

fouillée du texte, il nous semble cependant que la conclusion de S. exige une certaine réserve. Il est invraisemblable en effet qu'Augustin se contente ici d'une indication aussi vague, vu qu'il veut recommander un texte bien déterminé à ses lecteurs.

Dom C. LAMBOT prouve avec toute la sagacité qu'on lui connaît, que c'est à tort que les Mauristes ont douté de l'authenticité du sermon 369 de saint Augustin pour la fête de Noël. C'est Arnobe le Jeune qui en fournit la preuve décisive en nous apprenant que ce sermon fut prononcé dans la *Basilica Restituta* à Carthage. Ces remarques sont suivies de l'édition critique du présent sermon, basée sur vingt manuscrits. A. OLIVAR s'occupe de trois sermons pseudo-augustiniens, à savoir *Mai* 30, 31 et 99 (2-3). Il croit pouvoir démontrer qu'ils sont l'œuvre de saint Pierre Chrysologue. Dom L. BROU de son côté montre que deux autres sermons pseudo-augustiniens ont contribué à la composition de l'ancien répons *Videte miraculum*.

Dom E. DEKKERS pose la question s'il existe encore des autographes des Pères latins. Nous savons d'Augustin qu'il n'écrivait pratiquement pas lui-même. Dans son catalogue, Possidius mentionne, non sans quelque étonnement, un seul autographe authentique. A la fin des lettres d'Augustin, durent quand-même se trouver des souscriptions autographes. Pour ce qui est de ces souscriptions, on ne doit pas perdre de vue que l'expression *et alia manu* est une annotation de copiste. Le résultat de toute l'enquête est que l'on n'a que deux ou trois annotations autographes d'un Père latin, et qu'il ne reste guère d'espoir d'en retrouver d'autres.

Enfin, Dom R. WEBER dans son article sur le verset du Ps. 78, 10 *Vindica sanguinem*, attire l'attention sur ce texte biblique que saint Augustin lisait, conformément au grec, *vindicta sanguinis*.

Nous espérons par ces quelques exemples, avoir suffisamment fait remarquer la valeur du présent recueil. Cette édition est quelque peu coûteuse, mais comme on pouvait s'y attendre, soignée à la perfection.

T. VAN BAVEL, O. E. S. A.

Jakob MOIS, *Das Stift Rottenbuch in der Kirchenreform des XI.-XII. Jahrhunderts, ein Beitrag zur Ordensgeschichte der Augustiner-Chorherren*, Verlag des Erzbischöflichen Ordinariats München-Freising, München 1953, x und 383 Seiten.

Das Werk bietet weit mehr, als der Titel an sich wohl erwarten liesse. Ueber die Geschichte des Stiftes Rottenbuch hinaus gewährt es tiefe Einblicke in einen wichtigen Abschnitt der mittelalterlichen Kirchengeschichte Bayerns. Schon das I. Kapitel (SS. 5-45), welches die Anfänge von Rottenbuch behandelt, stellt die Gründung in den grösseren Rahmen der kirchlichen Reformtätigkeit

Bischof Altmanns von Passau (1065-91), des damals eifrigsten und unerschrockensten Vorkämpfers der kirchlichen Erneuerungsbewegung in Deutschland. Das durch die Schenkungsurkunde des Bayernherzogs Welf IV. vom 27. Dezember 1073 begründete Stift sollte mithelfen, kirchliche Gesinnung und makellose Lebensführung im Klerus wieder zu wecken. Ihre letzte Festigung erhielt die Gründung durch zwei Privilegien Papst Urbans II. von 1090 und 1092, deren Bedeutung für Rottenbuch und deren Auswirkung auf das ganze Institut der Regular-Kanoniker der Verfasser im II. Kapitel (SS. 47-93) ausführlich darlegt. Gerade durch diese päpstlichen Schutzbriefe gelangte das Stift nicht nur schnell zu einer Hochblüte der *Vita Canonica*, sondern bildete auch eine sichere Zufluchtsstätte für viele Papstfreunde in den Drangsalen des Investiturstreites. Darüber hinaus wurde es vor allem durch Persönlichkeiten wie Manegold von Lauterbach († nach 1103) und Gerhoh von Reichersberg († 1169), die beide lange Jahre in Rottenbuch wirkten, ein wichtiger Stützpunkt der kirchlichen Reformbewegung in Deutschland (III. Kapitel: SS. 95-157). Das zeigte sich nicht zum wenigsten in einer Anzahl von Tochterklöstern, die in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts von Rottenbuch aus gegründet wurden. Neben den näher gelegenen Stiften Diessen, Polling, Bernried, Beuerberg, Dietramszell, Indersdorf und Schlehdorf, in denen sich der Einfluss Rottenbuchs vornehmlich in der Durchführung der Reform des kanonischen Lebens nach der Augustinerregel auswirkte, sind als Gründungen Rottenbuchs anzusprechen Berchtesgaden und Baumburg, das weitentlegene Klosterrath bei Aachen, ferner wohl Hamersleben bei Halberstadt, vielleicht auch Neuwerk bei Halle (IV. Kapitel: SS. 159-227).

