria recentium scriptorum“. *De Constantinopoleos topographia libri IV.*, I. IV. c. 2, 1561, p. 283. Erwähnt bei van Millingen, p. 219.

99) „The church was so important, and so closely associated with events which occurred late in the history of the city, that its identity could not be forgotten by the Greek ecclesiastical authorities soon after the Turkish conquest.“ van Millingen, p. 219.

100) J. Sauer, *Byzantinische Kunst*, bei M. Buchberger, *Lexikon Bd. 2*, Sp. 675. Zur Baugeschichte des Pantokrator vgl. vor allem van Millingen, *Byzantine churches*, p. 345 im Register. Siehe dort auch die Feststellung: „S. Saviour Pantocrator (1118 bis 1145 A D) in the largest late church in Constantinople, and is an usually large church of his type.“ Ähnlich Th. G. Jackson, *Byzantine and romanesque architecture*. Cambridge 1913, p. 125. — Zum Chora-kloster vgl. Schneider, *Byzanz*, S. 31, 57, 97, zum Pammakaristos-kloster, ebd. S. 66.

Lag doch über Byzanz bei aller Wertung der christologisch gerichteten Patrozinien eine betont marianische Atmosphäre¹⁰¹). Sie wurde auch auswärtigen Besuchern geöffnet, selbst den Frauen. Die dritte Kirche war dem Asomatos, dem Erzengel Michael geweiht. Schon der Name ihres Schirmherrn, des Verteidigers und Geleiters der Seelen, deutet an, daß es sich um die ehrfürchtige Begräbnisstätte der kaiserlichen Familie handelt. Soviel zunächst zur räumlichen Entwicklung.

Mit dieser Mehrheit von Gotteshäusern zeichneten sich übrigens Verwandtschaften zur abendländischen Gestaltung ab. Es ist das besondere Verdienst von K. H. Schäfer, darauf hingewiesen zu haben, daß sich auch bei deutschen Kathedralen und zuweilen auch bei Klöstern im Mittelalter noch eine zweite oder gar weitere Kirchen einfanden¹⁰²). Diese Forschungen sind seitdem von der Kunstgeschichte weitergeführt worden. Auch Anselm von Havelberg mochte aus der Geschichte seines Ordens um solche Vorgänge wissen. Er brauchte nur auf das Prämonstratenserklöster Steinfeld in der Eifel zu schauen. Dort war zwischen 1121—1126 die alte Pfarrkirche, damals schon ein Sitz von Augustinerchorherren, in ein Stift der Norbertiner durch Regeländerung umgewandelt worden. Mit Genehmigung des Erzbischof Friedrich I. von Köln wurde der Pfarrgottesdienst aus dem Kloster in eine *capella in atrio eiusdem cenobii* verlegt¹⁰³). Derart bejahten Reformklöster die Sehnsüchte nach Abgeschlossenheit, Ruhe und Stille, im Osten wie im Westen.

Der Typikontext des Pantokrator bringt nun die Willensmeinung und die organisatorische Linie des Kaisers entschieden und lichtvoll zum Ausdruck. In den verschiedensten Bereichen. Vom Typikon her erwächst den griechischen Klöstern Form, Gestalt, Inhalt, Verpflichtung, Zukunft¹⁰⁴). Es wird

101) Tafrali, Thessalonique. p. 143: „Constantinople avait pour protectrice la mère de Dieu; saint Démétrius veillait sur Thessalonique.“ Eingehender über „die Stadt der Mutter Gottes“, mit wertvollen Hinweisen auf die Liturgie des 11. Mai (Geburtstag oder die Weihe der von Gott behüteten Königin der Städte). H. Engberding, Maria in der Frömmigkeit der byzantinischen Liturgie. In: Ein Leib / Ein Geist. Einblicke in die Welt des christlichen Ostens, hrsg. von der Abtei St. Joseph zu Gerleve / Westfalen. Festgabe für Adolf Rüdcker. Münster 1940, S. 37—68. — Weiteres unten zur Hodegetria.

102) Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter. Stuttgart 1903, S. 196 ff.

103) Ebd., S. 202.

104) Zum Begriff des Typikon im engeren Sinne der Stiftungsurkunde (diese Typika heißen auch *κρητορικὰ*; im weiteren Sinne ist

dabei zu einem Regelkommentar und zu einem Abriß der Verfassung. Zudem wird es zu einer Art Rituale, also zu einem Bekenntnis zu werdenden und gewordenen Liturgie. Zuweilen, wie im Falle des Pantokrator¹⁰⁵), aber auch in der Diataxis des Michael Attaleiates¹⁰⁶) wird noch neben der Klostergründungsurkunde ein besonderes liturgisches Typikon ausgefertigt. Gleichwohl rückt bereits in dem eigentlichen Pantokratortext das liturgische Element an die erste Stelle, wenn auf die besondere liturgische Normenvorschrift, wie folgt, hingewiesen wird. „Die Feier des Gotteslobes dieses hl. Klosters soll nach unserem Willen gemäß dem von uns gemachten kirchlichen Typikon vor sich gehen“¹⁰⁷). Zur Vielheit der angeschlagenen Motive des kirchlichen, kulturellen und wirtschaftlichen Lebens tritt die Freude am ausladenden Detail und an zönobialer Feinmalerei. Nach der Seite des Stimmungsgehaltes bewegt einen beim Pantokrator die Geschlossenheit des Ganzen und der tiefinnere Ernst, aber auch die helle Freudigkeit, mit der die Aufgabe des Mönchtums ausgebreitet wird.

Jedes Typikon erhebt im allgemeinen Anspruch auf eine gewisse originale Linie. Sie betrifft nicht nur die Kennzeichnung der baulichen Anlage, die Umschreibung des Klosterbesitzes und das Eigengesicht der Landschaft (Stadt und Land,

jedoch das Typikon die Zusammenstellung der rubrizistischen Weisungen, ebenso die Sammlung der Regel und Bräuche bestimmter Klöster der Ostkirche); vgl. Ferradou, *Biens des monastères*, p. 81 ss; H. Delehaye, *Deux typica*, p. 3 ss. Ein Vergleich zweier Typika, für das Kecharitomene-Kloster und für den Pantokrator bei Chalandon, Jean, p. 23 ss. Siehe im übrigen noch K. Krumbacher, *Byz. Lit.*, S. 314 ff., H. Engberding, bei M. Buchberger, *Lexikon*, Bd. X, Sp. 345. Die beste Übersicht über die veröffentlichten Stücke bei Placide de Meester, *Les typiques de fondation* (Τυπικά Κτητορικὰ). In *Atti del V. congresso internazionale di studi Bizantini*. Roma 20—26 settembre 1936. II. *Archeologia e storia dell'arte. Liturgia e musica*. Cronaca del congresso (Studi Bizantini e Neoellenici, vol. VI). Roma 1940, p. 489—508. Wer diese Aufzählung der Typika auf sich wirken läßt, erkennt, wie schmal die Quellenbasis ist, auf der sich die sonst grundlegende Studie von Jos. von Zhisman, *Das Stifterrecht*, erhebt. Breiter ist bereits der Unterbau bei Nissen, *Stifterrecht*. Als bedeutungsvolle wirtschaftsgeschichtliche Quelle sind die Typika in der Schule von F. Dölger verwendet bei Diogenes A. Xanalatos, *Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Makedoniens im Mittelalter*, hauptsächlich auf Grund der Briefe des Erzbischofs Theophylaktos von Achrida. *Münchener phil. Diss.* Speyer 1937.

Die Vergleiche zur abendländischen Entwicklung sind aber bei allen diesen Autoren noch nicht gezogen.

105) Dmitrievskij, *Typika I*, p. 700.

106) Nissen, *Diataxis*, S. 44.

107) Dmitrievskij, p. 657.

hl. Berg und Fluß, Meeresküste und Insel, Seeräubermotiv). Die Urkunde will darüber hinaus den Ablauf des monastischen Geschehens in diesem und in keinem anderen Kloster regeln. Und doch steht jedes Diplom auf den Schultern von irgendwelchen Vorgängern. Es ist nicht nur wie die Papst-, Königs- und Bischofsurkunde, die dem Zönobium im Abendlande zuteil wurde, formell abhängig von älterem Kanzleigebrauch. Es ist ebenso bedingt durch jahrhundertelange Überlieferungslinien zönobialer und selbst anachoretischer Entwicklung¹⁰⁸). Neuerdings hat man in diese strömende Lebensfülle die Abtestamente des 6. und 7. Jahrhunderts (Privattestamente mit der Einsetzung eines Mönches als Erben und Nachfolger), ja selbst die Übereignung von Philosophenschulen als Vorstufen einbezogen¹⁰⁹). Ja, an der Wiege des Typikon stehen auch die Mönchsväter der ägyptischen Wüste und die Regelväter zönobitärer Gestaltung. Was die Motivlehre des monastischen Lebens betrifft, erneuerten sich in der Tat die Mönchsideale der Thebais. Dort lockten den Anachoreten, aber auch die Gemeinschaftssiedlung jene Stille und Abgeschlossenheit, die als Voraussetzung der Entsinnlichung, der inneren Sammlung und beglückenden Schau gewertet wurde¹¹⁰). Diese Schweigsamkeit der Wüste, dieses *secretius orare* der christlichen Urzeit¹¹¹) soll sich an der Meeresküste des Johannisklosters auf Patmos wiederholen, das der Mönch Christodulos († 1091) gründete¹¹²). Sein Reformeifer hatte sich übrigens — so dürfen wir wohl seinen römischen Aufenthalt deuten — auch an Kluny entzündet. Das religiöse Erlebnis der Stille soll sich ebenfalls in der Weltstadt Byzanz vollziehen, wenn den Konventualen des Pantokrator die strenge Abgeschiedenheit, die Loslösung von der Sinnenwelt zur Pflicht gemacht wird.

Nicht minder wirkt in Geist und Gefüge des Typikon der hochentwickelte Klosterbegriff Justinians und seiner Nachfol-

108) Privatrechtliche Verfügungen über Einsiedeleien (vermutlich 7. Jh.) bei Steinwenter, S. 8.

109) Ebda., S. 9 ff. Herman, Ricerche, p. 312. — Zur methodischen Aufschlüsselung vgl. F. Dölger, Zur Textgestaltung der Lavra-Urkunden und zu ihrer geschichtlichen Auswertung. In: Byzantinische Zeitschrift 39 (1939), S. 25—66, mit wertvollem Wort- und Sachregister.

110) Zur Konzentration vgl. K. Heussi, Ursprung des Mönchtums. Tübingen 1936, S. 219, 231, 295.

111) Zu diesen und anderen Wendungen J. Herwegen, Väterspruch und Mönchsregel. Münster 1936, S. 33.

