

Amt des Königs ist direkt von Gott verliehen. Der König beruft die Konzilien ein, überlässt das reine Dogma allerdings den Bischöfen, bestätigt zuletzt das Ergebnis und leiht den Bischöfen zur Durchführung seinen Arm, wie andererseits die Bischöfe den ausführenden Adel überwachen. Dass der gesalbte König die Synoden berief und die Bischöfe auswählte, nahm demgegenüber „eine zweitrangige Rolle ein“ (368). Der König war insgesamt zuständig für das, was sich auf Gott bezog. Sich gegen den König zu vergehen, etwa ihm nur zu fluchen, zog die kirchliche Exkommunikation nach sich, welche aber der König wieder aufheben konnte: Die Zugehörigkeit zum Gottesvolk hängt an der Königstreue, und der König entscheidet über beides, über Treue wie Kirchenzugehörigkeit. Die spanische Königskirche ist ein Beispiel dafür, wie „reichs-kirchliches Denken in hohem Maße auf die Landeskirche übergegangen [ist]“ (318); insofern ist die spanische Königskirche „Erbin des Imperiums“ (339) und ihr König ein „byzantinischer Kleinkaiser“ (409).

Mit seiner Heraushebung wird der König zugleich „minister“ - Diener Gottes, das heißt: Wie ihn seine Sakralität heraushebt, so bindet diese ihn andererseits an Recht und Gesetz. Der entscheidende Theoretiker war Isidor von Sevilla, der die überhöhende Sakralisierung an die auch vom König zu befolgende Gesetzestreue band. Die Würde „hängt vom Verhalten als christlicher Herrscher ab“ (346). Im Vergleich mit dem merowingischen Gallien fallen Unterschiede auf, so in Spanien „eine sehr viel intensivere Ineinssetzung von 'regnum' und 'ecclesia'“ (405), wie andererseits in Gallien die Sozialaufgaben sehr viel stärker angemahnt werden.

Die Arbeit bietet eine intensive wie auch kompetente Untersuchung und beansprucht eine über die spanischen Verhältnisse hinausgehende Beachtung. Das Westgoten-Reich wird man als das bestorganisierte und in der Bildung am höchsten zu platzierende Reich auf weströmischem Boden bezeichnen dürfen. Das Verhältnis von Königtum und Kirche, das sich hier ausbildete, war exemplarisch. In nahezu allen Punkten wiederholte sich sein Synergismus im Karolinger- und Ottonen-Reich, freilich dort in weniger präzise ausgearbeiteter und noch weniger klar begründeter Form. Nicht dass im Norden das inzwischen untergegangene Westgoten-Reich nur kopiert worden wäre, vielmehr dürfte es dieselbe Logik gewesen sein, nach der sich auch hier die Entwicklung vollzog. Insofern ist die von hier vor-

gelegte Untersuchung Pflichtlektüre für alle am Frühmittelalter Interessierten.
Münster *Arnold Angenendt*

Iogna-Prat, Dominique, Études clunisiennes. (Les médiévistes français. Collection dirigée par Michel Parisse, Bd. 2.) Paris (Picard) 2002. ISBN 2-7085-0681-7. 34,- €.

In der mittlerweile recht erfolgreichen Reihe erschienen bisher wichtige Aufsatzsammlungen von Régine Le Jan („Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Age“, Bd. 1, 2001), Guy Lobrichon („La bible au Moyen Age“, Bd. 3, 2003) und Pierre Monnet („Villes d'Allemagne au Moyen Age“, Bd. 4, 2004); entsprechende Bände werden derzeit für Claude Gauvard („La violence et le droit“) und Michel Balard („La Méditerranée au Moyen Age“) vorbereitet. Sie alle verfolgen das Ziel, der wissenschaftlichen Öffentlichkeit exemplarische, aber vielfach in Sammelbänden und Zeitschriften verstreute Einzelstudien bekannter französischer Mediävisten zu großen Themen leichter zugänglich zu machen.