Auch in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts behauptete Rottenbuch seine Vorrangstellung in der kirchlichen Reformbewegung, vor allem dank der edlen und überragenden Persönlichkeit seines Propstes Otto (ca. 1147-1180) aus dem Geschlecht der bayrischen Grafen von Neuburg-Falkenstein (VI. Kapitel: SS. 295-359). Im Kirchenstreit zwischen Kaiser Friedrich I. und Papst Alexander III. stellte sich Otto von Anfang an entschieden auf die Seite des Papstes. Die Jahre des Schismas bis zum Frieden von Venedig wurden für ihn « zu einer fast unablässigen Wanderschaft, teils im Dienste Herzog Welf VI., teils als Reisbegleiter und Berater des Patriarchen Udalrich von Aquileja, dann wieder um die kirchlichen Verhältnisse in benachbarten Klöstern ordnen zu helfen oder zur Wiederkehr des Friedens zwischen Papst und Kaiser sein Teil beizutragen » (311). Nach Ottos Tod (1183) ist Rottenbuch, das bis zur Säkularisation weiterbestand, « nie mehr an den grossen Zeitereignissen und Geistesbewegungen der Kirche so unmittelbar und weitreichend beteiligt gewesen » (358).

Von besonderem Interesse für die Gesamtgeschichte der Augustiner-Chorherren und die Verbreitung der Augustinus-Regel im 11.-12. Jahrhundert ist das, was Mois im fünften Kapitel seines

Buches über « Regel und Verfassung des stiftes Rottenbuch » ausführt (SS. 229-293).

In einem ersten Abschnitt behandelt er die Entstehung des Ordens der Regular-Chorherren. Die Idee des Gemeinschaftslebens der Kleriker entstammt der Geisteswelt des Mönchtums. Von Bischof Eusebius von Vercellae († 371) zuerst durchgeführt, wurde der hl. Augustinus ihr eigentlicher Vater. Im Anschluss an die Lebensweise der apostolischen Gemeinde in Jerusalem forderte er von seinen Klerikern ein Leben in voller Armut und Gütergemeinschaft, so wie er es schon als Laie in seinem Kloster zu Thagaste und dann später als Priester im « Gartenkloster » von Hippo verwirklicht hatte. Seine Institution machte Schule und wurde in den Vandalenverfolgungen auch in Gallien, Spanien und Italien bekannt (SS. 232-3). — Für die folgenden Jahrhunderte urteilt Mois: « Doch mit der Zeit scheint diese Sitte allenthalben wieder verschwunden zu sein, obwohl in den Canones mehrerer Konzilien des 6.-9. Jahrhunderts die Forderung der *vita communis* niedergelegt oder eingeschärft wurde » (S. 234). Vielleicht sprechen aber gerade diese Canones dafür, dass die *vita communis* unter den Klerikern nicht « allenthalben » verschwand. So wird man unseres Erachtens, wenn sich eine kontinuierliche Weiterwirkung der Institution des *augustinischen monasterium clericorum* auch nicht streng beweisen lässt, doch die Möglichkeit einer solchen offen lassen müssen. — Als weitere Stadien in der Entwicklung der *Vita Canonica* erwähnt Mois die Bestrebungen des Bischofs Chrodegang von Metz († 768); die Aachener Statuten von 818, welche ein gemeinsames Leben der Kleriker nach den Anweisungen der Väter vorschreiben, dabei aber noch das Privateigentum den Klerikern gestatten; schliesslich die Bestimmungen der Lateransynode von 1059 gegen den Eigenbesitz der Kanoniker. Schon seit der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts — als ältestes Beispiel nennt Mois die Geistlichen der Kirche Sankt Rufus in Avignon (1039) — zeigte sich hie und da das Bestreben, die *Vita Canonica* entsprechend dem apostolischen Ideal des hl. Augustinus unter Verzicht auf alles Privateigentum durchzuführen. Dabei machte sich immer mehr der Einfluss monastischer Ideen und Gepflogenheiten geltend, was wiederum zu einer klaren Scheidung der Regular-Chorherren vom Klerus « in der Welt » einerseits und vom Mönchtum andererseits drängte. Gerade die zwei erwähnten Schreiben Papst Urbans II. vom Jahre 1090 und 1092 an das Stift Rottenbuch zeigen dieses Bestreben. Es tritt in ihnen klar der eigene *Ordo* der klerikalischen Lebensweise zutage; auch steht in ihnen für die Regular-Chorherren der neue Name: « Kanoniker nach der Regel des hl. Augustinus » (SS. 234-246).

