

Der cluniacensische Chronist Rodulfus Glaber

Von Margarete Vogelgsang, Dillingen

(Fortsetzung)

2. Historische Probleme und Perspektiven der Historien

Wie die geschichtsphilosophischen Konzeptionen sind auch die historischen Fragestellungen und Perspektiven des cluniacensischen Chronisten Rodulfus Glaber Ergebnis seiner Persönlichkeit.

Das theologisch-symbolische Geschichtsdenken des Rodulfus Glaber wird vor allem deutlich in der Konzeption des Imperiums. Diese Konzeption wie das Verhältnis Kaisertum-Papsttum stellt Rodulf im fünften Kapitel des ersten Buches, in der Reichsapfelszene zwischen Kaiser Heinrich II. und Papst Benedikt VIII. dar¹. Das Kapitel dient der Begriffserläuterung des Imperiums.

Das „*imperium terrenum*“, d. i. das christlich gewordene *imperium Romanum*, verkörpert im Symbol des *aureum pomum*, besitzt eine irdische und zugleich metaphysische Gestalt. Der *ordo*, aus dem und in dem das Reich lebt, ist die *religio*. Der *Orbis*, unter das Kreuz gestellt, gewinnt Sinn, Ziel und Erhöhung als göttliche Heilswirklichkeit durch die Herrschaft des *Verbum Dei*, das der Herr des *Orbis* ist. Unmittelbar auf die Reichsapfelszene folgen die Betrachtungen Rodulfs über die Bekehrung der Heidenvölker (I, 5, 626 B). Das besagt: Das *imperium* konstituiert sich aus den Getauften, aus den Verehrern des Kreuzes des Herrn, aus den

1) Praecipit (sc. venerabilis papa Benedictus) fabricari quasi aureum pomum atque circumdari per quadrum preciosissimis quibusque gemmis, ac desuper auream crucem inseri. Erat autem instar speciei huius mundanae molis, quae videlicet in quadam rotunditate circumstare perhibetur, ut dum siquidem illud respiceret princeps terreni imperii, foret ei documentum, non aliter debere imperare vel militare in mundo quam ut dignus haberetur vivificae crucis tueri vexillo — cumque postmodum praedictus papa imperatori, videlicet Henrico huius rei gratia Roman venienti, ob viam cum maxima virorum et sacrorum ordinum multitudine processisset ex more, eique huiusmodi insigne scilicet imperii in conspectu totius Romanae plebis tradidisset; suscipiens illud hilariter, circumspectoque eo, ut erat vir sagacissimus, dicit: Optime pater, inquires ad papam, istud facere decrevisti nostrae portendendo innuens monarchiae, qualiter sese moderari debuerat, cautius perdocuisti“. Deinde manu gerens illud auri pomum, subiunxit: „Nullis, inquit, melius hoc praesens donum possidere ac cernere congruit quam illis, qui pompis mundi calcatis, crucem expeditius sequuntur Salvatoris“. Qui protinus misit illud ad Cluniacense monasterium Galliarum — Rod. Glabri Historiarum sui tempor. libri 5, Migne Patrol., cursus compl. ser. Lat., Bd. 142, I, 5, col. 625 D, 626 A/B.

Bekennern des dreieinigen Gottes (I, 5, 626 D). Es ist der geistige und sichtbare Raum der Berufung der Heidenvölker; in ihm gewinnt die forma mundani saeculi (I, 5, 627 A) Gestalt, finden die Ratschlüsse der bonitas und iustitia Dei zum Heile der Menschen ihre Verwirklichung. Darum ist das irdische Ziel des imperium terrenum der Zusammenschluß der Völker im allumfassenden Glauben Christi, die Erfassung jeden Volkes und jeden Ortes: „In omni loco et gente absque exceptione“ (I, 5, 626 C). Die der Reichsapfelszene vorangehende Schilderung der Normannen- und Ungarnbekehrung verstärkt diesen Eindruck (I, 5, 624/25). Damit hat Rodulfus Glaber, der westfränkische Chronist, die Metaphysik des Reiches erkannt und wiederum ausgesprochen als erster nach Alkuin, vor Otto von Freising, die Geschichtsschreiber der spätkarolingischen Epoche weit überragend, deren Chroniken und Annalen meist nüchterne politische Berichte sind ohne Spekulation über das Wesen des Reiches.

In seiner äußeren Form ist das imperium terrenum nichts Geringeres als die Fortsetzung und Weiterführung des Römerreiches, dessen Herrschaft an die Frankenkönige fiel (I, 1, 616 B). Die Roma aeterna als physischer und geistiger Mittelpunkt hat das neue Imperium mit dem antiken Imperium gemeinsam. In seinem christlichen universalen Auftrag umspannt es den westlichen Orbis (I, 4, 623 A), die abendländische Kulturgemeinschaft, und ist aufgebaut auf den christlichen Völkern des Nordens und Westens (I, 1, 616; I, 5, 626); es steht zwischen dem Römerreich, dessen Erbe es ist, und dem Ende dieses Aons (IV, 1, 671 D); es ist die letzte, die christliche der sechs aetates, ehe die siebte aetas die Vollendung des Reiches Gottes heraufführt (I, 5, 628 B).

Im Sinne der irdischen Gemeinschaft aller Getauften nähert sich das imperium terrenum der civitas Dei Augustins. Damit ist auch Rodulfs Staatsbegriff gezeichnet: Der „wahre“ Staat² Augustins, der nicht nur nach dem Naturgesetz gut ist, sondern durch die vera iustitia (De civ. 19, 21), das ist durch die Verehrung des wahren Gottes (De civ. 19, 23), die Anerkenntnis Gottes als des Verleihers aller Gewalt (De civ. 2, 21), gerecht wird und den Zweck verfolgt, den Menschen zu seinem ewigen Ziele zu führen (De civ. 19, 20). Rodulfs imperium terrenum ist also Gottesstaat in einer sehr viel weniger konkreten Erfassung als bei Otto von Freising, der „das in kirchlicher Einheit geeinte Reich“³ als civitas Dei begriff, das jedoch im Kampf des Sacerdotiums mit dem Imperium „das Merkmal des Widersachers“ trug⁴.

Das Begriffspaar des cluniacensischen Chronisten: imperium terrenum und imperium Christi ist nicht die Parallele zum augustinischen Gegensatzpaar: civitas terrena und civitas Dei. Es sind nicht die

2) Seidel Br., Die Lehre des hl. Augustinus vom Staat, S. 21.

3) Meyer H., Geschichte der abendl. Weltanschauung, Bd. 3, Würzburg 1948, S. 146.

4) Auch P. Rousset sieht im Staatsbegriff des Rodulfs Glaber „implicite“ die civitas Dei Augustins; (R o u s s e t, Raoul Glaber, interprète de la pensée commune au XI. siècle. Rev. d'hist. de l'église de France, Bd. 36/1950, S. 22).

beiden antithetischen „Staaten“. Das imperium Christi bedarf zu seiner Realisierung auf Erden einer bestimmten Form: des imperium terrenum. Beide sind eins als Gehalt und Gestalt: Imperium Christi, d. i. Herrschaft Christi, Herrschaft des Verbum Dei auf Erden, in der politischen Konkretion des imperium terrenum, d. i. des imperium Romanum, das auf die Franken übergang. Diese Konzeption des Imperiums durch Rodulfus Glaber bedeutet die Einheit von augustinischer Reich-Gottes-Metaphysik und Metaphysik des Reiches.

Aus der metaphysischen Aufgabe, aus der „geistlichen“ Existenz des Imperiums ergeben sich die „Verbündeten“ des Reiches, die Mächte, die es stützen. So wie es in der fides universalis das „optimum fundamentum“ (III, 8, 659) und das stärkste völkervereinende Band besitzt, so sind die Mächte Gottes auch seine gewaltigsten Säulen. Es ist der Heilige, das Mönchtum. Darum die Konfrontierung der Kaiser in Buch I, 4 mit Maiolus, „vir sanctus saecularis“, mit Adalbert von Prag, dem Missionar und Märtyrer Christi; darum die Übersendung des Reichsapfels nach Cluny: Hineingehobensein des Imperiums in das Gebet der Mönche. Der andere tragende Pfeiler im Bau des Imperiums ist die allwaltende Gerechtigkeit, die jedes Ding in seinem Ordo beläßt: Otto III. wird durch einen Traum ermahnt, die Rechte des römischen Klosters St. Paul nicht anzutasten (I, 4). Als geistlich-politische Wirklichkeit, deren Rechtssphäre nicht abgegrenzt war durch Gesetze, bedurfte das Imperium zur Wahrung dieser Gerechtigkeit der Einfügung in die Stufenordnung der Werte nach dem augustinisch-cluniacensischen Grundsatz (De civ. 19,16) der Superiorität des Geistlichen.

Dieser Grundsatz der Superiorität des Geistlichen erzeugt für Rodulf, der symbolisch-gnostisch, nicht iuristisch denkt, keine Spaltung zwischen den Ordnungen des Geistlichen und des Weltlichen, die beide ihren Ursprung und ihr Ziel, ihre Wertung, Aufgabe und Synthese in und aus Christus haben. Diese Synthese zu dokumentieren, die nur dem Geschichtssymbolisten möglich ist, ist der tiefste Sinn der Reichsapfelszene. Allein von diesem Standpunkt aus kann sie gerecht beurteilt werden, während eine juristische Deutung sie nur als Überordnung des Papsttums über das Kaisertum interpretieren kann⁵. Eine Wertordnung, nicht ein päpstliches Eigentums- und Vergabungsrecht ist in der Übergabe des Reichsapfels an Heinrich II. symbolisiert. Beide Sphären sind einander existentiell zugeordnet; die Spitze des irdischen Daseins aber ist das Verbum Dei, dessen Eigentum der vom Kreuz überragte Erdball ist. Kaiser und Papst, Träger des Imperiums und Haupt der Kirche auf Erden, heben sich deut-

5) Siehe Lindheim H. v., S. 60: „Diese Auffassung — die priesterähnliche Stellung und Gottesgnadentum des Kaisers — hat bei Rodulf Glaber nicht eine so grundsätzliche Erörterung erfahren wie die von der Überordnung des Papstes Benedikt über Kaiser Heinrich II.“ (Lindh., Rodulfus Glaber, seine Persönlichkeit, sein Gesch. Werk und sein Verhältnis zu den geistigen Strömungen seiner Zeit, Leipzig 1941).

lich als *vicarii Dei* ab. Die Reichsapfelszene ist der Beweis für die hochmittelalterliche Anschauung von „der ideellen Einheit von *regnum* und *sacerdotium* in Christus“⁶.

Die Verkörperung des *Imperiums* ist für Rodulfus Glaber der „*princeps terreni imperii*“. Dieser ist nach Idee, Würde und Aufgabe der Erbe der karolingischen Tradition, die von Alkuin grundgelegt, in der karolingischen und nachkarolingischen Zeit behauptet und von Wipo⁷ noch einmal formuliert wird: Der Kaiser ist *defensor ecclesiae*, *vicarius Christi*. Es ist jenes Priesterkönigtum, als dessen Exponent Rodulf Kaiser Heinrich III. in den beiden großen Synoden des Jahres 1046 – Pavia und Rom – zeichnet (V, 5).

Träger des *imperium terrenum*, Nachkommen der römischen Cäsaren, sind seit Karl d. Gr. die Frankenkönige, die sich auszeichneten durch christliche Gerechtigkeit und Kriegstüchtigkeit (I, 1, 616 B). „Nach dem Aussterben der Karolinger übernahmen die Sachsen das *Imperium*“, konstatiert Rodulf die *translatio imperii* auf die Ottonen (I, 4, 618 C), die von den Äbten Clunys bekräftigt wird. Odilo nennt Otto I. in Zuerkenntnis seiner kaiserlichen Würde, die ihn an die Spitze Roms und des Erdkreises stellt, „*Augustissimus Otto*“⁸, Otto II. „*Caesar Otto*“⁹, Adelheid wird „*Augusta*“ genannt¹⁰.

Aufgabe und Würde des Kaisers sind universal. Er ist der „*imperator*, — *qui inter mortales summus princeps eminebat*“¹¹, der „*summus terrenorum princeps, cuius dominio principes terrarum subiciebantur*“¹²; „*ei applicatum est totius imperii culmen*“ (I, 1, 616 B). Es ist die Stellung, deren Karl der Große sich bewußt ist: Verteidiger, Erhalter und Förderer der „heiligen Kirche Christi“ zu sein¹³. Dieser Auftrag umfaßt einen doppelten Pflichtenkreis: „*Imperare vel militare in mundo*“ (I, 5, 626 A). Der Kaiser steht in der *militia Christi*¹⁴; das ist auch das Ethos seiner kriegerischen Unternehmungen: Konrad II. besiegt die Feinde des Christentums, die heidnischen Liutizen (IV, 8); unter dem Kreuze Christi kämpft Heinrich III. gegen die Ungarn (V, 1, 694): Der Krieg gegen die Heiden ist das *bellum iustum Augustini*.

6) Bernheim E., *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung*, Tüb. 1918, S. 153.

7) *Wiponis vita Chuonradi imperatoris* c. 3 (M Germ SS).

8) *Odil. Epit. Ottonis Mag.* Migne 142, 968 B.

9) *Odil. Epit. Adalh. Imp.* Migne 142, 973 A.

10) Ebd.

11) *Syr. V. Maioli* 3, 9, *Mabill. Act. SS. Ben. V*, S. 782.

12) *Syr. V. Maioli* 3, 8, *Mab. V*, 781/82.

13) *Mon. Germ. Epp.* IV, S. 136, Nr. 93.

14) Vgl. *Odil. Epit. Ott. Magn. Imp.*, Mj. 142, 967 B/C: „*Fortis (sc. Otto Magnus) in imperio, pacis amicus — Sarmatos edomuit, Christo servire coegit — Ungros debellans, victricia signa deportans. Eripuit fidei sacrae vocitamine dignos, — innumeros populos, diro discrimine pressos*“.

Der grundlegende Auftrag an den Kaiser ist für Rodulf – wiederum in Übereinstimmung mit Augustin –, pax und iustitia zu begründen und zu mehren. Er verweist auf die Friedensbemühungen der Kaiser Heinrich II., Heinrich III., Konrad II.¹⁵; die Pflicht der kaiserlichen Gerechtigkeit – „moderamen iustitiae exercere“ (IV Präf., 669 B), „censuram tenere iustitiae“ (V, 4, 696) – veranschaulicht er in der Anekdote über das gestohlene Pferd (V, 4, 696 D, 697) und läßt im Kaiser, mittelalterlich-augustinisch (De civ. 19, 16), den pater familias erkennen, der, von Gerechtigkeit gelenkt, jedem gibt, was ihm gebührt: Dem Irdischen, verkörpert im miles, dem ordo des Geistlichen, verkörpert im Abt, und so die Grundlage des Friedens schafft. Diese Anekdote¹⁶ gab Anlaß, den Simoniebegriff Rodulfs zu interpretieren im Sinne Gregors VII. als „Gleichstellung von Laieninvestitur mit dem Begriff der Simonie“¹⁷. Der Nachdruck dürfte jedoch auf der Absicht des Cluniacensers Rodulfus Glaber ruhen, für die Libertas der Klöster eine Lanze zu brechen, wie er es auch an anderer Stelle tut (I, 4). Damit löst sich sowohl der scheinbare Widerspruch in der Simonieauffassung Rodulfs wie der vermeintliche Kompositionsfehler dieser Anekdote¹⁸: Die verbindende Idee zwischen beiden Teilen ist die Vorstellung vom Kaiser als dem allseitigen Hüter des Rechts.