Dominique Iogna-Prat, Directeur de recherche am Centre National de la Recherche Scientifique, ist seit langem als exzellenter Kenner der Geschichte des Mönchtums vor allem für die Zeit vom 9. bis zum 12. Jahrhundert ausgewiesen, durch Monographien (zuletzt „Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam“, 1998) und Werke zur Quellenerschließung samt Editionen (besonders wichtig „Agni immaculati. Recherches sur les sources hagiographiques relatives à saint Maieul de Cluny“, 1988). Der hier zu besprechende Band enthält außer der Einleitung, die sich mit den Quellen zur Geschichte Clunys von dessen Anfängen bis ins 12. Jahrhundert befasst und danach die Position der Mönchsgemeinschaft in der christlichen Gesellschaft zwischen 1000 und 1150 in den Blick nimmt („Ecclesiologie et système ecclésial clunisiens“, S. 11 – 34), sieben Kapitel zu cluniazensischer Hagiographie, politischer Theologie und Gesellschaftstheorie, zum Memorialwesen und zu den Anfängen des cluniazensischen Klosterverbandes, zur Historiographie des 11. und 12. Jahrhunderts sowie zum Bild Clunys bei der Nachwelt bis in die Anfänge des 20. Jahrhunderts.

Das erste Kapitel („Panorama de l'hagiographie abbatiale clunisienne“, S. 11 – 73) geht von einer sehr nützlichen Quellenkunde mit kritischer Bewertung der Forschung zu den hagiographischen Tex-

ten über Odo, Maiolus, Odilo, Hugo von Semur aus und beschreibt anhand dieses Quellencorpus Wechselbeziehungen zwischen Cluny und dem Papsttum, in denen sich schon früh die universale Bedeutung abzeichnet, die das burgundische Kloster in der westlichen Kirche erhalten hat. – Der liturgischen Verehrung des Kreuzes und deren Konsequenzen für das politische Denken geht das zweite Kapitel nach („La Croix, le moine et l’empereur. Dévotion à la Croix et théologie politique à Cluny autour de L’an Mil“, S. 75 – 92), in dem der aristokratische Charakter cluniazensischer Kreuzesverehrung betont wird, das Bewusstsein vom Bezug des Kreuzes auf die Kaiser seit Konstantin und Helena bis zur Interpretation des Kreuzes auf dem Reichsapfel, den Papst Benedikt VIII. Kaiser Heinrich II. geschenkt hatte, durch Radulfus Glaber. Aber nicht nur bei den ottonischen Kaisern, auch bei Fürsten lässt sich Einfluss der cluniazensischen politischen Theologie nachweisen, wie der Tragaltar der Gräfin Gertrud von Braunschweig gegen 1040 zeigt, dessen Ikonographie I.-P. im Anschluss an die Forschungen von Patrick Corbet als Beleg heranzieht. – Mehr als sein Titel ankündigt („La place idéale de laïc à Cluny, v. 930 – v. 1150. D’une morale statuaire à une éthique absolue?“, S. 93 – 124), bietet das dritte Kapitel mit Reflexionen über die Wurzeln des westlichen Individualismus, der sich im Mittelalter vor allem darin manifestiert, dass die Vollkommenheit und auch ihr Gegenteil biographisch gedacht und dargestellt werden; Odos von Cluny *Vita sancti Geraldii* ist für I.-P. ein Schlüsseltext, den er vom monastischen Milieu seines Autors her interpretiert, das zu dessen Lebzeiten noch keineswegs „cluniazensisch“ gewesen sei, sondern bestenfalls auf dem Weg dorthin. Vielmehr hätten karolingische Verhaltensmuster, entwickelt an Königen und Fürsten, die ethischen Normen Clunys bestimmt. Von der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts an erhielt dann der Konvent unter dem Einfluss der radikalisierten Kirchenreform großen Zulauf von erwachsenen *conversi* und übernahm die zeitgemäßen Ideale der Weltverachtung und der persönlichen Erniedrigung, wobei sich aber an den (von Gregor VII. im Interesse der Verteidigung der Kirche und des gesellschaftlichen Gleichgewichts zwischen den Ständen bekämpften) zahlreichen Konversionen adliger Stifter hinlänglich demonstrieren lässt, dass adliges Bewusstsein und monastische Lebensform durchaus miteinander vereinbar geblieben sind. Im Zusammenhang mit den Kreuzzügen kam es hier zum Konflikt mit den Zister-

