

1. DIE ANFÄNGE

Rückzug vom Irdischen

«IHR SOLLTET ES mit eigenen Augen beobachten.» Mit diesen Worten lud Johannes Chrysostomus (344/349–407), einer der großen Kirchenlehrer des Ostens, dazu ein, sich die Welt der Klöster zu erschließen, denn die Mönche lebten in der Seligkeit des Paradieses: «Ihre Arbeit ist dieselbe wie die Adams, als er im Anfänge, noch vor dem Falle, in Herrlichkeit gekleidet mit Gott innig verkehrte in jenem überglückseligen Lande, das er bewohnte. Oder wo sollten unsere Mönche schlimmer dran sein als Adam vor der Sünde, da er mit der Bebauung des Paradieses betraut war? Er kannte keine weltlichen Sorgen. Sie kennen sie ebenfalls nicht. Er verkehrte reinen Gewissens mit Gott. Sie desgleichen; ja, sie gehen noch weit vertraulicher mit Gott um, weil sie vom Hl. Geiste mit größeren Gnaden ausgestattet werden.»¹

Johannes Chrysostomus hatte mit diesen Aussagen bereits in der Spätantike die wichtigsten Elemente jener Lebensform umrissen, die die mittelalterliche Christenheit in so vielen Bereichen prägen sollte. In einer Kultur, die den Menschen sich als Fremden fühlen ließ in seiner ihm widerständigen Welt und die nur hoffen ließ, diese Welt durch den Glauben an Erlösung überwinden zu können, war es nicht unerheblich, solche Worte zu hören: «Ihr solltet es mit eigenen Augen beobachten.» Sie vermittelten, dass es Menschen gibt, die lebend bereits in paradiesische Gefilde eingetreten sind und die durch die Kraft, die ihnen dort verliehen wird, Gott näher stehen als alle anderen. Nähe Gottes aber bedeutete Erlösung. Mönche vermochte man somit als Orientierungspunkte und Modelle dafür anzusehen, dass sich Hoffnung auf Erlösung verwirklichen konnte. Doch das «Paradies» der Mönche war nur durch Anachorese, durch Verlassen dieser irdischen Welt, erreichbar. Nur dann konnte ein bedingungslos religiöses Leben – eine *vita religiosa* – geführt werden, welches vollkommen ausfüllte und damit alles andere ausschloss. So gab das Leben solcher Menschen – man bezeichnete sie schon früh zutreffend als *religiosi*, als «Religiose» – den übrigen, die im

Irischen blieben, immer Orientierung und stellte doch zugleich eine unerschöpfbare, andere Welt dar.

Die historischen Wurzeln dieser Welt lagen genau dort, wo man angefangen hatte, sich von irdischer Verstrickung radikal befreien zu wollen, und bereit gewesen war, erstmals die entscheidende Grenze zu überschreiten. Dies geschah schon im Ägypten des 3. Jahrhunderts, als es vielen Männern und Frauen nicht mehr reichte, für sich ein asketisches, gottgeweihtes Leben zu führen und zugleich noch in ihre Familien und Gemeinden eingebettet zu sein. Sie wollten von allem abgeschieden sein und zogen sich in die Wüsten jenseits der Ufer des Nils zurück.² Entbunden vom weltlichen Betrieb, aber auch von kirchlichen Belangen und Pflichten gegenüber den Gemeindevorstehern, den Bischöfen, lebten sie dort in Höhlen, Hütten oder Ruinen ein Leben der Kontemplation, der Buße und der körperlichen Kasteiung, der sexuellen Enthaltsamkeit und der Handarbeit. Bekleidet waren sie mit einer Kutte, häufig aus Fell. Sie wollten «Engel auf Erden» sein und befolgten somit im Kern ein einziges Gebot, das damals in einem schlichten Satz formuliert wurde und das doch in seiner Konsequenz von höchster existentieller Wucht erschien: «Wohin immer du gehst, habe überall Gott vor Augen.»³ Der Eremit Antonius (um 251–356) soll diesen Anspruch getan haben, wie in den sogenannten *Apophthegmata patrum*, den «Weisungen der Väter», überliefert ist, die man wohl im 5. Jahrhundert aufgeschrieben hatte, um seine Lehrsätze und die von seinesgleichen der Nachwelt weiterzugeben – eine Absicht, die tatsächlich ungeheure Früchte trug, denn noch das gesamte Mittelalter hindurch hat man sie als Anleitung zum klösterlichen Leben benutzt.⁴

Antonius stammte aus vermögendem Hause, verwaltete als jugendlicher die Güter seiner verstorbenen Eltern und zog seine jüngere Schwester groß.⁵ Eines Tages wurde ihm bewusst, was der Satz bei Matthäus (19, 21) zu bedeuten hatte, wenn man den Ratschlägen des Evangeliums uneingeschränkt folgen wollte: «Wenn Du vollkommen sein willst, dann verkaufe alles, was Du hast, und gib es den Armen.» Antonius gab seinen gesamten Besitz ab und zog um 275 in die unterägyptische Wüste nahe dem Golf von Suez. Gewiss galt er bei seinen Zeitgenossen als herausragendes Muster für dieses neuartige eremitische Leben, und eine von Athanasius, dem Patriarchen von Alexandria, verfasste Vita tat das ihre, um dieses Bild über die Jahrhunderte zu bewahren⁶ – aber er war nicht der erste und blieb auch nicht allein. Schon vor ihm hatten viele in Gott Zuflucht Suchende die Einsamkeit erstrebt – und unter

ihnen soll gemäß der Überlieferung durch Hieronymus (siehe S. 24) der «Urvater» der Eremiten überhaupt, Paul von Theben, gewesen sein, der sich während der Christenverfolgungen unter Decius um die Jahre 249 bis 251 in die oberägyptische Wüste zurückgezogen und dort in strengster Askese das Alter von 113 Jahren erreicht haben soll.⁷