Trotz der Parteinahme für die Libertas der Klöster anerkennt Rodulf die traditionellen kaiserlichen Kirchenhoheitsrechte: Ordination und Investitur der Bischöfe¹⁹, Vergabung des päpstlichen Amtes, Gericht in der geistlichen Sphäre. Kaiser Otto III. beruft seinen Vetter Bruno und Gerbert von Ravenna auf den päpstlichen Stuhl (I, 4, 620 D; 622); Konrad II. setzt Papst Benedikt IX. wieder in seine Rechte ein (IV, 9); Heinrich III. stellt auf der Synode zu Rom 1046 die Ehre des päpstlichen Stuhles wieder her (V, 5, 698 C). Durch Salbung und Weihe gehörte der Kaiser dem geistlichen ordo an, was ihm seine Rechte und Pflichten, selbst das kaiserliche Gericht über geistliche Personen, gewährleistete. Keine cluniacensische Stimme erhob sich gegen diese Maßnahme Heinrichs III. oder brandmarkte sie als Staatskirchentum. Damit ist Rodulf Zeuge dafür, daß Cluny in keiner Weise Gegner, sondern Hüter des Kaisertums und der mittelalterlichen Ordnung bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts gewesen ist.

15) Rod. Hist. III, 2, 649 C/D; V, 1, 693 A/B; IV, 8, 683 C.

16) „Der König befahl dem Abt, den Krummstab niederzulegen; der Abt gehorchte und der Kaiser legte den Krummstab vor ein Christusbild und forderte den Abt auf, den Stab aus der Hand des allmächtigen Königs entgegenzunehmen und ihn frei zu gebrauchen, da es dem Träger einer solchen Würde nicht gezieme, Schuldner – debitor – irgendeines Sterblichen zu sein.“ (V, 4, 697 B).

17) Lindheim H. v., a. a. o., S. 59, S. 32.

18) Tellenbach G., Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites. Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte Bd. 6, 1936, S. 107.

19) Rod. Hist. III Präf., 645 C; V, 4, 696 B/C.

Doch Rodulf weiß um die Problematik des kaiserlichen Schutzrechtes, um die Kompetenzschwierigkeiten der beiden Gewalten. Damit der Kaiser seine Macht recht gebrauche, muß er geleitet sein von *humilitas* (V, 1, 694 A); nur durch Ehrfurcht vor dem rechten *ordo*, als „*rex christianissimus*“ wird er seine Schutzpflicht und sein Schutzrecht ohne Gewaltenverletzung erfüllen. Um die kaiserliche Macht einem Würdigen zu sichern, tritt Rodulf für das päpstliche Vorschlagsrecht bei der Kaiserwahl ein, dem geistlichen *ordo* als dem höheren den Vorrang gewährend: „*Condecens ac perhonestum videtur atque ad pacis tutelam optimum decretum — ut ne quisquam audacter Romani imperii sceptrum praeproperus gestare princeps appetat, seu imperator dici aut esse valeat, nisi quem papa sedis Romanae morum probitate delegerit aptum reipublicae, eique commiserit insigne imperiale*“ (I, 5, 625 C/D).

Um den Friedens willen, um der Wahl der geeigneten Persönlichkeit willen stehe also dem Papst die Designierung des Kaisers zu. Sie trete an die Stelle des *ius paternum* der Ottonenzeit. Das Recht des römischen Volkes, das eigentliche staatsrechtliche Element bei der Kaiserwahl, bleibe dabei gewahrt: „*Ab omni Romanorum populo, intercedente papa Benedicto Henricus adscisceretur in imperium*“ (III, Präf. 645 A). Der Papst ist es, der Heinrich die kaiserlichen Insignien übersendet, der im Reichsapfel dem Kaiser gleichnishaft das *imperium* überreicht „*in conspectu totius Romanae plebis*“, was Heinrich, „*vir sagacissimus*“, klar erkennt: „*Decrevisti — innuens nostrae monarchiae —*“ (I, 5, 626 B). Doch er biegt jeden machtpolitischen päpstlichen Anspruch ab durch die Übersendung des Reichsapfels nach Cluny: Heinrich hat — aus dem Glaberschen Ausdruck „*sagacissimus*“ gerade an dieser Stelle zu schließen — die Absicht des Papstes, Glaber die ausweichende Geste des Kaisers begriffen!

Auch bei der Wahl- und Krönungsangelegenheit Konrads II. sind sich — nach der Darstellung und Intention Glabers — alle Beteiligten: Kaiser, Papst, Bischöfe, klar über die Befugnisse des Papstes; darum die Bitte der Bischöfe an den Papst, Konrad die Kaiserkrone zu verleihen, falls er seiner unkanonischen Ehe entsage; darum die Zustimmung des Papstes: „*Statim libentissime annuit*“ — und die Romfahrt Konrads: „*Romam deveniens coronam ex more sumpsit imperii*“ (IV, Präf. 670 B).

Der Wunsch Glabers nach einer Beteiligung des Papstes an der Kaiserwahl, nach der Nominierung des Kaisers durch den Papst, ergibt sich folgerichtig aus dem Interesse, das Cluny am *princeps terreni imperii* als dem weltlich-geistlichen Schirmherrn des *imperium terrenum* hatte. Es ist kein neuer Gedanke, den Glaber mit seinem Vorschlag aufnimmt; er wußte möglicherweise um die Präntentionen des Papstes Leo III. gegenüber Karl dem Großen, um die päpstliche Kronvergabe an Karl d. Kahlen i. J. 875 und den dabei vertretenen Rechtsgrundsatz Papst Johanns VIII.: Der zum Kaiser zu bestimmende Fürst ist zuerst vom Papste zu wählen.

Rodulf zieht jedoch aus dem Wahlvorschlagsrecht des Papstes²⁰ nicht die hierokratische Folgerung des Investiturstreites, die sich in einer lehens-

rechtlichen Konstruktion versucht, auf Grund deren „die Kaisergewalt vom Haupt der Kirche delegiert ist“²¹. Er weiß in seiner symbolischen Denkweise beide Seiten des Problems zu vereinigen: Superiorität der geistlichen Gewalt und Gleichberechtigung beider potestates, Gottesgnadentum und päpstliches Designierungsrecht. Das päpstliche Designierungsrecht löscht weder die Sakralität noch das Gottesgnadentum der kaiserlichen Würde aus: Der Papst wählt nur die Person. Er ist nicht der Verleiher der kaiserlichen Macht. Diese gibt Gott allein: „Sicut Dominus mihi coronam imperii sola miseratione sua gratis dedit“, läßt Rodulf Heinrich III. auf der Reformsynode sprechen (V, 5). Es ist die augustinische Überzeugung: „Non est tamen potestas nisi a Deo“ (Ep. 93), der Geist des Alten und Neuen Testaments, der Ausdruck findet in dem Terminus der Kanzlei Karls des Großen: „A Deo coronatus“²². Es steht keine herrschaftvergebende Instanz zwischen Gott und dem Herrscher. Der theokratische Ursprung der Macht ist für Rodulf, den cluniacensischen Chronisten vor der Mitte des 11. Jahrhunderts, eine unumstößliche Wahrheit.

Einer eingehenden Betrachtung bedarf das Verhältnis Rodulfs zu Kaiser Konrad II. Rodulf zeichnet Konrad als Prototyp des Herrschers, der sich verwerflicher Simonie — „haec pestis“ — schuldig macht (II, 6, 636 B). Der Simoniebegriff Rodulfs wie die Gründe, die ihn zur Ablehnung simonistischer Investitur veranlassen, offenbaren sich im sechsten Kapitel des zweiten Buches seiner Historien. Die Gründe seiner Abneigung gegen jeden simonistischen Mißbrauch sind religiöser, psychologischer, volkerzieherischer Art. Sein Simoniebegriff ist der biblische: Vergabung geistlicher Würden um Geld, nicht jener, der unter Simonie jede immissio laicalis versteht. Seine Kampfansage gilt dem Verkauf geistlicher Ämter an Unwürdige; sie gilt den Fürsten, die das Geschenk Christi ihrer Habsucht opfern und jene zum geistlichen Amte wählen, von denen sie höhere Abgaben erhoffen können; sie richtet sich gegen den gesetzwidrigen Gebrauch des traditionellen Königsrechtes, gegen avaritia, ambitio, irreligiositas, frequentia scandala jener Prälaten, die es verschmähen, „per aditum principalis ostii“ zu ihrer Würde zu gelangen. Diese corruptio ist umso schändlicher, da sie im Zeit- und Wirkraum der „nova gratia“ nicht irdische Opfergaben, sondern die „spiritualia sacramentorum dona“ trifft. Hier nennt Rodulf den tiefsten Beweggrund²³ für die Verwerflichkeit simonistischen Vorgehens: Die außerordentliche Hochschätzung der Sakramente, durch deren simonistische Verletzung die libertas ecclesiae gekränkt und gestört, das Volk aber durch das schlechte Beispiel der Prä-

20) Dagegen Rousset, P., a. a. o., S. 22: Den Kaiser zu wählen „à raison de ses vertus“ bedeute eine Erschütterung der politischen Macht.

21) Funk Ph., Pseudo-Isidor gegen Heinrichs III. Kirchenhoheit, H. J. 56/1936, S. 327.

22) Schnürer G., Die Anfänge d. abendl. Völkergemeinschaft, S. 228.

23) Vgl. Tellenbach G., Libertas, Kirche u. Weltordnung im Zeitalter d. Investiturstreites. Forschungen z. Kirchen- u. Geistesgesch., Bd. 6, 1936, S. 150.

laten dem Rachen des Leviathan ausgeliefert wird. Mitten in diesen Anwürfen jedoch spricht Rodulf den Fürsten ganz selbstverständlich die traditionelle Kirchenhoheit zu: „Reges, qui sacrae religionis idonearum decretores personarum esse debuerant“ (II, 6). Auch die Kaiser Heinrich III. auf der Synode von Pavia in den Mund gelegte Rede gegen die Simonie enthält so wenig wie cäsaropapistische Ansprüche eine Spitze gegen die kaiserlich-königliche Investitur als solche, sondern allein gegen das „spiritalitäre latrocinium“ (V, 5, 698 A), das dem Wort des Herrn widerstreitet: „Gratis accepistis, gratis date“. Die Anschuldigung gegen Kaiser Konrad II. in derselben Rede: „— damnabilem avaritiam in vita nimis exercuit“ (V, 5, 697 C), hat einen realen Hintergrund „in der sich bereits anbahnenden neuen Denkweise der jüngeren Generation“²⁴, in dem Wandel, der unter Heinrich III. durch dessen allgemeine Kirchenreform in kirchenpolitischer Hinsicht einsetzte, in der daraus hervorgehenden verschiedenen Handhabung der Investitur durch die beiden Kaiser Konrad II. und Heinrich III. und in dem Wunsche nach Reform der kirchlichen Mißstände, der aus dem sich immer mehr verbreitenden symbolischen Kirchenbegriff der Cluniacenser erwuchs. Dazu kommt, daß Rodulf Kapitel V, 5 nach dem Jahr 1045 schrieb²⁵, während der Regierungszeit Heinrichs III., sodaß gegenüber der antisimonistischen, kirchenreformatorischen Haltung Heinrichs III. die Investiturmaßnahmen Konrads II. in besonders gegensätzlicher Schärfe hervortraten, obgleich sie kaum andere gewesen waren als die seines Vorgängers Heinrich II., des „rex Christianissimus“. Bei objektivem Urteil hätte Rodulf Kaiser Konrad II. nicht zum antichristlichen Herrscher: „fide non multum firmus“ stempeln können; er macht ihm die Ungesetzlichkeit seiner Ehe zum Vorwurf, die er bei König Heinrich II. von Frankreich (IV, 8), bei Kaiser Heinrich III. (V, 1, 693 D) mit Stillschweigen übergeht;

- 24) Schieffer Th., Heinrich II. u. Konrad II., D. A., Bd. 8, 1951, S. 421/25,
 25) Die Synode, auf der Rodulfus Glaber Kaiser Heinrich III. die in V, 5 angeführte Rede halten läßt, dürfte die Synode von Pavia im Oktober 1046 gewesen sein. Die Synode muß stattgefunden haben, als in Rom noch Simonie herrschte, also vor Dezember 1046. Dieses Argument führen auch Steindorff (I, 499) und Tellenbach (a. a. o., S. 211) an. Heinrichs Rede ist zu entnehmen, daß er diese Mißstände abschaffen will; er hat sie abgeschafft im Dezember 1046 auf der Synode zu Rom; zwischen der Reformsynode und der römischen Synode 1046 kann nicht so viel Zeit gelegen haben, wie es nach Kuypers (Stud. üb. Rudolf d. Kahlen, Diss. Goch 1891) der Fall wäre, der die Synode von Konstanz 1043 für die Reformsynode hält. Denn in dieser Reformrede wird gesprochen von der „corona imperii“. „Dominus qui coronam imperii mihi dedit“; das ist nur möglich im Hinblick auf die bald erwartete, im Dezember 1046 erfolgende Kaiserkrönung. Die beiden Abschnitte von V, 5 sind verbunden durch „ipso quoque in tempore“; der erste Abschnitt gibt die Rede Heinrichs auf der Reformsynode wieder, der zweite spricht von der Tätigkeit Heinrichs in Rom im Dezember 1046: Der Zeitunterschied zwischen beiden Fakten dürfte nicht allzu groß sein; also wiederum: Syn. v. Pavia. Auf dieser kann das Edikt erlassen worden sein, das Rod. erwähnt: „Proposuit edictum imperio suo“.

er schenkt dem Gerüchte von dem Scheidungsversprechen Konrads bereitwillig Glauben und brandmarkt dessen Nichteinhaltung (IV Präf.).

Die Abneigung Rodulfs gegen Konrad ist nicht von der kirchenpolitischen Seite her zu erklären; es müssen andere Gründe für seine Ablehnung vorliegen. Rodulf weilte während der ersten Regierungsjahre Kaiser Konrads II. mit Abt Wilhelm von Dijon in Oberitalien. Die nächsten Anverwandten Abt Wilhelms, darunter Arduin von Ivrea, konspirierten wiederholt gegen die Wahl eines deutschen Kaisers. Sie waren auch die Führer der Opposition gegen Konrad und boten König Robert II. von Frankreich die lombardische Königskrone an (Sackur, *Die Cluniac.* II, S. 185). Abt Wilhelm war eine Zeitlang zu Kaiser Heinrich II. in Gegensatz gestanden, der allerdings beim zweiten Aufstand der Pavesen ausgeglichen wurde. Das von Wilhelm gegründete Kloster Fruttuaria hatte vorübergehend einen gewissen Gegenpol zu dem kaiserlich gesinnten Vercellae und dessen Bischof. Leo gebildet, der sich von Glaber scharfe Worte gefallen lassen muß²⁶.

Von der Bemühung Abt Odilos beim lothringischen Episkopat um die Anerkennung Konrads zum Kaiser, von der Anwesenheit Odilos bei Konrads Königskrönung zu Mainz, vielleicht schon bei der Wahl zu Kamba wußte Glaber möglicherweise nichts; er gehörte damals noch nicht Cluny, sondern dem Kloster St. Bénigne zu Dijon an. Als er jedoch etwa im Jahre 1030 nach Cluny übersiedelte, erfuhr er dort neue, zu Kritik Anlaß gebende Maßnahmen Konrads II.: Die Entsetzung des Abtes Odilo von Breme, des Neffen Abt Odilos von Cluny, die Konrad als „Zeichen seines herrischen Kirchenregiments“²⁷ von verschiedenen Seiten verübelt wurde. Der Krönung Konrads zum König von Burgund i. J. 1033 im burgundischen Kloster Peterlingen, das zu Cluny gehörte und auf Reichsboden Güter besaß, stand man dort ablehnend gegenüber; man war „nicht geneigt, den neuen König von Burgund anzuerkennen“²⁸. Daraus erklärt sich wohl auch die Nichterneuerung der Privilegien dieses Klosters durch Konrad. So häuften sich in der Sicht Rodulfs die negativen Züge im Bilde Konrads II., die er bei seiner Schwarz-Weiß-Malerei, bei seiner Art und Absicht, Exempel zu statuieren, verdichtete und so Konrad zum rex iniustus stempelte; es ist das Bild, das Glaber, der Lehrer, der Propagandist, entwirft! Ob — bei dem national gesinnten Glaber eine beachtliche Erwägung — nicht auch die fehlgeschlagene Hoffnung, daß nach dem Aussterben der Sachsenkaiser das westfränkische Königshaus, der Sohn König Roberts II., Hugo II. Magnus, „adscitus imperio“ (III, 9, 665 A), das Kaisertum erlangen möge, die Subjektivität Glabers gegenüber dem ersten Salier mitbegründete?