112) Dieses Moment hätte bei V. Laurent, bei M. Buchberger, Bd. 2, Sp. 932, Erwähnung verdient. Siehe noch Paul Renaudin, Christodule, Higoumène de Saint-Jean, à Patmos (1020—1101). In Revue de l'Orient chrétien 5 (1900), p. 215—246. Auch separat.

ger. Dieser fand in der kaiserlichen Gesetzgebung einen umfassenden Niederschlag¹¹³). Mit ihr erfuhr die Regel des hl. Basiliius, des morgenländischen Mönchsvaters, eine gewiß bemerkenswerte Ergänzung und Festigung. Ein ähnlicher Vorgang vollzog sich im Abendland, da die Benediktinerregel mit dem Capitulare monasticum der Aachener Synode (817) gestützt und weitergeführt wurde. Nur hat Byzanz, im Vorsprung seiner Klosterpolitik, früher zugegriffen. Dabei fehlten am Goldenen Horn bei den Gesetzgebern Wechselfälle und Widersprüche keineswegs (klosterfeindliche Haltung der Bilderstürmer, Bestimmungen gegen überstarke Vermögensbildung, Abneigung Manuels I. gegen städtische Niederlassungen¹¹⁴).

Zu den Bewegern der Gründungsurkunde gehörten nicht minder die Dekrete östlicher Synoden. Darunter wollen jene Kanones besonders vermerkt sein, die entsprechend dem hier grundlegenden Chalcedonense von 451, die Abhängigkeit des Klosters vom Bischof festzulegen (besonders das Konzil von Konstantinopel 861)¹¹⁵). Doch war der Grundsatz diözesaner Gebundenheit beim Pantokrator und bei manchen anderen Anstalten durchbrochen¹¹⁶). Die Klostergründer zeigten im allgemeinen — und das war im Zeichen des Herrenrechts begreiflich genug — eine gewisse Neigung, ihre Stiftung dem Ordinarius zu entziehen. „Οφείλει εἶναι ἐλευθέρα καὶ αυτοδέσποτος“ hieß es

113) Charles Diehl, Justinien et la civilisation byzantine au VI^e siècle. Paris 1901, p. 501 ss; W. Nissen, Die Regelung des Klosterwesens im Rhomaerreiche bis zum Ende des 9. Jahrhunderts. Hamburg 1897. Die inhaltreiche Arbeit von Marin (Les moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius [380—898]. Paris 1897) bedürfte eine Weiterführung bis 1453. August Knecht, System des Justinianischen Kirchenvermögensrechtes. Stuttgart 1905, S. 56 ff.; H. Monnier, Les Nouvelles de Léon le Sage (Bibliothèque de l'université du Midi, fasc. XVII). Paris 1923, p. 154.

114) Zur Klosterpolitik Manuels vgl. Ch. Diehl, Byzance. Grandeur et décadence. Paris 1919, p. 190, auch Chalandon, Jean, p. 652 ss.

115) C. J. von Hefele, Conciliengeschichte. Bd. 4². Freiburg i. Br. 1879, S. 244; Zhisman, Stifterrecht, S. 40; Nikodim Milaš, Das Stifterrecht der morgenländischen Kirche. Zara 1897, S. 565 ff.

116) Zur Gliederung vgl. Ferradou, Biens des monastères, p. 90—118. Dort werden näherhin unterschieden: Monastères autodespotes, impériaux, patriarcaux, métropolitains, épiscopaux, soumis à un établissement pieux, monastères qui étaient la propriété d'un particulier. Leider ist die Quellenbasis dieses sonst sehr anregenden Buches heute nicht mehr ausreichend, da es bereits 1896 erschienen ist. Weit eingehender und unter umfassender Heranziehung der Literatur ist die Gliederung der byzantinischen Klosterwelt gekennzeichnet bei E. Herman, Ricerche, p. 293 ss. Zu den Stauropegialrechten der Patriarchen siehe Milaš, Kirchenrecht, S. 566.

in Typikon für das Johannes-Prodromoskloster, das 1326—1329 errichtet wurde¹¹⁷). Natürlich war die Rangstellung des Gründers für Zuordnung oder Befreiung mehr oder minder entscheidend. Immerhin mögen die freien, die autodespoten Klöster für unser Zeitalter, also für das 12. Jahrhundert, eine Minderheit dargestellt haben¹¹⁸).

Zuweilen ist das Typikon jedoch bloße Kopie. Es ist nach Muster eines bereits errichteten Klosters abgefaßt. Diese Art nähert sich stärker der abendländischen Gründungsurkunde an. Für die letztere mag man für das Hochmittelalter, um ihre Anlage und um ihren Inhalt zu ermessen, die einschlägigen Untersuchungen von U. Berlière, O. Lerche, G. Schreiber, A. Brackmann, H. Hirsch und von anderen Autoren einsehen. So wurde 1083 das Kloster Petritzos, heute Bačkowo, nicht weit von Philippopol, an den Ausläufern des Rhodopegebirges errichtet. Die Lebensordnung für dieses Zönobium ist weitgehend nach dem Muster des (untergegangenen) Panagios-Klosters in Konstantinopel geschaffen. Allerdings zeigt Einiges, besonders die Bestimmungen über die karitativen Einrichtungen eine gewisse Selbständigkeit¹¹⁹). Ähnlich sind Anordnungen, die in Sachen des Offiziums der Matutin dem Typikon von Kosmosotira (gegründet 1152) mitgegeben sind, der Gründungsurkunde des hauptstädtischen Euergetesklosters (gegründet 1054) entnommen¹²⁰). Zudem ist es bekannt, daß das Typikon zweier führender Zönobien, des Sabasklosters bei Jerusalem und des Studiosklosters in Konstantinopel von vielen anderen Niederlassungen übernommen wurde¹²¹). Diese Metropolen des kirchlichen Lebens erwiesen für den Monastizismus und für die Liturgie die Kraft der Anziehung und Gestaltung. A. Baum-

117) Martin Jugie, *Le typicon du monastère du Prodrome*. In: *Byzantion* 12 (1937), p. 67.

118) Ähnlich Steinwenter, *Rechtsstellung*, S. 45.

119) Louis Petit, *Typicon de Grégoire Pakurianos pour le monastère de Pétrizos (Bačkowo)*. In: *Vizantiiskii Vremmenik* 11 (1904), bes. p. XV. Das Typikon ist durch die Bevorzugung der Georgier besonders bemerkenswert. Sie haben auch sonst blühende Mönchskolonien außerhalb ihres Landes besessen. G. Graf bei M. Buchberger, Bd. 4, Sp. 404.

120) Das hat schon L. Petit beobachtet, *Typikon du monastère de Kosmosotira près d'Aenos (1152)*. In: *Bulletin de l'Institut archéologique Russe à Constantinople* XIII, Sofia 1908, p. 17—77, besonders p. 27, mit Hinweis auf das Euergeteskloster bei Dmitrievskij, *Typica* I, p. 615—655, siehe dort bes. p. 29. Zu letzterem Zönobium vgl. Delehaÿe, *Deux Typica*, p. 5 mit n. 5; de Meester, p. 501; Schneider, *Byzanz*, S. 72.

121) Nissen, *Diataxis*, S. 3; H. Engberding, *Sabas*, bei Buchberger, *Lexikon*, Bd. 9 Sp. 46 f.

stark hat die Eigenart des palästinensischen und byzantinischen Kultzentrums herausgearbeitet¹²²). Der kultgeographische Wirkungsbereich und das Verhältnis beider Liturgiegruppen zeichnet sich dabei scharf ab. Die vordringliche, von mehreren Faktoren begünstigte Art von Byzanz tritt dabei sehr beachtlich heraus. Aber ihr volles Gewicht empfangen solche Untersuchungen erst dann, wenn erst einmal die monastische Parallelentwicklung umfassend aufgedeckt wird. Gaben sich doch beide Kultmittelpunkte als mönchische Pflanzschulen ersten Ranges, die selbst das Abendland tief beeindruckten. Man werfe nur einen Blick auf die Itinerare und auf Kultwanderungen und Patrozinien.

Der Gegensatz zur westlichen Klostergründung zeichnet sich im Pantokrator-Typikon ungemein scharf ab. Wer von der schlichter gehaltenen karolingischen und nachkarolingischen, im besonderen von der staufischen *fundatio coenobii* kommt, ist immer wieder erstaunt, derartig minutiös getroffenen Anordnungen des mittleren byzantinischen Zeitalters zu begegnen. Die kleinsten Teile des monastischen Räderwerkes werden dort erfaßt. Das betrifft Äußerungen der Askese und Disziplin. Das erstreckt sich auf den Gang des Kirchenjahres. Das regelt das wirtschaftliche Soll und Haben. Das greift in die Einrichtung der Klosterämter. Im besonderen werden Wahl, Rechte und Obliegenheiten des Abtes erörtert. Die Aufnahme der Novizen wird ebenso wie die Arbeitsteilung des Personals erwähnt. Dazu werden Speisevorschriften und Fastenordnungen genau so festgelegt, wie die Tracht und das brüderliche Leben, wie die Bäder und die Leibwäsche. Dazu breitet sich das Totengedächtniswesen aus¹²³). Es kennt Zuwendungen und Anwesenheitsgelder. Der Armen wird dabei besonders gedacht. *Pauperes* und *mortui* waren auch in Byzanz eng verschwistert¹²⁴). Zudem wird das Almosen an der Klosterpforte eingeschärft. Am stärksten überraschen die Bestimmungen, die das Quantum Lampenöl und das Kerzengewicht an den Feiertagen angehen. Immer wieder lauscht man dem Schlagwerk einer monastischen Präzisionsuhr.

122) Siehe unten.

123) Dazu auch Hergès, *Pantocrator*, p. 72.

124) Diese Zusammenhänge sind bei G. Ratzinger, *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*², Freiburg i. Br. 1884, S. 308 ff., übersehen. Vgl. dazu G. Schreiber, *Kirchliches Abgabewesen an französischen Eigenkirchen aus Anlaß von Ordalien*. In: *Zeitschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte* 36, Kan. Abt. 4 (1915), S. 414—483, bes. S. 437 Anm.; Derselbe, *Deutschland und Spanien*, S. 506.

Angesichts der erdrückenden Fülle von Verwaltungsvorschriften, die das Typikon für das kaiserliche Pantokrator-kloster mit sich führte, hat bereits A. Hergès mit feinem Humor bemerkt, es scheine, daß Johannes II. Komnenos ein Vetter des Sakristans Joseph II. sei. Man darf trocken und drastisch hinzufügen, daß der Kaiser in der Tat wie ein Speisemeister und Küchenchef, wie ein Garderobier und Novizenerzieher wirkt. Dieser Vergleich drängt sich einem auf, wenn man die Gründung der Prämonstratenser- und Zisterzienserklöster des gleichen Zeitalters nimmt. Bei letzteren haben die Laien, im besonderen die Dynasten jener Zeit, materiell oft beachtlich beigesteuert. Aber was die zönobitäre Lebensführung der neuen Niederlassung betraf, im besonderen die Bildung des inneren Menschen, standen sie im allgemeinen bescheiden und fast anspruchslos zur Seite. Ganz anders in Byzanz. Dort trat die Figur des Klostergründers mit der beigegebenen Lebensnorm, besonders im Falle des kaiserlichen Hausklosters des Pantokrator, markant und geradezu gebieterisch in Erscheinung. Und doch, bei schärferem Zusehen und bei sorgsamem Unterscheidungen wird man feststellen dürfen, daß das forum internum, also der innere Bereich der seelischen Immunitätszone, Abt und Konventualen weithin überlassen bleibt. Hier waren die notwendigen Anordnungen bereits durch erprobte Weisungen der Mönchsregeln, durch die Lebensweisheit der Vätersprüche der christlichen Urzeit und durch die hinzutretende Überlieferung gegeben¹²⁵). Immerhin richtet der Basileus als Gründer des Pantokrator im Typikon Mahnungen aus, die die Disziplin, den Gehorsam und selbst das Schuldbekenntnis der Mönche (Ἐξαγόρευσις, capitulum culparum) betreffen.

