

Anselm von Havelberg

Untersuchungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts *)

III

3. Der Kampf um die Seelsorge

Im hellerleuchteten Vordergrund steht der Zank um den Ordensübertritt, der Hintergrund aber wird von dem die ganze Zeit bestimmenden Kampfe um die Seelsorge beherrscht; gleichsam in zwei Schichten von verschiedener Tiefe treten uns diese beiden etwa im Verhältnis von äusserem Anlass und eigentlicher Ursache stehenden historischen Erscheinungen entgegen. Welches aber sind die geistigen Kräfte, die in diesem Raume eine Entscheidung herbeiführen sollen? Auf welche Weise legitimiert man sein Anrecht auf den Bruder, auf die Seelsorge?

Auf der Suche nach dieser Legitimation innerhalb des zeitgenössischen Wertekanons stösst man bereits bei der Betrachtung der cluniazensisch-cisterziensischen Auseinandersetzung auf den Anspruch nach der grösseren « dignitas » (religio maior, altior, superior, strictior, districtior) ¹⁾. Schnell geschlossen aber erscheint dieser monastische Zwiespalt vor der erstarkenden Front der Kanonie ²⁾.

*) *Analecta Praemonstratensia*, XXXII (1956), 69-101; 193-227.

¹⁾ *Dial. int. Clun et Cist.* col. 1598 A « Vos vultis nostrum (scil. Clun.) ordinem vestro ordine in religione esse inferiorem ».

²⁾ HONOR. AUG., *Quod monachis liceat praedicare*, ENDRES, S. 149 ff. « Regularium itaque uita quanto a canonica est districtior, tanto a monachica remissior, et quanto ab illa altior, tanto ab ista inferior ». — RUPERT V. DEUTZ, *Ep. ad Liezel. can.*, col. 665 A « Arctior, qui est ordo, nonne et altior? »; vgl. HAUCK IV 336. — ANSELM an den Benediktiner Egbert, *Epist.* 1127 B « Monasticam professionem omnibus aliis professionibus asseris esse digniorem ».

Während nun die Augustiner-Chorherren, in heftigster Spannung mit den Säkularclerikern, stellenweise durch die Gleichberechtigung mit den Mönchen zufriedenzustellen sind ³⁾, ist Anselm von Havelberg als der bedeutendste Repräsentant des norbertinischen Lagers bei beachtlichen Konzessionen an die Mönche ⁴⁾ vom Vorrang der Kanonie und seines eigenen Ordens vor dem Monasterium überzeugt ⁵⁾; und obwohl er aus taktischen Gründen Egbert vorwirft, einen müssigen Streit vom Zaune gebrochen zu haben (inutile bellum) ⁶⁾, gibt er sich wenig Mühe, die wahren Ziele seiner Epistola zu verschweigen.

Berücksichtigt man nun, dass die besonders während der grossen Auseinandersetzungen zwischen Imperium und Sacerdotium mündig und frei gewordenen geistigen Kräfte, zu stellenweise erstaunlich scharfer Distinktion befähigt, bei der Entstehung jedes neuen Ordens hellhöriger, gleichzeitig anspruchsvoller und rigoroser werden, dass die kurz darauf erwachende Mystik den Einzelnen und die Gemeinschaft zu wesentlicherer Schau im Bereich des Religiösen befähigt, dann wird die ganze Dynamik dieses wenn auch bisweilen mit recht zweifelhaften Mitteln, so doch um das Wesentlichste geführten echten Existenzkampfes offenbar. Diese Dynamik zeichnet sich aber nicht zuletzt in der Entwicklung des hier zu ventilierenden Begriffes der « dignitas » ab.

Während der dignitas-Begriff des Mönches konservativ auf Autorität und Tradition begründet, stark mitgeprägt vom ottonisch-salischen Feudalismus, letztlich statisch und in dem hier zu betrachtenden Stadium schon entwicklungsunfähig und erstarrt ist, bringt die Kanonie bereits eine beachtliche Auflockerung dieses Begriffes mit sich. Während bislang die grössere dignitas hauptsäch-

³⁾ GERH. v. REICHERSB., *De Aedif. Dei*, col. 1267 « ... cum sit magna monachorum sancta districtio, clericalis tamen vitae sanctimoniam et districtiorem sic illi (scil. Patres antiqui) per omnia legimus parificatam ».

⁴⁾ Vgl. sein « Hoheslied » auf den Mönchstand, *Epist.* 1120 D s.

⁵⁾ *Epist.* 1136 C « ... sicut bonus et perfectus monachus, plus quam ineptus clericus diligendus est et imitandus; ita bene et regulariter vivens clericus optimo etiam monacho procul dubio semper est praeferendus ». Cf. l. c. 1125 C « ... liquido constat, et nulli sanum cerebrum habenti dubium est (eine bei A. sehr beliebte Wendung) quin canonicorum ordo sublimior sit in ecclesia quam monachorum ». — l. c. « Quis autem adeo demens, ut... dixerit se vidisse quod monachi criminosi... a monastico ordine, tamquam a superiore projicerentur et in canonicorum ordinem tanquam inferiorem... reciperentur? ».

⁶⁾ L. c. 1121 C.

lich aus der *religio arctior vel strictior*, also vorwiegend aus der « strengeren » Lebensform abgeleitet wurde, wird dieser fast ausschliesslich asketisch bestimmte Wertmassstab ⁷⁾ bei Anselm, bei dem uns die Dynamik des mit neuer Kraft geladenen Begriffes äusserst lebendig entgegentritt, von der mehr aktiv auf die Gemeinschaft hingeorordneten Forderung nach « *utilitas* » und « *necessitas* » abgelöst. Auch sein Begriff von der *vita canonicorum regularium*, innerhalb welcher zur *vita contemplativa* als neues und gleichberechtigtes Strukturelement die *vita activa* hinzutritt, lässt die gleiche Entwicklung erkennen. In der Absicht, dem Mönche geharnisch zu begegnen, sieht er sich wohl genötigt, das gemeinsame Forum der Kontroverse aufzusuchen, d. h. er muss, obwohl er dem zeitgenössischen, zumindest beharrenden *dignitas*-Begriffe entwachsen ist, dieser Zeit gegenüber auch ihre *dignitas* als für die Kanonie in höherem Masse vorhanden nachweisen ⁸⁾; sein eigentlicher Beweisgang zielt aber nicht auf jene *dignitas*, sondern auf den Nachweis ab, dass der Regularkanoniker den Anforderungen der Kirche des 12. jhs. mehr entspreche als der Mönch. Seine Einstellung zum Alten und zum Neuen erweist auch klar, dass es für ihn einen Vorrang, ein Privilegium aus der älteren Tradition heraus eigentlich nicht mehr gibt ⁹⁾. Wie wenig er von dieser *dignitas* letztlich hält, zeigt seine Erwiderung auf die Klage Egberts, dass die Würde des Mönches verwirkt sei, da das Monasterium die Rückberufung eines zu den Mönchen übergewechselten Regularkanonikers nicht verhindern könne ¹⁰⁾. Anselm sieht in diesem ehrwürdigen Worte nicht mehr als eine willkommene Gelegenheit, durch eine recht offensichtlich auf Trugschluss hinauslaufende aber äussert effektvolle

⁷⁾ RUPERT V. D., *In Regulam* col. 536 s. « Mentionem ergo feci arcae Noe, in qua, ut Scriptura testatur, mensuras diligenter exprimens, quisque status quo angustior, eo et altior, et e contra, quo latior, eo erat et inferior (Gen. VI). In hunc modum ordinatam dixi domum Dei quae est Ecclesia, professionesque clericorum et monachorum sic recte discerni, ut quaeque prout est arctior sit et altior, et e contra prout est laxior, et sit inferior ».

⁸⁾ *Epist.* col. 1121 B/C « ... neque enim assentior verbis tuis, frater dulcissime, ... vitam monachorum tamquam digniorem praeferendam esse excellentiae clericorum ».

⁹⁾ L. c. col. 1122 D « Sunt et antiqua bona, sunt et nova bona et sunt antiqua mala et sunt nova mala. Et certe sicut antiquitas vel novitas malorum nullam eis affert auctoritatem ita nihilominus nulla antiquitas vel novitas bonorum suam eis aufert dignitatem ».

¹⁰⁾ L. c. col. 1122 B/C « Confusa est, inquis, dignitas monastici ordinis ».

Distinktionsreihe, die dignitas und ihren Verfechter dem Spotte preiszugeben¹¹⁾. Sein Distinktionskriterium ist allein die grössere Leistung hic et nunc für die Kirche, für das Reich Gottes auf Erden. Während der Mönch seine Existenzberechtigung durch die aus einer bedeutenden Tradition abzuleitende grössere dignitas zu legitimieren versucht — schon diese Bemühungen verraten deutlich die Krisis des alten Mönchtums — wird nach Anselms Auffassung der Regularkanoniker wie überhaupt jeder neue Orden durch sein Wirken vor allem in der Seelsorge heilsgeschichtlich postuliert.

Einen entscheidenden Anteil an der Dokumentierung der grösseren dignitas für eine Gemeinschaft hat die *vita apostolica*, und jede Gemeinschaft versucht, die vollkommenste Praktizierung dieser allorts beanspruchten Lebensform überzeugend für sich selbst nachzuweisen. Damit ist man besonders seit der Zeit Anselms bestrebt, nicht nur die *vita contemplativa*, zum Teil auch bereits die *vita activa*, sondern auch die Tradition zurück zur apostolischen Zeit und die echte *paupertas* für den eigenen Orden zu sichern. Eine neue Intensivierung scheint die Idee der *vita apostolica* erlebt zu haben, während und « unmittelbar nachdem sich der hierarchische Ordo der Kirche vollendet und durchgesetzt hatte »¹²⁾ und zwar nicht nur aus diesem Ordo selbst erwachsend, sondern von jenseits der Grenzen der eben gefestigten Hierarchie. Das im Schatten des Investiturstreites erwachte neue Ideal freiwilliger christlicher Armut, nicht nur des einzelnen sondern der ganzen Gemeinschaft, und die Idee der apostolischen Wanderpredigt sollten, getragen und getrieben vom glühenden Rigorismus des echten religiösen Anliegens, die kirchliche Hierarchie, besonders den örtlichen Episkopat und sehr bald auch die Kurie vor ihre erste Bewährungsprobe stellen, die sie über mehr als ein Jahrhundert hinweg weder erkannt, geschweige denn bestanden hat.

Hier aber sei vorderhand die von innen her in neuer Lebenskraft erstarkende Idee verfolgt, die bereits an der Bewusstseinschwelle der Zeit zum Streitobjekt zwischen dem Mönche und dem

¹¹⁾ L. c. « Christianum omni dignitate indignum, de aliqua dignitate contentiosum! Sed fortasse de dignitate coelesti dixisti: est enim dignitas alia coelestis, alia terrestris quod si de dignitate terrestri contendis, terrenus es, et certe dignitate te indignum, omni vero bonorum indignatione dignum ostendis; quodsi autem de coelesti dignitate dicendum existimasti qua lamentaris quod illa sit confusa ».

¹²⁾ GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen*, S. 14 ff.

seitens der Kurie so grosszügig geförderten Kanoniker wird. Schon Petrus Damiani sieht sich in einen Streit um diese Idee verwickelt ¹³⁾, in welchem die Kanonie nicht nur die alleinige Inhaberin der *vita apostolica* zu sein beanspruchte, sondern aus dem Bewusstsein, die Repräsentantin der neuen Idee zu sein, ihr alleiniges Recht auf die *cura animarum* ableitet. *Vita activa* und *contemplativa* galten auch hier schon als, wenn auch keineswegs gleichgeordnete, Strukturelemente. Doch mit der Auflösung einer jahrhundertealten monastischen Einheit, besonders seit dem machtvollen Emporstreben der Zisterzienser erfährt auch die *vita apostolica* vorübergehend eine Trennung ihrer Grundelemente, oder zumindest eine sehr starke Akzentverlagerung innerhalb derselben ¹⁴⁾. Vor allem Cluny scheint sich in der Folgezeit immer stärker als die Zitadelle der *vita contemplativa* gefühlt zu haben; es rückt damit seinerseits von den besonders der Arbeit im Novallande hingeebenen grauen Mönche ab, erhebt aber andererseits auch den Anspruch auf die höhere Dignität ¹⁵⁾. Der schwarze Benediktiner bleibt jetzt in der Zeit bedeutender Neuerungen im monastischen Bereiche einmal bewusst seiner Ueberzeugung vom Vorrang der *vita contemplativa* vor der *vita activa* treu, zum anderen sieht er sich im allgemeinen — Rupert von Deutz versucht mit vielen anderen eigene Wege zu gehen — durch die bewusste Aufnahme der Seelsorge seitens der Kanonie in die *vita contemplativa* abgedrängt und ist durch die eifersüchtige Verteidigung seiner Domäne an einer erneuten Differenzierung beteiligt. Der dargelegte Weg von den Spannungen zwischen Cluny und Cîteaux zum Kampf zwischen Monasterium und Kanonie ¹⁶⁾ lässt sich auch hier im Schicksal des Begriffes *vita apostolica* verfolgen. Doch wie ist damit der Kampf

¹³⁾ *Opusculum* 28, col. 511 D « Apostoli nempe fundatores, et rectores Ecclesiarum nostro (scil. monachorum), non vestro more vivebant ».