26) Rod. Vita Will. 23, Migne 142, 7 14 D.

27) Schieffer Th., Heinrich II. u. Konrad II., S. 421/25.

28) Sackur E., *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen u. allgemein geschichtlichen Wirksamkeit*, Halle 1892 II, S. 237.

So wenig wie im Cluniacensertum „von Anfang an ein beträchtlicher politischer Kern steckte“²⁹, so wenig es Vorbereiter und Träger des Kampfes gegen die kaiserliche Gewalt war, so wenig ist der Cluniacenser Rodulfus Glaber Vorläufer der gregorianischen Idee, der Mensch der Übergangszeit, „in dem Altes und Neues unbewältigt nebeneinander laufen“³⁰. Gewiß steht Rodulf am Übergang zweier verschiedener Geistesepochen; aber es geht kein Bruch durch das Denken des cluniacensischen Chronisten. Er weiß in der symbolisch-universellen Geschichts- und Weltanschauung des Cluniacensers die Einseitigkeit kirchenpolitischer oder staatspolitischer Ausbiegung zu vermeiden (vgl. S. 185, S. 189). Wie die Gesellschaft, in der Rodulf lebte, „in einem“³¹ politisch und religiös war, so ist auch für Rodulf diese Einheit wesentlich. Humbert v. Silva Candida dagegen, Gregor VII., Hirsau haben in ihrem juridischen Denken, in ihren dialektisch ausgeformten Begriffen, in der Säkularisierung und Laisierung des Gottesgnadentums des regnum, in der „unüberbrückbaren Wertungskluft“³², die sie zwischen der Welt des Geistes und Fleisches schufen, den Bruch mit dem ursprünglichen cluniacensischen Denken vollzogen, dessen Vertreter Rodulfus Glaber ist. Auch Rodulf ist der Beweis dafür, daß „die Verbindungslinien zwischen Cluniacensertum und Gregorianismus fehlen“³³.

Die zeitgenössische cluniacensische Meinung über das Papsttum ist ausgesprochen in der Predigt Odo „Sermo ad cathedram sancti Petri“³⁴, in einem Sermo Odilos³⁵ und in den von Rodulfus Glaber überlieferten zwei Papstbriefen Abt Wilhelms von Dijon³⁶. Gerade auch als Fiktionen sprechen diese Briefe die Meinung des Verfassers und seines Ordens aus.

Als Träger des Papsttums erscheint der pontifex Romanae Ecclesiae (II, 4, 634 A), der „universalis antistes“ (IV, 1, 671 D), die „communis paternitas“ (IV, 1, 671 C), der „universalis papa“ (IV, 5, 679 C), der als Inhaber des apostolischen Stuhles zu Rom (I, 4, 620) den Primat über die übrigen pontifices der Kirche besitzt: „Sedes beati principis Petri in orbe terrarum excellentissimus“³⁷.

Aufgabe und Pflicht des Papstes ist es, „alle Völker zu regieren“³⁸, „allen Gläubigen Licht zu sein auf dem Weg der Gebote“ (IV, 1); ihm obliegt die „correctio ac disciplina sanctae et apostolicae ecclesiae“ (IV, 1, 671 D); er allein besitzt auf dem Erdkreis die „potestas ligandi sol-

29) Brackmann A., Polit. Wirkung der clun. Bewegung, HZ. 139/1929, S. 37/38.

30) Lindheim, a. a. o. S. 62.

31) Rousset, a. a. o., S. 24.

32) Funk Ph., Pseudo-Isidor, S. 315.

33) Hallinger K., Gorze-Kluny, B. I, S. 41.

34) Odon. „Sermo ad cath. S. Petri“, Mi. 133, 710–714.

35) Odil. Sermo XI, Mj. 142, 1020–23.

36) Rod. Hist. IV, 1; Rod. Vita Will. 19, Mi. 142, 713 A/B.

37) Rod. Hist. IV, 1, 671 C; vergl. hiezü Odon. Sermo Mi. 133, 712 D: „Cunctis ecclesiae rectoribus Petri forma praeponitur“.

38) Odon. Serm. Mi. 133, 711 B/C.

vendique“ (IV, 1)³⁹. Diese unumschränkte Schlüsselgewalt verleiht dem Papsttum den Charakter der Universalität. Sie ist für Glaber wie für das gesamte Reformmönchtum ein wesentliches Anliegen. Rodulf überliefert den Brief Abt Wilhelms von Dijon an Papst Johann XIX., in welchem er der Preisgabe des Titels „universalis“ an den Patriarchen von Byzanz widerspricht (IV, 1).

Aus der universalen Binde- und Lösegewalt ergibt sich die oberste schiedsrichterliche Gewalt des Papstes. Interessant in dieser Hinsicht ist der Bericht Rodulfs über den Reimser Kirchenstreit. Das französische Mönchtum hielt im Gegensatz zu den Bischöfen an der Gültigkeit der bischöflichen Weihe des hochverräterischen Erzbischofs Arnulf von Reims fest trotz der Unwürdigkeit des Trägers und erkannte also die durch Hugo Capet ausgesprochene Absetzung Arnulfs nicht an. Die Entscheidung in dieser strittigen Frage lag nach der Meinung des Mönchtums beim Papst, nach der Ansicht der Bischöfe bei den Bischöfen, bzw. bei der Synode⁴⁰. Rodulfs Stellungnahme ist kurz und zurückhaltend; doch wird ersichtlich: Er verneint die Kompetenz des Königs. Der vom König an Stelle Arnulfs ernannte Erzbischof Gerbert von Reims — providus — begibt sich zum Kaiser. Aber die Intention Rodulfs geht auch nicht nach einer kaiserlichen Entscheidung, wie der Einbau der angeführten Stelle in das Gesamt des Kapitels zeigt: sie folgt auf die Crescentius-Affäre, in der latent der Zweifel an der Opportunität des kaiserlichen Rechts der Papstnominierung aufkeimt, und steht vor dem Bericht über den unrechtmäßigen Eingriff Kaiser Ottos III. in das Kloster St. Paul zu Rom: Zwei kaiserliche Maßnahmen, in denen der Kaiser nach Ansicht Rodulfs die kaiserliche Rechtssphäre überschritten hat. Glaber zielt also wohl — im Sinne des Reformmönchtums — auf eine päpstliche Befugnis. Es wird das Taster Clunys nach einem festen Recht offenbar, ein beachtenswerter Zug, der das Bedürfnis nach einer Normierung des Rechtszustandes zeigt. Mit diesen Ideen über die universale Binde- und Lösegewalt des Papstes steht Rodulf auf dem Boden einer überlieferten, sich immer mehr herauskristallisierenden Lehre⁴¹, die nach Rodulf dem Papst rein geistliche Kompetenzen verleiht, die von Gregor VII. aber politisch ausgewertet wurden. Doch arbeitete Cluny mit dem Eintreten für die oberste schiedsrichterliche Gewalt des Papstes — freilich ohne politische Tendenz — den kirchenzentralistischen Bestrebungen in die Hand, die seit der Mitte des 11. Jahrhunderts immer intensiver um sich zu greifen begannen.

39) „Ligandi solvendique in terra et in coelo potestas, dono inviolabili incumbit magisterio Petri“ (IV, 1, 671 D).

40) Sackur, Die Cluniac. I, S. 278 ff.; Rod. hist. I, 4.

41) Abbo v. Fleury entschied f. d. Appellation nach Rom u. stellte sich so auf die Basis der Tradition: Die Synode von Sardica i. J. 343 hatte die oberste Jurisdiktionsgewalt des röm. Bischofs ausgesprochen.

Auch die Bemühungen um die Unabhängigkeit Clunys führten zu einer engen Verbindung mit Rom⁴². Cluny, der Macht jedes weltlichen Herrn enthoben, war imstande, ohne zeitliche Rücksichten für ein Reformpapsttum zu kämpfen. Es wünschte, ohne politische oder kirchenpolitische Absichten, dessen Freiheit vom römischen Adel, Reinheit von jeder Simonie⁴³.

Trotz seines Eintretens für die universale Jurisdiktionsgewalt des Papstes erweist sich Glaber auch als Vertreter landeskirchlicher Interessen⁴⁴. Das zeigt die Situation der Kirchenweihe von Beaulieu. Der Papst hatte zur Weihe der Kirche den Legaten Petrus gesandt, wogegen die Bischöfe, vor allem der zuständige Erzbischof Hugo von Tours, protestierten⁴⁵. Glaber steht auf der Seite der protestierenden Bischöfe: Die päpstliche Gewalt hat eine Grenze an den kanonischen und apostolischen Canones: sie sind verbindlich auch für den Papst durch die von alters geheiligte Tradition⁴⁶ —, so daß die Ausübung eines geistlichen Amtes in einer Diözese stets nur mit Erlaubnis des zuständigen Bischofs erfolgen kann: „Nisi praesule, compellente seu permittente“ (II, 4, 633 C). Trotz des Protestes der Bischöfe nahm der päpstliche Legat die Einweihung der Kirche vor; ein furchtbarer Sturm, der sich bei heiterem Himmel erhob, brachte die Kirche zum Einsturz: Gott selbst ergriff Partei für das Recht der Bischöfe! Der Bischof von Rom erscheint als *primus inter pares*; der Beschluß der Bischöfe, das Konzil, steht — in Verwaltungsangelegenheiten — über dem Papst!

In diesen beiden Fragestellungen handelt es sich nicht um eine unsichere Divergenz des Glaberschen Denkens; die Grenzziehungen sind klar: Oberste Jurisdiktionsgewalt des Papstes in der rein geistlichen Sphäre; Recht der Bischöfe in Verwaltungsfragen. Von päpstlichen Weltherrschaftsansprüchen ist nirgends die Rede.

Das 4. Kapitel des ersten Buches führt den Leser zu der Frage: Welches sind die Gedanken Rodulfs zur Papstwahl? Glaber widerspricht nicht

42) Zahlreiche Dekrete geben Zeugnis für den Schutz der Päpste: Johanns XI. von 931, Leos VII. von 937, Johanns XIII. von 967, die Gewährung der *Libertas Romana* durch Gregor V., die Schutzdekrete Benedikts VIII., Johanns XIX., (Sackur, D. Clun. II, 191).

43) Vergl. die Briefe Abt Wilhelms v. Dijon an Johann XIX.: IV, 1; Rod. Vita Will. 19.

44) Tellenbach, Germanentum u. Reichsgedanke HJ. 1949, Bd. 62/69, S. 124.

45) „Wegen der Würde des apostolischen Stuhles steht es dem Bischof der römischen Kirche zu, mehr Ehrfurcht zu empfangen als die anderen Bischöfe des Erdkreises; doch es ist ihm nicht gestattet, die kanonische Richtschnur zu überschreiten. Sicut enim unusquisque orthodoxae Ecclesiae pontifex ac sponsus propriae sedis uniformiter speciem gerit Salvatoris, ita generaliter nulli convenit quidpiam in alterius procaciter patrare episcopi dioecesi (II, 4, 634 A).

46) Es ist die Berufung auf d. Konzil v. Chalcedon i. J. 451, auf das sich die Bischöfe zur Wahrung ihres Rechtes auch gegenüber den Privilegien Clunys stützte: Odil. Clun. abb. Elog. 7, 103, Mi. 142, 873 D.

den bestehenden Verhältnissen: „Imperator usus praecepto, quendam sui consanguineum delegit, atque ex more in sede apostolica sublimari mandavit“ (I, 4, 620 D), berichtet er über die Ernennung Gregors V. durch Kaiser Otto III.; ebenso stellt er die Berufung Gerberts v. Aurillac auf den päpstlichen Stuhl durch den nämlichen Kaiser ohne Kritik oder Gegenmeinung dar. Doch man beachte die Ausdrücke: „Usus praecepto“, „ex more“, nie: „iure“ (I, 4, 622 A). Auch die reformatorische Tätigkeit Kaiser Heinrichs III. auf der Synode zu Rom findet die Zustimmung Glabers (V, 5). Aber der Crescentius-Aufstand zeigt (I, 4, 621), zu welcher Unordnung die bestehende Ordnung führen kann: Jeder, der die Macht einer Partei hinter sich hat, kann sich aufwerfen zum „decretor(em) imperatorum“, zum „ordinator(em) pontificum“. Die Ausführlichkeit der Schilderung mit allen Einzelheiten der grausamen Bestrafung von Anti-Papst und Anti-princeps, das wiederholte „tandem“, „denique“ weisen auf Ablehnung hin. Die Haltung Abt Odilos v. Cluny gegenüber diesen römischen Vorgängen klingt durch⁴⁷. Die Darstellung enthält die Erkenntnis einer vorhandenen Problematik, einer einmal nötigen reformatio, zu der Glaber jedoch keine Vorschläge bietet.

Der Kirchenbegriff Rodulfs und der Cluniacenser ist spiritual. Sie konzipieren die Auffassung Augustins⁴⁸ von der Kirche als einem geistlichen Organismus, der in den einzelnen Gläubigen wie in deren Gesamtheit realisiert ist und auf Erden das regnum Christi, die ecclesia Christi darstellt. Es ist die symbolische vorgregorianische Auffassung der Kirche, die charakteristisch ist für das Mittelalter⁴⁹.

Kirche, das ist die Gemeinschaft der Erlösten: „Grex pretio Christi sanguinis redemptus“⁵⁰. Sie ist „sponsa ipsius“⁵¹ (sc. Christi), „Mutter der Menschen“, die diesen durch die Geschenke der Sakramente neues Leben gibt, „vos formans ac redimens“⁵². Sie ist das Reich, das Christus selbst aus den Völkern errichtet hat⁵³, jene weltumspannende Gemeinschaft⁵⁴ mit ihrem Haupte, dem König Christus, mit ihrem irdischen Oberhaupte, dem Papst, mit den für das Heil der Seelen verantwortlichen Prälaten und Bischöfen, deren Existenz ebenso wie jene der Kirche eine metaphysische ist: „Unusquisque pontifex gerit speciem Salvatoris“⁵⁵. Sie ist Zeit und Raum „novae gratiae“, „novae legis“, die „societas ad connexionem Chri-

47) Sackur E., Die Cluniacenser I, S. 354.

48) Augustinus, De civ. 20, 11.

49) Die Kirche erscheint dem mittelalterlichen Menschen als 3faches Symbol: Als corpus Christi mysticum, als Braut Christi, als Mutter der Gnaden (Tellenbach, Libertas, S. 150 f).

50) Rod. Vita Will. 25, Mi. 142, 716

51) Rod. Vita Will. 25, Mi. 142, 716

52) Ebd.

53) Rod. Hist. V, 1, Mi. 142, 690 B/C

54) Odil. Sermo VII, Mi. 142, 1010 D

55) Rod. Hist. II, 4, Mi. 142, 634 A

sti"⁵⁶. Das erste Kapitel des fünften Buches betont vor allem die Bedeutung der Kirche als Sakraments- und Gnadenanstalt, als Erziehungsanstalt, und dokumentiert so ihre Unentbehrlichkeit für die Gläubigen. Sie schafft in der Zusammenfassung aller Menschen und aller Stände sozialen Zusammenhang und soziale Bindung, was sichtbar wird bei der Einweihung der Basilika von Dijon durch Abt Wilhelm.