Auch die Motivlehre wird stark berührt. Der Kaiser erblickt in der Neugründung eine Votivkirche. Sie ist ein Dankopfer der Siege über seine äußeren Feinde. Diese Perser, Skythen, Dalmatiner, Daken, Paionen werden namentlich aufgeführt¹²⁶). Diese Aufzählung und dieser Blick auf die Reichsgrenzen wiederholt sich übrigens nicht nur in anderen Typika. Sie findet sich ebenso in Grabreden des rhetorisch so stark be-

125) Siehe dazu Herwegen, Väterspruch, S. 6 ff.; Lorenz Dürr, Heilige Vaterschaft im antiken Orient. In: Heilige Überlieferung. Festgabe für J. Herwegen. Münster 1938, S. 1—20; K. Heussi, Ursprung des Mönchtums, S. 119 ff.

126) Zu diesen Kämpfen vgl. C. Paparrigopoulo, Histoire de la civilisation hellénique. Paris 1878, p. 346; B. Kugler, Studien zur Geschichte des zweiten Kreuzzuges. Stuttgart 1886, S. 67 ff.; L. Bréhier, L'église et l'Orient au moyen âge. Les croisades. Paris 1907, p. 100 ss.; Ostrogorsky, Byz. Staat, S. 265 ff.

wegen Zeitalters¹²⁷). Diese Gründung ist ebenso ein Dank gegenüber der Errettung aus inneren Gefahren, als aus Anschlägen, die dem Leben und Thron des Basileus galten. Die Kaisergeschichte von Byzanz lieferte in der Tat mit wechselvollen Beseitigungen und mit heimtückischen Ermordungen, die den Fürsten zustießen, einen erschütternden Kommentar, wenn auch diesem Reich die Kraft der Königsdramen Shakespeares versagt blieb. Aber es wandert ein Ansatz zu einer Fürstenbiographie in die Gründungsurkunde. Sie wird gewissermaßen zu einem Fürstenspiegel, zu einem Vorbild für die Nachbarn. Dann nämlich, wenn sie die Momente der Dankagung gegen Gott, der Munifizienz gegen die Religiösen, der Fürsorge für Arme und Kranke ausbreitet, wenn sie weiter die Nachfahren warnt, nichts zu ändern.

Ganz anders im Westen. Nichts von dem Lauten und Hellen, von dem Zeremoniösen und Fanfarenhaften, was das Typikon des Ostens durchzieht. Hier im Westen ist alles gedämpft. Man ist sparsamer mit den Worten. Man sieht ab von Ermahnungen an die Brüder. Das betrifft selbst die Gründungsurkunde für Kluny. Sie wurde 910 von Herzog Wilhelm von Aquitanien ausgefertigt¹²⁸). Der Umfang des Diploms ist gewiß nicht unansehnlich, und doch winzig im Vergleich zum Pantokrator und zu anderen Typika. Dabei wird zur Klostergründung, erst recht zum Aufgabenkreis des Mönchtums, bitter wenig gesagt. Oder man greife gar zur schlichten und wortkargen Notitia, mit der man sich begnügte, um für 1075—1076 die Errichtung der Abtei Molême zu bezeugen¹²⁹). Dabei war die Stiftung des hl. Robert die „Wurzel“ (Generalkapitel 1225) des Zisterzienserordens.

Was ergibt sich aus diesen und aus anderen Gründungsurkunden des westlichen Hochmittelalters? Nur in allgemeineren biblischen Wendungen, in der fast farblosen Art von

127) Eustathius, Erzbischof von Thessalonich († ca. 1194), feierte Manuel I. als Sieger über Päonier und Skythen. G. L. F. Tafel, Komnenen und Normannen. Ulm 1852, S. 19.

128) A. Bernard et A. Bruel, Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny. I. Paris 1876, p. 124—128. Siehe zu den Anfängen von Kluny auch Ernst Sackur, Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeineschichtlichen Wirksamkeit. 2 Bde. Halle 1892. 1894, Bd. 1, S. 41. Ergänzungen bei L. M. Smith, Cluny in the eleventh and twelfth centuries. London 1930, p. XII ff.; Ioan Evans, Monastic life at Cluny 910—1157. Oxford 1931, 1 ff.; wenig befriedigend G. Letonnelier, L'abbaye exempte de Cluny et le Saint-Siège (Archives de la France monastique XXII). Paris 1923.

129) Jacques Laurent, Cartulaires de l'abbaye de Molesme. 2 t. Paris 1907—1911, II, p. 5.

Arengen, wird das Interesse an der Förderung des Mönchtums zum Ausdruck gebracht. Alles Persönliche ist stark zurückgedrängt. Fast nur in der Folge ausbedungener Fürbitten, im besonderen im Totengedächtniswesen, bricht es auf. Die Neugründung Kluny soll beten für Herzog Wilhelm, für seine Frau, seine Schwester und für König Odo, seinen einstigen Lehnsherren. In Molême bescheidet man sich gar mit dem Lukaswort *Date et dabitur vobis* (Lk. 16, 9). Es ist selten genug, wenn das Individuelle, Sippenmäßige, Heimatliche stärker berührt wird, oder wenn von der Zeitseele her, die Weltuntergangsstimmung sich einschleicht. Nur bringt der westliche Gründer gern seine Willensmeinung zum Ausdruck, daß er die Neugründung einem Orden oder einem Hauptberater unterstellt, die er — ähnliche Wendungen in Byzanz — als vorbildlich erachtet. So gründete 1019 Gerhard, Herr von Fontvenne, ein Zönobium zu Füßen seiner bei Langres gelegenen Burg. Er brachte dabei urkundlich zum Ausdruck, das Haus solle der Herrschaft der Regel der Benediktinerabtei Bèzes (La Bèze la Fontaine, D. Langres) unterstellt werden¹³⁰). Aber auf die Inhalte dieser Regel ging der Gründer bezeichnenderweise nicht näher ein. Diese peinlich gewahrte Distanz ist gewiß äußerst bemerkenswert.

In der *charta foundationis* des 11., 12. und 13. Säkulums ist der Osten sicherlich weit beweglicher und lebendiger als der Westen. Man mag sich hier und an anderen Stellen davor hüten, die mittlere byzantinische Zeit als zu starr, zu steif, zu konventionell anzusprechen. Dabei soll nicht verkannt werden, daß ihr manche fruchtbare und zugleich aufwühlende Spannungen abgehen, die dem Lateinertum das charakteristische Gepräge geben. Auf letztere haben A. Harnack^{130a}), E. Troeltsch¹³¹), K. Holl¹³²) und andere Autoren, im besonderen auch ukrainische Forscher¹³³), mit Nachdruck hingewiesen.

130) Achille Luchaire, *Manuel des institutions françaises. Période des Capétiens directs*. Paris 1892, p. 66 Nr. 2, mit Hinweis auf Migne, PL. 162, p. 904. Siehe auch Gerd Te llenbach, *Libertas* (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Bd. 7). Stuttgart 1936, S. 89 ff.

130 a) *Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen*. In: *Sitzungsb. der Preuß. Akad. d. Wiss.* V—VII. Berlin 1913, S. 157—183.

131) *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, S. 194.

132) *Über das griechische Mönchtum. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. 2. Tübingen 1928, S. 270 ff.

133) *Das geistige Leben der Ukraine in Vergangenheit und Gegenwart* (Deutschum und Ausland, hrsg. von G. Schreiber, H. 28/29). Münster i. W. 1930, S. 8 ff. Die Ukraine war das große Ausgleichsbecken zwischen westlicher und byzantinischer Kultur.

Doch greifen wir nochmals auf den Vergleich zum „Bruder Sakristan“ zurück (so Friedrich II. über Joseph II., der die Gesetzgebung über die „geistliche Zucht der Klerisei und die Orden“ beanspruchte, Staatsminister Kaunitz an Nuntius Garampi, 12. Dezember 1781)¹³⁴). Diese Bezugnahme ist lehrreich genug. Sie zeigt im Grunde genommen, daß die Nachfolger Justinians und der Sohn der Maria Theresia grundsätzlich die Hand stärker auf alles Klosterwesen, im besonderen auf die Klosterdisziplin, legten als die Dynasten des höheren Mittelalters. Als das Eigenkirchenrecht überwunden war, als die Hirsauer, die kluniazensische, die lothringische und verwandte Reformen sich durchgesetzt hatten, besaß das westliche Kloster im allgemeinen eine größere Freiheit, als dem Monasterium in Byzanz gewährt wurde. Das zeigt ein flüchtiger Blick auf die abendländische Klostergründungsgeschichte des Hochmittelalters. In diese lehrreichen Zusammenhänge spielen also jene welthistorischen bedeutsamen Vorgänge hinein, die K. E. Zachariä auf die gewiß zutreffende Formel brachte: „Während der byzantinische Kaiser seine Obergewalt über die Kirche bewahrt, ja sogar steigert, emanzipiert sich die Kirche im Abendlande immer mehr von der weltlichen Herrschaft und unterwirft sich zum Teil die Staatsgewalten“¹³⁵). Man mag hinzufügen, daß diese Freiheit nicht nur der Tiara und der sedes episcopalis wurde. Der Fanfarenruf der *Libertas* fand auch bei den Klöstern des Westens einen lebendigen Widerhall. Dort wurde in der Tat im Ablauf der gregorianisch-kluniazensischen Erneuerung die Gruppe der *abbatiae liberae* geschaffen¹³⁶). Das waren Reformklöster, die sich frei wußten von jeder Laienherrschaft. Unter ihnen ragt eine bestimmte Reihe besonders hervor. Es waren jene päpstlichen Eigenklöster, bei denen die Entlassung aus den Händen der Laien eindrucksvoll umrissen war. Das vollzog sich unter der Einwirkung der Wanderpäpste. Wohl noch bedeutsamer ließ sich die Stetigkeit der Romfahrt an. Die peregrinatio wirkte rechtsbildend. Das begab sich weiter unter starker Mitwirkung der Dynastien selbst, die die Wirkungssphäre des Eigenklosterrechts von der

134) E. Tomek, bei M. Buchberger, Lexikon, Bd. 5, Sp. 572.