Um Antonius hatten sich schon bald Gleichgesinnte geschart und bildeten dann eine von ihm charismatisch geführte Eremitenkolonie. Im weiten Wüstenrund Ägyptens sowie später überall auch in Kleinasien, Syrien und Palästina gab es ihm ähnliche, charismatisch begabte Gestalten männlichen und weiblichen Geschlechts, die väterlich bzw. mütterlich – als *abba* («Vater») wurden sie in den *Apophthegmata* bezeichnet – jeweils eine Schar von Eremiten geistlich führten. Die meisten Eremiten und Eremitinnen lebten nicht völlig allein, sie bedurften des Nächsten, wie zum Beispiel aus Antonius' Worten hervorgeht: «Vom Nächsten her kommen uns Leben und Tod. Gewinnen wir nämlich den Bruder, so gewinnen wir Gott. Geben wir hingegen dem Bruder Ärgernis, so sündigen wir gegen Christus.»⁸ Es handelte sich dabei allerdings nicht um räumlich umschlossene Gemeinschaften, denn jeder Eremit und jede Eremitin lebte einzeln, allenfalls zu zweit oder zu dritt in einer Behausung, die sie *kellion* ('Zelle') nannten. Einer ausgeformten Regel, die sie zusammenband, bedurften sie nicht. Es reichte die Begabung durch den Heiligen Geist, wie schon Chrysostomus unterstrichen hatte; es zählte die eigene innere Besinnung auf das Rechte sowie das Wort und Lebensbeispiel eines *abba* oder einer *amma*. Hier konnte Bestand gefunden werden in dem gewaltigen Kampf, den diese Wüstenbewohner sich stets gezwungen sahen zu führen und für den sie sich durch Übungen der Askese und des Gebetes stark machen mussten – in dem Kampf nämlich, die Dämonen abzuwehren, die sie unentwegt angriffen, die tatsächlich aber nichts anderes waren als Versuchungen ihrer körperlichen und gedanklichen Leidenschaften, sie zurückzuführen in die irdische Welt. Hieronymus Bosch stelle dies an der Schwelle zur Neuzeit meisterlich in seinem Triptychon «Die Versuchung des Heiligen Antonius» dar.⁹

Den meisten zeitgenössischen Betrachtern dieses Bildes dürfte es noch – vielleicht schaudernd – bewusst gewesen sein, dass dieser Antonius nicht nur die Furcht jedes Menschen vor dem Absturz der Seele, sondern auch die Bezwungung dieser Furcht personifizierte. Antonius sollte ihnen immer noch als Heros des Glaubens gegolten haben, weil er es gewagt hatte, für seinen Kampf die Schwelle zu überreten, die ihn aus dem Irdischen hinausführte in die Wüste.



Dämonen als Verkörperungen seiner seelischen Aufregungen bedrängen Antonius, dargestellt von Hieronymus Bosch (1450–1516) am Ende des Mittelalters.

Wandten diese Betrachter aber ihren Blick von diesem Bild auf ihre zeitgenössische Welt, so dürften sie zwar sicherlich noch Menschen wahrgenommen haben, von denen sich ein Virtuositum des Glaubens jenseits des Irdischen zu Recht behaupten ließ, doch die «Wüste» hatte sich fundamental verändert. Aus der Wüste sind Klöster geworden – vereinzelt immer noch recht bettelarme, zumeist aber mit opulenten Gebäuden und fruchtbaren Latifundien ausgestattete, die sich vielfach zusammengeschlossen haben zu allgegenwärtigen Orden –, und aus den

Bewohnern der Wüste in Klöstern eingeschlossene oder in den Städten und Dörfern, in den Universitäten und den Palästen herumziehende Mönche und Kanoniker, Bischöfe, Päpste, Gelehrte und Häretiker. Sie werden alle von sich angenommen haben, dass sie im Grunde ihres Herzens immer noch in der Wüste, in dieser anderen, für die meisten unerreichten Welt jenseits der entscheidenden Schwelle, lebten. Denn die Welt der Klöster und Orden, die da im Mittelalter herangewachsen war, hatte keine andere Legitimation und keinen anderen Sinn als eben nach wie vor jenen Raum zu stellen, der hinter dieser Schwelle lag. Und man wird wohl rechtfertigend das Bibelwort zitiert haben: «Im Haus meines Herrn gibt es viele Wohnungen.» (Io 14, 2) Denn von jenem Ausgangspunkt bei den Vätern der Wüste an hatte sich durch Flexibilität und Bereitschaft zur Anreicherung mit veränderten Elementen, aber auch durch Willen zur Erneuerung, zur Reform mit explizitem Rückgriff auf ursprüngliche Formen oder kühnem Ausgriff auf innovative Gestaltungen das Spektrum der *vita religiosa* durch das Mittelalter hindurch in kaum mehr überschaubarer Weise aufgefächert, sich in einem Geflecht oft wieder miteinander verwoben und dann erneut aufgeteilt.¹⁰

Die Söhne der Wüstenväter sollten Nachfolger in den Wäldern Europas finden oder predigend und belehrend wieder in die Welt gehen, sie sollten sich arrangieren mit den Vertretern der Amtskirche, diese selbst aus ihrem Kreis hervorbringen oder ihnen ausweichen, sie sollten sich zu unterschiedlichen Gemeinschaften formen, Charismatikern folgen oder sich durch schriftliche Regeln und Satzungen leiten lassen und sie sollten sich streiten um die Schlüssel für den besten Weg zum Seelenheil.