Das Attribut, das Rodulf der Kirche mit besonderer Liebe zuschreibt, ist ihre Universalität: „Sie, die auf dem Erdkreis die universale genannt wird“ (IV, 1). Universal ist sie nicht nur, wie Abt Wilhelm in seiner Festrede⁵⁷ darlegt, weil sie verbreitet ist „in omnes mundi terminos“, sondern auch, weil sie die „immanitas criminum“ überwindet durch die „dona misericordiarum“.

Zur Bezeichnung der ecclesia Christi gebraucht Rodulf den öfters wiederkehrenden Terminus: „Regnum Christi“. Dieser bedeutet nicht — wie bei Otto von Freising — das Sacerdotium, den Gegensatz des Regnum, des irdischen Staates. Aus dem Passus V, 1, 690 C/D erhellt die Gleichsetzung: nova gratia — ecclesia — regnum Christi und damit die in keiner Weise antithetische, vielmehr rein spirituale Konzeption des Begriffs, während der Gregorianismus die Kirche betont als Institution sieht, die durch alte und neue kirchenrechtliche Dekretalen organisatorisch umgebaut werden soll.

In konkreten Beispielen und Bildern, nicht in reflektierender Weise, setzt sich Rodulfus Glaber mit dem Phänomen des Königtums auseinander. Auch diese Konzeption beruht auf seiner symbolischen Geisteshaltung. Die Fürstenspiegel Augustins, Gregors des Großen, Isidors von Sevilla bestimmen sein Herrscherbild.

Der König ist von Gott gesetzt: „Gott würdigte sich, in jener Zeit dem katholischen Volke einen ausgezeichneten Mann zur Ausübung der Herrschaft zu geben“, berichtet Rodulf über den Regierungsantritt Roberts II. von Francien (II, 1, 629 B). Wem Gott die Herrschaft zubestimmt hat, der wird sie erhalten; eigene Bemühungen um die Krone sind fruchtlos. „Domini est enim regnum et cuiusque voluerit dabit illud“ (III, 9, 666 D). Diese alttestamentliche Anschauung bekräftigt Rodulf durch das Beispiel Odos von Champagne, der durch Bestechung der Primaten sich die Herrschaft über Burgund sichern wollte⁵⁸; er geht elend zugrunde (III, 9, 667 C); Gott verleiht Burgund an Kaiser Konrad II. Aus eigener Machtvollkommenheit sich zum König zu erheben, sich selbst die Krone aufzusetzen, im eigenen Namen zu regieren, ist Verneinung Gottes, Zeichen des Tyrannen: „Imposito sibi diademate . . . plurimum inconsulte exercuit tyrannidem“ (II, 3, 631 D). Theokratie, die christlichen Elemente der Königsweihe und Salbung (I, 2) begründen die Würde und Gottunmittelbarkeit des König-

56) Odon. Sermo — Mi. 133, 710 A

57) Rod. Vita Will. 25, Mi. 142, 716

58) Sackur E., Die Cluniacenser Bd. II, S. 235 ff.

tums. Der König ist „non laicus“, der „christus Domini“⁵⁹. Die Darstellung des Christus-Königs, dessen Bild die Epoche beherrscht, ist Symbol: Der König ist Abbild des Gott-Königs, „der das Zentrum . . . des Kosmos, des himmlischen und irdischen Ständestaates ist“⁶⁰. Rodulf ist mit seinem Königsbild Repräsentant des feudalen Mittelalters, nach dessen Anschauung der König durch das „Sakrament“ der Königsweihe teilnimmt an dem gleichfalls durch sakramentale Weihe erteilten Priestertum⁶¹.

Treubruch gegenüber dem König ist Sakrileg. Darum bleibt Rodulf Anhänger der Karolinger-Dynastie (I, 3, 618 C; II, 1, 628 D), obwohl er ihre Dekadenz erkennt, was der Bericht über die Gefangennahme Karls des Einfältigen durch Heribert von Vermandois ebenso dartun dürfte (I, 1, 616 D, 617 A/B) wie sein Bericht über den letzten Karolinger Ludwig (I, 3, 618). Vom rechtmäßigen König abzufallen, ist *superbia*: „Papienses caeterorum superbissimi“ erhoben sich gegen Kaiser Konrad II. (IV. Präf. 670 B); es ist Betrug und Hinterlist: „Langobardorum gens consueta fraude“ wählte gegen Kaiser Heinrich II. Arduin zum König (III. Präf., 645 A). Gott straft solche Verbrechen aufs schwerste, wie die Todesnöte des Grafen von Vermandois bezeugen; er straft sie bis ins dritte und vierte Glied, ersichtlich an dem schrecklichen Tode Odos von Burgund (III, 9, 668 A/B). Der Gedanke des Widerstandsrechts gegenüber dem gottlosen König, dem Tyrannen, ist bei Rodulf nirgends ersichtlich, obwohl Abbo von Fleury Vertreter dieses Rechtes war, obwohl die Darstellung Kaiser Konrads II. als *rex iniustus* oder des Tyrannen Conan dazu Gelegenheit geboten hätte (II, 3).

Die Erhebung zum König ist das Ergebnis einer doppelten Komponente: des Erbrechts der Dynastie und des Wahlrechts eines Standes. „*Iure haereditario*“ (I, 3, 617 D), „*iure paterno*“ (I, 4, 620 D) designiert der regierende Herrscher seinen Sohn zum Nachfolger. Die Primaten des Reiches geben ihre Zustimmung und bekräftigen seine Erwählung durch die Salbung zum König: Zu der germanisch-merovingischen Tradition tritt der kirchliche Brauch und gibt dem Akt Weihe und Unauflöslichkeit. So wählten und salbten die Prälaten „*totius regni*“ den aus England zurückgekehrten Karolinger Ludwig Übermeer zum König, daß er „*haereditario iure*“ über sie herrsche (I, 3); Lothar, Sohn des Ludwig Übermeer, bestimmte seinen Sohn Ludwig zum Erben (I, 3). König Robert wurde im Jahre 987 auf Wunsch seines Vaters Hugo durch die Ersten des Reiches zum König eingesetzt (II, 1); er selbst traf wiederum Vorsorge für die Nachfolge seines ältesten Sohnes Hugo (III, 9, 664 B). Ist keine Designation erfolgt oder starb der Herrscher kinderlos, dann liegt die Regelung der Nachfolge bei den Primaten, so bei der Wahl Kaiser Konrads II.

59) Kampers F., *Rex et sacerdos*, HJ. 45/1925, S. 495 ff.

60) Heer F., *Aufgang Europas*, Wien-Zürich 1949, S. 107.

61) Schramm P. E., *Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des Salischen Hauses*, Z. d. Savigny-Stiftung, Kan. Abt. 55, S. 319: Das Deutsche Königsritual läßt den salbenden Erzbischof zum König sprechen: „*Te participem ministerii nostri non ignores*“.

(IV. Präf.), bei der Thronfolge Wilhelms von der Normandie (IV, 6). Auch verwandtschaftliche Beziehungen können die Thronfolge entscheiden: Hugo Capet tritt als Verwandter der Karolinger deren Nachfolge an (II, 1), Robert II. von Francien begründet seinen Anspruch auf Burgund mit diesem Hinweis (II, 8).

Entscheidend bei der Anerkennung der Capetinger ist ihre *Idoneität*: Ihre Waffentüchtigkeit und christliche Gerechtigkeit (I, 2; II, 1). Ein König ohne Waffentüchtigkeit ist ein Nonsens: Sie erobert Reiche, bringt Kriegsrühm, sichert den Frieden (II, 1). Durch sie gewannen die Könige der Franken das *Imperium Romanum* (I, 1), die Capetinger die Vorherrschaft in Gallien (I, 2), die Fürsten der Normannen ihre weltgeschichtliche Sendung (III, 1).

Der Apologeticus des Abbo v. Fleury mag Rodulf durch seinen *Idoneitäts*gedanken angesprochen haben. Auch das germanische Königsrecht fordert bei königlichem Geblüt persönliche Tüchtigkeit. Auffallend ist das Interesse, mit welchem Rodulf körperliche Eigenschaften und intellektuelle Fähigkeiten konstatiert. Die letzten karolingischen Herrscher, mit morbiden Zügen belastet, haben in ihm wohl die Erkenntnis von der Notwendigkeit der körperlichen und geistigen Integrität regierender Persönlichkeiten vertieft. „*Aptus corpore, intellectu idoneus*“ (I, 2, 617), berichtet er über König Rudolf von Burgund; über Lothar II.: „*Ut erat agilis corpore et validus, sensuque integer*“ (I, 3, 618); über Hugo II.: „*Incomparabilis mentis ac corporis decore floreret*“ (III, 9, 664 D).

Der König besitzt als *rex iustus* oder *tyrannus* typische Bedeutung und wird so Gegenstand geschichtsphilosophischer Wertung. Voraussetzung des *rex iustus* ist die Rechtgläubigkeit des Königs; *iustitia*, *amor pacis*, *humilitas* müssen die Werke des Königs wie des Kaisers begleiten. Der gute König ist des Segens Gottes sicher: Stefan von Ungarn gewinnt die Freundschaft des Kaisers (III, 1), Melculo von Schottland sichert den Frieden und eine glückliche Regierung (II, 2), die Fürsten der Normannen erobern sich den Eintritt in die Weltgeschichte (III, 1). Der *rex iniustus* zieht Unheil auf sich und sein Volk herab: Conan (II, 3), Fulko von Anjou (II, 4), Graf Reinardus von Sens (III, 6).

Wie die Existenz des Königs, so reicht auch seine Aufgabe, die nicht nur eine irdische, sondern auch eine geistig-geistliche ist, in die metaphysische Sphäre. Pflichten und Rechte des Königs umreißt Glaber in dem Porträt, das er in Kapitel III, 9 von König Robert II. entwirft und das wie ein Fürstenspiegel im kleinen anmutet: „*Hic rex, sapientissimus Dei cultor, humilium amator superborumque . . . osor*“ (III, 2, 649 A/B). Die Szene der Ketzersynode (III, 8) zeigt den König in der Fülle seiner kirchlichen Befugnisse, im Besitz der aus der Merowinger-Zeit überlieferten *Kirchenhoheitsrechte*, die für Glaber ein wesentlicher Bestandteil des Königsrechtes sind. Die Pflicht, über die Reinheit des Glaubens zu wachen, das Einschreiten gegen Ketzler gehört zur Machtsphäre des Königs; es ist ein selbstverständlicher Rechtstitel. Robert II. beruft die Ketzler von Orleans auf eine Synode, er hat — in einem rein kirchlichen Belang — die Führung:

Er prüft jeden einzelnen der anwesenden Kleriker auf seine Rechtgläubigkeit: „Coeipit perscrutari“. Nach einer erfolglosen disputatio werden die Ketzer auf Befehl des Königs – und nach dem Beschluß des Volkes – dem Feuertode übergeben: „Regis iussu“; königliche Gerichtsentscheidung in einer rein kirchlichen Angelegenheit!

Ein selbstverständliches königliches Recht ist für Rodulf auch das Recht der Investitur. „War ein Bischofssitz in seinem Reiche verwaist, so war es seine größte Sorge, einen guten Hirten einzusetzen, lieber einen Kandidaten niederer Herkunft als einen aus dem Adel, der weltlicher Pracht anhing“ (III, 2, 649 A/B), meldet Rodulf über König Robert II. König Heinrich II. von Francien bestimmt nach dem Tode des Erzbischofs von Sens dessen Nachfolger (III, 9, 666 B). Die Königshoheit gegenüber der Kirche hat jedoch ihre Schranken, wie Rodulf im Reimser Kirchenstreit zeigt.

Der König hat auch die Pflicht, über die Sitten des Volkes zu wachen (III, 9, 668 D), die Kirche in allen „clades“ zu schützen (II, 1, 629 C), durch eine christliche Herrschaft die inneren Verhältnisse des Staates zu ordnen (I, 5, 624), durch einen in der Einheit und Kraft des Glaubens begründeten Frieden die Wohlfahrt des Volkes herbeizuführen (II, 2, ; III, 9), durch Verwandtenpolitik in freundschaftliche Beziehung zu den Nachbarstaaten zu treten (I, 5, 625 B).

Die Gefährdung des Königs ist so groß wie seine Berufung. „Weißt du nicht, daß kaum drei von dreißig Königen gut sind?“ fragt Abt Wilhelm von Dijon den König Robert von Frankreich (Vita Will. 21, 714 A).

Wie zufällig und unsystematisch die Zeichnung des Königsbildes durch Rodulfus Glaber auch sein mag, seine Darlegungen enthalten doch bedeutende staatsrechtliche Elemente: Wahlrecht und Erbrecht, germanischer Geblütsgedanke, Salbung des Königs, Verantwortlichkeit des Königs, Idoneitätsprinzip, Gemeinschaft von Staat und Kirche, die Königsherrschaft als Teilnahme am imperium Christi, der Staat als Sektor des „imperium terrenum“.

Das Bild vom Menschen, das Rodulf Glaber zeichnet, ist aufgebaut auf der Offenbarung: auf der Imago- und Erlösungslehre (III, 8, 661/63) mit dem Grundkonstitutivum der Wahlfreiheit und Geistbegabung und auf den „griechischen Vätern“ (I, 1, 613).

Der Mensch als Mikrokosmos, dieser platonische Gedanke, von Beda übernommen, in der Schule von Chartres gepflegt⁷⁴), ist auch für Rodulf ein bedeutsamer Aspekt des Menschen. Seiner Darstellung widmet er das Einleitungskapitel der Historien: „De divina quaternitate“ (I, 1, 613–615). Der Mensch steht in Bezug zum Gesamt der Schöpfung, zur göttlichen Welt der Evangelien, zu den ethischen Werten der 4 Kardinaltugenden, zu den 4 Elementen des Materiellen, zu den 4 Strömen des Paradieses. Er ist einbezogen in die „complexio rerum“ des Alls, in die Harmonie, die als „gött-

74) Meyer, H., a. a. o. S. 82

liche Vierheit“ alles Erschaffene, auch den Menschen, zur Einheit, zum Kosmos formt. Durch die Teilhabe an der geheimnisvollen Welt der Zahl rückt er ihn symbolisch dem Weltbilde des Pythagoras nahe, setzt ihm aber zugleich mit Augustinus an Stelle des pythagoräisch-plotinischen Logos ein neues Fundament: Den personalen Logos des Verbum incarnatum, das den Menschen einbegründet in die göttliche Natur.

Als *imago Dei* – dieser Betrachtung dient die Abhandlung über die Ketzer von Orleans (III, 8, 660/662) – ist der Mensch Geschöpf eines persönlichen Gottes, Sinnträger der Welt, verwurzelt im Metaphysischen, *capax Dei* und *capax salutis*, gerufen zum Lobe Gottes und zur Unsterblichkeit und durch all diese Momente geschichtsfähig und Geschichte wirkend im Sinne Augustins.

Der Mensch ist hineingestellt in eine klare Stufenordnung. Die *ratio* ist es, die ihn nicht nur über die bloße Animalität erhebt, sondern ihn zum Bilde Gottes prägt und den rein geistigen Wesen nahe rückt (662 A); zugleich aber hat er Anteil an der Seinsstufe des Sensitiven und Materiellen und wird so zum Geschöpf der Mitte: „*In – creaturis quoddam medium continet genus hominum, potius – cunctis animantibus atque inferius celestibus spiritibus*“ (661 B). Entsprechend dieser Stellung ist er mit natürlichen wie übernatürlichen Kräften ausgestattet; *humilitas*, *caritas*, Glaube und Hoffnung konstituieren sein Wesen ebenso wie die natürlichen Kräfte und befähigen ihn, glaubend-erkennend sein zeitliches wie ewiges Ziel zu erreichen: die *cognitio Dei* (661/662).