135) Karl Eduard Zachariä von Lingenthal, Geschichte des griechisch-römischen Rechts³, Berlin 1892, S. IX. — Siehe auch A. Gasquet, De l'autorité impériale en matière religieuse à Byzance. Thèse. Paris 1879, p. 117 ss.

136) Zu unterscheiden von dem vorkluniazensischen Typ der *abbatia libera* des Reichsklosters. Karl Blume, *Abbatia*. Stuttgart 1914, S. 67 ff. Dieser wertvolle Beitrag zur Rechtssprache ist oft übersehen.

heimischen Flur an den Tiber verlegten. An die Stelle des laikalen Gewalthabers und des Herrenrechts des Gründers und der Gründerfamilie trat nunmehr der hl. Petrus bzw. der Papst als Eigentumsherr. Mit den an Rom übertragenen Klöstern wurde gleichzeitig die Front einer geistigen militia Petri aufgerichtet¹³⁷).

Ganz anders in der mittleren byzantinischen Zeit. Dort im Osten konnte sich der Rechtssatz auswirken: *Quidquid principi placuit, legis habet vigorem*. Der Kaiser ist ja nach der allseitig geschlossenen byzantinischen Auffassung „der Herr des Rechts, er steht über dem Gesetz, wie wiederholt in allen Jahrhunderten betont wird, wenn er sich auch freiwillig den geistlichen und weltlichen Gesetzen unterwirft“¹³⁸). Diese überragende Stellung teilt sich auch den Beziehungen des Basileus zu den Klöstern mit. Letztlich gibt der Kaiser auch in monastischen Fragen die Entscheidung. Der Klosterwelt des Ostens mangelte ein aufrüttelndes Kluny. Es fehlten dazu jene anderen unabhängigen Gralsburgen der Libertas, jene Herrschaftsträger klösterlicher Autonomie, die gleich Odo und Odilo von Kluny mit geistigen Wellenbewegungen monastische Raum-

137) Zu Heinrich Mitteis (Der Staat des hohen Mittelalters. Weimar 1940, S. 220) ist zu sagen, daß der Begriff des päpstlichen Eigenklosters nicht zuerst bei Hans Hirsch (Die Klosterimmunität vor dem Investiturstreit. Weimar 1913), sondern bei G. Schreiber, Kurie und Kloster, Bd. 1, S. 9 ff., aufgestellt wurde. Ebenfalls sind bei Mitteis, die an anderer Stelle (G. Schreiber, Studien zur Exemptionsgeschichte der Zisterzienser. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte, 35, Kan. Abt. 4 [1914], S. 74 ff., bes. S. 79 ff.) über die *abbatia libera* gebrachten Auseinandersetzungen mit A. Werminghoff und A. Brackmann nicht vermerkt.

138) Die Kaiserurkunde der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen Anschauungen. In: Historische Zeitschr. 159 (1939), S. 229—250, bes. S. 232. An dieser Stelle hat Dölger in seiner geistvollen Würdigung der byzantinischen Kaiseridee, die neuerdings von mehreren Autoren, z. T. in der Symbolforschung herausgestellt wurde (A. Grabar, P. E. Schramm, E. Eichmann, O. Treitinger, eine Übersicht über die einschlägige Literatur bei E. Eichmann, Zur Symbolik der Herrscherkrone im Mittelalter. In: Festschrift für Anton Notter. Budapest 1941) bemerkt, der Kaiser ist „der Mittler zwischen Christus und der Menschheit“. Diese Formulierung mag für das staatspolitische Denken jener Zeit zutreffen. Aber über diesen Raum griff sie kaum hinaus. Die Mittlervorstellung des religiösen Bereichs war gerade in Byzanz von biblischen Grundvorstellungen, von der Liturgie und von der Kunst her sehr gestützt, nicht minder von der Patristik. Man erinnere sich der Schrift des hl. Chrysostomus über das Priestertum, in der es heißt, die Priester „sind das Bindeglied zwischen Christus und uns, sie sind unsere (geistigen) Väter, die uns der gnadenreichen Wiedergeburt teilhaftig gemacht haben“. Chrysostomus Baur, Johannes Chrysostomus, Bd. 1, S. 149.

bildungen von unerhörtem Ausmaß heraufführten, in dem sie über ganze Länder hinweggriffen (Fruttuaria, Hirsau, Gorze, Einsiedeln u. a.). Es fehlte somit das Erlebnis des Investiturstreites und seiner monastischen Voraussetzungen.

Sein kirchenpolitisches Gegenstück, der allerdings zeitlich weit früher gelagerte Bilderstreit hatte gewiß gewaltige Spannungen ausgelöst. Aber seine Beendigung zeitigte, vom kirchlichen Standpunkt gesehen, ein mageres Ergebnis; denn das 8. Konzil von Konstantinopel (869) bekräftigte nur ältere Bestimmungen in Sachen der Bildverehrung. Eine eigentliche Libertas als Abschluß des Kampfes wurde der Kirche nicht gebracht¹³⁹). So war es in die persönliche Entscheidung des Basileus gestellt, ob er die zunächst als Rechtsobjekt angesehene Gründung aus seinen Händen entlassen wollte, um nur Gott, Christus, die Gottesmutter, bzw. den Abt als Träger der Gewalt zu betrachten¹⁴⁰). Es stand ebenso in seinem Belieben, den Zustand der Abhängigkeit rechtlich oder praktisch zu belassen. Dabei war seine Einwirkung auf die Nachkommen, die sich zunächst von privatrechtlichen Vorstellungen her (Herrschaftsrecht über monastische Siedlungen, die sich aus dem Akt der Gründung und aus der grundherrlichen Verfassung herleiteten¹⁴¹), als Erben und Klosterherren betrachten mochten, von hoher Bedeutung. Es war im übrigen günstig für das Zönobium, daß sich neben dem Herrenrecht noch an andere Motive in die kaiserliche Klostergründung einsprengten: Wille zum Repräsentativen und zum Nachruhm, kultisches Empfinden für eine Votivgabe und Sorge für das Seelenheil. Beim Pantokrator als Totengruft mochte speziell die Obsorge für die Dynastie, aber auch die byzantinische Reichsidee mitschwingen.

Derart erfolgten in vielen Chrysobullen manche Vergünstigungen für den Zönobien. Doch immer nur für den Einzelfall. Hic et nunc. Die kaiserlichen Klöster weisen eine unterschiedliche Rechtsstellung auf. So gründete Irene, die Gemahlin Alexios I. Komnenos (1081—1118), das Frauenkloster Kecharitomene, das Monasterium der gnadenreichen Mutter. Irene war weit engherziger als ihr Sohn Johannes II. Komnenos, der dem Pantokrator eine größere Freiheit beließ. Behielt sich die Kai-

139) So auch Ch. Diehl (Byzance, Grandeur et décadence. Paris 1919, p. 187), aber ohne Bezugnahme auf westliche Verhältnisse.

140) Im Falle des Marienklosters τῆς Ἐλεούσης in Strumitza (gegründet a. 1085—1106) wurde Maria als die Eigentümerin betrachtet. L. Petit, Le monastère de Notre Dame de Pitié. In: Izvěstija Russkago Archeologičeskago Instituta v Konstantinopolě. 6. Vyp. 1. Sofija 1900, p. 1—153, bes. p. 19.

141) Steinwenter, Rechtsstellung, S. 12, 24.

serin doch für ihre und ihres Gatten Lebenszeit die Verwaltung des Klosters vor. Erst nach dem Tode beider sollte das Verwaltungsrecht des Stifters erlöschen und das Zönobium in Wahrheit unabhängig sein¹⁴²⁾.

Weit ungünstiger war natürlich die Lage für jene Klöster, die andere laikale Gründer oder auch geistliche Fundatoren aufwiesen. Immerhin, es kam auch bei diesen Gruppen zu Befreiungen, also zur Aufrichtung unabhängiger Rechtssubjekte¹⁴³⁾.

Der Westen war, wie angedeutet, vom kirchenpolitischen Erlebnis des Investiturstreits, von vornherein im Vorteil. Aber die Stellung der Zönobien wurde doch noch von einem ganz anderen Ausgangspunkte verbessert. Und das in einem großen Ausmaß. Hier machte sich für den Befreiungskampf, was H. Mitteis nicht herausstellte¹⁴⁴⁾, der gewaltige Rhythmus der Genossenschaften geltend. In Überwindung des benediktinischen Einzelklosters erstanden am Ausgang des 11. und zu Beginn des 12. Jahrhunderts machtvolle Orden, die als universale Reformgebilde ganze Länder umspannten. Sie führten zielicher die Selbsthilfe herauf. Sie konnten als selbstbewußte Mutterklosterverbände bei Kaisern, Königen und bei anderen Dynasten von vornherein die Freilassung neu gegründeter Konvente erwirken, die sie als ihre monastischen Kinder ansprachen. Ein weiteres kam hinzu. Dem Osten fehlte die Einwirkung des päpstlichen Schutzprivilegs. Dieses aber war im Zeitalter Anselms von Havelberg ein sehr bedeutender und klosterfreundlicher Faktor. Man weiß, von der Kurie her wurde zudem die Kanzlei des Königs und des Bischofs vorteilhaft beeinflusst, wenn auch die Diplome der letzteren manche Selbständigkeiten in reichsrechtlicher und diözesanrechtlicher Beziehung zu betonen wußten¹⁴⁵⁾. Jedenfalls wurde

142) Miklosich und Müller V, p. 332 sq., Chalandon, Jean, p. 24. Dazu vgl. Steinwenter, S. 37.

143) Für Einzelheiten der Entwicklung vgl. Farradou, Biens der monastères, p. 243 ss.; Nissen, Diataxis, S. 52 ff.; S. Pétridès, Le chrysobulle de Manuel Comnène (1148) sur les biens de l'église. In: Revue de l'Orient Chrétien. 2. Série. 4 (1909), p. 203—208; Steinwenter, Rechtsstellung, S. 48 f.; Herman, Ricerche, p. 316 sgg. — Zu der allgemeineren Linie vgl. Hans von Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter. Tübingen 1921, S. 141 ff., 486 ff.

144) a. a. O.