¹⁴⁾ *Dial. int. Clun. et Cist.* col. 1580 A « Noster ordo (scil. Clun.) est contemplativus propter sanctum otium, et vester activus propter justum manuum laborem ». — Von diesem Raume dürfte die auch heute nicht ungebräuchliche Einteilung in kontemplative (beschauliche) und aktive (tätige) Ordensgenossenschaften ihren Ausgang genommen haben. Vgl. HEIMBUCHER, I, 29.

¹⁵⁾ L. c. col. 1574 « Et sicut vester ordo (scil. Cist.) est activus, quia elegit sibi justum laborem cum Martha; ita noster ordo est contemplativus, quia elegit sibi sanctum otium cum Maria, quae quia elegit sibi, Christo teste, partem meliorem, non dubito nostrum ordinem vestro ordine esse digniorem ».

¹⁶⁾ ENDRES, *Honorius* S. 148 « Sicut ergo in ecclesia habet duo officia utriusque vite, scil. active et contemplative administrationis, sic habet duas

dieses Mönches um die Seelsorge vereinbar ? Es stellt sich heraus, dass sich nicht nur der monastische Begriff von der *vita activa* nicht mit dem der Kanonie deckt ; dass aber andererseits dieser Begriff, noch ehe er sich mit seiner Interpretation seitens der Kanonie messen konnte, schon im intermonastische Bereiche eine erste Distinktion erfahren hatte. Der Zisterzienser besonders der Frühzeit seines Ordens verachtete alle kulturellen Bemühungen des schwarzen Mönches ¹⁷⁾ als *otiosa opera* ; nur das ausgesprochene *opus manuum* draussen in den Grangien, in der Feld- und Rodungsarbeit wurde als *vita activa* anerkannt ¹⁸⁾. Aber auch die Gegenüberstellung « *vita heremitica, id est contemplativa, et coenobialis, id est activa* » findet sich ¹⁹⁾, besonders im Anschluss an Isidors Einteilung der Mönche in Eremiten und Coenobiten. Erst die Kanonie engt diese Interpretationsbreite ein, und mit ihr geben die Prämonstratenser als ein Seelsorgeorden diesem der Zeit so geläufigen Terminus einen neuen Gehalt. *Vita activa* ist nunmehr Seelsorge : taufen, Messe lesen, predigen u. a. Damit erfährt die Auffassung einer älteren Zeit ²⁰⁾, der die *vita contemplativa* nur als Mittel zum Zweck « möglicher Abkehr von der Welt » ²¹⁾ bekannt war, eine entscheidende und äusserst zeitsymptomatische Wandlung. *Vita contemplativa* ist hier nicht mehr das der *vita activa* zeitlich nachgeordnete Ziel der Weltflucht (*contemptus mundi*), sondern Kraftquell für die Bewährung in der *vita activa* in der Welt, besonders in der Seelsorge. Dass aber diese Gruppierung nicht neu ist, sondern nur « wiederentdeckt » wurde, zeigt u. a. Hrabanus Maurus' Interpretation einer berühmten Ezechiel-Stelle ²²⁾.

professiones religionis, uidelicet monachicam et regularem, hoc est communem vitam sub regula sancti benedicti vel sancti augustini ducentium ».

¹⁷⁾ *Dial. int. Clun. et Cist.* col. 1626 C/D « *Aurum molere, et cum illo milito, magnas capitales pingere litteras* ».

¹⁸⁾ L. c. col. 1622 E ss. « *Rusticationi quam Deus creavit et instituit operam damus* ».

¹⁹⁾ L. c. col. 1622.

²⁰⁾ TAJO V. SARAGOSSA lib. 3 col. 875.

²¹⁾ FICHTEAU, S. 43.

²²⁾ *Liber adv. Judeos* col. 501 E ss. « *Ad activae vitae perseverantiam pertinet hoc quod animalia illa, per quae significantur sancti praedicatores, in libro Ezechielis prophetae ibant et non revertebantur: in eo autem quod ibant et revertebantur, pertinet ad contemplativae vitae mensuram, in quam dum quisque intendit, sua reverberatus infirmitate flectitur, atque iterum renovata intentione, ad ea unde descenderat rursus erigitur, quod in activa vita fieri non potest* ».

Aber auch die *vita apostolica* erfuhr in der monastisch-kanonikaln Auseinandersetzung eine Präzisierung und Klärung des Begriffsinhaltes. Während bei den frühen: « *pauperes Christi* » die strenge Armut der ganzen Gemeinschaft und vor allem die apostolische Wanderpredigt als die wesentlichen Strukturelemente der *vita apostolica* angesehen wurden, während dem Monasterium das gemeinschaftliche Leben in der Armut als *vita apostolica* galt²³⁾, stellenweise die *vita monastica* mit dem apostolischen Leben schlechthin gleichgesetzt wurde (*vita monachorum est apostolica*)²⁴⁾ — das « *apostolicus* » steht hier gemäss dem traditionalistisch-rezeptiven Charakter der alten Benediktiner vorwiegend für den Anspruch auf eine grosse Tradition — sind in der Kanonie, besonders aber bei Anselm die Strukturelemente der *vita apostolica* die von der *paupertas Christi* umfangenen und gehaltenen Grundbegriffe *vita activa* und *vita contemplativa*²⁵⁾. Damit erfährt die durch die klu-niazensisch-zisterziensische Spannung gefährdete Einheit dieser beiden *modi vivendi* in der Kanonie auf neuem Boden ihre zu grossen Leistungen befähigende Festigung.

Nun erhebt sich die Frage, auf welchem Wege Anselm zu seinem Begriffe der *vita apostolica* gelangen konnte und welchen Weg der Begriff hier eigentlich erlebt hat. Sowohl die « *paupertas Christi* » als auch die *vita apostolica* dürften norbertinisches Erbgut sein, oder besser durch die Vermittlung des hl. Norbert auf Anselm gekommen sein. Hat doch Norbert selbst wie Robert v. Abrissel, Vitalis v. Savigny, Bernhard v. Thiron und andere ehemals als Wanderprediger « *Arme Christi* » um sich versammelt und einige Zeit in der « *vita apostolica* » die Erfüllung seines Lebens zu erkennen gemeint. Mit seiner Rückkehr in die kirchliche Hierarchie

Vgl. *Dial. inter. Clun. et Cist.* col. 1622 E « *Opus manuum non obest, sed prodest contemplativis* ».

²³⁾ *Dial. int. Clun. et Cist.* col. 1649 A « *Satis ostensum est, quod monachi quia omnia sicut apostoli propter Christum reliquerant, et apostolica, id est communi vita vivunt* ».

²⁴⁾ L. c. col. 1644 E; vgl. ANSELM, *Epist.* col. 1119 D « *Adducis etiam quaedam verba beati Augustini in Psalm CXXXII: Ecce quam bonum et quam jucundum habitare in unum, in quibus ipse quidem apostolicam et communem vitam patenter commendat quae tu tamen ad monasticam tantum modo professionem satis imperite niteris retorquere* ».

²⁵⁾ Trotz der deutlich zu verfolgenden Semasiologie genannter Begriffe wird man hier wie im zeitgenössischen Ordensbereiche überhaupt keine allzu scharfen Grenzen ziehen dürfen.

dürften bereits in seinem Bewusstsein die in der Folgezeit so sehr der Ketzerei verdächtigten Ideale ihren Stachel verloren haben. Bei Anselm erfahren nun die beiden Grundelemente ihre Klärung : während die *vita contemplativa* des Prämonstratensers in keiner Hinsicht hinter der des *monachus bonus*, des strengen und regel-treuen Mönches, zurückbleiben darf, wird die *vita activa* nunmehr zur Bezeichnung der Gesamtheit aller seelsorglichen Bemühungen. Anselms *vita activa* mit ihrer Blickrichtung auf die Seelsorge hin kann als die legalisierte und in den hierarchischen *ordo* zurückgeführte apostolische Wanderpredigt der Frühzeit seines Meisters angesehen werden, die für das Bewusstsein kirchlicher Kreise der Zeit in bedrohlicher Nähe der Ketzerei stand. Der alte Begriff des apostolischen Lebens erfährt aber hier nicht nur eine Anpassung an die Forderungen des neuen Ordens und einer neuen Zeit, eine klärende Festigung ohne die immanente Spannkraft zu verlieren, sondern durch Anselms klare Erkenntnis und Anerkennung der körperlichen und geistig-seelischen Natur des Menschen auch eine Harmonisierung der Strukturelemente, eine erstaunlich reife psychologische Vertiefung. Gerade aus der angeblichen Unvereinbarkeit von *vita activa* und *contemplativa* hatte Egbert die Inferiorität der Kanonie abzuleiten versucht ; und nur von dieser vertieften Auffassung her konnte es Anselm gelingen, Egberts Entweder-Oder durch das zu segensreicher Tat befähigende Sowohl-als-Auch zu ersetzen ²⁶⁾.

Mit dieser Klärung des Begriffes *vita apostolica* und seiner Aufbauelemente hat nun Anselm seinerseits die Voraussetzungen für sein Eingreifen in die Kontroverse geschaffen. Er repräsentiert dabei nicht das Norbertinertum sondern das gesamte kanonische Lager ; war doch jener Propst Petrus, an dessen Ordenswechsel der Streit entflammt war, nicht Prämonstratenser sondern Augustiner-Chorherr gewesen ²⁷⁾. Nicht nur Egbert v. H. sondern auch andere Vertreter des monastischen Lagers haben mit ihren Absolutheitsansprüchen auf die *vita contemplativa* die Kanonie von dieser Lebensform ausgeschlossen. Sie erklären, dass der reinen *vita contemplativa* vor einer Gemeinsamkeit der beiden Formen auch gemäss der Hl. Schrift

²⁶⁾ ANSELM *Epist.* col. 1129 C « ... qui ut, praestante Domino, aut sic essent activi, ut contemplativos non calcarent, aut sic essent et contemplativi et activi, ut nec illos nec ipsos spernerent, sed potius tempore sanctae contemplationis bonos activos amarent, et tempore bonae actionis sanctos contemplativos diligerent ».

²⁷⁾ L. c. col. 1123 B.

der Vorrang gebühre ²⁸⁾). Anselms Reaktion ist eine Meisterleistung der Komposition; sie erfolgt in drei Schritten. Zuerst wird das auf liebevollem Verständnis aufgebaute Miteinander von *vita activa* und *contemplativa* ²⁹⁾ als Optimal- und Normativforderung programmatisch ausgesprochen. Darauf lässt uns der Exeget auf einem Gang durch das Alte und das Neue Testament eine stattliche Reihe von würdigen Repräsentanten (*insignes praecones*) erkennen, deren gottgewolltes, fruchtbares Leben von *vita activa* und *contemplativa* in gleicher Weise geprägt war ³⁰⁾. Und endlich — abschliessend ist immer Anselms eigenstes Wesen am Werke — wird dem Mönche in effektvoller Weise die Erfüllung sowohl der *vita activa* als auch der *vita contemplativa* bestritten. Diese wohl den Höhepunkt des ganzen Traktates gleichsam würzende Blossstellung des Mönchtums steht mahnend und fordernd vor dem Hintergrunde einer mit äusserst lebendigen, ja naturalistische Farben gemalten schonungslosen Analyse und Kritik des zeitgenössischen monastischen Lebens ³¹⁾.

Der Exeget beginnt also nach Kundgabe seiner Forderungen mit einer Sichtung der Heiligen Schrift ganz unter dem Aspekt der Koexistenz von *vita activa* und *vita contemplativa* und gelangt zu einer ansehnlichen Reihe gewichtiger Gewährsleute von Abel über die Patriarchen und Propheten zu Jesus Christus und darüber hinaus zu Paulus und Johannes. Die Suche gilt aber nicht allgemein der Koexistenz, sie ist vielmehr von vornherein auf den speziellen Beweis hingerrichtet, dass das rechte Leben in der *vita activa* in keiner Weise die *vita contemplativa* schmälere oder gar ausschliesse; ja dass vielmehr beide gleichsam wie Bewegung und Ruhe, Tat und Besinnung, Verströmen der Kräfte und Empfang neuer Stärkung von oben her aufeinander angewiesen und hingeordnet sind. Die Komposition dieses Beweisverfahrens ist nun derart bewusst und kunstvoll gegliedert, die Akzente und Lichter sind so geschickt und effektvoll gesetzt, die Präzisierung der erstrebten Formel vollzieht sich in so kontinuierlicher, gleichsam sich selbst steigernder Weise, wo-

²⁸⁾ L. c. col. 1129 B « Porro jamjam procedamus, et tam ad verba tua quam quorumdam monachorum respondeamus, qui se tantum contemplativos jactitant, ut saltem hoc modo, quasi favente sibi, sicut eis videtur divina Scriptura clericis nunc in activa vita sudantibus tunc in contemplativam vitam se erigentibus superciliose nimis se praeferant ».

²⁹⁾ *Epist.* col. 1129 B/C.

³⁰⁾ *Epist.* col. 1129 D bis 1134 A.