Das Korrelat der Gotteserkenntnis, die durch *dilectio Dei* zur *similitudo Dei* wird, ist die „Selbstfindung“: „*Reperiet homo se ipsum per eandem cognitionem (sc. Dei)*“ (662 B). Der Sinn und die Frucht des *credere-intelligere* ist das Sein: Denken und Sein sind ungetrennt, auch sie eine „*complexio rerum*“! Erst die Schuld des Menschen, der Abfall von Gott, hat seine übernatürlich-natürliche Einheit zerstört (662 C). Wohl vermögen die Kräfte der Übernatur die gebrochene Natur des Menschen wieder zu heilen und zu erhöhen (662 B); wendet er sich jedoch den irdischen Dingen allein zu, so „wird er geblendet für die Erkenntnis der inneren Dinge“⁷⁵; er erkennt nur noch, was die Sinne dem Geiste vermitteln, während er doch dazu erwählt ist, an der „*subtilitas aeternae intelligentiae*“⁷⁶ teilzuhaben.

Eine besondere Note verleihen dem Menschenbilde Rodulfs die Konzeptionen des Herzens: „*Corde concipere*“⁷⁷, diese Formulierung finden wir in einem *Sermo Odilos*. „Milde geworden durch das göttliche Wort“ (I, 5, 626 C), neigten sich die Völker des Nordens dem Frieden zu; bei der Einweihungsfeier der Basilika von Dijon spricht Abt Wilhelm zu der herbeigeströmten Menge „*mente pia, corde contrito*“⁷⁸. Die Patriarchen des Alten Testaments erkannten Gott „*ex simplicis naturae amando*“ (I, 1,

75) *Serm. Odil. I, Mi 142, 991 D*

76) *Serm. Odil. I, Mi 142, 992 B*

77) *Serm. Odil. VIII. Mi 142, 1013 C*

78) *Rod. Vita Will. 25, 716 B*

615 C); „intuitu fidei“⁷⁹ erkennen die Gläubigen die Auferstehung Christi. Von treibender und vollendender Kraft ist die Sehnsucht nach dem Guten (661 D), das Streben nach dem, was über dem Menschen liegt; es weckt in ihm die Liebe zu den ewigen Dingen. Diese Liebe ist das Maß für die Güte und Schönheit, die der Mensch erreichen wird.

Im ersten Kapitel des ersten Buches eröffnet Rodulf einen anthropologischen Aspekt, der Eigentum der hochmittelalterlichen Seinsmetaphysik ist, der Mensch ist *capax universi*: „Multiplicibus figuris formisque Deus Conditor universorum distinguens ea quae fecit, ut per ea, quae vident oculi vel intelligit animus, sublevaret hominem eruditum ad simplicem Deitatis intuitum“ (613 C). Die Welt ist also intelligibel für den Menschen nach dem Willen des Schöpfers selbst. Während aber die Sinne nur die äußere Gestalt erfassen — *figurae* —, dringt der Geist in die *forma* der Dinge ein, um sie erkennend zu bewahren: „Intelligit animus“ (613 C).

Der Mensch ist Glied der Gemeinschaft; auch dieses Element gehört notwendig zu dem Menschenbilde des Rodulfus Glaber: Die Kirche vollendet das Bild in ihm, zu dem er aufgerufen ist; Aufgabe des Staates ist es, ihn zum Heile zu führen; die Stände sind eine ordnende, nicht eine trennende Macht.

Bemerkenswert ist das Verhältnis der Cluniacenser und ihres Chronisten Rodulf Glaber zu den Klassikern. Die Biographen der cluniacensischen Äbte Odo⁸⁰ und Hugo I.⁸¹ wissen von einem Traumgesicht zu erzählen, durch das diese gewarnt wurden vor der Lektüre der Klassiker, besonders Vergils. Die *carmina* und die *doctrinae* der alten Dichter erschienen symbolisiert in Schlangen. Maiolus hatte die alten Philosophen gelesen und „die Lügen Vergils“⁸², berichtet Syrus über Maiolus, und für Rodulfus Glaber verbargen sich in den Schriften des Vergil, Horaz und Juvenal die Dämonen (II, 12). Reminiszenzen an die Klassiker in den Schriften Odos⁸³, Rodulfs und der cluniacensischen Biographen Syrus und Jotsald beweisen jedoch, daß die Kenntnis des antiken Schrifttums sehr wohl vorhanden war. Bei Rodulf finden sich Anklänge an Sallust, Vergil, Ovid, Lucan, Terenz⁸⁴. Der ablehnende Passus in der biographischen Skizze über Heriveus von Tours⁸⁵ scheint wie die oben erwähnte Stelle II, 12 in Gegensatz zu stehen zu seiner Kenntnis der klassischen Schriften. Diese Ambiguität in der Frage des antiken Schrifttums ist kennzeichnend für das Mittelalter überhaupt. Die Abneigung Rodulfs richtet sich nicht gegen die klassischen Autoren an sich, deren Kenntnis grundlegend war für das Studium der Theologie wie der profanen Fächer; „Grammatik heißt Studium der klassischen Litera-

79) Serm. Odil. VII, Mi 142, 1011 A

80) Joh. Vita Od. 1, 18, Mab. V., S. 148 ff.

81) Hildeberti Vita Hug. Bibl. Clun. col. 422 ff.

82) Syr. Vita Maiol. I, 14, Mab. V, S. 769

83) Evans J., Monastic life at Cluny 910—1157, S. 104 ff.

84) Manitius führt alle Stellen der Historien an, die Anklänge an die Klassiker enthalten (Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. M. A., II., S. 325)

85) „Relictis pompaticae scientiae studiis — monachum se fieri postulavit“ (III, 4)

tur⁸⁶. Rodulf weist die Klassiker zurück als gültige und allgemeine Quelle der Wahrheit, als welche der Ketzler Vilgardus von Ravenna sie anerkennt: „Dicta poetarum per omnia credenda esse“. Seine Stellungnahme wie die der cluniacensischen Äbte zur klassischen Lektüre ist ohne Widerspruch: Hochschätzung als Bildungsgut, Ablehnung als Gefahr, die in der Lektüre der Klassiker für den Mönch liegen konnte, Höherwertung der biblischen Schriften und der Väter, die an Weisheit und Kraft die heidnischen Dichter überboten, deren Bildungsideal über bloße Humanität nicht hinausging, während für den cluniacensischen Mönch das höchste Menschentum nicht der an der Antike gebildete Mensch besaß, sondern der Heilige — „virtute ac sapientia compositus“⁸⁷ —, wofür die zeitgenössischen cluniacensischen Biographien Zeugnis sind.

Auffallend in den Historien des Rodulfus Glaber ist sein Friedensinteresse. Auch hierin ist er Sprecher und Interpret seines Ordens und seiner Zeit. Er erblickte im Frieden die Grundlage aller gesellschaftlichen Ordnung und Kultur (I, 5), die Garantie für die Wohlfahrt der Völker (II, 2), für eine erfolgreiche reformatorische Wirksamkeit der Cluniacenser.

Glaber erwähnt in seinen Historien die beiden großen Friedensaktionen seiner Zeit: *Das pactum pacis* nach den Hungerjahren 1031/33 und die *Treuga Dei*. Mit eingehender Genauigkeit schildert er — man möchte ihn für einen Augenzeugen halten — das *pactum pacis*, das der verelendeten Bevölkerung des südfranzösischen Landstriches wieder Recht und Ordnung schenken sollte. Den Ort nennt Glaber nicht — war es die Friedenssynode von Vich im Jahre 1034? Die Bewegung ging von der Kirche aus und pflanzte sich, wie Rodulf berichtet, nach Burgund, über die Provinzen Lyon, Arles, durch fast alle Teile Franciens fort. Auch das Volk nahm daran teil, aufgefordert von den Vertretern der Kirche, zu den „conventus conciliorum“ zu kommen „de pace reformanda“ (IV, 5).

Nach Jahren neuer Streitigkeiten griff Kaiser Heinrich III. ein und begründete die *Treuga Domini* (V, 1, 693 A/B)⁸⁸. Rodulf berichtet über diese zweite mächtige Friedensbewegung: „Völliger Friede solle herrschen an den Tagen des Leidens und der Auferstehung des Herrn; niemand dürfe an diesen Tagen einen Menschen mit Gewalt angreifen noch an seinem Feinde sich rächen noch jemanden pfänden. Wer sich gegen diesen Beschluß vergehe, der solle aus seinem Vaterland vertrieben werden“. Er ist gehalten, so ergänzt der Brief Odilos an die italienischen Bischöfe den Bericht Rodulfs, „wenn er einen Mord begangen hat, nach Jerusalem zu wandern und dort die Strafe des Exils zu erdulden. Bricht jemand auf andere Weise den Gottesfrieden, so wird er nach weltlichem Gesetz gerichtet und mit doppelter Kirchenbuße belegt“⁸⁹.

86) Schmitz, Ph., Benediktin. Mönchtum — Bd. II, S. 81

87) Syr. Vita Maiol. II, 5, Mab. V, S. 771

88) Am Zustandekommen der *Treuga Dei* hatte nach dem Bericht Hugos von Flavigny Abt Odilo von Cluny hervorragenden Anteil (Mon. Germ. SS. VIII, S. 403)

89) Fehr, Gesch. des Gottesfriedens, S. 18 ff

Mit dieser Aufgeschlossenheit für die große Friedensbewegung im südlichen Frankreich steht Rodulfus Glaber in einer Reihe mit Ademar von Chabannes und Ordericus Vitalis. Doch ist den Historien des cluniacensischen Chronisten nicht zu entnehmen, daß seiner Friedenssorge die Absicht zugrunde liege, die Christenheit, das gesamte Abendland für eine expansiv gerichtete Bewegung zu stärken⁹⁰.

Wie Rodulf, um der Spitze der Christenheit den Frieden zu sichern, das päpstliche Designierungsrecht bei der Kaiserwahl vorschlägt, so ist ihm auch der Friede zwischen den beiden großen Nachbarstaaten Frankreich und Deutschland ein wesentliches Friedensanliegen. Nach dem Aussterben der west- wie ostfränkischen Karolinger erhofft er von den neuen Herrscherhäusern der Capetinger und Ottonen einen Ausgleich der gegenseitigen Politik: „Nachdem der Stamm der alten Könige ausgestorben war, begann der Erdkreis unter dem freundlichen Frieden der neuen Könige aufzublühen“ (I, 5, 625 B). Hugo Capet heiratete eine Schwester Ottos des Großen (I, 4, 618).

Mit Freude verkündet er die Zusammenkunft Kaiser Heinrichs II. und des französischen Königs Robert II. auf der Maas im Jahre 1023 (III, 2, 649 C/D). Mit Genugtuung weist er auf die Zeichen besonderer Freundschaft zwischen ihnen hin: Der Kaiser geht dem König entgegen; mit genauer Ausführlichkeit schildert er die Geschenke, die sie tauschen. Er erwähnt auch den Weltfriedensplan, den Poppo von Stablo und Bruno von Toul zu verwirklichen suchten⁹¹ durch die Verständigung der regierenden Herrscher beider Reiche: Kaiser Konrad II. erneuert mit dem Sohne Roberts II. von Frankreich, mit König Heinrich, das Freundschafts- und Sicherheitsversprechen Kaiser Heinrichs II.: „Pactum securitatis et amicitiae statuit“ (IV, 8, 683 C). Eine neue verwandtschaftliche Verbindung soll das Bündnis festigen: Heinrich von Frankreich verlobt sich mit Mathilde, der Tochter Konrads II.

Rodulf vergißt nicht, den Keim der Gegensätzlichkeit zwischen den beiden Mächten aufzudecken: Der Ehrgeiz, der nationale Stolz, nicht den Anschein zu erwecken, als ob man der Hilfe des anderen bedürfe: „Quasi in alterius transiret auxilium“ (III, 2, 649 C).

So sehr Rodulf den einzelnen als Träger der Geschichte betrachtet durch die Entfaltung des Guten oder Bösen im persönlichen Kraft- und Wirkungsbereich, so greifen doch, nach außen hin sichtbar, die geistlichen und weltlichen Führer des Volkes in besonders bestimmender Weise in den Gang der Geschichte ein. Sie sind die Repräsentanten der einzelnen, die Verdichtung der vielen, die Exponenten von Gut oder Böse.

Ohne die geschichtliche Bewegung in die großen Persönlichkeiten allein zu verlegen, sieht Glaber dennoch ihre geschichtliche Rolle als eine so be-

90) Lindheim, H. v., a. a. O., S. 65/66 erblickt in den Friedensaktionen der Zeit diese Tendenz.

91) Hauck A., Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. 3, S. 507

deutende, daß er die Gruppierung historischer Ereignisse um die Gestalt kraftvoller Männer zum Prinzip seiner Darstellung macht.

Was den einzelnen zum Führer befähigt, ist — das manifestiert Rodulf in der Persönlichkeit Abt Wilhelms von Dijon⁹² — die Klarheit und Uner-schrockenheit des Geistes und Willens, mit der er für die erkannte Ge-rechtigkeit eintritt; es ist, personifiziert in Bendanus⁹³, das unerschütterliche Vertrauen auf die göttliche Lenkung der Geschicke; es ist, dargestellt in Maiolus (I, 4), die gleichmütige Stärke des Glaubens, die den Sinn und die Vollendung des Diesseits im Jenseits erblickt. Der Führer ist an letzte, un-verrückbare Normen gebunden: an *iustitia* und *pietas*, an Glauben und Lehre der Kirche⁹⁴; der wahrhaft christliche Herrscher ist der beste Führer des Volkes: Kaiser Heinrich III. (V, 4), Melculo von Schottland (II, 2), die be-kehrten Normannenherzöge (I, 5; Vita Will. 14). Aber auch „*prudens atque eruditus*“ (II, I, 629 B), „*dulcis eloquio*“ (II, I, 629 B) zu sein, ist Er-fordernis und Schmuck des Führenden. Waffentüchtigkeit ist eine uner-läßliche Führereigenschaft.

Rodulf stellt auch den Gegenpol des guten Führers dar in seiner negativen Wirkung auf die Geführten: Der Sarazenenfürst Algalif (I, 5, 623 B), Astin-gus, der Führer der Normannen bei ihren Raubzügen (I, 5, 623 D f.). In den Sarazenenkämpfen zu Beginn des 11. Jahrhunderts sind die Führer beider Parteien einander gegenübergestellt, symbolisch für den Kampf der Welt-geschichte überhaupt: Der anti-christliche Herrscher der Sarazenen, Almuzor, gegen Wilhelm von Navarra, „*cognomento Sanctus*“. Die Charakterdar-stellung Rodulfs verfügt bei aller Typik über ganz persönliche Einzelzüge: Heinrich II. ist nicht nur *piissimus*, sondern auch *hilaris, sagacissimus* (I, 5, 626); Abt Wilhelm von Dijon vereint mit der Schärfe des Geistes Wärme des Gemüts und Herzlichkeit der Neigung⁹⁵.

Für den Bestand der menschlichen Gesellschaft ist der Führer unentbehr-lich: das Volk bedarf des Führers. Rodulf kennt das Volk als „*populus*“, „*plebs*“, als die der Führung bedürftige Menge, der zur Leitung Fürsten, Prälaten und Priester gegeben sind, damit sie auf dem Wege der Wahrheit und der Gebote voranschreiten. Er kennt es auch als „*vulgus*“, als die dem Negativen, der Suggestion verfallende Masse. Die Notwendigkeit, geführt zu werden, ergibt sich hier wie dort; denn es ist nicht imstande, sich selbst zu lenken, sein eigener Führer zu sein.