Wenn man auf diese Weise gut zwölfhundert Jahre Geschichte zu betrachten beginnt, wird man erstaunt feststellen, dass eine solche Aufzählung bereits in den allerersten Anfängen der *vita religiosa* einsetze.¹¹ Schon im ersten Drittel des 4. Jahrhunderts und noch in Ägypten schlossen sich – wie wir sehen werden – Menschen in Klöstern zusammen, und neben den Eremiten lebten Mönche zönotisch (gemeinschaftlich) mit gemeinsamem Besitz und persönlicher Armut des Einzelnen. Damals entstand bereits die erste Mönchsregel. Im 4. und 5. Jahrhundert sollte man beginnen, solche religiösen Gemeinschaften in die bischöflichen Strukturen der Amtskirche zu integrieren. In Nordafrika sollte an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert die Wurzel liegen, aus Klerikern im Umkreis eines Bischofs sogenannte regulierte Kanoniker zu machen, die wie Mönche gemeinschaftlich lebten. Man wird dann, später als im

Orient, auch in Europa auf Asketengemeinschaften stoßen, wird im Gallien des 4. und 5. Jahrhunderts zwei unterschiedliche Grundprinzipien klösterlichen Lebens finden: einerseits eine lockere, charismatisch bestimmte, jedem materiellen Gewinn abgeneigte Gemeinschaft und andererseits eine durch feste Organisation geordnete, wirtschaftlich erfolgreiche. Schließlich wird man sehen, wie aus Irland am Ende des 6. Jahrhunderts Klosterformen importiert wurden, die sich hervorragend mit den Interessen der Mächtigen dieser Welt verknüpfen ließen. Schon die erste Etappe also auf dem Weg durch das Mittelalter wird nahezu alle Ausgestaltungen der *vita religiosa* im Keim erkennen lassen.

Die Entstehung klösterlicher Gemeinschaften

ZUM ERSTEN Mal gut fassbar, entstand um 318/325 eine klösterliche Lebensform von Menschen, die sich ebenfalls von der Welt zurückgezogen hatten, sich nun aber zu einem strikten Gemeinschaftsleben zusammenschlossen. Der Grund war, eben jenen Gefahren bestmöglich begegnen zu können, die dem Eremiten – letztlich doch Einzelkämpfer gegen die (Dämonen) – besonders drohten. Initiator jenes gemeinschaftlichen (zönotischen) Lebens und Gründer einer entsprechenden Einrichtung, nämlich des Klosters in Tabennisi, einem Dorf beim oberägyptischen Theben, war der Ägypter Pachomius (292/298–346), der zu diesem Zeitpunkt bereits reiche Erfahrungen im eremitischen Leben gesammelt hatte.¹² Seine Schwester Maria tat es ihm gleich mit der Einrichtung eines Frauenklosters, denn von Anfang an war das Zönotentum ein «Hafen» für Gott Suchende beiderlei Geschlechts. Diesen Klöstern folgten auf der männlichen Seite neun weitere, auf der weiblichen noch zwei. Zeugenessen berichten von tausenden Mitgliedern, denn die Sehnsucht nach Erlösung war groß in jenen bewegten Zeiten, als unter Kaiser Konstantin (306–337) das Christentum in die Öffentlichkeit treten konnte.

In engster Anbindung an das Evangelium schrieb Pachomius eine Regel¹³ (er nannte den Text «Regeln» im Plural) für ein solches Leben, das in stringenter Gemeinschaft und unter der zum absoluten Gehorsam verpflichtenden Autorität eines Abtes zu führen sei, um denjenigen eine sichere Heimstatt zu geben, die zu schwach für das Eremitentum waren, aber dennoch als Asketen leben wollten. Es ist dies die älteste überlieferte Regel für das Zönotentum. Die darin niedergelegten religiösen

Leiden wie Armut, Kontemplation und Enthaltsamkeit wurden dem Eremitentum nachgebildet. Doch im Vordergrund der Regel stand nun das gemeinschaftlich geführte Leben.¹⁴ Die Zellen befanden sich alle unter einem Dach, man aß gemeinsam, betete gemeinsam und arbeitete gemeinsam. Die Gemeinschaft lebte in einem fest umgrenzten Gebäudekomplex mit einer von außen nach innen wie auch umgekehrt bewachten Pforte – eben in einem «Kloster» in seinem eigentlichen Sinne als *claustrum*, als das «Geschlossene». Das Leben war genau reglementiert. Es gab einen fest gefügten Tagesablauf mit Wechsel von Gebet, Arbeit, Essen und Schlafen. Um die Masse an – wie man jetzt sagen kann – Mönchen und Nonnen überhaupt organisatorisch lenken zu können, teilte man sie unter allegorischem Bezug auf die Stämme Israels in Gruppen mit unterschiedlichen Aufgaben und einem jeweiligen Leiter ein.

Man arbeitete in diesen ersten Klöstern hart, um durch Verkaufserträge dem Gebot der Mildtätigkeit gegenüber dem Nächsten folgen zu können. Da dies mit hoher Produktionseffizienz geschah, überstiegen die Einnahmen schon zu Lebzeiten des Pachomius die Ausgaben, und der Besitzstand der Klöster wuchs enorm. Der einzelne Mönch blieb vollkommen arm, die jeweilige Gemeinschaft wurde überaus reich und damit wieder verwoben mit der irdischen Welt, der man eigentlich hatte entsagen wollen.

Betrachtet man die eremitische und die zönotische Lebensform gemeinsam, so wird man feststellen, auf welch bemerkenswerte Weise schon in der Frühzeit der Religiösen keimhaft alles angelegt war, was dann im Mittelalter immer wieder aufgegriffen, erprobt und neuen Verhältnissen angepasst werden sollte:

Einerseits die Prinzipien der klösterlichen Organisation: auf einem Regeltext ruhend eine strikte, die Umwelt hermetisch ausschließende Klausur und eine einheitliche Lebensweise in einem genau geregelten Alltag mit körperlicher Arbeit, persönlicher Armut, gemeinsamen Gottesdienst, Mahl und Schlaf sowie unanfechtbarer Gewalt des Klostervorstehers – und eben auch eine Wirtschaftskraft, die ein Kloster jenseits seiner Mauern zu einem wichtigen, dann auch begehrten Element der irdischen Welt machen konnte.

Andererseits die Grundelemente des Eremitentums: charismatische Führung mit nachträglich aufgeschriebenen Lehnsprüchen, individualisierte Verinnerlichung der religiösen Werte, Fehlen einer schriftlichen Regel und einer organisierten Ordnung, nämlich offene Gemeinschafts-

form mit Einzelzellen, Verachtung wirtschaftlichen Erfolges oder zumindest völliges Desinteresse daran.