Wann aber kam es zuerst zu einer Verpflichtung auf die Regel des hl. Augustinus? Darüber gibt Mois im zweiten Abschnitt dieses V. Kapitels (SS. 246-265) eingehend Aufschluss. Was den Ursprung der Regel Augustins betrifft, so berichtet der Verfasser

über die beiden sich widersprechenden Auffassungen C. Lambots und W. Hümpfners, ohne sich auf eine von ihnen festzulegen, zumal für seine Arbeit die Entscheidung dieser Frage von untergeordneter Bedeutung ist. Erst nach Drucklegung seiner Schrift erschienen die Quellenstudien von M. Verheijen, vor allem: La « Regula Sancti Augustini », *Vigiliae Christianae* 7 (1953) 27-56, und: La « Regula Puellarum » et la « Regula Sancti Augustini », *Augustiniana* 4 (1954) 258-68, durch die der spanische Ursprung der Frauenregel und die Ursprünglichkeit und Echtheit der Männerregel wohl endgültig gesichert sind. Dabei führt Verheijen Gründe für ein höheres Alter der Frauenregel an, als es Hümpfner annahm; er vermutet in Leander von Sevilla ihren Verfasser. Auch hält Verheijen im Gegensatz zu Hümpfner am augustinischen Ursprung der vier ersten Kapitel der Epistola 211 fest. Für die *Regula secunda*, den mit der Augustinusregel seit ältester Zeit verbundenen *Ordo monasterii*, leugnet er aus sprachlichen Gründen die unmittelbare Urheberchaft Augustins und vermutet ihren Verfasser in Alipius (*Remarques sur la style de la Regula secunda de s. Augustin. Son rédacteur*, in: *Augustinus Magister*, Paris 1954, 255-63).

Wenn nun in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts hie und da selbst schon in päpstlichen Privilegien die *Regula Sancti Augustini* erwähnt wird, so darf man nach der Auffassung von Mois durchaus nicht folgern, damals sei die Augustinusregel bei den Reform-Kanonikern eingeführt worden. « Die Bezeichnung *Canonici secundum regulam beati Augustini viventes* wollte nur die Regular-Chorherren auch dem Namen nach von den weltlichen Kanonikern und den Mönchen unterscheiden,... ohne aber ein besonderes Verhältnis zum Text der Augustinus-Regel zu meinen » (254). « *Secundum Augustini regulam vivere* heisst in dieser Zeit lediglich: Nach dem Beispiel und den Grundsätzen des hl. Augustinus leben, also im Sinn der *Regula apostolica* » (253). Damit sei freilich nicht gesagt, dass der Wortlaut der Augustinusregel den Reform-Kanonikern des 11. Jahrhunderts noch gänzlich unbekannt war. Man kannte ihn aus alten Handschriften, bewertete ihn als Erläuterung zur *vita apostolica* wie andere Väterschriften. Doch sei die Augustinusregel als eigentliche Ordensregel der Reform-Kanoniker bis ins 12. Jahrhundert hinein nirgends sicher bezeugt. — Als Grund, warum der Text der Augustinusregel bis zur Jahrhundertwende wenig Beachtung fand, weist Mois auf die Tatsache hin, dass die Regel zwei verschiedene Bestandteile umschliesst, den ersten mit seinen strengen Forderungen der Handarbeit, des Stillschweigens und der Klausur und mit seiner veralteten Ordnung des Chorgebets, den anderen mit seiner grösseren Milde und Weitherzigkeit. « Erst um 1120-1125 erfolgte die Trennung der beiden Textbestandteile in den *Ordo monasterii* (= *Regula II.*) und in die *Regula ad servos Dei* (= *Regula III.*) im Zusammenhang mit der Aufspaltung der Regular-Kanoniker in den « *ordo antiquius* »