³¹⁾ L. c. col. 1135 A.

bei der Zweckgebundenheit dieser « Exegese » stetig offener wird, dass die eindringliche Sichtung und Betrachtung dieser Stelle an der Schwelle zur Hochscholastik mit dem seltenen und beglückenden Erlebnis eines bereits streng gradualistisch aber beileibe noch nicht statisch erstarrten, sondern noch einmal lebendig-dynamisch vom Geiste der Frühscholastik durchpulsten Gedankengebäudes beschenkt wird.

Der Gegner hat, wie dargelegt, dem « aktiven » Regularkanoniker die *vita contemplativa* als seine, des Mönches, eigenste Domäne streitig gemacht. Hier setzt die Erwiderung exakt ein. Während für Abel, den ersten gerechten Hirten seiner Schafe ³²⁾, für Noe, den Führer der Arche (*rector arcae*), und für Abraham, den Vater vieler Geschlechter (*pater multarum gentium* Gen. 17) ³³⁾, die *vita activa* evident ist, und Anselm hier lediglich die *vita contemplativa* als coexistent geltend macht, wird Jakob bereits als « *contemplativae vitae scilicet et activae figuram gerens* » angesprochen. In Moses aber erreicht der Beweisgang seinen ersten glanzvollen Höhepunkt « *Moyse... per coelestium contemplationem ad terrestrium actionem divinitus docetur et aptus praeparatur* ».

Durch Josue und Caleb ³⁴⁾ wird das Dargebotene vertieft, während mit David (*rex et propheta*) der zweite Höhepunkt erreicht ist. Die Pflichten des Königtums können des Propheten Schau nicht stören; ja beide Kräfte sind hier in so vollkommener Weise (*modo perfectus contemplativus modo perfectus activus*) am Bau der Persönlichkeit beteiligt, dass Gott sein Wohlgefallen daran hat ³⁵⁾. Ueber Daniel und die Drei Jünglinge im Feuerofen findet die Reihe der alttestamentlichen Gewährsmänner in Ezechiel ihren Abschluss. Das hier zur Zeugenschaft angerufene Wort « *ibant et revertebantur* » ³⁶⁾ erfährt in « *ibant contemplationi intendendo revertebantur actioni inserviando* » ³⁷⁾ seine Deutung. Durch die Interpretation der von Anselm unterstreichend hinzugefügten Ezechielstelle: *Egredere in campum, et includere in medio domus tuae*

³²⁾ L. c. col. 1129 D « *Abel primus justus pastor ovium typum gerens pastorum animarum* ».

³³⁾ L. c. col. 1130 A.

³⁴⁾ L. c. col. 1130 C.

³⁵⁾ L. c. col. 1130 D « *Testimonio divino probatur: Inveni, inquit Dominus, David filium Jesse secundum cor meum* (Act. 15) ».

³⁶⁾ Ezech. III; vgl. HRAB. MAUR. *Liber adv. Jud.* col. 501 E ss.

³⁷⁾ L. c. col. 1131 A.

(Ezech. 3, 22-24) mit « Quid est egredi in campum, nisi ad praedicandum populo in medium ire ? » klingt die Predigt als eines von den Lieblingsthemen des Havelbergers abschliessend noch einmal an. Die rückblickende Zusammenfassung ergibt als Erlös mehr, als Egbert bestritten hatte ! War von diesem lediglich das Nebeneinander von *vita activa* und *contemplativa* in Abrede gestellt worden, so zeigte die Erwiderung, dass beide Lebensformen einander zur Vollkommenheit emporführten, dass die *vita contemplativa* in dieser förderlichen Gemeinschaft sogar zu häufiger prophetischer Schau der göttlichen Geheimnisse, also auf ihre höchste Stufe erhoben wurde.

Dieser Beweisgang ist schlechthin vollkommen. Der nicht zu überhörende statische Hintergrund der zeitgenössischen Ketenenliteratur gibt in dem von Anselm belegten vorwärtsdrängenden Rhythmus die Form ab, während der Gehalt sich von der anfangs persönlich-kritischen, apologetischen Tendenz allmählich ablöst, um sich zu einem Hohenlied auf die neue, der menschlichen Gesamtpersönlichkeit gerecht werdenden Lebensform zu erheben, über deren Wiedergeburt sich Patriarchen, Propheten und Apostel freuen ; deren gottgewolltes Wirken besonders in Jesus Christus Berechtigung und Erfüllung findet ³⁸⁾. Die schönste und vollkommenste Vereinigung der beiden Lebensgrundhaltungen bietet sich hier dem Menschen dar und nimmt bei Anselm den Höhepunkt nicht nur des Ganges durch die Hl. Schrift, sondern des ganzen Sendschreibens ein : *Ecce Dei Filius forma summae contemplationis, forma perfectae actionis, utriusque vitae in una sua persona exemplum gessit, et omnibus Christianis, et praecipue suis apostolis normam recte vivendi factis et dictis seipsum praebeat* ³⁹⁾. Die Durchführung des Themas findet hier einen besonders schönen krönenden Abschluss. Jesus wird als der Prediger und Lehrer ganz unter dem Aspekt des « docere » gesehen, und eine Fülle von Stellen bringt den dennoch in Anselms Sinne aber gerade aus diesem Grunde auch vollkommenen kontemplativen Charakter des Gottmenschen in Erinnerung. Das Verlangen nach einer schöpferischen Gemeinsamkeit der beiden religiösen Grundhaltungen sieht sich an höchster Stelle erfüllt. Christus ist das « *caput ecclesiae catholicae, caput om-*

³⁸⁾ *Epist.* col. 1132 C « Propter nos perfectissimus activus et excelsior coelis pro nobis contemplativus fuit ».

³⁹⁾ *L. c.* col. 1133 B.

nium contemplativorum, caput omnium activorum » ⁴⁰⁾. Dieses Christusbild impliziert die Sehnsucht des zu höchster Verantwortung befähigten und bereiten Klerikers: die christliche Kirche sollte, abgesehen vom Laien, der bei Anselm auch bereits eine wichtige Rolle spielt, unter progressiver Absorption des auf weite Strecken darniederliegenden Säkularklerikates, auf den beiden Säulen Kanonie und Monasterium ruhen. Hier wird Anselms Bild des Gottessohnes als Haupt aller in der vita contemplativa und aller in der vita activa Lebenden zum verpflichtenden Postulat nach einer echten Ebenbildlichkeit zwischen der zweiten göttlichen Person und ihrer Kirche ⁴¹⁾.

Der Apostel Paulus ⁴²⁾ und der Lieblingsjünger des Herrn ⁴³⁾ folgen treu ihrem Meister und sind die ersten Repräsentanten der « vita apostolica », deren gottgewollte Entwicklung und Entfaltung schon mit Adams Sohn ⁴⁴⁾ ihren segensreichen Anfang genommen hatte und zu Anselms Zeiten schon eine « unübersehbare » Anhängerschaft (infinita turba) verzeichnen konnte ⁴⁵⁾. In einer Summa totius, die sich mit poetischer Kraft emporschwingt, wird Egbert von Huysburg zu der Einsicht gezwungen, dass aktives und kontemplatives Element nicht nur vereinbar sind, sondern einander sogar fördern, ja bisweilen zur Höhe der Vollkommenheit emporläutern: Ecce animalia Dei sancta in similitudinem fulguris coruscantis ardent et lucent, vadunt in contemplationem, revertuntur in actionem, nec minuuntur, sed augentur merito et in retributione ⁴⁶⁾. Anselm feiert hier — und nicht nur pro domo — eine echte und reife Frucht der im Investiturstreit frei gewordenen geistigen Kräfte. Er wird damit zu einem der bedeutendsten Repräsentanten der vita

⁴⁰⁾ L. c. col. 1131 C.

⁴¹⁾ Die eigentliche Christologie soll hier nicht näher behandelt werden. Vgl. besonders M. FITZTHUM, *Die Christologie der Prämonstratenser im 12. Jahrhundert*, S. 25-40, bes. S. 30 ff.; doch müssen Fitzthums Erkenntnisse, die allein auf dem zweiten und dritten Buche von Anselms Dialogi basieren, durch die christologischen Elemente des Sendschreibens ergänzt werden. Vgl. auch H. FINKE, *Die Lehre Anselms v. H. über den Ausgang des Heiligen Geistes in seinen Unionsgesprächen mit den Griechen*.

⁴²⁾ Epist. col. 1133 C.

⁴³⁾ L. c. col. 1133 D ss.

⁴⁴⁾ Vgl. S. 73.

⁴⁵⁾ L. c. col. 1127 D « ... quare apostolos et infinitam eorum turbam, qui eos imitantur, et vestigiis eorum inhaerent, non miseris ».

⁴⁶⁾ L. c. col. 1134 A.

apostolica, und damit weit über die peinliche Enge der monastisch-kanonikalen Kontroverse, weit über die Grenzen seiner Zeit emporgehoben.

Damit ist Anselms Widerlegung von Egberts Behauptung, die *vita contemplativa* sei eine ausschliessliche Domäne des Mönchtums ⁴⁷⁾, durch einen positiven biblischen Beweiskgang zum Abschluss gebracht. Gleichzeitig hat er seinen Begriff von der *vita apostolica* deutlich darzulegen gewusst. Nun aber wird dieser mehr positiv-konstruktive Beweis durch eine von grosser Sachkenntnis zeugende kritische Analyse der zeitgenössischen *vita monastica* auf Anselms eigenste Weise ergänzt. Dem Mönche muss nachgewiesen werden, dass er seinerseits weder die Forderungen des aktiven noch im entferntesten die des kontemplativen Lebens erfüllt, ja gar nicht erfüllen kann ⁴⁸⁾. Anselms Isolierung des Gegners ⁴⁹⁾ ist hier wie vielerorts fiktiv: wohl konzentriert sich die Aggression dadurch hauptsächlich auf die Person des Gegners, trifft aber deswegen den Orden, d. h. die schlechten Kräfte innerhalb des Mönchtums (*monachi criminosi et infames*) in nicht geringerem Masse. Von neuem erweist der Sarkast, der routinierte Diplomat seine Oekonomie des Kampfmittels. Der Mann des Masses — solange eine Einigung möglich ist — setzt diese « verhöhlnete » Generalisierung ganz bewusst, weiss aber gegebenenorts seine Objektivität als Vorbeugung gegen allzu scharfe Kontraste geltend zu machen. So setzt er den verwerflichen Erscheinungen innerhalb des Mönchtums ⁵⁰⁾ gleichsam versöhnend die Möglichkeit entgegen, dass auch der Kleriker auf Abwege geraten kann ⁵¹⁾.

Während eingangs die regelwidrigen Kräfte, besonders hinsichtlich der verletzten Schweigepflicht (*rupto silentio*) ⁵²⁾ und unnützer

⁴⁷⁾ *Epist.* col. 1129 B « Ad verba tua quam quorumdam monachorum respondeamus, qui se tantum contemplativos jactitant ».

⁴⁸⁾ L. c. col. 1135 A « Quis enim sapiens, quamvis etiam sit monachus (!), ambigat monachos tunc non esse contemplativos, quod etiam nulla tenus, aut vix tunc dixerim activos ».

⁴⁹⁾ L. c. col. 1135 A « Porro, sicut opinor, imo ut verius credo, non omnium monachorum haec est sententia quae tua ».

⁵⁰⁾ *Epist.* col. 1125 D « monachi criminosi et infames (nam et ex illis filii tenebrarum nasci possunt) ».

⁵¹⁾ L. c. col. 1124 D « si, inquam, bonus clericus (de bono enim clerico loquor) ».

⁵²⁾ L. c. col. 1135 A « ... alii domi, rupto silentio, fabulas et otiosa contexunt ». Die Frage nach der Schweigepflicht, wie sie Cluny im 12. Jh.

literarischer Betätigung (*fabulas et otiosa contexunt*)⁵³⁾ noch von den nicht zu übersehenden regeltreuen Kräften (*ut verum fatear*) flankiert werden, spitzt sich die ganze Desavouierung Egberts schliesslich auf geistige Verwirrung, auf Irrtum des Mönches zu.

gehandhabt hat, beantwortet in etwa der *Dial. int. Clun. et Cist.* col. 1579 C/E «*Si omni tempore debent monachi silentio studere, i. e. animum ad tacendum vehementer applicare... tunc et post capitulum debent habere silendi studium*». Es scheint also nach dem Kapitel eine Dispens vom Schweigen bestanden zu haben. — BUTLER, *Benediktin. Mönchtum*, S. 289 ff. kommt bei seinem Versuch, das «*Horarium*» eines Klosters zu Lebzeiten des hl. Regelvaters zu erschliessen, zu dem Ergebnisse: «*Ohne Zweifel herrschte das Stillschweigen beinahe ungestört. Dennoch ist in der Regel nicht das technische, ewige Schweigen einer späteren Zeit beabsichtigt (vgl. «Mutismus» bei Delatte), als man Zeichen für alle die gewöhnlichen Gegenstände erfand, deren man vielleicht bedurfte, um so der Notwendigkeit des Redens auszuweichen*». Vgl. ANSELM l. c. col. 1135 C «*... perplexa multiplicitate signorum lingua tacente manuque inquieta...*». Wie massvoll Anselm sich hier ausdrückt, zeigt die beissende Schärfe des Zisterziensers hinsichtlich der kluniazensischen Schweigepflicht im *Dial. int. Clun. et Cist.* col. 1579 C/E «*Sedent enim, quia in tam longa hora, et in tanta mora, stare non possent (!) et loquitur quilibet quodlibet cum quolibet. Ipsa sessio signum studii est. Volant rumores a summo ad summum, et e converso ab imo usque ad summum; et quia unusquisque loquitur cum sibi considente, consurgit quidem confusus et strepens sonus quasi in foro cauponantium, et quasi in taberna plena compotantium, in qua unusquisque cum suo compotore et unaquaeque cum sua loquitur compotrice. Nonnumquam proclamant in capitulo; suos proclamatores duris verbis aggrediuntur in colloquio et ex confabulandi licentia nascitur rixandi materia, ex rixa minae et vituperia in tantum ut necesse sit percussione tabulae ad capitulum conventum secundo vocari*». — Anselm erkennt auch schon die Ursachen von Auswüchsen innerhalb der Schweigepflicht, l. c. col. 1135 C «*... superbam taciturnitatem sub specie religionis sibi eligunt*».