Ein weiterer Stammvater des Zölibatentums war Basilius der Große (330–379), Metropolit von Caesarea.¹⁵ Wahres Christentum sah er vor allem durch die asketische Lebensweise erfüllt, die er selbst mehrere Jahre lang praktizierte. Für das gemeinschaftliche Leben in einem Kloster schrieb er Regeltexte in dialogischer Form, die in tiefer theologischer Durchdringung von der Forderung nach asketischer Weltensagung und strikter Befolgung der Normen des Evangeliums geprägt waren. Zugleich aber verstand er es als Bischof, das Mönchtum in die kirchlichen Amtsstrukturen seines Metropolitanbezirks einzuweben. Hier schon war ein ganz neues Kapitel der Geschichte der *vita religiosa* eingeleitet worden. Hatten die Eremitensiedlungen, aber auch die Klöster des Pachomius in Distanz zu den hierarchischen Strukturen der bischöflichen Ordnungen gestanden, so zeigte sich ein solches Verhältnis bei den Klostergründungen des Basilius doch in substanzell ganz anderer Weise: Nun sollten die Bereiche derjenigen, die in der Welt agierten und kirchliche Verantwortung trugen für das Gedeihen des Christentums einerseits – also der Bischöfe als Vertreter der verfassten Kirche –, und diejenigen, die sich gerade aus einer solchen Welt zurückgezogen hatten andererseits, in Beziehung zueinander gesetzt werden. Basilius suchte hier Wege, die freilich auch über die Jahrhunderte des Mittelalters hinweg nie zu einer endgültigen Lösung führen sollten.

Das Konzil von Chalcedon traf dann im Jahre 451 eine rechtliche Festlegung, die apodiktisch jedes Kloster der Aufsicht des jeweiligen Ortsbischofs unterstellte und ebenso Neugründungen von religiösen Gemeinschaften nur mit dessen ausdrücklicher Erlaubnis ermöglichte.¹⁶ Die weitere Geschichte allerdings sollte zeigen, dass man sich zwar immerfort auf diese Bestimmungen berufen würde, aber vorrangig dann, wenn es galt, der Stärke von ihnen zuwiderlaufenden Entwicklungen Einhalt zu bieten. Das «Paradies der Mönche» war schwer zu vereinbaren mit den Äckern dieser Welt.

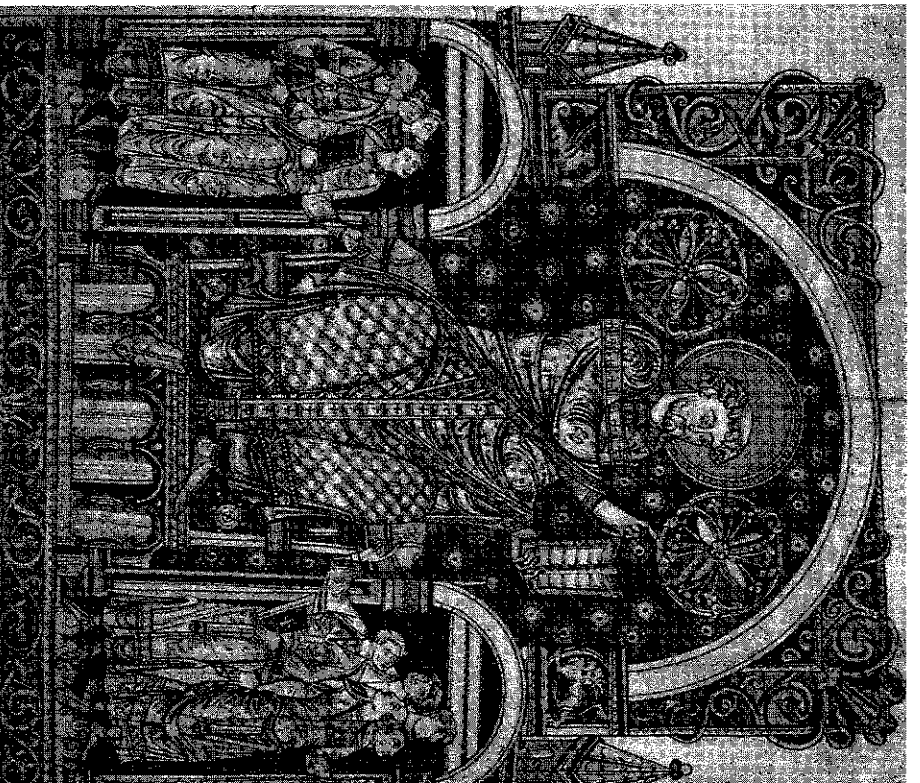
An der Wende zum 5. Jahrhundert fand in Nordafrika neben dem Eremitentum und dem mönchischen Zölibatentum die dritte bleibende Form der *vita religiosa* erstmals eine normative Ausgestaltung – das klösterliche Leben von Klerikern. Augustinus (354–430), der bedeutendste Kirchenlehrer der Spätantike,¹⁷ hatte sich bald nach seiner Mailänder Taufe im Jahr 387 auf sein kleines Familiengut im nordafrikanischen Thagaste zurückgezogen und sich dort mit Freunden – unter

ihnen seinem alten und vertrauesten Gefährten Alypius – zu einer klösterlichen Gemeinschaft von «Gottesdienern» (*servi Dei*) zusammengeschlossen. In den anschließenden Jahren kam es zur Abfassung mehrerer Regeltexte. Sie überdauerten die Zeiten und entfalteten eine eminente Wirkung. Trotz ihrer Unterschiedlichkeit konnten sie im Mittelalter alle unter der Bezeichnung «Regel des Heiligen Augustinus» handschriftlich verbreitet werden. Ihre etwas verwickelte Entstehung dürfte daran nicht unschuldig gewesen sein.¹⁸

391 wurde Augustinus im nördlichen Afrika gelegenen Hippo zum Priester geweiht und gründete dort umgehend ein weiteres Kloster für fromme Laienbrüder. Nachdem er 395/397 zum Bischof dieser Stadt erhoben worden war, schrieb er um das Jahr 400 wohl für jene zweite Gemeinschaft eine kurze Regel, die später *Præceptum* («Vorschrift») oder *Regula ad servos Dei* («Regel für die Diener Gottes») benannt wurde. Eine davon etwas abweichende Textfassung, die auch unter dem Titel *Regularis informatio* («Regelhafte Unterweisung») tradiert wurde, findet sich aus jener Zeit im Zusammenhang mit einem *Obituario* («Schelten») genannten Brief des Bischofs an einen rebellischen Konvent religiöser Frauen.¹⁹ Es kann nicht mehr schlüssig geklärt werden, welche Fassung – die männliche oder die weibliche – tatsächlich der anderen als Vorlage gedient hatte.