Charakteristisch ist sein Mangel an eigenem Denken und Ge-wissen: „Die Menschen wissen den rechten Weg nicht mehr und stürzen in Verderben, wenn sie das schlechte Tun der Prälaten sehen“ (II, 6); „das Volk wird durch das schlechte Beispiel der Prälaten ein Verächter der gött-lichen Gebote“ (II, 6). Es ist in seiner Meinung bestimmbar, wankel-mütig: Die Anhänger der manichäischen Häresie hofften, daß sie das

92) Vita Will. 19, Migne 142, col. 713 A/B

93) Rod. Hist. II, 2, Migne 142, col. 630 A/B

94) Rod. Hist. III, 8, 660; II, 1, 629 B; V, 4, 696 D

95) Vgl. 92

Volk bald gewinnen könnten (III, 8, 659 D). Der Ketzler Leuthardus zog einen nicht geringen Teil des Volkes an sich (II, 11). Diese Wankelmütigkeit, dieser Mangel an eigener Überzeugung macht es andererseits den Bischöfen leicht, es wieder zum Glauben zurückzuführen, (II, 11, 644 A). Die Beeinflußbarkeit des Volkes zeigt sich auch in der Übernahme der aquitanischen Mode, die sich rasch über ganz Gallien und durch alle Stände verbreitete (III, 9, 668 D).

Mit dem Mangel an eigenem Urteil ist die Disposition zur Massenpsychose gegeben, die noch eine zweite Komponente besitzt: die Erregbarkeit des Gefühls. Die animositas des Volkes wendet sich gegen den Judenfreund Robert, der dem „princeps Babylonis“ den Auftrag der Juden zur Zerstörung des Tempels in Jerusalem gebracht hatte: „In conspectu totius plebis extra civitatem igni est traditus atque consumptus“ (III, 7, 658 D; 659 A).

Die Sensationslust des Volkes kommt immer wieder zur Darstellung: Es ist zugegen bei der Todesstrafe des reumütigen Diebes (III, 6, 656 C), bei der Exekution des servus aus der familia sancti Benigni⁹⁶; auf die Kunde von dem nahen Tod des Heriveus von Tours kommt viel Volk zusammen, um ein Wunder zu erleben (III, 4, 653 C). Schaulust, Freude am Besonderen, Sensationellen ist es, die das Volk bei dem marktschreierischen Reliquienhändler zusammenströmen läßt: „Vulgus ut se in talibus habere solet, ignavum quicquid rusticanae plebis fuit totum ad hanc famam confluit“ (IV, 3, 673 D); seine Sensationslust wird Wundersucht: „Poenitet si non est sibi morbus, quo curari deponat“ (IV, 3, 673 D). Zugleich zeigt sich ein weiterer Zug: Trotz Belehrung läßt es nicht von seinem Irrtum ab; es glaubt dem Betrüger. Diese Tatsache der Unbelehrbarkeit blendet ein neues Licht auf: Das Volk ist rationaler Belehrung nicht zugänglich; es will emotional erfaßt, in seinen Instinkten angesprochen und gepackt werden! So ist die Wirkung des Astingus, „perversus indolis, valens robore corporis“ (I, 5, 623 D), auf seine Genossen zu erklären.

Rodulf weiß auch um die „durtia cordis“ (IV, 4, 678 A), die „hebetudo mentis“ des Volkes, die durch die schwersten Schicksalsschläge nicht gebrochen werden kann; er weiß um seine Geneigtheit zum Bösen: „Humana stirps (immemor beneficiorum Dei), ab initio prona ad malum“ (IV, 5, 679 B).

Doch das Volk ist auch für das Gute zu entzünden: Einmütig stimmt es den Beschlüssen der aquitanischen Friedensbewegung zu (IV, 5); begeistert schließt es sich den Wallfahrten zum Heiligen Grabe an (IV, 6). Wieder wird die Verantwortlichkeit des Führers offenbar: Im Guten, aber auch im Bösen folgt das Volk dem Beispiel der Führenden; es fällt vom Friedenspakte wieder ab, nachdem die Primaten „utriusque ordinis“ ihr Friedensversprechen gebrochen haben (IV, 5, 679 C).

Rodulf gedenkt des Volkes — nicht „vulgus“, sondern „plebs“, „populus“ — noch in einem sehr positiven Sinne: Es ist Träger von Rechten. Die Entsetzung, bzw. Einsetzung des Papstes ist an seinen Consens ge-

96) Rod. Vita Will. 26, 717 D.

bunden: „Cum consensu totius Romani populi – eiectus est (sc. Benedictus papa) a sede“ (V, 5, 698 C). Ebenso besitzt es Stimme und Recht bei der Erwählung und Berufung des Kaisers: „In conspectu totius Romanae plebis“ übergibt Papst Benedikt VIII. an Kaiser Heinrich II. den Reichsapfel (I, 5, 626 B); „ab omni Romanorum populo intercedente papa Benedicto Henricus adsisceretur in imperium“ (III Präf., 645 A). Das Volk als „Quelle des Imperiums“ ist für Rodulfus Glaber ein durch Tradition rechtmäßig bestehender Rechtsfaktor.

Auf der Ketzersynode zu Orleans werden die Ketzler „regis iussu et universae plebis consensu“ dem Tode übergeben (III, 8, 663 C).

Rodulfus Glaber anerkennt das Volk als historischen Faktor, ohne in die bald auftauchenden Volkssouveränitätstheorien eines Manegold von Lautenbach oder Marsilius von Padua zu verfallen.

Beseelt vom Erwählungsgedanken der gens Francorum⁹⁷, konzipiert Rodulfus Glaber wie Ordericus Vitalis bereits die Idee der Nation.

Die patriae⁹⁸ sind für ihn ein selbstverständlicher Begriff und Wert. Er erkennt die Eigenart und Eigenberechtigung der Völker, ihre Existenz als eine natürliche Gegebenheit: Er erwähnt die „Burgundiones“ (I, 4), die Franci (I, 3/4) und Saxones (I, 5, 625 A/B), die gens Nortmannorum (I, 5, 623), die gens Hungarorum (V, 4, 696 B), die Italici und Graeci. Die Liebe zum eigenen Vaterland bekundete er in den burgundisch-französischen Kriegen, in denen er mit seinem Orden auf Seite eines freien, von Francien unabhängigen Burgund stand (II, 8). Nachdem jedoch die Unterwerfung Westburgunds vollzogen war, bezeugen wir keiner ablehnenden Bemerkung Rodulfs mehr. In dem vereinigten französisch-westburgundischen Reich sah er wohl die Grundlage gegeben für die wirksamere Entfaltung eines christlichen Großstaates, dem er seinen Wunsch nach einem eigenstaatlichen Burgund opferte. Ein Großstaat unter einem christlichen Herrscher, einem rex Christianissimus – Robert II.! – schien ihm die Reich-Gottes-Idee intensiver verwirklichen zu können als der Augustinische Kleinstaat. Er wollte die christlichen Kräfte gesammelt wissen, geballt im Einsatz für den Gottesstaat. Es ist die Sehweise des Cluniacensers, der unter Odilo die Zentralisierung des mächtig aufstrebenden Ordens erlebte und in dieser Zentralisierung die glückliche Voraussetzung zur Verbreitung, Realisierung und Festigung großer Ideen erkannte.

Darum tastet er nach Verbindungsmöglichkeiten. „Die Bande des Glaubens und des Blutes“ (I, 5, 625 B) sind die kräftigsten und sichersten; sie versöhnen und verbünden Staaten, schaffen freundschaftliche Beziehungen zwischen den Völkern, schenken dem einzelnen Staat die Sicherheit des Friedens (II, 2, 630 D; 631 A/B). Wohlgefällig sieht er die Ehebündnisse der Franken und Burgunder mit den neubekehrten Normannen; der Wunsch nach politischem Konnex tritt offen zutage (I, 5, 624 D). Er übersieht nicht,

97) Vgl. Waitz G., Das alte Recht der salischen Franken, Prolog, Kiel 1846; S. 37 f.

98) Rod. Hist. I, 1, 616 B; III Präf., 645 A.

den christlichen Großstaat im Norden zu erwähnen: Das unter Knut geeinigte England-Schottland-Dänemark (II, 2).

Rodulfus Glaber ist Anhänger des Capetingischen Hauses⁹⁹. Er betrachtet es nach dem Aussterben der Karolinger nicht nur als das Geschlecht, das die Geschicke des von ihm gewünschten westfränkischen Großstaates leiten sollte, sondern auch als Prätendent für die kaiserliche Würde. Die Betonung der herrscherlichen wie menschlichen Qualitäten des „Hugo Magnus“ (I, 2), Sohn des Grafen Robert von Paris, die Bemühung, seinen Sohn Hugo Capet als rechtmäßigen und würdigen Erben der Karolinger zu bezeugen — er wurde nach dem Tode der letzten Karolinger Lothar und Ludwig im Jahre 986 von den Primaten in gemeinsamer Übereinstimmung zum König gesalbt (II, 1) —, die Hochschätzung Roberts II., all das sind Beweise der Sympathie gegenüber dem neuen Herrschergeschlecht, Zeichen der Anerkennung seiner Legitimität. Die Prätentionen Rodulfs für Hugo II., den Sohn König Roberts II. — wiederum „Hugo Magnus“ —, auf die Kaiserwürde verraten seine heimlichen Hoffnungen, seine nationalen Ambitionen: „Regnorum lumen, Hugo, regum maximus, — adscitus imperio. Omnis quem prona poscebat Italia — Caesar ut iura promeret regalia“ (III, 9, 665 A).

Das dritte Kapitel des ersten Buches beendet die Genealogie der karolingischen Könige und Kaiser. Abschließend lesen wir: „In his duobus (Lothar und Ludwig) regale seu imperiale illorum genus regnandi — vel imperandi finem accepit“ (I, 3, 618 C), und dann in I, 4, unmittelbar weiterführend: „Praescriptorum igitur regum genere exinanito sumpserunt imperium Romanum reges Saxonum“ (I, 4, 618 C). Der Tod des letzten Karolingers Ludwig erfolgte im Jahre 986; erst nach dessen Tod also läßt Rodulf das Kaisertum der Ottonen beginnen; weshalb, wenn nicht um auszuwirken, daß zu Lebzeiten eines westfränkischen Karolingers kein anderer Fürst ein Recht auf das Imperium besitze? Auffallend ist die Hervorhebung der Stammesbezeichnung des neuen Kaiserhauses gerade an dieser Stelle; auffallend wiederum gerade an dieser Stelle ist der Ausdruck „sumpserunt imperium“. Er ist um so pointierter, als Rodulf immer das Erbrecht hervorzuheben pflegt. Ferner: Otto III. wird Träger des Imperiums, nicht „haereditario iure“, sondern „iure paterno“ (I, 4, 620 D). Eine weitere Bestätigung für die eben dargelegte These liefert Rodulf in Buch II, 1, 628 D: Die Ottonen haben sich des Reiches „bemächtigt“: „Nam primus — ac secundus necnon et tertius Otto sint potiti Romanorum imperio“, und noch einmal, bei Erwähnung der Machtübernahme Kaiser Konrads II.: „Romam deveniens coronam ex more sumpsit imperii“ (IV Präf.).

Für Rodulf liegt, das bezeugen diese Ausführungen, das Recht auf die Kaiserkrone beim fränkischen Stamm, bei den „reges gentis Francorum“ (I, 1). Das ist seine Meinung, wenn auch nicht so anmaßend ausgesprochen

99) Die Haltung der cluniacensischen Äbte gegenüber den Capetingern war eine positive. Schon Abt Odo v. Cluny arbeitete mit den Robertinern zusammen; Odilo empfing Hugo Capet am Grabe d. Maiolus in Souvigny (Sackur E., Die Clun. I, S. 313)

wie bei Richer¹⁰⁰, der das ostfränkische Reich als Lehen des westfränkischen Königs ansieht und dem westfränkischen Herrscher (Ludwig) den Vorrang zuschreibt über den ostfränkischen Herrscher (Otto). Somit ist Glabers Stellung eindeutig in der Frage: „Wer war in dem kritischen Zeitraum von 961 bis 986, als im Abendland zweierlei Ansprüche auf das Reich erhoben wurden, nämlich von den Ottonen einerseits und den westfränkischen Nachfahren der Karolinger andererseits, rechtmäßiger Träger der Reichsidee?“¹⁰¹ Das Bedürfnis, die Kaiserkrone Trägern fränkischen Stammes zuzuschreiben, führte späterhin Otto von Freising dazu, die deutschen Träger des Imperiums die „teutonischen Franken“ zu nennen¹⁰².

Aber trotz seiner Liebe und seines Bekenntnisses zur eigenen französischen Nation, durch das er in die Zukunft weist¹⁰³, ist Rodulf bemüht um den Frieden zwischen den beiden Nachbarvölkern und Nachbarstaaten (II, 9; IV, 8). „Obgleich die westfränkischen Könige sich als Träger und Fortsetzer der karolingischen Tradition fühlten und so als Rivalen des deutschen Kaisertums auftraten“¹⁰⁴, ist „ein Eintreten Rodulfs für die Belange der Capetinger nach außen hin, etwa gegen das deutsche Kaisertum, nicht nachzuweisen“¹⁰⁵. Die gleichwertende Gegenüberstellung König Roberts II. von Frankreich und des deutschen Königs Heinrich II. als reges Christianissimi (III Präf., 645 A) entscheidet er zugunsten Heinrichs; er anerkennt in ihm den Träger des christlichen Orbis (I, 5, 626), dem im Namen Christi der Erdball übergeben wurde. Das Imperium steht über Stamm und Staat. Im Gegensatz zu Ordericus Vitalis weiß er um die Bedeutung und Unerläßlichkeit des Imperiums für die abendländische Welt. Es ist jene das Mittelalter kennzeichnende Mentalität, die das germanische Bewußtsein der Nation mit dem universalen römischen Reichsgedanken wie mit der universalen Idee des Christentums als Synthese zu begreifen und zu erleben vermochte, vielleicht umso zwangloser, als Rodulf, vom christlichen Weltberuf der Franken überzeugt (I, 1, 616), in diesem Gedanken den natürlichen Übergang zwischen Nationalismus und Universalismus fand¹⁰⁶. Die fides universalis ist das Fundament, in dem das einzelne wie das Ganze — Völker wie Imperium — verankert sind.

Die enge Beziehung zu Abt Wilhelm von Dijon erklärt wohl das Interesse, das Rodulf dem Volk der Normannen entgegenbringt. Auch als Verbündete der Capetingerdynastie mögen sie seine Aufmerksamkeit ge-

100) Richeri, *Historiarum quattuor*, I, 14, Mi. 138; II, 30, Vi. 138

101) Lindheim H. v., *Rodulfus Glaber* S. 37/38

102) „Regnum Romanum urbe ad Graecos, a Graecis ad Romanos, a Romanis ad Langobardos, a Langobardis ad Teutonicos Francos derivatum“. Ottonis Ep. Fris. *Chronica sive historia de duab. civitatibus*, (SS rer. Germ. in usum schol. 1912, ed. Hofmeister, S. 7)

103) Siehe Ordericus Vitalis, *Johannes v. Salisbury*

104) Luchaire A., *Les premiers Capétiens*, S. 175

105) Lindheim H. v. ebd., S. 40

106) Tellenbach G., *Germanentum u. Reichsgedanke im frühen MA.*, HJ. 1949, B. 62/69, S. 126 ff.

weckt haben. Die *Vita Willelmi* wie auch die Historien bezeugen die sich anbahnende Verbindung zwischen Reformmönchtum und Normannensaat, ein Aspekt, der in der Historiographie der Zeit bei Ordericus Vitalis klaren Ausdruck findet¹⁰⁷.

In der *Vita Willelmi* berichtet Rodulf ausführlich über die geistige Besitzergreifung des normannischen Raumes durch das Reformmönchtum in der Person Abt Wilhelms von Dijon. Auf den Wunsch Herzog Richards II. übernimmt Wilhelm die Reform der Kirche Beatae Trinitatis in Fécamp¹⁰⁸, indem er an Stelle der bisherigen Kleriker Mönche aus Cluny setzt.