⁵³⁾ L. c. col. 1135 D «*fabulae et otiosa*» dürfte hier wohl nicht Klassikerlektüre sondern regelwidrige Unterhaltung meinen, da Abschreiben und die Lektüre der (geistlichen) Schriften (*alii scribendo, legendo cantando modulationi inserviendo quidpiam etiam boni operis et utilitatis monasterii actitant*) als lobenswert kontrastierend entgegengestellt wird. Somit hätte Anselm zwischen Cluny und Cîteaux hinsichtlich der Klassikerlektüre eine Mittelstellung eingenommen und die Erlaubnis zu wissenschaftlicher Betätigung auf das religiöse Bereich eingeschränkt. Aber das ganze Werk beweist, dass sein Meister eigentlich anderer Meinung war. Entweder forderte ihm das Sentiment der Kontroverse diesen strengen Standpunkt ab, oder aber wir können hier einen neuen Anhaltspunkt für die Datierung des Sendschreibens vermuten: Anselm erlebte in Havelberg, nachdem er gezwungen war, sich aus der grossen Welt zurückzuziehen, eine Zeit echter religiöser Besinnung; dies spräche für die Abfassung der *Epistula in Havelberg*.

« Unter ihnen sind, wenn ich mich nicht täusche, einige so einfältig, dass sie, während die übrigen draussen arbeiten und sich für das gemeinsame Wohl des Monasteriums nützlich und in lobenswerter Weise einsetzen, es für die (Erfüllung der) *vita contemplativa* halten, wenn sie in den Klöstern mit verschränkten Armen... müssig herumsitzen, nichtstuend Speize und Trank geniessen, untätig ihre Bekleidung in Empfang nehmen, gesichert und unbekümmert schlummern, schlendernden Schrittes von einer Ecke zur anderen wandeln, Entfernung oder Wiederkehr des Abtes, Gegenwart oder Abwesenheit des Priors mit listiger Gewandtheit erkunden, die Vorübergehenden mit eitler Neugierde nach dem Leben und Treiben draussen ausfragen, sein Amt trotz der geschlossenen Lippen mit einer verwirrenden Vielfalt der Zeichen, einer Geschäftigkeit der Hände nachäffen⁵⁴⁾ und schliesslich, um es kurz zu sagen, weit über Gebühr hinaus im Nichtstum schwelgen und in Ueberfluss ein wohligen Leben führen »⁵⁵⁾.

Nichts spricht mehr für Anselms lebhaftes Temperament und seine agile Wesensart als die Heftigkeit, mit der er den Müssiggang (*desidia*) vieler Mönche blosstellt. Wie so oft verrät die Rhetorik, ja die Kumulation rhetorischer Mittel Anselms Empörung; « *otiose sedere, victum otiosum habere, vestitum otiosum accipere, secure et otiose dormire... omnibus super necessitatem otiose abundare et abundando otiose vivere* ». Und gleichzeitig zeigt kaum eine andere Stelle deutlicher seine hohe Auffassung von der *vita contemplativa*. Anselm muss die Ansprüche vieler, dem Ueberflusse, der Langeweile, der « *desidia* » lebender Mönche auf diese Lebensform als Anmassung und Usurpation, ja als Karikierung der echten *vita contemplativa* empfinden. Nun mag der müde, erstarrte

⁵⁴⁾ BUTLER, S. 289 « den Gebrauch von Zeichen beschränkte der hl. Benedikt auf den Speisesaal, damit das öffentliche Lesen nicht unterbrochen werde ».

⁵⁵⁾ *Epist.* col. 1135 B/C « Inter quos, nisi fallor, aliqui adeo simplices sunt, ut aliis, foris laborantibus, et pro communi necessitate monasterii utiliter et laudabiliter invigilantibus id contemplativam vitam esse putant, in claustris scilicet complosis manibus, et contricatis manicis otiose sedere, victum otiosum habere, vestitum otiosum accipere, secure et otiose dormire, de angulo ad angulum suspensio gradu pro libitu deambulare, abscessum et adventum abbatis, et absentiam sive praesentiam prioris astuta inquisitione explorare, ea quae foris sunt a supervenientibus vaga curiositate investigare, perplexa multiplicitate signorum lingua tacente manu inquieta officium ejus usurpante universa confundere, et, ut breviter includam, omnibus super necessitatem otiose abundare et abundando otiose vivere ».

Begriff des Monasteriums in etwa den Niedergang der zeitgenössischen *vita monastica* dokumentieren; aber auch Anselms lebendiger, organisch-ganzheitlicher, funktionsgebundener Begriff dürfte einen Optimalfall darstellen. Nichts wäre unkritischer als sich von erregten Aussagen zu generalisierenden Urteilen verleiten zu lassen. Konzidiert doch besonders Anselm an mehreren Stellen, dass Licht und Schatten auf beiden Seiten vorhanden sind.

Bei aller Schärfe der Frontenbildung ruht sein Wohlgefallen besonders auf den echten, zu mystischer Inspiration befähigten Formen der gesunden, gottinnigen *vita contemplativa* ⁵⁶⁾. Aufhorchen lässt Anselms genaue, auf einer erstaunlichen psychologischen Beobachtungs- und Einfühlungsfähigkeit beruhende Kenntnis der verderblichen Folgen eines solchen Lebens für die Erfüllung des Gehorsamsgelübdes und für die seelische Gesundheit des einzelnen. Verstoßene oder gar offene Empörung gegen jegliche Beschränkung der persönlichen Freiheit ⁵⁷⁾, Verstocktheit, die sich hinter dem Mäntelchen echter Frömmigkeit verschanzt, Fasten aus Unwillen und viele auf masochistische Exzesse hindeutende Auswüchse ⁵⁸⁾ einer krankhaften, weil nicht aus dem rechten Geiste erwachsenden Aszese erkennt Anselm und deutet sie als die verderblichen Folgen einer von vielen Mönchen praktizierten, hypertrophen, einseitigen, verfehlten *vita « contemplativa »*. Es ist dabei beachtlich, wie treffend er mit durchaus zeitgenössischem Wortschatze *« miserias et culpas intus excoquant; calicem propriae amaritudinis... bibunt »*, das Bild psychopathischer Erscheinungen zu zeichnen versteht.

⁵⁶⁾ L. c. col. 1135 D *« Inter quos etiam nonnulli turrim fortitudinis et humilitatis ascendentes suavitatem et convivium contemplativae vitae uberrime et avidissime gustantes, interdum vino compunctionis inebriantur, et interdum, sicut adipe et pinguedine repleti spiritualiter delectantur Psal. 59 »*. — Für seine eigene Person gibt sich Anselm mit der Beanspruchung meditativer Lebensführung zufrieden; l. c. col. 1119 B *« ... cum more meo solus sederem, et epistolarium beati Hieronymi forte legerem »*.

⁵⁷⁾ L. c. col. 1135 C *« Qui si cursum propriae voluntatis aliquando viderint impediri, continuo indignantur et vel clanculo murmurant, vel in aperto pertinaciter obstrepunt »*.

⁵⁸⁾ L. c. *« saepe etiam ad latibula simulatam forte patientiam confugiunt, superbam taciturnitatem sub specie religionis sibi eligunt, jejunia pravae indignationis otius quam piae devotionis sine fructu ad tempus sibi imponunt, et dum suae tentationis miserias et culpas intus excoquant, et foris confitendo ac paenitendo non aperiunt, calicem propriae amaritudinis poenaliter bibunt »*,

Wie Anselm in seiner Kritik des kontemplativen Lebens der Mönche Licht- und Schattenseiten getreu seinen persönlichen Eindrücken zu verteilen sucht, so kennt er auch hinsichtlich ihrer aktiven Betätigung nicht nur Auswüchse, sondern auch sehr achtbare Züge der Regeltreue ⁵⁹⁾. Die ausserhalb der Klostermauern zu bestreitende Fürsorge des Mönches für seinen Konvent ⁶⁰⁾ findet seine ungeteilte Anerkennung. Aber gerade die letztgenannten Pflichten, besonders die Verwaltung des Klostergrundes und die zu Anselms Zeit immer häufiger zu führenden Rechtshändel ⁶¹⁾ bergen wiederum grosse Gefahren seitens der Verwaltung (Wucher u. a. ⁶²⁾. Hier gewährt die Kontroversliteratur einen Einblick in die wirtschaftliche Situation der Benediktinerklöster. Mögen auch die Verhältnisse nach landschaftlichen Gegebenheiten und der jeweiligen Klosterverwaltung schwanken; jedenfalls konnte in einer Zeit des « konsequenten Anstieges des Wohlstandes der breiten bäuerlichen Volksgeschichten » ⁶³⁾ nur der Grundherr mit der allgemeinen Steigerung des Realinkommens schritthalten, der Eigenwirtschaft betrieb; anderenfalls war es mit seiner wirtschaftlichen Prosperität vorbei ⁶⁴⁾.

So hat uns Anselm eine bedeutende Kritik der *vita monastica* seiner eigenen Tage geschenkt und in den entscheidenden Punkten *sine ira et studio* Licht und Schatten zu trennen gewusst. Offenerherziger Gastlichkeit, der Pflege des geistlichen Lebens in Studium

⁵⁹⁾ L. c. col. 1135 B « Cum aliqui Jesum in minimis suis venientem sicut solent, ut verum fatear, benigne suscipiunt, et frequentes circa officium Marthae devote satagunt... »; Anselm sieht aber in der freierherzigen Aufnahme von Gästen auch eine sehr grosse Gefahr für ein ungestörtes Leben in der *vita contemplativa*.

⁶⁰⁾ L. c. « ... aliis, foris laborantibus, et pro communi necessitate monasterii utiliter et laudabiliter invigilantibus ». — Handarbeit besteht nach HEIMBUCHER I 165 gemäss der Regel « in Küchendienst, Gartenarbeit, Besorgung der Mühle und Bäckerei, Ausübung verschiedener Handwerke, Verrichtung von Botengängen u. s. w. ».

⁶¹⁾ L. c. col. 1135 A « cum quidam eorum foris fora circumeunt, cum de possessionibus contendunt, et ad saecularia negotia transeunt ».

⁶²⁾ L. c. « Cum colonos suos extorta pecunia exasperant ». In diesem Vorwurfe ist gleichzeitig eine Kritik des Prämonstratensers, der seine Ackerhöfe (*curiae*) von Konversen verwalten lässt, dem Mönche gegenüber enthalten, dessen Grundbesitz an coloni verpachtet wurde (HEIJMAN, *Prämonstratensergewohnheiten* VI 359 ff.). Die Zisterzienser sind von diesem Vorwurfe nicht betroffen, da Cîteaux, nicht nur in dieser Hinsicht das Vorbild von Prémontré, seine Ackerhöfe (*grangiae*) ebenfalls von Konversen verwalten liess.

⁶³⁾ LÜTGE, S. 81.

⁶⁴⁾ Vgl. HAUCK IV 328 ff.

und Liturgie, einer innigen, aus echter Frömmigkeit erwachsenden Gottesschau auf der einen Seite stehen allzu schnelle Verweltlichung ausserhalb des Klosters, Müssiggang, Verflachung, ja Perversion des Frömmigkeitslebens auf der anderen, auf der Schattenseite gegenüber. Gleichzeitig erkennt Anselm aber die Quellen der schweren Schäden und weist den Weg der Heilung: Müssiggang, Satttheit, Verweichlichung sind nicht der Lebensraum echter Kontemplation. Die im Leben der Seele erwachten Kräfte verlangen danach, sich in der bewusst gesetzten Tat, im Wirken und Werken am Gottesreiche, besonders in der Seelsorge zu erleben und zu bewähren. Noch ist von einem Körpergefühl nicht die Rede, doch wird mit dem von Anselm so begeistert verteidigten und gefeierten Lebensideal ein nicht zu unterschätzender Schritt auf dem Wege zu einem harmonisch-ganzheitlichem Persönlichkeitsbegriff getan⁶⁵⁾. Oder stellen wir die Frage: wo wurde die Idee des In- und Miteinander von *vita activa* reiner und vollkommener gedacht als hier? Hat diese Idee auf ihrem weiteren Wege eine vollkommenere Praktizierung gefunden als bei diesen frühen Norbertinern?