Zwischenzeitlich gelangte aber auch die erste Gemeinschaft zu einer Regel. Alypius, der in Thagaste verblieben war und dort 394 Bischof wurde, hatte von einer Reise nach Bethlehem normative Texte zum klösterlichen Leben mitgebracht, die er im Jahre 395 zu einer Regel – dem sogenannten *Ordo monasterii* («Ordnung des Klosters») – formte und sie von Augustinus, der ja der Gründer seines Klosters war, anerkennen ließ. Von dieser Regel ist ebenfalls eine Form überliefert, die sich an Frauen richtete. Bei einem späteren Besuch in Hippo lernte Alypius dann auch das *Præceptum* kennen und kombinierte dessen Text mit dem seines *Ordo monasterii* zu einer erweiterten Regelfassung.

Præceptum und *Ordo monasterii* unterschieden sich inhaltlich und funktional. Letzterer Text lieferte recht streng formulierte Anweisungen zu den Abläufen des klösterlichen Alltags und regelte somit die Gebets- und Arbeitszeiten, die Gehorsamspflicht, die persönliche Besitzlosigkeit, die Ernährung, das Verlassen des Klosters und die Korrekturen bei abweichendem Verhalten. Es war ein disziplinarischer Text zur Formung des Menschen, um ihn auf diese Weise – wie es im letzten Abschnitt heißt – sein Heil in Christus zu sichern. Der Text des *Præceptum*



Augustinus belehrt seinen Schülerkreis.

enthält natürlich ebenfalls praktische Regelungen des Tagesablaufs, der Ernährung, der Bekleidung, des Besitzes, des Gehorsams usw., aber er band diese Verhaltensweisen ein in das gemeinschaftsstiftende Gebot, «ein Herz und eine Seele»²⁰ zu sein wie die Christen der Urkirche, die alles gemein hatten. Brüderliche Gesinnung, die die Standesgrenzen von Armen und Vermögenden zu überwinden vermochte, gegenseitige Ehrenweisung in Gott, Verzeihung und Liebe standen im Vordergrund.

Aus dem Selbstzeugnis des Augustinus geht hervor, dass sich diese so geordnete Gemeinschaft jedenfalls nach seiner Erhebung zum Bischof

aus Klerikern seiner Kirche zusammensetzte: «Wie ihr alle oder fast alle wisst, ist unsere Lebensweise in dem Hause, das der Bischofshof heißt, so, dass wir, so viel wir nur können, jene Heiligen nachahmen, von denen die Apostelgeschichte sagt: (Niemand betrachtete etwas von dem, was er besaß, als sein Eigentum, sondern sie hatten alles miteinander gemeinsam.)»²¹

Die Kenntnisse über jene von ihm oder in seinem Umfeld verfassten Regeltexte gingen im Laufe der nächsten Jahrhunderte nahezu verloren. So wurde das *Praeceptum* schon in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters nur äußerst selten und nie an vorderer Stelle zitiert – etwa in der Regel des Caesarius von Arles (siehe S. 25), in der Benediktregel (siehe S. 35) oder in der Regel des Ferreolus von Uzès²². Doch der Ruf dieses herausragenden Kirchenvaters als Stifter einer vorbildlichen Klerikergemeinschaft blieb erhalten und führte ab dem 11. Jahrhundert tatsächlich zu einem gesonderten Typ des klösterlichen Lebens – der *vita canonica*, dem regulierten Leben der Kanoniker, wie man die an einer Bischofskirche lebenden Kleriker nannte. Im Unterschied zum eremitischen Leben (*vita eremitica*) und zum mönchischen Leben (*vita monastica*), die beide, wenn auch in unterschiedlicher Ausformung, prinzipiell Laien betrafen, welche die Grenze zum religiösen Leben überschritten hatten und in Askese, Armut und innerer Versenkung Gott suchten, waren es hier Kleriker, die sich zwar von der Welt in eine ebenfalls von Askese und Armut geprägte religiöse Gemeinschaft zurückzogen, aber dennoch in die Welt durch Seelsorge zurückwirken konnten. An solchen Menschen sollte die mittelalterliche Gesellschaft noch hohen Bedarf haben.

Erste Klöster in Europa

BISLANG WAR NUR von den christlichen Räumen im Orient und in Nordafrika die Rede. Dies hat seinen Grund in der auffällig zeitverschiebenen Entstehung von religiösen Gruppierungen im Westen. Allerdings hatte sehr früh schon – Jahrzehnte vor Augustinus – Eusebius (ca. 283–371), seit 340 Bischof von Vercelli (Piemon), die Kleriker an seinem Bischofshof unter einer monastischen Gemeinschaftsform zusammengefügt.²³ Asketische Lebensformen von gewisser Dauerhaftigkeit waren im westlichen Europa hingegen erst ab der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts anzutreffen. So findet man zum Beispiel in Italien ein von aris-

tokratischen Frauen auf Familiensitzen gelebt und durch die Viten ägyptischer Wüstenväter angeleitetes Asketentum.²⁴ Der Kirchenvater und Übersetzer der Bibel in das Lateinische, Hieronymus²⁵ (331/348–419/420), spielte hierbei eine wichtige Mittlerrolle. Er berichtete während der Jahre 382 bis 385 anschaulich über die asketisch-religiöse Lebensweise von *virgines sacrae*, von geheiligten Jungfrauen und Witwen in Rom, die er nachdrücklich förderte. Mit wichtigen Vertreterinnen, insbesondere mit der Witwe Marcella²⁶ (ca. 325–410) aus altem römischem Adelsgeschlecht, stand er in enger persönlicher Verbindung und pflegte mit ihnen zudem einen regen Briefwechsel. Er hatte das syrische Eremitentum durch eigene Praxis erlebt und dabei auch eine Vita über jenen Paul von Theben, den Prototyp eines Wüstenvaters, verfasst. Vor diesem Erfahrungshintergrund, schrieb er, nunmehr zugeschnitten auf die italischen Verhältnisse, einen längeren Traktat über die Erhaltung der Jungfräulichkeit.²⁷ Darin warnte er vor den drohenden Gefahren, die ganz offensichtlich aus der Tatsache entstehen konnten, dass das asketische Leben eben noch direkt umgeben von der Welt mit ihren gesellschaftlichen Einbindungen und Versuchungen stattfand.