145) „Das Getriebe des diözesanen Lebens, in das die Klöster mit tausend Fäden und Bedürfnissen und nicht zum wenigsten mit ihrem Kirchenbesitz verstrickt waren, erwies sich mächtiger als der kuriale Wille (der Exemtionsprivilegien).“ G. Schreiber in der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 32, Kan. Abt. 1 (1911), S. 359. A. Brackmann (Göttingische Gelehrte Anzeigen, phil. hist. Kl. 175

durch den päpstlichen Schutzbrief der Lebenswille und die Spannkraft ganzer Orden, nicht minder der Einzelklöster gestärkt, ihre Stellung und Freiheiten nachdrücklich zu wahren¹⁴⁶⁾. Das bewegliche Widerspiel zwischen dem Herrschaftsgedanken der bischöflichen Kathedrale und dem Genossenschaftsempfinden des Zönobium wurde um die freiheitliche und zugleich unruhvolle Beziehung der Exemtion bzw. Teilexemtion gemehrt. Die Distanz zum Morgenland zeichnet sich auch an dieser Stelle ab. Gewiß haben die Patriarchen von Konstantinopel neben der häufigen Bestätigung der Abtwahl Privilegien für Klöster jedweder Herkunft ausgestellt. Aber diese Urkunden konnten sich mit den Papstdiplomen an Bedeutung und Einfluß nicht im entferntesten messen. Letztere fanden den Weg zum Meister Gratian und zu den Dekretalen Gregors IX., ebenso zu den Generalkapiteln monastischer Gesetzgeber.

Zwischen diesem kirchlichen Zentralismus und der örtlichen Besonderheit, zwischen dem Willen des kurialen Gesetzgebers

[1915], S. 286) hat sich diese Ausführungen entgehen lassen. Darauf haben wir bereits mit weiteren Ergänzungen in der Abhandlung: Studien zur Exemtionsgeschichte der Zisterzienser (Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 33, Kan. Abt. 2 [1912], S. 74 ff., bes. S. 106) hingewiesen. Diese für die Wertung des päpstlichen Klosterprivilegs wesentlichen Ausführungen und Erläuterungen sind auch der neueren Arbeit von Hans Goetting (Die klösterliche Exemtion in Nord- und Mitteldeutschland. In: Archiv für Urkundenforschung 14, 1936, S. 105—187) völlig entgangen. Längst vor Goetting ist von uns in der Anzeige von Brackmann, Studien und Vorarbeiten zur Germania pontificia I, Die Kurie und die Salzburger Kirchenprovinz, Berlin 1912, in der Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 35, Kan. Abt. 4 (1914), S. 520—527, bes. S. 521 bemerkt worden: „So ist für die große Anzahl mittelalterlicher Diözesen im einzelnen noch nachzuweisen, inwieweit sich die gesetzlichen Bestrebungen der Kurie in der Kleinwelt des Bistums realisierten.“ Aber auch diese Darlegungen sind bei Goetting überhaupt nicht angezogen. So überrascht es nicht, daß sich bei diesem Autor bedenklliche und einseitige Formulierungen finden. Wir behalten uns eine weitere Stellungnahme vor. — Unbekannt blieben mehrere der erwähnten Studien auch der kritiklosen Anzeige des Buches von Goetting, die Lotte Knabe vorlegte (Sachsen und Anhalt 15, 1939, S. 372—374). — Die Spannung Bischof — Kloster ist für die Ostkirche bis zum Tode des Photius bereits eingehend bei Marin. Moines, bearbeitet, p. 167 ss. Für die spätere Zeit, im besonderen auch für den Vergleich zur Westkirche bleibt noch vieles zu tun. Zur bischofsfeindlichen Einstellung laikaler Klostergründer vgl. E. Herman, Ricerche, p. 315.

146) Das päpstliche Klosterprivileg war selbst eine Rechtswohltat für die bischöflichen Eigenklöster, wie wir gegenüber Brackmann in der Zeitschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte 35, Kan. Abt. 4 (1914), S. 524 ff. ausgeführt haben.

und dem Interesse der königlichen Gewalt und der Dynasten wurden starke Gegensätze geschaffen und lebhaftere Widerstände ausgelöst. Denkwürdige Linien zeichneten sich ab, die den Aufstieg bedeutsamer vorreformationsgeschichtlicher Kräfte ankündigten. Die moderne Exemtionsforschung hat der Erkenntnis dieses vorreformatorischen Elements noch nicht Rechnung getragen, obwohl dies seine Schatten bereits ins Hochmittelalter wirft. Auch hier verfügte der Westen über Spannungen, die der Ostkirche in diesem Ausmaß unbekannt blieben. Ein vorreformatorischer Wurzelgrund fehlte.

Doch der Typikontext für den Pantokrator weckt noch andere Erwägungen, die wiederum den Gegensatz zwischen westlicher und östlicher Haltung betreffen. Dabei überrascht, wenn man von den Klostergründungsurkunden der Lateiner kommt, in den Typika der ungemeine Reichtum vielseitiger Anordnungen und die wachsame Spezialisierung der Vorschriften. Diese Fülle und Pfléglichkeit war begreiflich genug. Der byzantinische Lebensstil war in sich geneigt, die Elemente des Formalen, des Zeremoniellen, des Hierarchischen, des Sakralen, des Prächtigen, des Repräsentativen stärker zu betonen. Das gilt für die sorgsame Formgebung und gemessene Art der Hofordnung wie für das Vielerlei des Zeremoniösen in der Klosterregel. Es wäre falsch, an dieser ausladenden Gebärde nur die Steifheit der Etikette zu bemängeln. Es wäre abwegig, hier nur schädliche und überflüssige Ansätze zum Manierismus zu erblicken. Das war mehr als ein gespreiztes Pathos, das sich in Äußerlichkeiten verlor. Im Grunde genommen gab sich diese zugespitzte und betonte Haltung als überlieferte und errungene Würde, als bewußte Verkörperung der byzantinisch-christlichen Reichsidee und in allem als Abglanz einer hohen Kultur, die immer wieder auf den früh- und hochmittelalterlichen Westen ihre Anziehungskraft übte. In dieses Zeremoniell mündet vor allem die sakrale Stellung des Basileus. Sie wurde als geistliche Würde seit dem 8. Jahrhundert nachhaltig herausgerückt. Der Kaiser gab sich als Stellvertreter Christi. Er empfand sein Reich als Ökumene. Er hielt an einem ideellen Welt Herrschaftsanspruch fest, wenn auch die liturgischen Ehrenrechte verhältnismäßig bescheiden waren¹⁴⁷).

Doch wurden letztere gerade von der Klostergründung her gestützt und entfaltet. Es war geradezu unabweisbar, daß das

147) Otto Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Jena 1938. Vgl. *Orientalia Christiana* 1939, p. 268. Siehe ferner Dölger, *Kaiserurkunde*, S. 230 ff. und Eichmann, *Symbolik der Herrscherkrone*, a. a. O.

monastische Gemeinschaftsleben in den Bann dieser zeremoniösen Entwicklung gezogen wurde. Sie mochte in den Hallen der Mönchskirchen zugleich als andächtig, als symbolfreudig und als kulturmächtig empfunden werden. Nahm das Zönobium doch an der repräsentativen Art des Herrscherhauses so oder so Anteil, indem es dabei von der eigenständigen Gebärde des Liturgischen unterstützt wurde. Dieses Mitgehen und Mitschwingen gab sich besonders in den kaiserlichen Monasterien kund. Vorab in dem Pantokrator, in dem Hauskloster des Größten unter den Komnenen. Es liest sich wie ein Abschnitt aus kaiserlichen Hofordnungen, etwa aus dem Zeremonienbuch Konstantins VII. (913—957), wenn die liturgische Rangordnung der Konventualen des Pantokrator wie folgt bestimmt wird: „Die Aufstellung der Mönche soll folgendermaßen sein: Die Presbyter sollen vor den Diakonen stehen, die Diakone nach ihnen und dann der Reihe nach die übrigen, so wie der Ekklesiarch etwa jedem seinen Platz anweist, dem Geheiß des Kathegoumenos (Abtes) folgend. Es dürfen jedoch niemals Diakone zwischen den Priestern stehen, selbst wenn sie auch irgendeine der besseren Diakonien bekleiden. Der Oikonomos (Verwalter) allerdings soll ausgenommen sein und immer den ihm eigenen Platz haben, selbst wenn er nicht durch die priesterliche Würde ausgezeichnet wäre“¹⁴⁸). Man sieht, liturgische und höfische Elemente trafen sich leicht und ungezwungen.

Zum anderen händigten im Pantokrator die Toten den Lebenden die feierliche Gebärde des Gedächtnisses und der Trauer ein. Aber dort erschien ebenso, wie das Typikon anordnet, das marianische Kultbild der *Hodogetria*, an jedem Freitag, auch an hohen Festen, auch an Jahrtagen der kaiserlichen Familie. Es wurde in feierlicher Prozession zum Pantokrator geleitet¹⁴⁹). Dieses Lukasbild begleitete als Heiltum den Kaiser auf seinen Feldzügen. Es war seine Zuflucht im Schicksal der Schlachten. Es war das Unterpfand des Sieges über die Barbaren, die das christliche Reich bedrohten. Es trat auch in enge Beziehung zum kaiserlichen Hauskloster. Es mehrte und häufte dort kultischen und volkskultischen Glanz¹⁵⁰). Es legte sich wie ein Adel und wie ein Nimbus über die neue Stiftung.

148) Dmitrievskij, *Typika I*, p. 659 sq.

149) Dmitrievskij, *Typika I*, p. 677, 681.

150) Die Kirche, in der das Bild verehrt wurde, lag an der StraÙe der Wegeführer, der Begleiter der Reisenden. Später wuchs der Name in legendäre und symbolische Beziehungen. J. P. Richter, *Quellen*, S. 160; Stephan Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters*. Freiburg i. Br. 1909, S. 74. Ebda. im Register, S. 667; Derselbe, *Wallfahrten zu Unserer Lieben*

So äußerte sich im Pantokrator und schließlich in Ostrom jener Einfluß des Weltlich-Höfischen auf die religiöse Sphäre, den unlängst G. Weise für die Entwicklung des mittelalterlichen Westens anschaulich und lehrreich herausstellte¹⁵¹⁾.

Im Zuge dieser Entwicklung empfing in Byzanz, in Gegensatz zu gewissen Ungebundenheiten der Thebais, auch die Frömmigkeit der Klöster gewisse normative Festsetzungen, mit Stiftungen, mit kultisch gepflegten Wochentagen, mit Eulogien, Prozessionen usw. Dabei wuchs die persönliche Initiative und unleugbare Frömmigkeit des Kaisers Joannes II. Komnenos bemerkenswert heraus. In dem menschlich-lieben Urteil über seine Gattin, die Kaiserin Irene, entschleierte sich der vornehme und innerste Kern seines Wesens. Er sprach sie an als „Mitgenossin des Vorsatzes (den Pantokrator zu bauen) und der Weihe und der Ausführung“, als „die Genossin meines Lebens“, als die „Helferin“, die er fand, „wenngleich sie vor Vollendung des Werkes abschied von hienieden durch deine (Gottes) unaussprechlichen Ratschlüsse“. Sie „hat mich durch ihr Absterben mitten durchschnitten und halbgeteilt gemacht“¹⁵²⁾. Das sind intime Klänge eines echten und starken Empfindungslebens, ein Document humain. Aber auch sonst, an vielen anderen Stellen, kennzeichnet sich die persönliche Art des Basileus.