Nicht zu übersehen im Kampfe Anselms um den Vorrang der Kanonie vor dem Monasterium sind seine Bemühungen um den Nachweis der « *paupertas Christi* », die er bewusst der Titulatur des « *episcopus* » voranstellt⁶⁶⁾. Es wäre eine reizvolle Aufgabe, die prämonstratensische *paupertas Christi*⁶⁷⁾ in Idee und Wirklichkeit für diese Zeit zu untersuchen, in der nicht nur der mittelalterliche Armutsgedanke von verschiedenen Seiten her echtes Leben empfängt und zur Bewegung wird (Bernhard von Clairvaux, die « *Armen Christi* »)⁶⁸⁾, sondern auch Abwendung von der Welt (Aszese, Reform-Orden, Mystik) und Hinwendung zu ihren lange ersehnten und eben kennengelernten Freuden in einer deutlichen Gegenbewegung stehen und einen spannungsreichen Raum noch nicht emp-

⁶⁵⁾ Anselms reifer Begriff von der *vita apostolica*, der auf einem Geist und Seele in entsprechender Weise berücksichtigenden Miteinander von *vita activa* und *vita contemplativa* beruht, dürfte die Beachtung nicht nur der Geschichte der mittelalterlichen Aszese, sondern auch der noch zu schreibenden Geschichte der Psychologie des Mittelalters verdienen.

⁶⁶⁾ ANSELM, *Dial. Prol.* col. 1139 B « ... Anselmus pauper Christi, Havelbergensis Ecclesiae insufficiens episcopus... ».

⁶⁷⁾ ULRICH VON STEINFELD, ep. 1, 6, 11, 34 (45);

⁶⁸⁾ GRUNDMANN, S. 13 ff.

fundener Divergenz zwischen verschiedenen auf der Suche nach dem rechten Leben befindlichen Kräften schaffen.

Zu bewussten innerkirchlichen Propagatoren des seit dem Investiturstreit zumindest in seiner Idee erneut erwachten Armutsgedankens werden die deutschen Augustiner-Chorherren; nicht zuletzt durch ihre Kontroverse mit den Säkularkanonikern. Die deutsche Kanonie in Nord und Süd ⁶⁹⁾ fühlt sich als Zitadelle des Armutsgedankens im 12. Jh. und sieht sich allseitig von den Wogen einer lebensfroheren, weltbejahenderen Einstellung auch von seiten der geistlichen Gemeinschaften umbrandet.

Meines Erachtens wäre es verfehlt, bei der Erforschung des Armutsgedankens der prämonstratensischen « paupertas Christi » das schlechthin franziskanische Lebensideal abpressen zu wollen. Ist doch bisher weder ernsthaft der Versuch gemacht worden, der Entwicklung der paupertas-Auffassung ⁷⁰⁾ im Bewusstsein des Gründers von Prémontré nachzugehen, noch ist über die wohl unterschiedliche Auffassung des prämonstratensischen Armutsgedankens in Ost und West etwas bekannt ⁷¹⁾. Jedenfalls hat die Zeit Norbert gleichsam einen Verrat an der apostolischen Armut vorgeworfen ⁷²⁾, ja sogar eine gewisse auf eben diesem Bewusstsein fussende Zurückhaltung des « monachus candidus » gekannt, sich als Norbertiner zu bekennen. Somit wirft sich zumindest die Frage nach dem Verhältnis von Idee und Wirklichkeit im ganzen Orden, besonders aber bei Anselm von Havelberg auf. Wohl hat der Orden noch jene strenge und ernste Auffassung seines Gründers empfangen, die Norbert

⁶⁹⁾ Gerhoh v. R. lässt in seinem *Dialogus*, einer erstrangigen Quelle für die Erforschung der hochmittelalterlichen Armutsbestrebungen, col. 1385 A den Säkularkleriker einen Regularkanoniker fragen: « Ubi quaeso, interdicuntur mihi ecclesiastica bona? Ubi solis apostolice viventibus videntur destinata? ».

⁷⁰⁾ HAUCK IV 371 stellt im Anschluss an Vita Norb. 6 fest, dass N. die Vorschrift des Evangeliums « ganz eigentlich » verstanden habe; doch dürfte m. E. diese Meinung nicht für alle Entwicklungsphasen zutreffen.

⁷¹⁾ Die sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Unterschiede der Landschaften werden hier nicht übersehen werden dürfen. Vgl. auch die Forschungsergebnisse von v. WALTER (1906), TROELTSCH (1912), DMITREWSKI (1913), KRATZ (1933), GRUNDMANN (1935) und G. SCHREIBER, *Studien*, S. 44 mit Hinweis auf WINTER, *Prämonstratenser*, S. 261.

⁷²⁾ *Dial. int. Clun. et Cist.* col. 1618 C. Dazu in heftiger Ablehnung SCHREIBER, *Studien*, S. 56, *Prämonstratenserkultur*, S. 68; Vgl. HAUCK IV 375 Norbert « fand das Ziel seines Lebens doch nicht darin, als einer von den Armen Christi zu leben! ».

seinen ersten Anhängern vor allem in der Zeit vor der Uebernahme des Magdeburger Erztuhles vorgelebt hatte; doch dürfte G. Schreibers Auffassungen vom « vorfranziskanischen » und « vor-dominikanischen » Raume ⁷³⁾ hinsichtlich des Armutsgedankens die Kontinuität der Entwicklung überschätzen.

Daneben hat die « religiöse Bewegung des Mittelalters » vorderhand zumindest ideell an der Belebung des Armutsgedankens hervorragenden Anteil gehabt. Doch diese wohl in den meisten Fällen echten Bemühungen verquickten sich oft sehr schnell mit manichäischen Gedankengängen und gerieten auf diese Weise vielerorts in den Ruf der « Ketzerei ». Dieser Umstand mag dazu beigetragen haben, dass die « offizielle » Kirche, die eben in diesen Jahrhunderten ihre hierarchisch-ordomässige Profilierung erlebte, jene religiösen Bestrebungen ausser acht liess, oder sogar in ihrer Gesamtheit bekämpfte, sich aber nicht um die « Legalisierung » dieser Kräfte bemühte. So musste etwa ein Jahrhundert vergehen, ehe die Kurie unter Innozenz III. ihrerseits die Hand reichte und fruchtbarste Kräfte dem eigenen Bau dienstbar zu machen begann. Aber gegenläufig zu dieser Bewegung erwachte eine neue diesseitsfreudige Lebensbejahung, die bei der Bewertung des bewunderungswürdigen ringenden Armutsgedankens nicht übersehen werden dürfte.

Nun aber zurück zur Frontenbildung, an deren Begegnung Anselm Anteil hatte. In diesem Punkte lässt sich eine leichte aber sehr bezeichnende Verschiebung feststellen. Während sich intermonastisch besonders die Zisterzienser mit aller Heftigkeit gegen die laxe Auffassung des Armutsgeübdes seitens der schwarzen Benediktiner wenden ⁷⁴⁾, richtet sich die Front der Kanonie besonders

⁷³⁾ *Studien*, S. 87. Dieses Bild ist in vieler Hinsicht (consuetudines) zutreffend; vgl. HEIJMAN, *Prämonstratensergewohnheiten*, S. 118.

⁷⁴⁾ Besonders die Mitteilsamkeit und der erstaunlich ins Detail gehende Realismus des anonymen Verfassers jenes *Dialogus int. Clun. et Cist.* gibt kleinste Einzelheiten von Tisch und Küche, aus der ganzen Lebenshaltung der Kluniazenser mit grösster Lust wieder, col. 1628 D « De nota vi(t)a interrogas, quia tu ipse non ignoras artocreas, placentas, frixuras, et cibos pipperratos, ac pastillos, nihil (a)liud esse quam gustus oblectamenta et gulae irritamenta, quia non sunt cibi monachorum, sed delicatiorum: ideoque a nostro ordine refutati ». L. c. col. 1584 D « Pulchrae picturae, variae celaturae, utraeque auro decoratae, pulchra et pretiosa pallia, pulchra tapetia variis coloribus depicta, pulchrae et pretiosae fenestrae, vitrae saphiratae, cappae et casule aurifrigatae, calices aurei et gemmati, in libris aureae littere... ». Ein kulturgeschichtlich ungemein aufschlussreicher Blick in die bunte, lebensvolle Welt des mittelalterlichen Menschen! — An

gegen den Säkularklerus, vor allem gegen die sogenannten Säkularkanoniker, die eben jetzt, pochend auf ihr im Jahre 816 verbürgtes Recht auf Privateigentum, neuen Auftrieb erhalten zu haben scheinen⁷⁵⁾.

Im ganzen gesehen mag Anselm den Begriff von der « paupertas Christi »⁷⁶⁾ zugleich mit der *vita apostolica* übernommen haben ; doch hat er bei ihm weitaus nicht diesen starken, beglückenden Widerhall gefunden. Während diese das Kernstück seines Sendschreibens darstellt, erscheint der *paupertas*-Christi-Gedanke, abgesehen von seiner Verwendung in der Titulatur des Exordialtopos vor allem nur in der ihrerseits natürlich wiederum sehr heftigen Kritik an Egbert von Huysburg⁷⁷⁾. Wir sind durch seinen Brief an Wibald von Stablo⁷⁸⁾, der Anselms rigorose « confessiones » über den längsten und erfolgreichsten Abschnitt seines Lebens darstellt, in der glücklichen Lage, die Selbstbekenntnisse eines eben zurückgelassenen Lebens zu besitzen, das Anselm für die Erfüllung der *paupertas Christi* im Sinne des Ordensgründers ebenso wenig Ge-

die zeitgenössische Parodie des 12. Jhs. gemahnt l. c. col. 1585 B « Quod Christus in extremo examine inter cetera dicturus sit electis: Venite Benedicti Patris mei, quia mihi fecistis aureum calicem, et casulam aurifrigiatam...? ».

⁷⁵⁾ Die Wortführer dieses Kampfes sind Gerhoh und Arno v. R. Grundlegend GERHOH, *De Aedif. Dei*, col. 1202 C « Non est autem veritas vel auctoritas, quae contra Christum et apostolos clericos proprietarios possit defendere ». Diese werden der Häresie bezichtigt. — ARNO v. R. *Scutum* can. col. 1498 C « ... ecclesiis Dei pace reddita rursum saecularis pompa et huius mundi vanitas et concupiscentia devoravit me ordinem can. ». Hier die *paupertas* als Prophylaktikum vor der *concupiscentia*.

⁷⁶⁾ Wörtlich in *Epist.* col. 1122 B, 1129 D, 1138 C; *Dial.* col. 1139 B; *Tract. de pronunt. letaniae* WINTER, *Anselm v. H.*, S. 144.

⁷⁷⁾ *Epist.* col. 1121 D « Illi pannoni, ut verecundiam carnis vix obtegerent, et asperum frigus utcumque temperarent, contenti fuerunt, tu autem aliter facis; illi famelici victum propriis manibus quaeritantes tu autem non ita facis; illi egentes, tu superabundabas ». Eine mehr persönliche Konfrontierung von « monachus » und « clericus et pauper Christi » s. col. 1129 D « Quod si tu, quia monachus es, sacrificium turturum offerre praesumis, non tibi vile, non contemptibile munus videatur, si ego, qui sum clericus et pauper Christi, hostiam pauperum, pullos videlicet columbarum ad tempus humiliter offero ». Vgl. auch Schreibers Interpretation dieser Stelle, *Studien*, S. 43. Ein schönes Beispiel für Anselms Anerkennung echter *paupertas* auch im Rahmen des Monasteriums s. *Epist.* col. 1128 B « Ego... vidi et audiui quemdam abbatem de Clara-valle veste hispidum macie confectum, dignum utique Deo virum, non falsum sed certum beati Benedicti discipulum ».

⁷⁸⁾ JAFFÉ, *Bibliotheca rer. Germ.*, I. Nr. 221, S. 339-341.

legenheit geboten haben dürfte, wie Norbert selbst in den letzten Jahren seines Wirkens. Erst die Tore zum Wendenlande wurden für Anselm zur engen Pforte ins beglückende Bereich echter, gelebter « paupertas Christi ». Ein Blick zurück durch diesen Engpass, und ein Bekenntnis entringt sich seiner Brust: « Ich will nie mehr so über die Ufer schäumen, dass ich gleich einem Giessbache mich durch Unrat wälze und mich, wie schon so oft, von Schmutz muss überschwemmen lassen » ⁷⁹⁾. Hier in Havelberg mag Anselm die paupertas Christi wirklich zur « ehrenvollen Titulatur und zur mystisch empfundenen Dignität » geworden sein ⁸⁰⁾. Hier mag auch cum grano salis die Uebersetzung des pauper Christi mit « Bettler Christi » ⁸¹⁾ einige Berechtigung haben; m. E. aber dürfte auch für die Havelberger Zeit dieser Begriff eher in der Nachbarschaft von « humilitas » zu finden sein. Jede diesbezügliche Generalisierung wäre verfehlt und dem Anselm-Bilde in keiner Weise zuträglich. Würde doch eine Verallgemeinerung von G. Schreibers Auffassung das unlösbare Problem aufwerfen, den Fluss, der sich durch Unrat wälzt, und die « mystisch empfundene » Armut in Harmonie zu bringen. Für die weiteste Strecke von Anselms Wirksamkeit dürfte der pauper Christi-Gedanke als von pietätvoller Verbundenheit an den Ordensgründer getragene Idee gewertet werden.