Weitere Schwerpunkte, die bereits ein klösterliches, von der Welt getrenntes Leben betrafen, hatten sich ebenfalls schon früh in Gallien herausgebildet. Modellbildend ging Martin von Tours²⁸ (316/317–397) voran, der sich nach einer abgebrochenen Militärlaufbahn zunächst mit einer Schar Gleichgesinnter in die Abgeschiedenheit der Wälder bei Poitiers zurückgezogen hatte. Zum Bischof von Tours gewählt, gründete er circa 375 außer einer Frauengemeinschaft ein Männerkloster in Marmoutier, in dem weiterhin stark eremitisch und nach dem Vorbild der Urkirche gelebt wurde. Das Bischofsamt, das im Gallien jener Zeit noch vorwiegend von charismatischen «Gottesmännern» – *viri Dei* nannte man Martin – besetzt war, vertrug sich institutionell durchaus mit dem Leben eines der Welt entwichenen asketischen Eremiten.

Die Wüsten des Orients sind die Wälder Europas geworden. Sicherlich auch durch den Sachverhalt bedingt, dass eine Verehrung Martins bereits mit dem ersten Frankenkönig Chlodwig am Ende des 5. Jahrhunderts begonnen hatte und gleichsam einen «Reichsheiligen» entstehen ließ, verbreiteten sich Klöster, die sich auf Martin beriefen, rasch vor allem über den Raum an der Loire bis auf die Iberische Halbinsel.²⁹ Diese Martinusklöster waren noch lange in einer ungeordneten Form religiöser Spontaneität verblieben, geprägt von herumziehenden Wandermönchen, die jeweils eine Schar von Anhängern an bestimmten

Orten zurückließen. Schon die erste kirchliche Versammlung des jungen Frankenreichs forderte in Orléans 511 Ortschaftigkeit (*stabilitas loci*) der Mitglieder solchermaßen entstandener Klöster, die künftig nur noch mit Erlaubnis des zuständigen Bischofs eingerichtet werden durften.³⁰

Ebenfalls im 5. Jahrhundert machten zahlreiche Klöster im unteren Rhôneetal sowie das auf der (dem heutigen Cannes vorgelagerten) Inselgruppe Lérins die hochkultivierte Provence zu einer Zentralregion klösterlichen Lebens.³¹ Vor allem in dem zwischen 405 und 410 von Honoratus von Arles gegründeten Kloster Lérins, wo eremitische und zölibotische Lebensweisen wegweisend verbunden und in eine stabile Organisationsform gebracht worden waren, entstand im Kontrast zu den Martinusklostern eine alternative Klosterwelt,³² die später weit in den burgundisch-fränkischen Norden über Lyon bis zum Jura ausstrahlte. Lérins hatte nach seiner Gründung vor allem die aristokratische Oberschicht der Region, aber gerade auch die aus dem nordgallischen Raum angezogen, welcher in jener Zeit an die Germanen verloren gegangen war. Nach römischer Wirtschaftsweise formte sich das Kloster rasch zu einem prosperierenden ökonomischen Betrieb aus, wie es mit ähnlichem Erfolg schon bei den Niederlassungen des Pachomius geschehen war. Hier fand sich bereits jene Entfaltungsweise klösterlichen Lebens voll entwickelt, die im Verlauf des Mittelalters religiöse Gemeinschaften zu Zentren wirtschaftlicher Ressourcen, des Landausbaus und dann eben auch der Konzentration von Macht werden lassen sollte. Ein anderes Modell der *vita religiosa* als der entbehrungsreiche Weg in die Wüste oder in die Wälder zeichnete sich ab, und beide sollten noch heftig in Konflikt geraten.

Lérins war auch eine Pflanzstätte für künftige Bischöfe. So wurde zum Beispiel am Ende des 5. Jahrhunderts Caesarius von Arles³³ (470–542) Mönch auf Lérins, welcher dann im Rahmen einer bewegten Karriere als Erzbischof von Arles zwei Regeln von nachhaltigem Einfluss auf das künftige Klosterwesen abfasste. Eine der Regeln wurde für den Frauenkonvent von Saint-Jean in Arles geschrieben, den er gegründet hatte und den dann seine Schwester Caesaria leitete.³⁴ Sie stellte eine der ältesten überlieferten Regeln für Frauen dar. Auffällig ist an ihr zum einen die Forderung, dass alle Nonnen, unabhängig von ihrem Stand, als Gleichgestellte und ohne persönlichen Besitz leben sollten, und zum anderen das Klausurgebot, das zwar nicht völlig neu war, das aber hier überaus streng und kombiniert mit einer strikten Ortschaftigkeit (*stabilitas loci*) erfüllt werden sollte und auch für die Äbtissin selbst galt.³⁵ Diese

Wegsperrung der Nonnen diente gewiß in jenen unruhigen Zeiten zu deren Schutz, war aber sicherlich auch vorbeugend gegen sexuelle Versuchungen gedacht.

Schon die Frankenkönigin Rade Gundis richtete das von ihr in Poitiers 558 gegründete und wohl seinerzeit auch berühmteste Frauenkloster Sainte-Croix an Caesarius' Vorschriften aus.³⁶ Freilich hielt sich die Gründerin selbst nicht vollständig an die Vorschriften. Ihre adeligen Gehilfen gedachte sie nicht abzulegen, sondern lebte standesgemäß in eigenen Räumen des Klosters, wo sie auch Gäste höflich empfing. Auch mischte sie sich fortwährend in die Geschäfte der großen Politik ein. Damit war sie Vorreiterin einer Verhaltensweise, die man in adeligen und besonders auch weiblichen Konventen über die nächsten Jahrhunderte hinweg trotz gegenteiliger Regelvorschriften immer wieder antreffen wird.