Es ist im übrigen ganz gleichgültig, ob dieser Klostergründer die Mehrzahl der Sätze dieses Typikon selbst diktierte oder ob er sie von anderer Seite anfertigen ließ. Es mag schon sein, daß er überdies Wünsche der Empfänger berücksichtigte. Dann hätte sich eine Verwandtschaft zur älteren Linie der Abtestamente geltend gemacht, für die bereits im 10. Jahrhundert ein Schema vorhanden war¹⁵³⁾. Letztlich trägt dieser Kaiser die Verantwortung, daß eine neue monastische Pflanzschule aufsteigt. „Dies also hat Meine Majestät über die Ordnung des Klosters verfügt“, erklärt der Pantokrator-Text in lapidarer und vielsagender Kürze¹⁵⁴⁾.

Mit dem Diktat und der feierlichen Ausfertigung und Übergabe der Gründungsurkunde tritt im Osten der Kaiser unter die monastischen Gesetzgeber und Regelschriftsteller. Ganz anders als im Westen, wo, in einer gewissen Zurückhaltung,

Frau in Legende und Geschichte. Freiburg i. Br. 1913, S. 503 im Register mit zahlreichen Verweisen; Hergès, Pantocrator, p. 4. — Zur allgemeineren marianischen Entwicklung von Byzanz vgl. oben S. 385 Anm.

151) Die geistige Welt der Gotik. Halle/Saale 1939, S. 131 ff.

152) Dmitrievskij, l. c. p. 657.

153) E. Herman, Ricerche, p. 310 sgg.

154) Dmitrievskij, Typika I, p. 673.

wenn auch mit starker innerer Beteiligung, Ludwig der Fromme 817 das *Capitulare monasticum* als (erweiterte) Beschlüsse der 816 abgehaltenen Reichssynode von Aachen publizierte. So wurde der Stifter des Pantokrator mit seiner Klosterregel gewissermaßen zu einem zweiten Ulrich von Kluny (Ulrich von Zell, auch Ulrich von Regensburg genannt, † 1093), der die *consuetudines Cluniacenses* als vorbildliche Satzung seiner Zeit aufzeichnete. Er wurde gleichzeitig zu einem anderen Stephan Harding († 1119), der für zisterziensische Kreise quellkräftige monastische Verfassungselemente niederschrieb.

Für westliche Kaiser- und Königsurkunden des Hochmittelalters treten die Fragen mönchischer Disziplin mehr zurück. Man begnügt sich im allgemeinen damit, die Tatsache der Reform als solcher zu erwähnen, soweit das überhaupt geschieht. Einzelbestimmungen für die *vita monastica* auszubreiten, überläßt man der Initiative monastischer Reformer, die man nachhaltig unterstützt, oft sogar beruft. Dagegen berücksichtigt man in den Klosterprivilegien des Abendlandes vorab den klösterlichen Grundherrn. Das Eigentum des Letzteren an Äckern, Wiesen, Wäldern, Weinbergen wird sorgsam ausgebreitet. In Bejahung wie auch im Ausklang der Eigenkirchenidee (Patronat) wird der Besitz an Kirchen und Kapellen vermerkt. Dazu werden Zehnten, Oblationen, Gefälle und Renten festgehalten. Zum andern sind rechtliche Bestimmungen über die Freiheit der Abtwahl, über die Vogteigewalt, zuweilen auch über Gerichtsbarkeit und die Immunität aufgenommen. Verwandte Auslassungen finden sich natürlich auch in den Klosterprivilegien des Ostens. Aber die Unterschiede wachsen doch viel schärfer als das Simile heraus. In westlichen Diplomen des Hochmittelalters sucht man Fastenordnungen für die Quadragesima und für die Apostelfeste vergebens, die sich geradezu zu einem Beitrag zur Geschichte der östlichen Askese und Liturgie auswachsen¹⁵⁵). Ebenso fehlen die Rubriken für den Chordienst. Dort im Abendland überläßt man die Aufzählung monastischer Statuten und die Abwicklung der Liturgie ganz anderen Wegbereitern: einmal der Regel, die Augustin und Benedikt von Nursia schufen, jene Regeln, die der Byzanzfah-

155) K. HOLL hat in seiner einschlägigen Untersuchung (Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 2. Der Osten, S. 155—203) in den angezogenen Quellenstellen diese Klostergründungsurkunde noch nicht berücksichtigt. Wenn S. 182 das Typikon des hl. Sabas angezogen wird, ist dabei ausdrücklich festgestellt, daß es sich nicht um die Klosterregel (Kurtz, Byzantinische Zeitschrift, 3, 1894, S. 167 bis 170, Delehaye, Deux typica, p. 4) handelt.

rer Anselm von Havelberg in seiner Ordensschau so betont herausstellte. Das überließ man ebenso dem lebendigen Regelbekenntnis der *consuetudo monastica*, an der die Überlieferung ganzer Geschlechter arbeitete. Dazu setzte eine — in Streitschriften zuweilen berührte — autarke Gesetzgebung ein. Sie sprach sich in Äbteversammlungen und besonders in Ordens-Generalkapiteln aus.

Zudem hatte die abendländische Mönchsentwicklung des Hochmittelalters das ältere Benediktinerkloster aus seiner Vereinzelung herausgelöst. Der Einzelkonvent war im Westen mehr und mehr in einen Klosterverband der Reform oder gar in einen Orden aufgenommen, der fast das ganze Abendland umspannte und zuweilen bis Palästina ausgriff. Wenn auch manche Selbständigkeiten blieben (Reichsabteien, Hausklöster), war gerade im Zeitalter Anselms von Havelberg das Monasterium häufiger zum Teil eines größeren Ganzen geworden. Dabei waren enge und innige Beziehungen entrichtet. Ein ganz neuer Sprachgebrauch monastischer Familiarität wurde geschaffen. Die jungé Gründung wurde Tochter einer liebenden Mutter. Sie wurde zur dienenden und zugleich berechtigten Angehörigen einer heiligen Sippe. Sie trat als Glied zu einem „Leib“ (Klosterverband), der um ein „Haupt“ (Hauptkloster) wußte¹⁵⁶⁾. Diesen Vergleich gebrauchte Paschalis II. für den Kongregationsverband von Kamaldoli. So und ähnlich — die Forschung hat hier noch einzusetzen¹⁵⁷⁾. — gaben sich die Wendungen und Bilder der Filiation und geistlichen Verwandtschaft, der neuen Familiaritas und Ordenspädagogik.

So setzte der Einzelkonvent gewissermaßen eine Flagge, der die Ordenszugehörigkeit weithin sichtbar anzeigte. Sie kündete eine bestimmte monastische Haltung in Gewand und Verfassung, im Chordienst und im sonstigen liturgischen und disziplinären Zuschnitt. Diese Flagge gab also Mitteilung über die bestehende Blutsverwandtschaft. Darüber hinaus hatte sie — über die religiöse und sakrale Bedeutung des Mönchskleides hinaus — eine ausgesprochen rechtliche Geltung. Sie führte einen namhaften Bestand an Privilegien mit sich, besonders an päpstlichen Vergünstigungen. So hieß es in Papstdiplomen für das Zeitalter des Prämonstratensers Anselm von Havelberg für die kanonikale und regulierte Gruppe der norbertinischen Klöster: „Auctoritate apostolica roboramus et prae-

156) G. Schreiber, Kurie und Kloster, Bd. 1, S. 78 ff.; R. Mollitor, Rechtsgeschichte, Bd. 1, S. 215.

157) Zu diesem Sprachgebrauch vgl. einige Hinweise bei G. Schreiber, Prämonstratensische Frömmigkeit, S. 187 f.

sentis scripti privilegio communimus, videlicet, ut ordo canonicus, quemodmodum in Premonstratensi ecclesia secundum beati Augustini regulam et dispositionem recolende memorie Norberti quondam Premonstratensis ordinis institutoris et successorum suorum in candido habitu institutus esse dinoscitur, per omnes eiusdem ordinis ecclesias perpetuis temporibus inviolabiliter observetur et eodem penitus observantie iidem quoque libri, qui ad divinum officium pertinent, ab omnibus eiusdem ordinis uniformiter teneantur“¹⁵⁸). Die praemonstratensische Flagge, also das weiße Gewand, der habitus candidus, war ja nicht nur das äußere Zeichen der Ordenszugehörigkeit. Es war darüber hinaus der rechtlich bedeutsame Ausdruck besonderer kanonischer Tätigkeit. Es war somit Sinnbild und Anzeichen bestimmter, gerade den Norbertinern zuerkannter Vergünstigungen. Dahin gehörten Predigt, Seelsorge, Neubruchszehnt¹⁵⁹). Ähnlich die päpstlichen Privilegien für die Zisterzienser, Kartäuser, Vallombrosaner und für andere Orden¹⁶⁰). Hier bejahte sich bereits, wenn auch auf einer anderen Ebene, der Satz, die Flagge deckt Schiff und Ladung.

Ganz anders die griechische monastische Welt. Das jeweilige Kloster stand hier mehr für sich, wenn es auch zuweilen in Reformwellen und in Abhängigkeiten gezogen werden konnte, die zu einem Hauptkloster führten¹⁶¹). Ein Weiteres. Der Gedanke der Handarbeit, der eine wechselvolle Auswirkung fand¹⁶²), trat in die zweite Linie. Dieser spielte jedoch im Novalzehntprivileg der Prämonstratenser und Zisterzienser, besonders im staufischen Zeitalter eine außerordentliche Rolle. Mit der privilegierten Rodung wurde das Klostergründungswesen tiefgehend beeinflußt¹⁶³). Aber das Byzanz der Komnenen will im allgemeinen weniger den Mönch, der den wirtschaftlichen Grundgedanken des Eigenbetriebes aufrichtet. Die

158) Michael Tangl, Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200 bis 1500. Innsbruck 1894, S. 254, Praemonstratenserprivileg „In eminenti apostolicae sedis specula“, nr. 4; G. Schreiber, Kurie und Kloster, Bd. 2, S. 582.

159) G. Schreiber, Praemonstratenserkultur, S. 77 ff.; F. Petit, L'ordre de Prémontré. Paris 1927, p. 100 ss.

160) Weitere Formulare des privilegium commune bei Tangl, S. 229 ff.

161) Nissen, Diataxis, S. 16 und öfter, so S. 41 Bestätigung des Abtes durch den Abt von Studios.

162) Heussi, Ursprung, S. 305; Viller und Rahner, Askese, S. 518.