ziensern, die in der Hinwendung Adliger zur liturgischen Pracht Clunys nichts anderes sehen wollten als eine Fortsetzung weltlichen Repräsentationsstrebens mit anderen Mitteln im Raum der Kirche; demgegenüber wies Cîteaux dem Adel im Heidenkampf und über die geistlichen Ritterorden einen Weg zur Askese und persönlichen Demut. – Mit dem cluniazensischen Totengedächtnis im 11. und 12. Jahrhundert befasst sich das vierte Kapitel („Les morts dans la comptabilité céleste des Clunisiens aux XI^e et XII^e siècles“, S. 125–151) und betrachtet das Memorialwesen als erstrangiges Zeugnis für den Zustand der vom trifunktionalen Ordnungsdenkens beherrschten Lehngesellschaft dieser Zeit. Antriebskraft dieser aufs Jenseits orientierten Gesellschaft sei das Totgedenken gewesen, das Schenkungen, Gebete, Bauten, Armensorge veranlasst und damit eine wirtschaftlich-gesellschaftliche Dynamik nicht nur ausgelöst, sondern auch aufrecht erhalten hätte; ohne das Memorialwesen wäre kirchliche Herrschaft schlechterdings unmöglich gewesen. – „Odon, Romainmôtier et l’Église clunisienne des origines“ (S. 151 – 160) ist eher eine Miszelle zu den Anfängen Clunys, der sich als sechstes Kapitel eine Studie über die Reflexion dieser Anfänge in der cluniazensischen Historiographie anschließt („La geste des origines dans l’historiographie clunisienne des XI^e et XII^e siècles“, S. 161–200). Hier finden sich Beobachtungen zu Odilos *Vita sancti Maioli*, über das Verhältnis des Radulfus Glaber zur benediktinischen Erneuerung, zur Neuorganisation des Klosterarchivs seit 1050 und deren Konsequenzen für Chronologie und Historiographie sowie für den Einsatz des Urkundsbeweises bei der Verteidigung von Rechtsansprüchen, zum Bild des Gründungsvaters Odo während des Abbatats Hugos von Semur (1049–1109). Besonders aufschlussreich ist die Bedeutung der Gründungsgeschichte für die Kämpfe zur Verteidigung der cluniazensischen Lebensform unter Petrus Venerabilis (1122–1156), weil hier die älteren Motive zu einer gleichsam erstarrten Argumentationsfront werden: Berufung auf die durch Baume vermittelte Tradition Benedikts von Aniane, Berno als Vermittler der Traditionen von Baume an Cluny, die besondere Art der Abtsnachfolge in Cluny, die Bestimmungen der Gründungsurkunde (Freiheit und Bezug auf Rom), so dass sich im Ganzen das Idealbild eines Klosters ergab. – Hierzu fügt sich sehr schön das siebente Kapitel („Cluny, 910–1910, ou l’instrumentalisation de la mémoire des origines“, S. 201–224), in dem I.-P. zunächst sehr