Als Regelverfasser ist außerdem Johannes Cassianus³⁷ (ca. 360–430/35) zu nennen, der nach Jahren des Aufenthalts in Bethlehem sowie in ägyptischen Mönchsgemeinschaften um 415 in die immer noch bedeutsame Hafenstadt Massalia (Marseille) kam. Dort gründete er ein Frauen- und ein Männerkloster. Letzteres, mit dem Patrozinium des Heiligen Victor ausgestattet, sollte über Jahrhunderte hinweg zu den wichtigsten religiösen Gemeinschaften der westlichen Christenheit zählen. Seine mönchischen Leitlinien legte er in zwei Werken nieder: den «Einrichtungen der Zönobiten» (*De institutis coenobiorum*) und den «Gesprächen mit den Vätern» (*Collationes Patrum*).³⁸ Beide zählten zu den wichtigsten Übertragungen der Grundideen ägyptischen Eremitentums in den Westen.³⁹

Ausgangspunkt war wie bei Augustinus das «Ein Herz und eine Seele Sein» der Urgemeinde, das seiner Meinung nach aber nur noch die Mönche als Lebensprinzip aufrecht erhielten. Vom Vorbild der Wüstenväter geleitet, war er der Überzeugung, dass man nur im Ausweichen vor der verfassten Kirche und vor dem Irdischen der Welt – «meide den Bischof und die Frau» war seine (vielleicht ironisch gemeinte) Rede – und in der völligen Abgeschlossenheit zu seinem Innersten fände, wo allein die Begegnung mit Gott gelinge. Cassian führte zur meditativen Unterstützung einer solchen seelischen Arbeit, die mit brüderlicher Hilfe durchzuführen sei, das sogenannte Stundengebet ein, also das wechselseitige Rezitieren von Psalmen – bei Cassian in den Morgen- und Abendstunden. Diese zutiefst spirituell geprägten Vorgaben lassen im Grunde nicht von einer Regel im klassischen Sinne sprechen, sie prägten allerdings einen Typ normativen Schrifttums, der im Kloster-

lichen Leben gerade in Phasen seiner reformerischen Erneuerung eine bedeutsame Rolle spielen sollte: die spirituell orientierte Mahnschrift, die Paränese.

Eine andere frühe Konzentration mönchischen Lebens entstand am äußersten westlichen Rande Europas, jenseits der weitesten Grenzen des untergehenden Römischen Reiches – in Irland.

Diese Insel, die durch die germanischen Einfälle in Britannien kulturell zudem lange vom europäischen Festland abgeschnitten war, ist christlich geworden durch das Wirken des Waliser Missionars Patrick (gest. vermutlich 463/93). Rasch entstand eine reich besetzte Klosterlandschaft.⁴⁰ Mit dem 470 von der Königs-tochter Brigida gegründeten Doppelkloster von Kildare, dem um 543 von Ciarán gegründeten Clonmacnois, dem von Columban dem Älteren um 546 gegründeten Doire (später Derry), dem von Finnian ebenfalls noch im 6. Jahrhundert gegründeten Clonard, dem um 558 von Congall gegründeten Kloster Bangor und dem um 560 von Brendan gegründeten Clonfert sind besonders wichtige Glieder einer langen Kette genannt, aus der auch die kirchliche Elite Irlands entsprungen ist und die wesentliche Fundamente des politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebens Irlands bildete. Clonmacnois war sogar über mehrere Jahrhunderte hinweg der geistliche und geistige Mittelpunkt der Insel überhaupt.⁴¹

Die Besonderheit dieser über die gesamte Insel hinweg angelegten Klöster aber bestand darin, dass sie auch zu den eigentlichen Zentren der allgemeinen Kirchenorganisation wurden. In den großen Klöstern residierten gewöhnlich ein Abt oder eine Äbtissin und ein Bischof. Das Abtamt blieb gewöhnlich in den Händen einer vermögenden Familie, auf deren Gebiet sich das Kloster befand. Der Abt oder die Äbtissin waren der Hüter bzw. die Hüterin einer auf die Gründung zurückgeführten Tradition, Bewahrer bzw. Bewahrerin des Charismas des Gründers. Das Abtamt war die oberste Instanz der Jurisdiktion und der Administration. Die Wehgewalt hingegen lag beim Bischof, der vielfach vom Abt aus dem Kreis der Mönche in dieses Amt gerufen worden war.

Diese sicherlich bemerkenswerte Variante des – wie schon mehrfach gezeigt – von Anfang der *vita religiosa* an bestehenden Wechselspiels zwischen Klosterwelt und Episkopat ist aus dem Verständnis erwachsen, dass Mönche, insbesondere wenn sie, wie in Irland, auch zu Priestern geweiht waren, sich um Gott besser verdient machen konnten als bloße kirchliche Amtsträger. Eine in irischen Klöstern zumeist außerordentlich streng gelebte Askese sowie systematisch betriebene Bußübungen ver-

mittelten das Bild von persönlicher Heiligkeit eines Mönches als «Mann Gottes» (*vir Dei*). Diese mönchische Form des Charisma zeigte sich dem Amtscharisma eines Bischofs weit überlegen. So sind in Irland die Klöster zu Konzentrationspunkten der Seelsorge geworden, die wiederum eine adäquate Bildung der Mönche verlangte und die Insel mit seinen Ausstrahlungsgebieten nach Northumbrien zum Residuum einer blühenden und zeitweise dem Festland weit überlegenen Buchkultur werden ließ.⁴²

Das irische Mönchtum war zudem durch die spezielle asketische Leistung der Heimadosigkeit in der Wanderschaft für Christus (*peregrinatio pro Christo*) gekennzeichnet.⁴³ Diese Eigenheit bewirkte, dass die religiöse Kultur der Insel gegen Ende des 6. Jahrhunderts auch hinüber zum Festland, vor allem in das mittlerweile hegemonial ausgebreitete Frankreich der Merowinger, folgenreiche Brücken schlug. Der früheste und zugleich wirkungsvollste Vertreter einer solchen Lebensweise war Columban der Jüngere⁴⁴ (540–615). Um das Jahr 590 mit zwölf Gefährten vom nordirischen Kloster Bangor kommend, erwarb er sich aufgrund seines charismatischen Auftritts als «Mann Gottes» sofort die Unterstützung des fränkischen Königtums und Adels. So war es ihm möglich, für seine rasch anwachsende Mönchsschar zunächst das Kloster Annegrey am Westabhang der Vogesen, wenig später auch das in südlicher Nähe gelegene Luxeuil und Fontaines in Dijon zu errichten.