163) G. Schreiber, Kurie und Kloster, Bd. 1, S. 270 ff. und im Register; G. Tellenbach, Die bischöflich passauischen Eigenklöster und ihre Vogteien. Berlin 1928, S. 143 f.

dynamische Wucht des Exordium Cisterciensis coenobii (suscepturos quoque terras ab habitatione hominum remotas et vineas et prata et silvas, aquasque ad faciendos molendinos ad proprios tamen usus)¹⁶⁴) kam am Goldenen Horn nicht zur Geltung. Als Normaltyp des Ostens erscheint vielmehr, wenn auch die Handarbeit zuweilen höher bewertet wurde, der kontemplative Mönch. Er fühlt sich im Schauen mit Gott und Christus, dem Weltenherrscher, verbunden. Ihn beeindruckten zutiefst jene Züge, die von den Vätersprüchen und von der Mönchsüberlieferung bewahrt werden. An sein Ohr klingen die mahnenden Worte des ägyptischen Mönches und Abtes Bessarion (4. [5.?] Jahrhundert): Der Mönch muß wie die Cherubim und Seraphim ganz Auge werden¹⁶⁵). Dann ist er, um dem Pantokratortext zu folgen, „eilend des Anteils der Erwählten teilhaftig zu werden“¹⁶⁶). In dieser Haltung wird er auch der fürbittende Mönch: „Gedenket aber auch Unser Niedrigkeit, und soviel ihr vermögt, stimmt die Gottheit uns gnädig.“ So mahnt der Kaiser im Finale des Pantokrator-Typikon¹⁶⁷). Weithin wird die Mönchsethik berührt.

So geht dieser Zönobit, dessen Bild das Typikon des Pantokrator einzeichnet, den Weg der Beschauung, der Sühne und Versöhnung, ebenso fortgesetzter Übung. Doch zeigt es sich beim Kloster des Weltenherrschers und bei vielen anderen Zönobien, daß zum Schauen auch die werktätige Liebe tritt. Dieses Zueinander wird in der Verbindung zwischen Monasterium und Hospital ausgewiesen. Nach allem muß dieses Mönchtum nach östlichen Gedankengängen über einen gesicherten Besitz verfügen, damit es sich ungestört dem Ringen um Gnade, dem Rufen im Gebet und der Erfüllung karitativer Zwecke dienen kann. Daher die reiche Dotierung des Kecharitomene-Klosters, des Pantokrator und anderer Zönobien, wenn auch der ärmere Typ des bischöflichen Klosters nicht fehlt. Und um einem derartigen armen Monasterium zu helfen, schenkt der Kaiser Alexios I. dem Marienkloster τῆς Ελεούσης in Strumitza zwölf Kolonen¹⁶⁸). Für den Osten ein typischer Vorgang. Gewiß blie-

164) Exordium parvum, c. 15. G. Hoffmann, Die Entwicklung der Wirtschaftsprinzipien im Cistercienserorden während des 12. und 13. Jahrhunderts. In: Hist. Jahrbuch 31 (1910), S. 699 ff., bes. S. 701.

165) Nikolaus von Arseniew, Das Mönchtum und der asketischmystische Weg. In dem Sammelwerk: Der christliche Osten. Geist und Gestalt, Regensburg 1940, S. 158; Ir. Hausherr, Les grands courants de la spiritualité orientale. In: Orient. Christ. Per. 1 (1935), p. 114—138.

166) Dmitrievskij, p. 702.

167) Ibid.

168) Petit, Monastère de Notre-Dame de Pitié, p. 9.

ben diese Traditionen dem Westen nicht unbekannt. Die Wirtschaft der karolingischen Klöster war wesentlich darauf aufgebaut¹⁶⁹). Aber im Zeitalter Anselms von Havelberg war die Rodung und der Eigenbetrieb unter Einsatz der Konversen im Westen immer stärker herausgetreten.

Nach allem mag man es verstehen, daß in die östliche Gründungsurkunde stärker die Sicherung des geistigen und geistlichen Klosterbesitzes einbezogen ist. Derart wird die Notwendigkeit einer Haltung, die sich von der Welt distanziiert, im Pantokrator-Typikon in bemerkenswerten Wendungen erörtert. So heißt es unter anderem: „Mit der Vorsorge für die Besitzungen und für jene Geschäfte, die den Aufenthalt außerhalb des Klosters erfordern, soll keiner der Mönche beauftragt werden, damit sie nicht seelischen Schaden, der größer ist als der erhoffte Nutzen für die Angelegenheiten des Klosters, sich holen. Denn einer einzigen Seele ist auch nicht die ganze Welt gleichwertig“¹⁷⁰). Von solch ernsten Voraussetzungen her wird die weihevollere Feier der Liturgie, der Glanz hoher Feiertage, der Ernst geheiligter und abgestufter Fastenzeiten eingehend gewürdigt. Die vier großen Fasten wurden ja zum besonderen Prüfstein östlicher Askese.

Mit diesen und mit anderen Darlegungen wird das Typikon zum getreuen Spiegelbild monastischer Seinsweise byzantinischer Prägung. So wird es zum Erlebnis einer Liturgie, die auch im Pantokrator als gebetetes Dogma empfunden wurde. Aber leise, fast unhörbar, klingt zudem die stete Auseinandersetzung an, das zwischen der Liturgie des Mönchsklosters und der Bischofskirche statt hatte. Selbst der Ausgleich zwischen byzantinischer und palästinensischer Kultordnung spielt in unsere Urkunde hinein^{170a}).

Im weiteren kündigt das Diplom ein Verfassungsleben, im besonderen eine Aufsichtsgewalt, die ebenfalls starke bodenständige Elemente aufweist. Das betrifft vor allem die Auswirkung eines heimisch zugeschnittenen Stifterrechts. Wer heischt vom Konvent und vom Einzelmönch die strikte Befolgung der Regel? Nicht wie im Westen die überragende Figur des Or-

169) Alfons Dopsch, Die Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit vornehmlich in Deutschland. 2 Bde. Weimar 1912—1913, Bd. 1, S. 181 ff.; für ein Einzelkloster H. Bikel, Die Wirtschaftsverhältnisse des Klosters St. Gallen von der Gründung bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 1914, S. 235 ff.

170) Dmitrievskij, Typika I, p. 672.

170 a) Dazu unten und A. Baumstark, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie (Ecclesia orans X). Freiburg i. Br. 1923, S. 65—70.

denstifters¹⁷¹⁾, der ein Stifterrecht verkündet, das geistlich und moralisch grundgelegt ist. Diesem institutor ordinis wird im Abendland eine bewundernde Vita zuteil. Darüber hinaus setzt der Nimbus zuweilen schon früh ein. So wirkte im Westen als Ordensgründer und als persönliches Vorbild Norbert von Xanten: *In religione clarissimus et famosissimus... multas congregationes instituit et eas ad perfectionem apostolicae vitae verbo et exemplo informavit.* Ihm trat zur Seite Bernhard von Clairvaux: *Vir religiosissimus, virtute miraculorum insignis, ab Occidente usque in Orientem pro sui sanctitate famosissimus.* In diese Richtung ging Joh. Gualbert, der Begründer der Vallombrosaner: *Vir religiosus, nomine Ioannes, sub monasticae professionis titulo novo fervore novum habitum cum fratribus suis monachis induens.* In diesen begeisterten Wendungen hat Anselm von Havelberg in seiner Ordensschau die Bringer eines neuen Ordensgewandes und einer neuen Klosterordnung gefeiert¹⁷²⁾. Gewiß wollen für den Osten in ähnlichem Sinne der hl. Sabas, Theodor von Studion, Christodulos und andere Schöpfer und Reformer erwähnt sein, auch mit Rücksicht auf die Wirkung und Nachfolge, die sie auslösten. Und doch zeichnen sich die Unterschiede zum Westen scharf genug ab. Im Abendland trat die Figur des Ordensstifters im allgemeinen weit wichtiger und gewaltiger heraus. Sie wuchs geradezu ins Monumentale. Norbert von Xanten fand ein Nachleben, das selbst Predigten und Visionen ergriff, die man ihm einfach zuschrieb. Er trat ebenso in Legenden ein, die volksgläubige Sphären mit Mirakeln erfüllten¹⁷³⁾. Im Osten dagegen war es im Zeitalter der Komnenen nicht der fundator ordinis, sondern der — wie Manuel I. oft galante und leichtlebige fundator coenobii — der die genaue und strenge Beobachtung der Mönchsvorschriften verlangte. Ihre Überwachung gehörte zu seinen Stifterrechten¹⁷⁴⁾. War, wie im Falle des Pantokrator, der Kaiser der Gründer, so forderte, in einer Verstärkung der Akzente der Basileus als Stellvertreter Christi und als überragende kirchliche Autorität, daß jeder Mönch seine Pflicht tue.

171) So bereits die Wendung des Papstprivilegs. T a n g l, Kanzleiordnungen, S. 234, für Norbert.

172) Migne, PL. 188, col. 1155.

173) Siehe für Norbert von Xanten M. Fitzthum, *Christologie*, S. 17 f., aber auch G. Schreiber, *Prämonstratenserkultur* III, S. 14, ferner zur Frömmigkeitsbildenden Kraft des Ordensstifters G. Schreiber, *Deutschland und Spanien*, S. 520 im Register; *Derselbe*, *Monasterium und Frömmigkeit*. In: *Zeitschr. f. Ascese und Mystik* 16 (1941), S. 21—31, bes. S. 21 f.

174) *Zhismann*, *Stifterrecht*, S. 60.

Grund zum Einschreiten mochte sich schon hier und da bieten. Auch der Osten hatte seine fahrlässigen Äbte. Auch der Osten kannte Konventualen, die von der Glaubensnorm abwichen. Nicht zum wenigsten galt es, den Bereich der mannigfachen Gebete im Auge zu behalten, die für den Herrscher und sein Reich erfolgen sollten. Schon die vorkonstantinische Liturgie verzeichnete diese Fürbitten. Sie sind im christlichen Imperium sowohl in den östlichen wie in den westlichen Liturgien ausgestaltet¹⁷⁵). Sie haben im Totengedächtnis eine besondere Pflege gefunden¹⁷⁶). Letzteres hat, um hier wieder den Blick auf den Westen zu lenken, ganz allgemein durch Kluny einen besonderen Aufschwung erfahren¹⁷⁶). Aber das Typikon für den Pantokrator geht hier noch einen namhaften Schritt weiter.

Man wird kaum im Abendland eine charta foundationis finden, die sich so sorgsam und nachdrücklich um die Fürbitten kümmert, die am Jahresgedächtnis des Basileus und verstorbener Mitglieder seiner Familie verrichtet werden. So soll unter anderen das Gebet gesprochen werden „Selig machen soll der Herr die, die Stifter genannt werden“¹⁷⁷). Aber dieses Gedächtnis greift viel weiter. An jedem Tag, wenn das Offizium beginnt, sollten die Mönche für den Kaiser das Trishagion, also den Lobspruch zu Ehren der Dreifaltigkeit mit den dazu gehörigen Psalmen beten. Aber nach dem Tode des kaiserlichen Stifters sind diese Gebete noch zu mehren: „Nach dem Tode Meiner Majestät aber sollen sie (die Mönche) zwei Trishagien beten statt des einen. Und zwar soll der erste für die lebenden Kaiser sein, mit einem Psalm, dessen Anfang lautet: „Es erhöhe dich der Herr am Tage der Trübsal“ und den vorher erwähnten Troparien (Strophen) und dem Theotokion (Hymnus zu Ehren der Gottesmutter). Das zweite Troparion aber müssen sie zu unserem Gedächtnis beten, wobei der 6. Psalm gebetet werden soll, der so anfängt: „Herr, strafe mich nicht in deinem Grimm.“ Ein einziges Troparion aber psallieren sie: „Laß ruhen mit den Heiligen...“ und ein Theotokion „Als Mauer haben wir und

175) Darüber vgl. neuerdings Ludwig Bihl, Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich. Paderborn 1937. Wie ein Blick auf das Typikon des Pantokrator und auf verwandte Stücke zeigt, läßt sich jedoch die Quellengrundlage über Bihl hinaus bedeutend erweitern.