Zusammenfassend mag Anselms Stellung zur paupertas Christi dahingehend charakterisiert werden, dass er selbst wohl den grössten Teil seines Lebens etwa im Stile des alten Reichsepiskopats gelebt hat und schon von hier aus die realisierte paupertas Christi nicht direkt in die Kontroverse werfen konnte. Dieses äusserst aktuelle Thema findet sich bei Anselm beinahe ausschliesslich als Kritik am Gegner, also in negativer Sicht. Auch vermochte der Armutsgedanke an keiner uns bekannten Stelle Anselms Brust ein so begeistertes Lob abzurufen, wie dies seiner Auffassung von der vita apostolica gelungen war ⁸²⁾. Er ist sich aber des hohen gemein-

⁷⁹⁾ Zu der Uebersetzung von K. PFÄNDTNER, *Ein Brief Anselms v. H.* in *Anal. Praem.* VII 1931 S. 100 ff.

⁸⁰⁾ SCHREIBER, *Studien*, S. 42.

⁸¹⁾ PFAENDTNER, *a. a. O.*, S. 100.

⁸²⁾ Für andere Zeitgenossen vgl. u. a. *Dial. int. Clun. et Cist.* col. 1642 C « Nullum autem vas aureum Christo tam carum, quam illud vivens vas quod ipse redemit sanguine suo. Propterea Christus non parum offenditur, quando propter calicem aureum furto sublatum fiunt missae, letaniae, communis et specialis oratio; sed propter fratrem a primo et maximo fure, scilicet diabolo deductum,

schaftsbildenden und erhaltenden Wertes der Armut wohl bewusst, er sieht sie als lebendige Klammer für die beiden Hauptstrukturelemente seiner *vita apostolica*; und auch seine Geschichtstheologie ist von hier aus mitgeprägt worden. Doch wie seine klare Einsicht in die wirklichen Verhältnisse, sein ausgeprägtes Gefühl für Mitte und Mass ihn daran hindern, die *paupertas* effektiv seinem Kontroversstandpunkte dienstbar zu machen, so kann er auf Grund seiner für den deutschen Raum erstaunlich selbständigen und reifen Philosophie den von der Zeit so verdächtig kramphaft vertretenen Standpunkt des Nur-Traditionalismus weder teilen, geschweige denn in die Debatte werfen.

Einer der wichtigsten und selbst wiederum von einer grossen Tradition getragenen Streitpunkte der Kontroverse ist die Tradition selbst. Sein besonderes Interesse verdient sich dabei der exzessiv traditionalistische Standpunkt des monastischen Gegners. Dessen besondere Schwäche ist die Diskrepanz zwischen der Idee, repräsentiert durch die Forderungen der Regel, und der Wirklichkeit, die sich vor allem hinsichtlich des Kampfes um die *cura animarum* bedrohlich von der Idee der gleichzeitig bewusst vertretenen reinen *vita contemplativa* abwendet. Der Versuch des Mönches, trotz seines streng traditionalistischen Standpunktes der Regel diese *novitas* abzufordern, mag der Anlass für den Spott, für den stellenweise erschreckenden Sarkasmus gewesen sein, mit dem Anselm seinen Gegner vielerorts übergiesst. Der eigentliche Grund aber liegt tiefer: in dem vom Havelberger immer wieder als geschichtshemmend, als eine mehr oder weniger bewusste Störung der heilsgeschichtlichen Oekonomie empfundenen Konservativismus mancher Kreise des zeitgenössischen Mönchtums. Die verschiedenen Linien schürzen sich hier zu einem verworrenen Knoten, der Anselms Kritik herausfordern muss.

Nun beteiligt er sich wie bei allen Kontroverspunkten auch an diesem Kampfe und setzt die der Zeit genehmen und vertrauten Mittel ein; er « kämpft » um das Alter der Kanonie⁸³⁾, um das

subtractum et in saeculum retractum; nec missae, nec letaniae, nec communis, nec specialis fit oratio. Nonne sunt ista manifesta indicia, quia magis diligitur aurum, quam anima fratris, pro qua Christus mortuus est.

⁸³⁾ *Epist.* col. 1119 C « Sicut ex verbis tuis colligi potest, asseris universos tam Veteris quam Novi Testamenti fideles monachos fuisse ». Vgl. die seitens des Monasteriums beanspruchte Tradition des Eremiten zurück bis zum Propheten Elias und zu Johannes dem Täufer, des Zönobiten bis zu den Aposteln, *Dial.*

erste Auftreten ihres Namens⁸⁴), und selbst seine Verherrlichung der *vita apostolica* impliziert bis zu einem gewissen Grade einen Anspruch auf Tradition. Im ganzen aber hat er sich, wie bei der *vita apostolica* schon dargelegt, in das Gespräch der Zeit eingeschaltet, um ihm eine völlig neue Wendung zu verleihen und damit den Sieg der Kanonie von einer ganz anderen Seite her zu entscheiden. Es ist die von ihm im deutschen Raume neue Einschätzung

int. Clun. et Cist. col. 1619 D « Duo sunt genera monachorum, unum heremitarum, aliud est coenobitarum. Heremitae imitantur Heliam et Johannem Baptistam. Coenobitae vero imitantur apostolos ». — Vgl. Anselms diesbez. *Parade Epist.* col. 1137 D « ... nec tu, nec quisquam modernorum monachorum... similis sit vestro primo monacho ».

⁸⁴) L. c. col. 1119 C « Non vereris aperte dicere: Scripturam illam, quam scribit Lucas evangelista: erat illis cor unum et anima una, etc. (Act. IV), ad societatem monachorum, et non potius ad apostolos et eorum asseclas pertinere, inter quos nec nomen quidem monachorum tunc temporis sciebatur, unde et idem liber Actus apostolorum, non Actus monachorum inscribitur. Adducis etiam quaedam verba beati Augustini in Psalm CXXXII: Ecce quam bonum et quam iucundum habitare in unum, in quibus ipse quidem apostolicam et communem vitam patenter commendat quae tu tamen ad monasticam tantummodo professionem satis imperite niteris retorquere ». — Egbert hat also die Tradition der Kanonie nicht nur bis zur apostolischen Zeit, sondern sogar bis Augustinus in Abrede gestellt. Vermutlich hatte auch er der damals vertretenen Auffassung gehuldigt, wonach die Geburt der Kanonie mit der Constitution Aquisgranensis Ludwigs des Frommen von 816 anzusetzen sei. Vgl. *Dial. int. Clun. et Cist.* col. 1618 E ss. « Qui ordo (scil. canonicus non erat in ecclesia tempore Ambrosii, Jeronymi, Augustini, Gregorii, Isidori. Hinc est quod isti scriptores sancti in omnibus scriptis suis, canonicorum nullam faciunt mentionem, quia hic ordo primum coepit sub Ludevico pio imperatore qui collegit synodum quamdam episcoporum; in qua synodum ipso imperatore faciente, constituta est regula canonicorum ». — Auch das Alter der sogen. Augustinus-Regel wird heftig bestritten, l. c. col. 1624 E « Nec regula eorum (scil. can. reg.) nec de clericatu nec de linguata tunica nec de hoc nomine, Canonicus, aliquam facit mentionem ». Dagegen von Seiten der Kanonie Lietb. abbat. S. Rufi *ep. ad Ogerium* col. 718 A « Ipsum Dei et hominis Filium constat... omnes gradus clericalis ordinis in seipso consecrasse, regulam quoque quam vivimus suis apostolis tradidisse ». — Vgl. auch ARNO v. REICHERSBERGS *Ent... Scutum can.* col. 1497 B « ... cum adhuc ne nomen quidem monasticum tempore persecutionis (scil. ordinis can.) existiterit ». Hier wird eine symbolistische Geschichte der Kanonie dargeboten, l. c. col. 1477 C/D « Simus ergo, inquam, nos duo ordines veluti duo... fratres uterini, ex una matre... progenti, visendae veritatis, et sectandae pietatis ambo studiosi; simus ergo canonicus ordo, ut jam dictum est, major natus Joseph, sacerdotalis dignitatis et ecclesiastici regiminis donis aurescens (cf. ANSELM, *Epist.* col. 1129 A), sit vero junior ordo monasticus Benjamin ».

des Alten und des Neuen : non quia novum est aut novum fuit, aliquid plus minusve est contemptibile nec quia vetus est aut vetus erit aliquid plus minusve est acceptabile. Sunt et antiqua bona, sunt et nova bona et sunt antiqua mala, et sunt nova mala ⁸⁵⁾. Dass auf dieser Basis ein Beweisgang aus der Tradition keinen Platz mehr hat, ist offensichtlich. Anselm hat die Ueberbewertung der Tradition durch die hohe Einschätzung des Wirkens für das Gottesreich hic et nunc abgelöst, ad absurdum geführt.

Doch neben den Kontroverspunkten Armut und Tradition, die wohl mehr an Interesse für die Erforschung der Stellung Anselms zwischen dem Alten und dem Neuen haben, als die sich im 12. Jahrhundert, in einer der älteren Zeit noch so stark verhafteten Welt, durch Wirksamkeit ausgezeichnet haben dürften, setzt Anselm ein ganz neues und wohl singuläres « Kampfmittel » ein. Dieses überraschende und wegen seiner Vielschichtigkeit äusserst sprechende Argument für den Vorrang der Kanonie leitet er aus den Gewohnheiten des Ordensübertrittes ab. Nach seiner Ansicht gibt es legal, d. h. im Sinne der Papstdekrete und Konzilsbeschlüsse, nur den einen legitimen Weg : vom Monasterium zur Kanonie. Die umgekehrte Richtung schlage lediglich ein « inutilis aut ecclesiasticae disciplinae et canonicae oboedientiae superbus contemptor aut saecularis vitae lubricus sectator et protervus praevicator aut etiam damnosus forte sibi et aliis » ⁸⁶⁾ ein, also ein verwerflicher Bösewicht und zwar « stulta et superstitiosa devotione » oder « publice lapsus » ⁸⁷⁾. Nun ist die Einweisung der « lapsi » in ein Monasterium ⁸⁸⁾ oder in ein « claustrum clericorum » ⁸⁹⁾ die Gewohnheit der Zeit. Aber Anselms daraus gezogener Schluss erscheint für den ersten Augenblick absurd. Während sogar der streitbare Regularkanoniker Gerhoh v. R. dem lapsus, dessen Vergehen « populo sunt manifesta », rät, seine Busse nicht bei den Kanonikern sondern « propter austeritatem (!) legis » bei den Mönchen abzuleisten, schliesst Anselm aus der Gewohnheit, den gefallenen Kleriker zur Bussableistung in ein Mönchskloster einzuweisen, auf den Vorrang

⁸⁵⁾ *Epist.* col. 1122 D; vgl. S. 109.

⁸⁶⁾ *Epist.* col. 1125 B.

⁸⁷⁾ L. c. col. 1125 C « clerici criminosi et infames ecclesiastica censura a sacris ordinibus degradati sive etiam suspensi ad plangenda peccata sua... ».

⁸⁸⁾ GERHOF v. R. *Dial.* col. 1411 B.

⁸⁹⁾ GERHOF v. R. *De Aedif. Dei* col. 1305 B.

der Kanonie ⁹⁰⁾. Dieser selbständige, ja eigenwillige Standpunkt mag bei seiner Zeit, für die immer noch der *religio strictior vel arctior* als der Gemeinschaft mit der von strengerer Aszese bestimmten Lebensform der Vorrang zukam, wenig Verständnis gefunden haben; und auch für uns wird Anselms Schluss erst von seinem neuen *dignitas*-Begriffe her verständlich. Nicht die strengere Lebensform mit der gesteigerten Aszese — diese Forderung schwingt bei Anselm in den Obertönen mit — sondern die *utilitas*, der tätige Einsatz *hic et nunc* ist die Voraussetzung für den Vorrang; die *utilitas* aber wird durch die *vita activa* des Prämonstratensers garantiert. In so konsequenter Weise zieht Anselm aus seinem « modernen » Standpunkte die Folgerungen und setzt diese in seiner Weise als Argumente im Kampfe um den Vorrang ein.

Auch die Inspiration, die mystische Schau, wird von Egbert als Argument für seinen Standpunkt verwendet, von Anselm aber in der uns erhaltenen Reaktion auf dem Nebengleise einer persönlichen Auseinandersetzung zwischen den beiden Kontrahenten erledigt. Nach allen bisher neu eingezeichneten, neu aufgedeckten und korrigierten Zügen am herrschenden Anselmbilde ist die diesbezügliche Stellungnahme des Havelbergers leicht zu erschliessen — und wir sind nicht enttäuscht. « ... tamen miracula non sint in exemplum trahenda » ⁹¹⁾. Im persönlichen Raume der Kontroverse verschießt Anselm auch mit grösster Vorliebe Giftpfeile, die den Gegner der Dummheit und Bildungslosigkeit zeihen und implicite Anselms Bildung und Wissen um so heller erstrahlen lassen. Aber vom Einsatz eines echten, gültigen Argumentes kann hier noch nicht die Rede sein.