Rodulf bemüht sich, die völlige Umwandlung des Normannenvolkes durch das Christentum zu schildern, die sich auf die Bezirke des ethischen, sozialen und staatlichen Lebens erstreckt¹⁰⁹. Die Eintracht des Glaubens fügt die von ihnen unterworfenen Provinzen zu einem festbegründeten Staat zusammen; ihre Friedensliebe führt zu freundschaftlichen Beziehungen mit den Nachbarstaaten, besonders mit Francien und Burgund. Die Normannen, die bisher ein Jahrhundert lang fast ganz Gallien verwüstet hatten (I, 5), sind zu einem Glied der europäischen Völkerfamilie geworden. Die *conversio* zum Christentum, die sich an die Namen Herzog Richards I. und Richards II. knüpft, die Anfänge der Kultur, soziale Bindung und Gesittung und damit die Möglichkeit zu politischem Aufstieg sind in weitestem Ausmaße das Werk der Wilhelmschen Reformentwicklung. Ein besonderes Verdienst um die Missionierung und Kultivierung des Landes erwarb sich Abt Wilhelm durch die Errichtung von Schulen.

Mit der ersten grundlegenden Voraussetzung geschichtlicher Größe im Sinne Glabers, der *conversio* zum Christentum, verband sich im Normannenvolk die natürliche Gegebenheit kriegerischer Eigenschaften, tüchtiger Führer. Wie die noch heidnischen Normannen in Astingus (I, 5) und seinem Geschlecht verwegene Anführer ihrer Raubzüge gefunden hatten, so standen dem christlichen Normannenvolke „*duces excellentissimi*“ zur Verfügung, die nicht nur durch Friedensliebe, sondern auch durch Waffentüchtigkeit hervorragten (I, 5, 624 D). In ihrer persönlichen Frömmigkeit, ihrer Freigebigkeit, in ihrem Eintreten für die Verbreitung des christlichen Glaubens verkörpern sie den wahrhaft christlichen Herrscher.

Diesem kleinen Volk eröffnet Rodulfus Glaber zukunftssträchtige politische Perspektiven. Bald reichte der friedensstiftende Einfluß der Normannen über die Gebiete ihres eigenen Wohnsitzes hinaus: König Knut von Dänemark läßt vom Kampf gegen den Schottenkönig Melculo (II, 2) ab auf die Vorstellungen des Herzogs Richard von der Normandie (II, 2, 630 A). Diese in die Zukunft weisende geschichtliche Tat, dieses Vortasten in den nordeuropäischen Raum, ist von Rodulfus Glaber gesehen und festgehalten worden.

107) Spörl J., Grundformen der hochmittelalterlichen Gesch. Forschung, S. 52

108) *Vita Will.* 13, 709 B/C

109) *Vita Will.* 14, 709 D/7 10 A

In der Synthese von Reformchristentum und Kriegertum liegt die Konzeption des christlichen Ritters eingeschlossen, eine Konzeption, deren Realisierung eine neue Epoche der Geschichte heraufführte: Die Zeit der Kreuzzüge. Die Orientierung nach dem Heiligen Land ist ein weiterer, in die Zukunft weisender Zug, den Rodulf in der Normannengeschichte fixiert: Herzog Richard II. schickte hundert Pfund Gold nach Jerusalem, unterstützte die Wallfahrer dorthin mit reichen Gaben (I, 5, 625 A) und entließ die Mönche vom Sinaikloster, die nach der Normandie gekommen waren, mit wertvollen Gastgeschenken. Herzog Robert wallfahrtete mit vielen seiner Landsleute zu den heiligen Stätten (IV, 6, 681 B).

Ihre Waffenkunst führte sie auch ihrer großen süditalischen Aufgabe zu: „Quidam Nortmannorum audacissimus nomine Rodulfus, — elegantissimus pugnae militari“ (III, 1, 646 A), der sich mit dem Grafen Richard von der Normandie überworfen hatte, wurde mit seinen Scharen von Papst und Kaiser als Kämpfer gegen die Feinde des imperium Romanum eingesetzt, gegen die Griechen, die in Unteritalien eingefallen waren.

In den Normannen hat Rodulfus auch die Idee der Nation realisiert: Zusammenschweißung durch das gemeinsame Schicksal der Kriegszüge, durch dieselbe geistige Macht der Taufe, durch tüchtige Herrscher, durch eine allgemeine Ordnung des Rechts, der Sittlichkeit, des öffentlichen Lebens (I, 5, 624 D); Zusammenschweißung durch Ausrichtung des gemeinsamen Willens auf das nämliche Ziel: Unteritalien, Jerusalem.

In verschiedenen kurzen Notizen erwähnt Rodulfus Glaber das byzantinische Reich.

Diese Notizen besagen als Wesentliches: Den Universalitätsanspruch der byzantinischen Kirche¹¹¹ und die „Weltteilung“¹¹² zwischen Rom und Byzanz. Auffallend an dem Passus über die Weltreichsteilung — die Grenze zieht, wie A. Michel¹¹³ hervorhebt, durch das Meer —, ist vor allem die Wertung des östlichen Partners: „Imperator sancti imperii Constantinopolitani“¹¹⁴. Ist diese Wertung eine captatio benevolentiae gegenüber Byzanz, um politische oder kirchliche Differenzen zu verhüten? Ist sie eine Verbeugung gegenüber den Anknüpfungsversuchen des Kaisers Basilius mit Robert II. von Frankreich¹¹⁵? Oder steht hinter dieser gern gewährten Anerkennung das Bewußtsein, daß dem westlichen Imperium dennoch eine besondere Größe vorbehalten ist: Heinrich II., so weist es das folgende Kapitel (I, 5), ist Träger des aureum pomum, der den ganzen Orbis versinnbildlicht! Dazu und vor allem: Die einst weltumfassende politische Macht

111) „Um das Jahr 1024 beschloß der Vorsteher der byzantinischen Kirche mit dem Kaiser Basilius und einigen anderen, die byzantinische Kirche in seinem Herrschaftsbereich — in orbe suo — die universale zu nennen, so wie die römische auf dem ganzen Erdkreis die universale genannt wird“. (IV, 1)

112) „Wie Rom den Prinzipat besitzt über den lateinischen orbis, so ist Konstantinopel das Haupt der Griechen in den überseeischen wie in den übrigen Gebieten des Orients“ (I, 4, 623 A/B).

113) Michel A., Die Weltreichs- u. Kirchenteilung bei Rud. Glaber, H. J. 70/1951, S. 53 ff.

Roms, die nun in viele Szepter geteilt ist (IV, 1), ist substituiert durch eine andere Universalität, durch jene des Papsttums, der römischen Kirche! Glaber wußte gewiß um die Antithetik zwischen beiden Reichen, um die Gefahr einer Kirchenteilung, besonders unter Heinrich II.¹¹⁶, um den Unruheherd Unteritalien, wohl auch um die politischen Annexionsgelüste des Kaisers Basilius — alles Materie für Gerüchte: Die Kirchenteilung war bei den Zeitgenossen inauguriert! Da sie nur Gerücht war, erwähnt Kardinal Humbert sie nicht in seinem Schreiben an Michael Kerullarios¹¹⁷; aus dieser Nichterwähnung zieht Michel den Schluß, daß der Bericht Glabers gefälscht sei. Rodulf aber hat in der Wiedergabe der zeitgenössischen fama, die er als solche mitteilt, ein künftiges Geschehnis antizipiert.

Eine zusammenfassende Übersicht über die geschichtsphilosophischen Gedankengänge und historischen Perspektiven des Rodulfus Glaber ergibt folgendes Bild: Rodulf sieht Geschichte dank seiner universalistisch-symbolistischen Geschichtsschau als Einheit und erfüllt so die Forderung philosophischer Geschichtsbetrachtung. Das Verbum Dei ist „der übergeschichtliche Standort“¹¹⁸, in dem er alle historischen Geschehnisse und Erscheinungen zusammenfaßt; es ist der sammelnde Mittelpunkt, der höchste geistige Wert, der die Teile zum Ganzen schließt und Geschichte zum „Ausdruck lebendigster Kräfte“ macht. Jedes geschichtliche Geschehnis in Beziehung setzend zum imperium Christi, weiß er um seine providentielle Beziehung, um seine „eigenartige Bedeutung, welche es an seiner besonderen Stelle innerhalb der Entwicklung hat“¹¹⁹. Er hat im imperium Christi den festen Punkt gefunden, von dem aus die Bewältigung des geschichtlichen Stoffes möglich ist, den „Sehepunkt“, der ein Ergebnis der Persönlichkeit ist. Er ist so der „Typus des philosophischen Historikers“, der die „Synthese von Geschichte und Geschichtsphilosophie in sich selbst vollzogen hat“.

Beherrscht von der „Idee“ des imperium Christi, schließt seine Geschichtsschreibung nicht das Interesse für kulturelle, politische, soziale Belange aus, die im symbolischen Sinn, nicht als selbständige Faktoren gewertet werden. Sein politischer Blick, sein eigenständiges geschichtliches Denken, in dem er überlieferte Wahrheiten besonders akzentuiert und beleuchtet, machen ihn zum Entdecker und Sprecher neu auftauchender Perspektiven und Probleme: Normannenpolitik, Kreuzzüge, Regelung von Kaiser- und Papstwahl, Entwicklung der Nation, Einbezug des Orients — Jerusalem — in den geistig-religiösen Interessenkreis des Abendlandes.

114) Sonst war nach Michel, a. a. O., S. 54, A. 5, nur die Bezeichnung „rex“ üblich.

115) Robert hatte an Kaiser Konstantin ein Schwert mit goldenem Knauf, dieser an Robert eine Reliquie des Kreuzes Christi geschickt. (IV, 6, 681).

116) Michel A., a. a. O., S. 62

117) Leo IX. — Humbert, ep. 1 ad Cerul. c. 8—10, 23; ep. 2, ep. ad Constant. Monom. imp. Michel, Humbert u. Kerullarios, Studien I, 44/59, 119/130.

118) Bernhard J., Sinn der Geschichte, S. 61

119) Lasowski E., Geschichte und Geschichtsphilosophie, (HJ. 56/1936, S. 71/72)

In vielen wesentlichen Gedanken wahrt Rodulf die Kontinuität der bisherigen Betrachtungsweise. Er wertet Geschichte unter dem Aspekt des Theologen und Symbolikers, so die augustinische Sehweise fortsetzend und weiterführend bis zu den Geschichtstheologen des 12. Jahrhunderts. Das Böse als wesentliche Geschichtskraft, Geschichte als Kampf des Geistes, als metaphysisches Werden sind grundlegende Konzeptionen Glabers. Von diesem geschichtlichen Geschehen läßt er sich ergreifen und steht so der Geschichte nicht forschend, sondern miterlebend, „nicht systematisch, sondern persönlich, nicht theoretisch, sondern praktisch“¹²⁰ gegenüber.

Die Gestalt der Historien

Rodulfus Glaber schrieb seine Historien als Lehrbuch der Geschichte. Diese Tendenz wurde maßgebend für die Form des Werkes. Glaber will die Methode überliefern, die den Geschichtsunterricht lebendig macht; er tendiert auf die Darstellung des Wie.

Der Ton, in dem Rodulf schreibt, ist der Ton des Volkes, da die studiosi fratres zur Wirkung auf das Volk berufen sind; auch ist die Art der Belehrung von Jugend und Volk eine ähnliche. Er wendet sich an religiosi, darum fügt er Spekulationen über den Glauben, über das christlich-cluniacensische Weltbild ein, über das Mönchtum. Als Lehrer, der lebendig zu erzählen weiß, berichtet er über naturkundliche und erdkundliche Dinge, bringt ethymologische Überlegungen, astronomische Erfahrungen. So verbindet er die Schule mit dem Leben und mit dem Lehrer; das verleiht seiner Chronik einen hohen lehrpädagogischen Wert. Er ist der Historiker, der dem Lehrer, der er selber ist, den geschichtlichen Stoff darreicht, daß er ihn nach seinem Zwecke auswähle und forme.

Seine Methode ist die analytische. Er stellt das Thema und wandelt es in Beispielen ab. Er erklärt die Begriffe, z. B. bonitas, iustitia Dei, nicht durch Zerlegung, sondern macht sie einsichtbar durch Bilder, erläutert sie durch konkrete Beispiele, die aufhellend den Begriff umkreisen. Alle Berichte aus dem historischen Geschehen, das er darbietet, dienen der Veranschaulichung der irdischen und jenseitigen Situation des Reiches Gottes. Die Mächte des Guten und Bösen, der dualistische Kampf zwischen beiden, das Walten Gottes im irdischen Raum bilden — entsprechend dem inneren Sinn der Historien — den Gegenstand fast jeden einzelnen Berichtes, jeder Betrachtung, jeder Anekdote. Das Beispiel macht die geschichtlichen Gehalte plastisch; es wirkt auf den schauenden Menschen, nicht auf die Reflexion allein.

Auch die einzelnen Kapitel stellen sich dar als Konkretion eines Gedankens, einer Wahrheit durch Beispiele, als Verbildlichung und Illustration eines geistig-metaphysischen oder historisch-faktischen Bestandes. Die Überschrift der Kapitel setzt die These, die Ausführungen des Kapitels wandeln sie durch Beispiele ab, wenn diese auch oft gar nicht „historisch“ im gebräuchlichen Sinne sind — und bestätigen die Richtigkeit der These.

120) Laslowski E., Zur Theorie und Geschichte d. Gesch.-Schreibung (HJ. 58 1938, S. 514)

Ganz zwanglos erweisen sich die meisten Kapitel als Erläuterung des Themas in Beispielen. Das 5. Kapitel des 1. Buches: „De paganorum plagis“ stellt sich als das Kapitel der Heidenvölker dar in den Einfällen der Sarazenen in Italien, in der Bekehrung des Normannenvolkes und der Ungarn, in der Darstellung der beiden Häupter der Christenheit in der Reichsapfel-Szene. Die Betrachtung über die Verbreitung des Evangeliums in den verschiedenen Teilen der Erde, die Spekulation über die göttliche bonitas und iustitia, deren Wille die Hinführung der Menschheit zum Heile ist, bilden den organischen Schluß.

Schwieriger ist es, die Beispiele von Buch III, 6 dem gestellten Thema unterzuordnen: „De sanctorum pignoribus ubique revelatis“. Das erste Beispiel erwähnt die Auffindung des Stabes Mosis. Das zweite und dritte Beispiel: Wunderbare Errettung des schon gehängten Diebes und eines unschuldig Verurteilten können im Zusammenhang mit dem ersten Beispiel in einen einzigen Kreis geschlossen werden durch die Wunderbarkeit der Ergebnisse wie als Symbol der göttlichen Güte, die auch in Beispiel zwei und drei sich im dargestellten Bilde enthüllt. Reinhard, Graf von Sens, der wiederholt erwähnte Freund der Juden, ist das Gegenstück der göttlichen bonitas und bildet den dunklen, gegensätzlichen, gerade dadurch aber erhellenden Hintergrund.

Ebenso hält das vierte Kapitel des ersten Buches: „Qui postmodum Romae imperatores exstiterint“, was es verspricht. Es erörtert die metaphysischen Pflichten des Kaisertums: Verbreitung des Glaubens in Adalbert von Prag, die dem imperium zur Pflicht gemachte Repräsentation des Christentums durch die Persönlichkeit des Heiligen in Maiolus von Cluny, die Papstwahlfrage im Crescentiusaufstand, die Schranke kaiserlichen Rechtes in der Immunität des Klosters St. Paul zu Rom.