176) In einer Weiterführung von Tomek, Studien, 187 ff., 274 ff., siehe G. Schreiber, Kirchliches Abgabewesen, S. 434 ff.; K. H. Merk, Die meßliturgische Totenehrung in der römischen Kirche. Stuttgart 1926, S. 108 ff.; L. M. Smith, Cluny, p. 168 ff.

177) Dmitrievskij, Typika I, p. 685—688. — Ganz allgemein zur Totenliturgie vgl. Paulus Matzerath, Die Totenfeiern der byzantinischen Kirche. Paderborn 1939.

Hafen dich...“ Dazu soll man auch folgendes Gebet sprechen: „Gedenke o Herr, unserer hier ruhenden rechtgläubigen Kaiser und Eigentümer (des Klosters) und vergib ihnen jegliche freiwillige und unfreiwillige Schuld, die sie in Werk oder Wort oder Gesinnung begangen haben. Und laß sie zelten in den Lichtregionen, an blühenden Orten, wo aller Jammer, Trauer und Seufzen vergangen ist, wo das Schauen deines Antlitzes froh macht alle deine Heiligen von Ewigkeit. Und schenke ihnen dein Reich und die Teilhaberschaft an den unaussprechlichen ewigen Gütern und an deinem unbegrenzten und seligen Leben. Du bist ja das Leben und die Erquickung der Verstorbenen und dir entbieten wir die Ehre“¹⁷⁸⁾.

Es versteht sich von selbst, daß auch Bestimmungen über die Spenden, die beim Totengedächtniswesen und sonst den Besingern des Gottesdienstes wurden, in das Typikon einfließen. Dahin gehörten Opferbrote, Kolyba, Wein, Münzen und andere Oblationen¹⁷⁹⁾. Im Zusammenhang mit der Totenpflege steht auch die „ständig brennende Kerze wie auch eine immerwährende Öllampe am Grab des Stifters“¹⁸⁰⁾. Derart zogen sich Verbindungslinien zur Stiftung des abendländischen Ewiglichts, das im Bistum Eichstätt erstmalig im 12. Jahrhundert aufkam. Es brannte an einzelnen Gräbern, Bildern, Altären¹⁸¹⁾.

An dieser Stelle wuchs der Pantokrator nach der kultischen Seite in den Rahmen von St.-Denis, in eine ehrfürchtig ge-

178) Ibid. p. 659.

179) Ibid. p. 661. Zum Brauchtum der Totenopfer vgl. Emil Freistedt, Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehungen zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike. Münster i. W. 1928; L. Walk, Totenkult, bei M. Buchberger, Lexikon, Bd. 10, Sp. 224 bis 228; Nicola Turchi, Κόλυβοι ε περιδειπνον, Atti del V. Congresso Internazionale di Studi Bizantini t. II (Studi Bizantini e Neoellenici, vol. VI). Roma 1940, p. 544—545. — Die Toten erhalten das bevorzugte Gericht der Lebenden. E. F. Bruck, Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht. München 1926, S. 298 Anm. 2. Siehe schließlich Placido de Meester, Liturgia bizantina, Studi di rito bizantino alla luce della Teologia, del Diritto Ecclesiastico, della Storia e dell'Archeologia. Libro II. Parte VI. Rituale-Benedizionale bizantino, Roma, 1930, mit dem Hinweis auf „Benedizione dei colivi“, p. 124 segg. Das Werk beginnt merkwürdigerweise mit dem genannten Stück und ist nicht weiter fortgesetzt. Vgl. dazu A. Rücker, Theologische Revue 29 (1930), Sp. 166—168. Zur abendländischen Entwicklung vgl. G. Schreiber, Untersuchungen zum Sprachgebrauch des mittelalterlichen Oblationenwesens. Freiburger theol. Diss. Wörishofen 1913.

180) Dmitrievskij, Typika I. p. 664.

181) F. X. Buchner, Volk und Kult. Düsseldorf 1936, S. 33 f. Zu Eugen Wohlhaupter, Die Kerze im Recht, Weimar 1940, mehrfache Ergänzungen bei G. Schreiber, Theol. Revue 40 (1941), Sp. 26—31; Derselbe, Deutschland und Spanien, S. 510.

stimmte und liturgisch gepflegte Ruhestätte fürstlicher Verstorbener, die um eine feierliche und stete Totenklage wußten. Dabei trat in dem Typikon des Pantokrator die nationale Linie stark heraus. „En Orient, la religion a toujours été chose nationale“¹⁸²). Mit dieser Feststellung eröffnet P. Pargoire seine byzantinische Kirchengeschichte.

6. Volkskirche der Theotokos Eleousa.

Anselm von Havelberg mochte von der Weiträumigkeit der Anlage betroffen sein. Trat doch zur Klosterkirche des Weltenherrschers noch die Marienkirche. „Meine Majestät wollte, daß in der Nähe dieses Klosters auch eine Kirche auf dem Namen meiner überheiligen Herrin und Gottesmutter, der Erbarmenden (Eleousa) gebaut werde“¹⁸³). Beide Gotteshäuser waren durch die Michaeliskirche getrennt. In die Marienkirche führten sieben Türen, wohl in der Kraft des Symbols.

Schon der Name der barmherzigen Jungfrau besagte, daß diese Kirche mehr für die Insassen der karitativen Anstalten bestimmt war, die sich mit dem Pantokrator verbanden. Zum anderen handelte es sich um jene Volkskirche, die auch in bestimmten Perioden der abendländischen Klosterentwicklung schärfer heraustrat¹⁸⁴). Es entsprach ihrem Aufgabenkreis, daß sie vom Säkularklerus bedient wurde. Dieser zählte im Pantokrator insgesamt fünfzig Mitglieder, darunter acht Priester und zehn Diakone. Zwei der Priester leiteten die beiden Gruppen, in die sich die Geistlichkeit aufteilte, um den hl. Dienst zu vollziehen. „Es sollen diese Kleriker aber auf zwei Wochen verteilt sein, derart, daß die eine Hälfte während der einen Woche psalliert, die andere Hälfte in der anderen“¹⁸⁵). Die Einnahmen waren in der Urkunde näher geregelt. Weit mehr aber interessieren die liturgischen Vorschriften. Sie waren nach einer speziellen Ordnung ausgerichtet, die unter dem allgemeineren Namen des Hagiopoliten ging; denn derart ist die schlichte Wendung des Typikon von der ἀκολουθία τοῦ Ἁγιαπολίτου¹⁸⁶), von der liturgischen Feier des Hagiopoliten, zu verstehen.

Der Name Hagiopolit wird Jerusalemer Brauch andeuten. An dieser Stelle macht sich die Anziehungskraft des Kultzen-

182) L'église Byzantine de 527 à 846 (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique). Paris 1923, p. 1.

183) Dmitrievskij, Typika I, p. 677.

184) Siehe oben S. 385.

185) Dmitrievskij, l. c. p. 678.

186) Dmitrievskij, l. c.

trums Jerusalem geltend¹⁸⁷). Es bot in der Ostkirche ein gewisses Gegengewicht zu Byzanz, wenn auch die vom Kaisertum gestützte Weltstadt allmählich eine Vormachtstellung entwickelte. Ob die Bezeichnung Hagiopolit auf Andreas von Kreta geht, sei dahingestellt. Dieser Andreas, ein geborener Damaszener, war seit 678 Mönch in Jerusalem (auch Andreas Hierosolymites genannt). In einem Lebensgang, der so recht die Verflochtenheit des Bosphorus mit Palästina zum Ausdruck bringt, kam er 685 nach Byzanz. Dort hat er dahin gewirkt, die Klosterregel des hl. Sabas und zugleich liturgisches Brauchtum von Jerusalem einzuführen¹⁸⁸). Die Liturgie des Hagiopoliten wurde übrigens auch in der Palastkapelle des Pharos, also in dem Heiligtum der Mutter Gottes bei dem Leuchtturm beobachtet¹⁸⁹). Das war gewiß eine Kultstätte, die denkwürdige Ereignisse der byzantinischen Kaisergeschichte erlebte und die zugleich über kostbare Heiltümer verfügte.

Es war kein Zufall, daß die Gottesdienstordnung der Eleousa sich mit der Liturgie der Pharoskapelle begegnete¹⁹⁰). Der Kaiser hatte ausdrücklich bestimmt, daß der Gottesdienst nach dem Vorbild der Palastkirche erfolgen soll. In diesem Zueinander zeichnete sich der höfische und offizielle Charakter dieser Marienkirche ab. So lag ein aristokratisches Element über dem Pantokrator. Doch gleichzeitig gaben ihm die Wohlfahrtsanstalten, die angeschlossen waren, eine ausgesprochen soziale Note.

187) Zum Verhältnis beider Kultzentren vgl. Anton Baumstark, Das Typikon der Patmos-Handschrift 266 und die altkonstantinopolitanische Gottesdienstordnung. In: Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft 6 (1926), S. 98—111, besonders aber Baumstark, Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus. In: Oriens Christianus, Serie 3, Bd. 2 (1927), S. 1—52. Das Pantokrator-Typikon blieb bei Baumstark unerwähnt.

188) S. Salaville, bei Buchberger, Lexikon, Bd. 1, Sp. 415; O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. 5. Freiburg i. Br. 1932, S. 152—157.

189) Hergès, Pantocrator, p. 79. Die Deutung von Hergès geht also auf die Pharoskapelle. Ob damit die Wendung des Typikon („κατὰ τὸν τύπον τοῦ ἐν τῷ παλατίῳ μεγάλου ναοῦ“, Dmitrievskij, Typika I, p. 678 sq.) restlos geklärt ist, sei dahingestellt.

190) Zur Pharoskirche vgl. J. P. Richter, Quellen, S. 328, 337, 338, 369; Schneider, Byzanz, S. 29.

Während der Drucklegung ist Anselm von Havelberg noch erwähnt bei G. Schreiber, Mittelalterliche Passionsmystik und Frömmigkeit. In: Tübinger Theol. Quartalschrift 122, S. 32—44, 107 bis 123, bes. S. 34 f.; Derselbe, St. Michael und die Madonna. Geschwisterheilige in Frömmigkeit, Liturgie und Kunst. In: Zeitschr. f. Ascese und Mystik 17 (1942), S. 17—32; Em. Valvekens, In: Analecta Praemonstratensia 17 (1941), p. 165.