Aber mit dieser bisher noch immer vorwiegend sachlichen Begründung seines eigenen, mit der Widerlegung des gegnerischen Standpunktes ist wohl der sachliche Kontroversgegner, der nüchterne Ordensapologet, nicht aber der Schalk im Menschen Anselm zufrieden. Eine besondere Note erhalten Anselms Hiebe durch die Lust des Dialektikers, den Gegner mit dessen eigenen Waffen und Worten zu schlagen. Dafür ein treffliches Beispiel. « *Monasticam*

⁹⁰⁾ ANSELM *Epist.* col. 1125 C « ...clerici criminosi... in monasterium retrusi, ac per hoc liquido constat, et nulli sanum cerebrum habenti dubium est, quin canonicorum ordo sublimior sit in Ecclesia quam monachorum... ».

⁹¹⁾ *Epist.* col. 1127 D, über das ganze für das Anselmverständnis so wichtige Problem der « miracula ». Vgl. das Schlusskapitel « Der Mensch ».

professionem omnibus aliis professionibus asseris esse digniorem», erinnert er seinen Gegner, und der Schadenfreude (« attende paulisper ») gelingt es, Egbert ein zweitesmal zu « zitieren » — Anselms Zitiergewohnheiten im persönlichen Bereiche seines Werkes sind ein eigenes Kapitel! — « item subjungis exemplo beati Gregorii, et aliorum quamplurium monachos licite posse transire ad ordinem clericorum ». Die Wollust, den Gegner, nachdem dieser sich selbst die Schlinge um den Hals gelegt hat (illaqueatus), diese auch noch persönlich zusammenziehen zu lassen, kann sich nicht mehr verbergen: « bene dicis; bene, inquam, videris dicere, sed juste illaqueatus es verbis oris tui ». Die Konklusio aber aus diesen tückisch gepaarten Prämissen — sachlich der Höhepunkt — lässt den Triumphator bereits wieder gemessen zu kühler Nüchternheit zurückfinden: stand dieses Ergebnis ja schon längst fest! « Aut enim verum est, monasticum caeteris ordinibus esse digniorem, et ab illo non licet transire in clericatus ordinem: aut si transire licet, consequenter verum est ordinem illum a quo transitur vere non esse digniorem; nemo enim cuiquam, nisi forte publice lapso de digniore ad indigniorem ordinem transeundum censet »⁹²⁾. So wird der eigentliche nervus rerum, der Kampf um die grössere « dignitas » — was bei Anselm Kampf um die grössere « utilitas » heissen will — von einer im Gewande der Sorge um den Bruder einherschreitenden beredten Form der charitas umschlossen. Und wozu diese ganze mit so viel Ernst dem Monasterium gegenüber und mit grosser Leidensschaft der Person des Gegners gegenüber geführte Auseinandersetzung? Einmal, um die Kanonie im Ringen um den Vorrang vor dem Mönchsstande durch einen bedeutsamen Beitrag tatkräftig zu unterstützen und zum anderen, um den als treibende Kraft im Hintergrunde stehenden Kampf um die Seelsorge zugunsten der Kanonie und damit seines, Anselms, Orden mitentscheiden zu helfen.

Mit dem Nachweis der grösseren dignitas, des ideellen Vorranges, wäre eigentlich auch der Kampf um die Seelsorge entschieden gewesen. Da aber von beiden Seiten her mit sehr ähnlichen Mitteln um das gleiche gekämpft wurde, kam es bisweilen zu gar nicht so leicht zu verstehenden Ueberschneidungen der ideellen und realen Gegebenheiten. Folglich musste der im Vorfelde nicht zu entscheidende Kampf an Ort und Stelle, in der Pfarrei

⁹²⁾ *Epist.* col. 1127 B/C.

selbst, zur Austragung kommen. Dieser Kampf kann aber zur Zeit von Anselms Eingreifen schon auf eine längere eigene Geschichte zurückblicken.

Die in der grossen Auseinandersetzung zwischen Papst- und Kaisertum frei gewordenen Kräfte machten sich im Kampfe gegen das germanisch bestimmte Kirchenrecht des frühen Mittelalters nicht nur in der Reform von Kurie und Bistum sondern auch vor allem in den Versuchen geltend, die Niederkirchen aus eigenkirchlich-laikaler Verstrickung zu lösen, Klerus und Laientum nicht zuletzt « in geistiger und kultischer Verknüpfung mit dem klösterlichen Leben » zu reinigen und sittlich zu heben ⁹³⁾. Aber auch von unten her, gleichsam vom Resonanzboden der kluniazensisch-gregorianischen Kirchenreform aus, zeigte sich eine glückliche Bereitschaft, am grossen Werke mitzuwirken. Eine Verinnerlichung des religiösen Lebens, contemptus mundi — ja Weltuntergangsstimmung mögen vielerorts im Inhaber der Eigenkirche das Verständnis für den Libertas-Ruf geweckt haben. Dass dabei die in der grossen burgundischen Reformabtei machtvoll erwachsende Totenliturgie ⁹⁴⁾ besonders anziehend gewirkt hat, ist nur allzu verständlich. Auf diese Weise war Cluny als Schildträgerin des Reformpapsttums über die Preisgabe seiner politischen Bedeutungslosigkeit, seiner Weltabgeschiedenheit zur geistigen Grossmacht, und — zur Grossgrundbesitzerin geworden. Das reformierte Benediktinertum sah sich mit dieser seelsorglichen Aufgabe, mit der Notwendigkeit, weite Gebiete mit guten Pfarrern zu versorgen, auch vor eines der schwersten Probleme des zeitgenössischen Mönchtums gestellt. Während die innerhalb der gleichen Bewegung an kanonikale Gemeinschaften vergebenden Eigenkirchen sofort mit eigenen Klerikern besetzt wurden, erhob sich in den monastischen Verbänden die Frage nach der Berechtigung des Mönches, in die Seelsorge einzutreten. Während der Ruf der Niederkirchen nach guten Pfarrern besonders bei denjenigen Mönchen williges Gehör fand, die nach dem Verluste der wissenschaftlichen Domäne an die immer grössere Bedeutung erlangenden Bischofsschulen ⁹⁵⁾ eine neue, echte Aufgabe ersehnten, rieten andere Kräfte unter Hinweis auf die Regel von der Uebernahme jeglicher pfarrlicher Verpflichtungen ab.

⁹³⁾ FEINE, S. 214.

⁹⁴⁾ SCHREIBER, *Gemeinschaften d. Ma.*, S. 102 ff.

⁹⁵⁾ HAUCK IV 319.

Hinter dem Versuch aktiver Kräfte, der Regel eine Berechtigung des Mönches zur Seelsorge abzunötigen, griff eine grosse Unsicherheit weiterer Kreise um sich. So kam Abt Eberhard von Brauweiler ⁹⁶⁾, der einige inkorporierte Pfarreien mit Mönchen seines Konventes besetzen wollte, über die Schwierigkeiten, die ihm das Etymon des Wortes *monachus* (« *solitarius* », « *singularis* ») bereitete, nicht hinweg und er wandte sich an Rupert von Deutz um Rat. Obwohl nun dieser nicht nur in seiner « *Epistula ad Everardum* » sondern immer wieder den Versuch machte, dem Mönche das Recht auf die *cura animarum* zu sichern, blieben seine Bemühungen doch Postulat und für die nächsten Jahrhunderte Episode. Denn nicht nur Cîteaux wandte sich mit aller Schärfe gegen solche vergewaltigende Interpretationsversuche der heiligen Regel ⁹⁷⁾ sondern auch die Kurie sprach dem Mönche auf den Lateransynoden von 1123 ⁹⁸⁾ und 1179 ⁹⁹⁾ das Recht auf die Seelsorge ab. Dass aber auch der zisterziensische Raum recht unentschieden sein konnte, zeigt Haucks ¹⁰⁰⁾ treffliche Kritik an Bernhard : « Der grösste mönchische Prediger des 12. Jahrhunderts hatte sich mit aller Entschiedenheit gegen das Predigen der Mönche ausgesprochen » ¹⁰¹⁾. Doch hat sich auch Cîteaux in den Generalkapiteln von 1191 und 1214 wiederum klar gegen die Aufnahme pfarrlicher Verpflichtungen durch seine Mönche gewandt ¹⁰²⁾.

Nun ergab sich mit dem Erstarken der Kanonie, besonders aber seit der Begründung eines auf die Seelsorge hingerichteten Ordens durch Norbert von Xanten eine völlig neue Situation. Eine

⁹⁶⁾ PL 170 col. 541 s. Anm. 51.

⁹⁷⁾ *Exordium parvum* I, 15; *Consuetudines* II, 27.

⁹⁸⁾ Can. 16 Cl. S. 576.

⁹⁹⁾ MANSI XXII 224 « *Monachi non singuli per villas et oppida, seu ad quascumque parochiales ponantur ecclesias, sed in maiore conventu aut cum aliquibus fratribus maneant* ».

¹⁰⁰⁾ IV 332.

¹⁰¹⁾ Mog. 51, S. 399 an Heinrich v. Mainz 1146.

¹⁰²⁾ BUTLER, S. 334 ff. stellt im Anschluss an Ep. 8, 15 Gregors des Grossen « *Uterius illic (scil. monachus in monasterio) nec potestatem aliquam neque licentiam habeat habitandi* » fest, dass die frühen Benediktiner nach Uebernahme seelsorglicher Verpflichtungen völlig in den Diözesanklerus übergegangen seien. Im England des Mittelalters sei ein Mönch in der Seelsorge kaum nachzuweisen. Doch ist den Synodal- und Konzilsbeschlüssen zu entnehmen, dass der Mönch auf dem Festlande in steigendem Masse seelsorgliche Verpflichtungen übernommen hat. Vgl. u. a. der dritte Laterankonzil von 1179; vgl. oben Anm. 99.

neue Gemeinschaft war auf den Plan getreten, die sich das zur Aufgabe machte, was dem Mönche nicht gestattet war. Hatte doch Norbert allein in Magdeburg sechs, in der Umgebung der Stadt sogar vierzehn Pfarreien mit Prämonstratensern besetzt¹⁰³⁾. Während nun die Norbertiner den Mönchen das Recht auf die cura animarum streitig machten, wurde von den Augustiner-Chorherren das Kampffeld nach einer anderen Richtung, gegen die Säkularkleriker hin, abgeschrmt. Sie verlangten mit allem Nachdruck von den Bischöfen, dass die Pfarreien nur an denjenigen vergeben werden sollten, der nach der vita apostolica, d. h. in ihrem Sinne eben als Regularkanoniker lebte¹⁰⁴⁾.

Der Kampf um die Seelsorge wurde im Zeitalter der apostolischen Wanderpredigt und häretischer Strömungen, der Kreuzzüge, der beginnenden Scholastik und der erwachsenden Mystik¹⁰⁵⁾ auf weite Strecken als ein Kampf um die Predigt geführt. Auch die Bevölkerungszunahme im 12. Jh., besonders vor dem Beginn der « eigentlichen deutschen Ostkolonisation »¹⁰⁶⁾ mag diese hohe Einschätzung gerade der Predigt noch verständlicher machen. Ausserdem musste das kirchliche Leben und besonders die Predigt für die noch fehlende allgemeine religiöse Unterweisung in schulmässiger Form eintreten. Wie ehemals schon der Mönch¹⁰⁷⁾ versucht jetzt auch der Regularkanoniker, seine Ansprüche direkt aus dem Besitz der vita apostolica abzuleiten. Da aber dieser Begriff im Verlaufe der Kontroverse mit neuem, dem Leben in höherem Masse zugewandtem Gehalte erfüllt worden war, konnte nunmehr die Kanonie — sie hatte den neuen Begriff geprägt — den ehemaligen

¹⁰³⁾ IV 379 ff.; GRASSL, S. 41; SCHREIBER, *Studien*, S. 46; FEINE, S. 216.

¹⁰⁴⁾ GERH. v. R., *De Aedif. Dei*, col. 1249 A « necesse est, ut... qui... canonicas ecclesias occupant, ... ipsi obediant praeceptis apostolicis et canonicis, non habendo proprium... »; l. c. col. 1249 D « Quamvis ergo bonus Christianus quicumque proprietatis possessor inveniatur, solis tamen illis, qui cum apostolis fuerint congregati, recte pastoralis cura commendatur... ».

¹⁰⁵⁾ E. STOLZ, LThK VIII 443.

¹⁰⁶⁾ LÜTGE, S. 88 u. S. 107.

¹⁰⁷⁾ PETRUS DAMIANI, *Opusc.* 28 col. 512 s. « Apostolos certe, et successores eorum, si irreverberatis oculis paginas novi instrumenti percipitis, monachico, non canonico more vivere invenietis, eisque potestatem ligandi atque solvendi (Matth. XVIII) concessam domino procul dubio reperietis. Quod si ita est, imo quia ita est, cur nos ab hoc privilegio separare conamini ? ».