(= Augustiner-Chorherren) und in den « ordo novus » (= Prämonstratenser) » (263).

Zwei Beobachtungen lassen uns bezweifeln, ob diese Darstellung voll und ganz den Tatsachen entspricht:

1) Der Ausdruck *regula sancti Augustini* war seit alters, ähnlich wie der Ausdruck *regula sancti Benedicti* ein festgeformter Begriff, der ein ganz bestimmtes Werk des Kirchenvaters bezeichnete. Das bezeugen klar die erhaltenen Handschriften der Regel aus ältester Zeit. Ausser Paris nat. lat. 12 634 (7./8. Jhh.), Escorial a-I-13 (9. Jhh.) und Clm. 28 118 (9. Jhh.) verzeichnet W. Hümpfner in seiner kritischen Ausgabe der Augustinusregel (in: Jordani de Saxonia Vitasfratrum, New York 1943, 489 ff) noch drei Codices des 11. Jahrhunderts, die alle sechs im Incipit bzw. Explicit ausdrücklich die Bezeichnung *regula sancti Augustini* tragen. Es scheint deshalb unverständlich, wie dieser Ausdruck nun plötzlich eine andere weitere Bedeutung empfangen haben soll, die sich erst hundert Jahre später wiederum präziserte.

2) Die Augustinusregel ist ferner nicht erst in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts in die erwähnten zwei Bestandteile zerlegt worden; vielmehr sind beide bereits im ältesten erhaltenen Manuskript Paris nat. la. 12 634 durch ein dazwischengeschobenes « Amen » klar geschieden. Auch gab es den Text der *Regula ad servos Dei* schon wenigstens seit dem 9. Jahrhundert für sich allein, wie Clm 28 118 beweist. War diese *Regula ad servos Dei* vielleicht die Augustinusregel, nach der man in Rottenbuch lebte, bevor Gerhoh im Jahre 1126 von Rom den vollen Regeltext mitbrachte? — Die Frage, ob der Ausdruck « *regula beati Augustini* » in allen von Mois erwähnten Zeugnissen des 11. Jahrhunderts wirklich nicht mehr bedeutet, als nach dem Beispiel und den Grundsätzen des hl. Augustinus, das heisst im Sinne der *regula apostolica* leben, scheint uns deshalb noch nicht befriedigend geklärt.

Der dritte Abschnitt dieses fünften Kapitels (SS. 265-293) handelt von der « Regelung des klösterlichen Lebens durch die Statuten ». Nachweislich hatten in Rottenbuch vom 12. bis 15. Jahrhundert die Marbacher Statuten Geltung, deren Ueberlieferung, Quellen und Inhalt der Verfasser eingehend darlegt.

Zusammenfassend möchten wir ausdrücklich hervorheben, dass die Arbeit von Mois in allem die Kennzeichen einer sehr fleissigen und gediegenen Untersuchung an sich trägt. Sie ist ausgezeichnet durch gute Benützung der Quellen und vielseitige Ausschöpfung der einschlägigen Literatur. Ein Verzeichnis der Pröpste von Rottenbuch, sowie Personen- und Ortsregister sind beigegeben.

A. ZUMKELLER, O. E. S. A.