Wenn wir die methodische Absicht Rodulfs im Auge behalten, ein Lehrbuch der Geschichte zu schreiben, und seine Methode erkannt haben: Begriffe umkreisend zu erklären, entwirrt sich das „mélange confus d'anecdotes prises de toutes mains“¹²¹, das Werk „ohne Plan und ohne Ordnung, voller Fabeln und Wundergeschichten“¹²², in dem „des prodiges, des miracles, des visions surnaturelles, des signes célestes“ eine wesentliche Rolle spielen, kirchliche und staatliche Angelegenheiten erzählt werden „sans ordre ni méthode“¹²³. Die Behauptung Proux, Glaber erzähle „wie Kinder und Greise“, wird erhellt und geklärt durch die Betrachtung der Historien als Lehrbuch.

Das Bemühen, durch Beispiele zu erläutern, führt zu einer bildschaffenden Darstellung. Glaber macht Geschichte schaubar. Die Wiedergabe der historischen Geschehnisse erfolgt nicht als Ablauf eines Nacheinander, nicht in Longitudinalwellen. In bildhaften Ausschnitten, in kleinen Genrebildchen rollt er Geschichte vor dem Leser auf: die Gefangensetzung

121) Monod., Etudes sur l'hist. de Huguen Capet. (Rev. hist. 28 [1885], S. 270)

122) Sackur E., Studien, S. 379

123) Champion N. b. g. Bd. 20, S. 777/78

Karls des Kahlen durch den Grafen Heribert von Vermandois (I, 1, 616 D), der Martertod Adalberts von Prag (I, 4, 620 B/D), die Zusammenkunft Kaiser Heinrichs II. und Roberts II. am Chiers (III, 2, 649 C/D), der wunderbar errettete Dieb (III, 6), die Begegnung zwischen dem miles Hugo und Satan (IV, 2), der Tod des Letbaldus in Jerusalem (IV, 6), die Vision des Grafen Gozfried (V, 2). Er weiß Geschichte aber auch darzustellen in weiträumigen und doch die Fabel intensivierenden Gemälden: Gefangennahme des Maiolus (I, 4), Rebellion des Crescentius (I, 4), Reichsapfel-Szene (I, 5), die große Hungersnot auf dem ganzen Erdkreis (IV, 4) wie die an Früchten überfließende Erde (IV, 5), das Strömen der Völker zum Grabe des Erlösers (IV, 6), die aus ihren Gebieten ausbrechenden Liutizen (IV, 8).

Ein weiteres Kunstmittel der Methode Glabers ist die Ordnung des Stoffes um den *Mittelpunkt* einer Persönlichkeit: „*Quibus fiat ipsa relatio clarior, et appareat certior*“ (II, 1, 627/28 D). Conan wird Beispiel für den tyrannus und dessen Bestrafung durch die göttliche Gerechtigkeit; an den Herzögen der Normannen versinnbildlicht er Glück und Erfolg eines zum Christentum bekehrten Volkes; Wilhelm von Dijon ist der Kulturträger und Reformator, dessen geschichtliche Wirksamkeit über die Grenzen Galliens hinausreicht. Die Häresien erläutert Rodulf nicht in abstrakter Reflexion, sondern macht sie deutlich in den Personen der Ketzler; die Bedrohung der Menschen durch Heidentum und Barberei ist symbolisiert in den Liutizen.

So wie Rodulfus Glaber Ideen und Strebungen in Persönlichkeiten verdichtet, so sammelt er das Gesamt der geschichtlichen Vorgänge wie das einzelne Faktum in dem großen metaphysischen Mittelpunkt allen Weltgeschehens, in Christus. Die Zentrierung der historischen res um eine geschichtliche Persönlichkeit ist Abbild und Spiegelbild des Kreisens der Dinge um das Verbum Dei. In jedem Ereignis leuchtet die Weltregierung Gottes auf, der Kampf um Gut und Böse. Die Geschehnisse kreisen um eine irdische Mitte und zugleich um einen göttlichen Pol. So wie die Harmonie der Vierzahl die geheimnisvolle Kraft ist, die die Einheit der Seinsweisen gewährleistet, wie es einen geheimen innersten Punkt gibt, in dem Makrokosmos und Mikrokosmos sich treffen (I, 1, 614 D), so ist Brennpunkt und Angelpunkt aller geschichtlichen Bewegung das Verbum Dei, das regnum Christi. Diese Gruppierung um den Reich-Gottes-Gedanken mag abschließend geschehen sein; so erklären sich Einschübe, Erweiterungen.

Die nämliche Bezogenheit auf dasselbe Zentrum verbindet die Geschehnisse auch untereinander; sie besitzen alle dieselbe Prägung, dieselbe „Innerlichkeit“. Auch von diesem Gesichtspunkt aus gesehen, sind die Historien Glabers nicht ein zusammenhangs- und ordnungsloses Durcheinander. Es gilt von ihnen vielmehr, was von einem „echten Kunstwerk“ gilt: „Seine Teile ordnen sich um eine Mitte in seinem eigenen Bestand. Diese Formung kann mehr in den Maßen oder aber in der Atmosphäre liegen, in der Stimmung. Immer handelt es sich um jenen Vorgang, durch welchen die Erscheinungen, die sonst in den allgemeinen Zusammen-

hang der Wirklichkeit einverwoben sind, sich zu einer lebenerfüllten Einheit zusammenschließen. Daran wird etwas fühlbar, das weit über den dargestellten Gegenstand hinausliegt, nämlich das Ganze des Daseins überhaupt¹²⁴.

Diese Komposition: Kreisen der Dinge um einen Mittelpunkt verrät den gnostischen Denker. Als Kreisdenker zeigt sich Rodulfus Glaber auch in der Gesamtkomposition seines Werkes: In der Immerwiederkehr zum Ausgangspunkt zurück.

Das erste Buch, beginnend mit der Schau der divina quaternitas, kehrt über die Berichte aus der französischen Geschichte (I, 2/3), über die Erwähnung der deutschen Kaiser (I, 4) mit der Verkündung des „Evangelium Christi Domini“ (I, 5, 626 D) bei den Heiden zum Ausgangspunkt der divina quaternitas: zu den vier, die geistige Welt konstituierenden Evangelien (I, 1, 613 C) zurück; das maximum rerum principium (I, 5, 628 B) des Endkapitels (I, 5) schlägt den Bogen zum Deus Conditor universorum (I, 1, 613 C) der Einleitung.

Im Gesamt der Historien betrachtet, ist das erste Buch der Auftakt des ganzen Werkes, das Buch der Konzeptionen. Es gibt das Motiv an: Natur-Mensch-Gott, eine „complexio rerum“ (I, 1)! Es präludiert das Motiv: Gott ist Schöpfer aller Kreatur (I, 1, 613 C), Gott wird Mensch (I, 5, 628 B), Gott bedarf des Menschen, um sein Reich auf Erden zu verbreiten (I, 5, 623/25), um den Orbis unter das Kreuz zu stellen (I, 5, 626 A). Kaiser, imperium, Papst erstehen vor uns in ihrem Wesen, in ihrer Aufgabe (I, 5, 626), in ihren metaphysischen Stützen des Heiligen und des rechten Ordo (I, 4, 619/20; I, 4, 622), in ihrer Bedrohung (I, 4, 621/22). Der Ursprung des abendländisch-fränkischen Kaisertums ist aufgezeigt wie auch des Kaisers Berufung als vicarius Christi. Christus selbst wirkt als Erlöser in bonitas und iustitia die Geschichte der Menschheit, sie immerfort durch Zeichen unterweisend (I, 5, 628).

Das ist das verknüpfende Moment, die ins zweite Buch weiterweisende Spirale: Durch 6 000 Jahre hindurch hat Gott „frequentia ostenta“ (I, 5, 628) den Menschen geoffenbart; das zweite Buch ist das Buch der Zeichen und Wunder: „De cetu maris (II, 2), Conan und Fulko, die Interpreten göttlicher Gerechtigkeit (II, 3), das Kirchenwunder zu Beaulieu (II, 4), das heilige Zeichen zu Orleans (II, 5); Zeichen der Verderbnis: die Simonie (II, 6), erschreckliche Brände und Todesfälle (II, 7), die Verwüstung Burgunds, angekündigt durch ein Himmelszeichen (II, 8); eine furchtbare Hungersnot und der Einfall der Sarazen, beides Zeichen höchster Bedrohung (II, 9); der Sternschnuppenfall (II, 10), Häresien und Dämonenkult als Signa Satans und des Antichrist (II, 11/12) — das erregende Moment der Historien erschüttert den Betrachter: Satan ist gelöst! Die Zeichen der göttlichen iustitia beschließen das Buch, das mit den prodigia der göttlichen Erbarmung begonnen hat.

124) Guardini R., Das Kunstwerk, eine Welt für sich; ein Vortrag.

Der Warnruf vom gelösten Teufel durchhallt das dritte Buch. Doch wie das zweite Buch mit den Wunderzeichen der göttlichen Güte einsetzte, so beginnt auch das dritte Buch mit einer tröstlichen Betrachtung: 2 reges christianissimi halten Wache: der Kaiser, der Schützer des Erdballs, der die Ungarn dem christlichen Orbis eingliedert (III, 1) und in Kampf-gemeinschaft mit den Normannen das imperium verteidigt (III, 1), und der König von Francien, Idealbild des rex iustus (III, 2). Der Erdball erglänzt im weißen Kleide der Kirchen (III, 4), Klöster erstehen (III, 5), Wunder geschehen (III, 6), Recht findet Recht und Unrecht Strafe (III, 6) — dann aber erscheint der gelöste Satan auf der Bühne des Welt-theaters: Die Zerstörung des Tempels zu Jerusalem (III, 7), die große Ketzersynode zu Orleans (III, 8), die Streitigkeiten im Haus der Capetinger, die immer größere Sittenlosigkeit unter den Menschen: „Haec omnia calteria Satanae“ (III, 9), von denen zu schreiben Rodulf zu Beginn des dritten Buches angekündigt hat. Der Ring ist geschlossen, aber nur, um wie in einer Spirale weiterzutreiben: Das Schreckenszeichen, das in der Präfatio des dritten Buches blitzartig aufzuckte — fast der ganze Erdball ist seiner besten Männer beraubt (III Präf., 644 D) — hat sich zum heftigen Unwetter verdichtet, das im vierten Buch, im tausendsten Jahre der passio des Herrn sich voll entläßt: Der Anspruch der byzantinischen Kirche auf den Titel „universalis“ (IV, 1), Häresien in Italien (IV, 2), täuschende Wunderzeichen durch Dämonen (III, 3), Hunger und Seuchen über die ganze Erde hin (IV, 4). Aber die bonitas des Herrn sänftet den Aufruhr der Elemente und der Menschen. Die Erde strömt über von Frieden und Früchten (IV, 5), die Völker wallfahren zum Grabe des Erlösers nach dem geheiligten und wunderreichen Jerusalem (IV, 6), die einfallenden Sarazenen werden besiegt (IV, 7), die Liutizen zurückgeworfen (IV, 8) — dann aber schlägt das neunte Kapitel wie ein Blitz in die Szene mit der Vertreibung des Papstes, mit dem Tode vieler berühmter Männer, mit einem Höchstmaß von menschlicher Bosheit und mit der Nachricht über das Hinscheiden Kaiser Konrads II., mit dessen Wahl und Krönung Rodulf das Buch eingeleitet hatte, um es unter den Aspekt anti-christlicher Erscheinungen zu stellen. Gleich dem dritten Buch ist auch das vierte ein Buch der dämonischen Versu-chung, antichristlicher Bedrohung.

Das fünfte Buch offenbart in besonderer Eindeutigkeit die treibenden Kräfte der Geschichte; man könnte es das Buch der Mächte nennen. Es ist, als ob eine gewisse Beruhigung auf dem ganzen Erdball eingetreten wäre — trotz der Feststellung: „Die Ohren der Menschen sind taub geworden, ihre Sinne stumpf“ (V, 1, 685 A). Satan ist in die private Sphäre zurückgetreten. Zwar ist er sichtbar in leibhaftiger Erscheinung (V, 1) — er geht also immer noch um wie im dritten und vierten Buch —, noch einmal erschreckt das apokalyptische Zeichen der „luna teter sanguis“ die Menschen (V, 1, 694 B); aber das regnum Christi wird dauern „per saecula“ (V, 1, 690 D), der Christ wird auferstehen (V, 1, 685 B/C), die „donaria spiritualia novae legis“ (V, 1, 690/92) überwinden Tod und Teufel. Gott schenkt dem christlichen Orbis einen neuen Herrscher, „qui tenet(s) censuram iustitiae“

(V, 4, 696 D). Die Heiligen erlehen wunderbare Hilfe, (V, 2), Himmelszeichen rufen die Menschen zur Besserung (V, 3), der Kaiser beseitigt die Mißstände in der Kirche (V, 4/5) — die letzten Worte des unvollendeten Buches manifestieren eine neue Ordnung: „In melius reformavit“ (V, 5, 698 C).

So endet das fünfte Buch über alle Widerstände und Dissonanzen, über das retardierende Moment der drohenden Himmelszeichen hinweg in Harmonie. Das besagt: Das Ende mündet in seinen Beginn. Die Geschichte der Menschheit kehrt zurück in den Schoß der allerschaffenden, allwaltenden göttlichen bonitas und iustitia. Das Kreisen alles Seins um eine irdische Mitte wie um den göttlichen Pol, diesen Kreislauf, der dennoch eine unwiederholbare Einmaligkeit ist, ein Ausschreiten auf das siegreiche Ende einer divina commedia, dies an der Materie der Geschichte darzustellen, mochte das für Glaber nicht eine reizvolle Aufgabe gewesen sein?

Rodulfus Glaber starb vor der endgültigen Redaktion seines Werkes. Aber die Frage ist berechtigt: Er hatte das Walten Gottes gezeigt in Zeichen und Wundern, er hatte die Herrschaft Christi verkündet, er hatte gewarnt und gedroht, aufgerüttelt zum Guten. Er hatte die studiosi fratres eingeführt in das lebendige Leben der Geschichte und sie unterwiesen, das menschliche Geschehen, das wir Geschichte nennen, in seinem Wesen zu erfassen und das Erfaßte und Erschaute weiterzugeben in der von ihm konzipierten Weise; hätte eine umfangreichere Weiterführung seiner Chronik nicht Wiederholung bedeutet, nicht der realen, politischen Fakta, sondern der Form?

Sein künstlerisches Empfinden stand wohl vor der Notwendigkeit: „Huius hic meta verbi“ (IV, 6, 682 A).

Sackur versucht, in das wirre Durcheinander verschiedenster Berichte, als welches das Werk des Rodulfus Glaber erscheinen mag, wenn nicht der Schlüssel der Lösung gefunden ist, Ordnung zu bringen durch Aufstellung gewisser Gliederungsreihen: Französische Könige — Deutsche Kaiser — Heidenvölker; er gruppiert den Stoff nach Gebieten von Norden nach Süden. Störungen in dieser Ordnung sucht er durch spätere Einschübe zu erklären.

Rodulfus Glaber hat Einschübe gemacht; er ist, wo es der Inhalt der Beispiele gestattete, fortgeschritten nach dem Prinzip: Von der Nähe zur Ferne. Aber all das ist nicht wesentlich. Das Wesentliche ist: Sein Denken war ein Denken im Kreise. Er schuf ein Kunstwerk voll dramatischer Kraft, keine Denkpyramide; weder Abhandlung noch Mythos, sondern — als Buch der Bilder — die Geschichte göttlich-menschlichen Wirkens im irdischen Raum zur Betrachtung und Belehrung, zur Hoffnung und Erschütterung der Menschen.

Das Werk Glabers ist nur zu bewältigen von der Eigenart seines geschichtlichen Denkens aus, das formal wie material ein theologisches ist. Seine Geschichtsbetrachtung mündet nicht nur in Theologie, sie ist Theologie.