Weg des Mönches mit grösserem Erfolge beschreiten¹⁰⁸⁾. Daneben schöpften beide Parteien aus Hieronymus und versuchten durch weidlich massive Methoden, die günstigste « Interpretation » zu erzielen. Als Kronzeuge der Kanonie musste immer wieder die Stelle « monachus autem non doctoris habet sed plangentis officium »¹⁰⁹⁾ fungieren. In einer etwas abgewandelten Form¹¹⁰⁾ dürfte dieses Wort vermutlich von den Regularkanonikern aus einer « tabula in Hieronymum »¹¹¹⁾ in die Kontroverse geworfen worden sein. Dem Mönche stehe folglich kein Recht auf die Predigt zu, während der Regularkanoniker dieses vor allem aus seinem Klerikate ableitet. Verschleiert vertritt Anselm denselben Standpunkt¹¹²⁾.

Einmal musste nun diese Auffassung die Bemühungen des Mönches, den Besitz des Klerikates nachzuweisen, noch intensivieren, zum anderen aber suchte das Monasterium durch dialektische und philologische Manipulationen dem gefährlichen Hieronymus-Worte den Stachel zu rauben. Dies geschah meistens durch die Aufstellung einer entsprechenden Distinktionsreihe¹¹³⁾. U. a. ist folgender Weg besonders bezeichnend: eine Distinktion des Begriffes monachus in « solitarius » und « coenobita » schränkt den in der vita communis lebenden Benediktiner auf coenobita ein. Da

¹⁰⁸⁾ GERHOH v. R., *Dial.* col. 1388 B « Regularis: ... in eadem Ecclesia neminem, nisi apostolica et communi vita viventem consensit (scil. Gregorius) altari ministrare, vel baptizare, vel praedicare ».

¹⁰⁹⁾ HIERONYMUS, *Contra Vigilantium*, cap. 15, PL 23 col. 351 B.

¹¹⁰⁾ Vgl. RUPERT v. DEUTZ, *Questio utrum monachis liceat predicare*, « Monachus non habet officium docentis sed lugentis »; HONORIUS AUGUSTODUN., *Quod monachis liceat predicare*, « Monachus officium non habet... »; beide Traktate aus Clm 22225 s. 12 Fol. 43' bei ENDRES, *Honorius Augustodunensis*, S. 145 ff. abgedruckt. — Vgl. den *Dial. int. Clun. et Cist.* cap. 45, col. 1620 A/B vorgetragenen Standpunkt des Norbertiners « Monachus non habet officium docentis, nos habemus ».

¹¹¹⁾ Vgl. GRABMANN II 83.

¹¹²⁾ *Epist.* col. 1132 B « ... officium vero dicendi per se non debent eligere (scil. monachi), sed ab aliis ad hoc, si digni fuerint, sunt eligendi ».

¹¹³⁾ RUPERT v. DEUTZ, *Questio utrum monachis liceat praedicare*, ENDRES, S. 145 ff. *seculare negotium — spirituale negotium; monachi literati — monachi non literati*; « Non literati... non habent officium docentis sed lugentis. Literati autem sacris dumtaxat ordinibus mancipati, sunt et monachi et clerici et hi habent... ex officio... altaris officium docentis ». — Vgl. (HONOR. AUGUSTODUN.) *Quod monachis liceat predicare*, l. c. S. 148 « Habet quippe (scil. presbyter monachus) ex professione officium lugentis, ex ordine uero sacerdotali officium docentis ».

nun Hieronymus in der strittigen Stelle nur « solitarius »¹¹⁴⁾, nicht aber « coenobita » gemeint habe, sei dem Mönche das Predigen zumindest nicht verboten¹¹⁵⁾; eine echte Gemeinschaft aber verlange geradezu die gegenseitige Belehrung von Mensch zu Mensch¹¹⁶⁾. Und schliesslich werden « docere » und « predicare » promiscue gebraucht, so dass der Mönch schliesslich, wenn auch auf recht kasuistische, ja sophistische Weise, aus der gleichen Hieronymus-Stelle das diametrale Gegenteil seines kanonikalen Gegners nachgewiesen zu haben glaubt; der hl. Hieronymus habe den Mönchen das Predigen also nicht verboten sondern geboten.

Und nun zu Anselm! Von einem echten Schüler des Meisters Norbert würde man ein eindringlicheres und liebevolleres Eingehen auf diese Frage erwarten. Aber seine Entgegnung ist kurz und knapp, im Tone des Sentiments der Kontroverse, von der Forderung nach Wirksamkeit bestimmt und in der Gestaltung von der Ueberzeugung beherrscht, dass sein Orden als der Repräsentant der vita apostolica der würdigere sei und damit a priori zur Seelsorge die grössere Berechtigung habe. Gerade diese Kürze ist die stärkste Kundgabe für seine und seines Ordens Ueberlegenheit in all diesen für Anselm nur scheinbar schwierigen Fragen. Ist doch der Regularkanoniker in seiner ganzen Existenz von vornherein auf die Seelsorge hingeordnet, während der Mönchsstand, der sich hier auf ein ihm ursprünglich doch fremdes Feld vorzuarbeiten versuchte, in rein ideologische Auseinandersetzungen verwickelt, gleichsam im theoretischen Vorfelde des eigentlichen Kampfes stecken bleibt. Erreicht er doch zumindest im hohen Mittelalter das so sehnstchtig angestrebte Ziel schliesslich nicht.

Mag Anselm den Hauptanspruch der Kanonie auf die Seelsorge gleichsam nur als einen unter vielen Kontroverspunkten behandeln, so nimmt auch bei ihm der Kampf um die cura animarum trotz der verhältnismässig knappen Ausdrucksweise einen zentralen Raum

¹¹⁴⁾ Vgl. andererseits die grosse Unsicherheit Eberhards v. Brauweiler gerade wegen dieses « solitarius ». PL 170 col. 541 D s. Anm. 51 « ... conscientiae stimulo ductus ex eo quod etymologia monachi sonat idem quod singularis sive solitarius timuit fratres suos ecclesiis praeficere ».

¹¹⁵⁾ *Dial. int. Clun. et Cist.* col. 1621 D/E ss. « Hoc nomen monachus secundum etymologiam vocis, pro solitarius posuit (scil. Hieron.). Non enim Hieronymus hoc dixit de coenobita, sed de solitario... ».

¹¹⁶⁾ L. c. « Omnis homo habens intellectum... si habitat cum hominibus, officium habet docentis ».

ein ¹¹⁷⁾. War doch einerseits der Hauptanlass für die Abfassung des Sendschreibens nicht die Seelsorge sondern der Ordenswechsel; und zum anderen ist nun einmal Anselm nicht der Mann der praktischen Kleinarbeit. Seiner Beobachtungsgabe, seiner beachtlichen Fähigkeit zum Wägen, Werten, Systematisieren, zur Zusammenschau fügt sich alles zu einer in den abstrakten Raum erhobenen Ganzheit. Er hat einen Blick für die sich im einzelnen realisierenden geistigen Kräfte und könnte geradezu als der fortschrittliche Theoretiker und Ideologe des die Zeit beherrschenden Kampfes um die Seelsorge angesehen werden. Hatte schon bei der Behandlung des Ordensübertrittes die kontrastierende Charakterisierung von Sendschreiben und *Dialogus inter Cluniacensem monachum et Cisterciensem* das Sachlich-Nüchterne als das spezifisch Anselmianische gezeigt, so wird dieser Eindruck hier im Kampfe um die Seelsorge noch vertieft. Während andere Kontroverspartner mit « *verbum Dei populo praedicare, pueros baptizare, poenitentes suscipere* », oder mit « *missas celebrare, praedicare et baptizare et cetera ecclesiastici ordinis officia* » ¹¹⁸⁾ ins einzelne gehen, fasst Anselm mit « *parochias tenere* » und « *curam animarum dirigere* » ¹¹⁹⁾ im Oberbegriffe zusammen.

Er entgegnet auch hier mit einer äusserst wirksamen Diffamierung des Gegners und dessen Dummheit: dieser sei unbelehrbar und verstockt, verbreite in übler Flüsterpropaganda ¹²⁰⁾ eine recht wunderliche Meinung und handle, vom Parteigeist befangen, fern aller Liebe zur Wahrheit ¹²¹⁾. Er sei blind vor Hass und nähre nur Unwillen und Feindschaft (*suave malevolentiae satisfacere*); so sei

¹¹⁷⁾ Vgl. *Epist.* col. 1129 D-1134 A; die *vita activa*, das zweite wichtige Strukturelement der *vita apost.* neben der *vita contempl.* — hier ein wichtiger Kontroverspunkt — wird bei Anselm mit der *cura animarum* beinahe gleichgesetzt.

¹¹⁸⁾ ENDRES, *Honorius*, S. 146 ff.

¹¹⁹⁾ *Epist.* col. 1128 D.

¹²⁰⁾ L. c. col. 1128 C/D « *Perlatum est etiam ad nos, quod tu aliquorum auribus instillare non erubescas, quod canonici regulares nec parochias tenere, nec curam animarum in populo dirigere debeant* ».

¹²¹⁾ L. c. col. 1128 D « *Quod si verum est de prudentia tua vehementissime admiror; quia quicumque hoc asserere contendit, cum tamen nullum sapientem hoc arbitror sentire, manifestum est hoc eum facere potius livore canonici ordinis quam amore veritatis* ».

er in seiner Verblendung völlig unzurechnungsfähig ¹²²⁾. Seine Auffassung wäre eigentlich unverantwortlich; sei er doch bereit, zur Rettung des eigenen Prestiges der Seelsorge die besten Kräfte zu entziehen ¹²³⁾. Aber die gute Praxis sei der Realisierung solch törichter, von der Selbstsucht getragener Ideen segensreich zuvor gekommen. Sei es doch bereits allgemeiner Gebrauch, den Regularkanoniker mit der kirchlichen Gerichtsbarkeit (*judicia ecclesiastica*), den Synodalangelegenheiten (*synodales causae*), mit der Seelsorge (*gerenda cura animarum*), ja mit jedwedem kirchlichen Amte, mit jeglicher Würde zu betrauen ¹²⁴⁾, während der Mönch weder zur Seelsorge noch zum Archipresbyterat oder Archidiaconat zugelassen zu werden pflege ¹²⁵⁾. Ja, nach dem Regularkanoniker verlange sogar das Volk selbst und liebe und verehere ihn als einen vorzüglichen Seelsorger ¹²⁶⁾. Man vergleiche an dieser Stelle die Korrespondenz der fallend angeordneten Gliederpaare: *archidiaconatus-judicia ecclesiastica*, *archipresbyteratus-synodales causae*, *parochia-gerenda cura animarum*. Während dem Mönche die Bezeichnung des Amtes beigeordnet wird, erscheint der Regularkanoniker mit Funktion und Aufgabenbereich verquickt. Dass der Bischof in diesem Zusammenhange nicht vom Episkopate spricht, obwohl eine ganze Anzahl von Stühlen bereits mit Prämonstratensern besetzt ist, mag damit zusammenhängen, dass der Kenner des inzwischen systematisch kodifizierten kanonischen Rechtes die Diskrepanz zwischen den Forderungen der Residenzpflicht und seiner eigenen Praxis empfindet. Aber bereits die Besetzung von Archidiaconaten mit Norbertinern, wird als « *communis usus totius Ecclesiae* » ¹²⁷⁾ dem Mönche

¹²²⁾ L. c. col. 1129 A « *Quicumque igitur suae malevolentiae volens satisfacere canonico ordini in hoc detrahare tentaverit, quid dicat, quare dicat, contra quem dicat prorsus ignorare vel tanquam omnium scripturarum imperitissimus sola invidia boni malitiose exaestuarere (constat)* ».

¹²³⁾ L. c. col. 1128 D « *Qui enim vere sapit, omnes sacerdotes potius ad regularem vitam invitat, quam regulariter viventes a Dominicarum ovium custodia penitus removeat* ».

¹²⁴⁾ *Epist.* col. 1129 A « *nullus canonicus regularis... a quolibet officio vel dignitate ecclesiastica removetur* ».

¹²⁵⁾ L. c. col. 1129 A « *patet etiam communis usus totius Ecclesiae, quod sicut nullus monachorum in archidiaconatum vel archipresbyteratum vel in aliquam parochiam assumitur* ».

¹²⁶⁾ L. c. « *... verum etiam a rudi populo plerumque eligitur assumitur, et tanquam lucerna in caliginoso loco lucens (!) diligitur et honoratur* ».

¹²⁷⁾ *Epist.* col. 1129 A.

entgegengehalten. Der Magdeburger Suffragan — die Abfassung der Quelle fällt in die Zeit erfüllter Residenzpflicht — mag dabei die besonderen Verhältnisse im sächsischen Raume im Auge haben. Sind doch hier « die Archidiaconate beim Fehlen von Dekanaten sehr klein und entsprechen meistens einer Urfparrei, die auch oft... an ein Kloster (!) geknüpft ist, welche als Sendkirchen, also zu Gerichtsversammlungen dienen » ¹²⁸⁾.

Kurt FINA.

(Fortsetzung folgt).

¹²⁸⁾ FEINE, S. 170.