kompakt, präzise und überzeugend am Beispiel der Cluny-Forschung zeigt, welche Konsequenzen die seit dem 1. Januar 1906 in Frankreich herrschende Trennung von Kirche und Staat für die französische Geschichtswissenschaft hatte und sich dann der Jahrtausendfeier vom 10. bis 12. September 1910 zuwendet. Im politischen Kontext der Dritten Republik, die mit ihren Reformen des höheren Unterrichts dem Positivismus zum Sieg verholfen hatte, manifestierte sich das katholische Frankreich im Gedenken an die Gründung Clunys, wie es das schon 1907 zum zweihundertsten Todestag Mabilions getan hatte; knapp fünf Jahre nach der Trennung von Kirche und Staat, neun Jahre nach dem Gesetz zur Auflösung der Orden und inmitten einer gegensätzlich konnotierten Festkultur (Feiern zu den hundertsten Todestagen Voltaires und Rousseaus 1878, Erhebung des 14. Juli zum Nationalfeiertag 1880, zweihundertster Geburtstag Rousseaus 1912) gab es eine öffentliche Feier, deren Vorgeschichte, Ablauf und Bedeutung hier erstmals anhand der Quellen (Presseberichte, Akten des vorbereitenden Komitees und des wissenschaftlichen Kongresses) detailliert beschrieben werden. Während die geladenen Repräsentanten des Staates fernblieben, mit Ausnahme eines Beamten aus dem Kriegsministerium, der offiziell zur Eröffnung eines Departements-sportfestes nach Cluny gekommen war und dem Kongress nur einen kurzen Besuch abstattete, war es gelungen, die bedeutendsten Vertreter der Wissenschaft zu gewinnen: Den Direktor der Nationalbibliothek Léopold Delisle (der allerdings kurz vor dem Termin starb) als Präsident, von den Akademien des Institut de France unter anderen Ernest Babelon und Pierre Imbart de la Tour, für die Académie française den ehemaligen Außenminister Gabriel Hanoteau. Dennoch blieb Cluny zwischen Wissenschaft und Ideologie umstritten, bis an den Anfang des 20. Jahrhunderts und noch darüber hinaus hat es keine Brücke zwischen benediktinisch bestimmter Cluny-Forschung in Frankreich und der Sozialgeschichte gegeben, zu der sich die Horizonte in der Tat erst „au prix d'une fissure ontologique entre humain et divin“ (S. 224) öffnen konnten.

Aus einzelnen Aufsätzen ist ein Buch entstanden, das seine monographische Einheit der wissenschaftlichen Individualität des Autors verdankt. Alle Beiträge sind durch methodische Konsequenz in Verbindung mit sensibler Quellennähe und literarischer Brillanz ausgezeichnet, jeder für sich ein Gewinn für die Forschung, alle zusammen ein unverwech-

selbarer Bestandteil des modernen Bildes von Cluny und den Cluniazensern.

Berlin

Joachim Ehlers

Gemeinhardt, Peter, Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 82), Berlin/New York (de Gruyter) 2002, XV, 644 S., kt., ISBN 3-11-017491-X

Die Arbeit, die im Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg im WS 2001/02 als Dissertation angenommen wurde, behandelt mit der bis heute ungelösten Filioque-Frage den neben dem römischen Primatsanspruch und den Azymen wichtigsten Kontroverspunkt in den Beziehungen zwischen der römischen und der griechisch-orthodoxen Kirche im Mittelalter. Vom Zeitrahmen her deckt die gut lesbare Arbeit nicht – wie der Titel des Buches vermuten lassen könnte – das gesamte Frühmittelalter ab. Die Untersuchung behandelt vielmehr schwerpunktmäßig die Zeit von der Epoche der Karolinger, Mitte des 8. Jh., und reicht darüber hinaus bis zum Anfang des 12. Jh., also bis in die Zeit des Hochmittelalters hinein.

Nach einem instruktiven Überblick über die Kontroverse im Zuge der ökumenischen Annäherung der letzten Jahrzehnte, ob der Heilige Geist allein aus dem Vater hervorgehe, wie die orthodoxen Kirchen lehren oder aus dem Vater und dem Sohne, so die Lehre der westlichen Kirchen (1–27), wobei Gemeinhardt Grundkenntnisse über den Gegenstand des Konflikts als bekannt voraussetzt, behandelt er die Geschichte des Filioque-Streits schwerpunktmäßig aus der Perspektive des Westens. Das Zerwürfnis beginnt nach Gemeinhardt erst mit den Karolingern am Ende des 8. Jh., also entgegen einer verbreiteten Forschungsmeinung (z. B. H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 308) nicht schon in der Mitte des 7. Jh. Zuvor habe es sich nur um Interpretationen des gleichen Glaubens gehandelt (545f.). Bei der Behandlung des „Photianischen Schismas“ legt Gemeinhardt überzeugend dar, dass sich die Angriffe des Patriarchen Photios gegen das Filioque in erster Linie gegen die fränkischen Missionare in Bulgarien richteten und weniger gegen den Papst (195–197). Zu einem Hauptproblem in den Beziehungen zwischen den Kirchen von Rom und Konstantinopel sei das Filioque erst im Verlauf des Konflikts von 1053/54 geworden, der in den gegenseitig-