Für diese drei Klöster schrieb Columban eine eigene, vor allem auf Bußleistungen hin angelegte Regel.⁴⁵ Sie entwarf ein Mönchtum gemäß den strengen irischen Erwartungen von Kasteiung und Gehorsam, die die Nachahmung des leidenden, gedemütigten Christus als Ziel hatten. Nahezu ununterbrochen hatten sich die Gemeinschaften dem Gebet zu widmen, mit Gebet sollten sie sich gleichsam den Aufstieg zum Himmel eröffnen. Zudem verfasste er zwei sogenannte Bußbücher, die formalistisch festlegten, welche Strafen und Bußleistungen einzelne Verfehlungen nach sich ziehen sollten.

Eine solch harsche, von außen durch Unterwerfung herbeigeführte Form der Frömmigkeit war in jener Zeit ganz offensichtlich attraktiv, denn die Klöster hatten einen überaus großen Zulauf gerade aus den adeligen Oberschichten und waren wie schon Lérins Pflanzstätten für künftige Bischöfe, die ebenfalls der Aristokratie entstammten.⁴⁶ Der diese Klöster unterstützenden und versorgenden aristokratischen Laienwelt war die Sicherheit gegeben, dass ihre Förderungen zur Rettung des Seelenheils in den Gebeten dieser gebotskonformen Mönche gut ange-

legt waren. Vormoderne Gesellschaften ist die Form als sichtbare Garantie des Inhalts wichtig.

Nach Streitigkeiten mit Theoderich II., König im burgundischen Teil des Frankenreichs von 596 bis 613, dem er unstätlichen Lebenswandel vorwarf, wurde Columban verbannt. Er zog in den austrasischen (östlichen) Reichsteil nach Metz, fand Aufnahme am dortigen Hof, wanderte jedoch weiter nach Alemannen, missionierte dort, kam an den langobardischen Hof von Mailand und gründete schließlich im Jahre 612 das Kloster Bobbio⁴⁷ am Nordrand des Apennin, welches später zu einem herausragenden Zentrum abendländischer Bildung werden sollte.

Auch nach dem Tode Columbans im Jahr 615 lebte dessen klösterliche Konzeption weiter. Columbanisch geprägte Klöster entstanden überall zahlreich im Frankenreich mit Unterstützung oder in Eigenregie des weltlichen wie des bischöflichen Adels, so dass sich hier schon in voller Deutlichkeit abzeichnete, was zu einem bleibenden Element in der mittelalterlichen *vita religiosa* werden sollte: das enge Verhältnis zwischen Kloster und politischen Mächten, das dann oft nahezu symbiotische Ausmaße, vielfach jedoch auch Dimensionen der Herrschaft über die religiösen Gemeinschaften annahm.

In diesem Jahrhundert vermehren sich demnach auch die Klöster, die eigentumsrechtlich in den Händen derjenigen blieben, die sie – der König, Angehörige des Adels, Bischöfe, manchmal auch die Vörsitzer anderer Klöster – eingerichtet und mit den nötigen Ressourcen (insbesondere Grund und Boden) ausgestattet hatten. Über das Vermögen dieser sogenannten «Eigenklöster» konnte der jeweilige «Eigenkirchenherr» so weit verfügen, wie es den religiösen Betrieb nicht einschränkte; er konnte aber seine Klöster auch verschenken oder vererben sowie zumeist ohne Rücksicht auf die Rechte des Ortsbischofs die Äbte einsetzen. Diese Einrichtung lässt sich bis in das 5. Jahrhundert zurückverfolgen, entfaltete sich dann in der Karolingerzeit zu voller Blüte und wurde von der Kirche auf einer römischen Synode des Jahres 826 auch offiziell anerkannt: «Ein Kloster oder eine Kapelle, die kirchenrechtlich korrekt eingerichtet worden sind, sollen der Herrschaftsgewalt des Errichters (*dominium constructoris*) nicht entzogen werden.»⁴⁸

Andererseits gelang columbanischen Klöstern eine Befreiung von amtskirchlichen Strukturen, die sich schon unter Columban selbst abgezeichnet hatte. Vom irischen Gedanken des Klosterbischofs angestoßen, konnten sich Klöster aus der Aufsicht sowie der Vornahme von Weihen und Absetzungen durch die zuständigen Ortsbischöfe lösen, ob-

gleich diesen das Recht dazu durch das Konzil von Chalkedon (siehe S. 20) uneingeschränkt zugesprochen worden war. Solche Klöster wurden «exempt», das heißt, aus der zuständigen Bischofsgewalt ausgegliedert. An deren Platz konnte prinzipiell die direkte Unterstellung unter das Papsttum treten, wie dies zum Beispiel mit Luxeuil oder dann mit dem Apeninienkloster Bobbio im Jahre 628 geschah. Auch mit diesen Vorgängen wurden ganz neue Konditionen für die klösterliche Welt geschaffen, die deren Zukunft noch wesentlich prägen sollten.⁴⁹

Mit Bobbio kehrt man nach Italien zurück und damit in einen Raum, in dem zu jener Zeit eine der wichtigsten Weichenstellungen in der Geschichte der Klöster vorbereitet wurde – auch wenn es dann noch etwa zwei weiterer Jahrhunderte bedurfte, bis sie wirklich erfolgte. Es handelte sich um die Präsentation eines Abtes namens Benedikt.

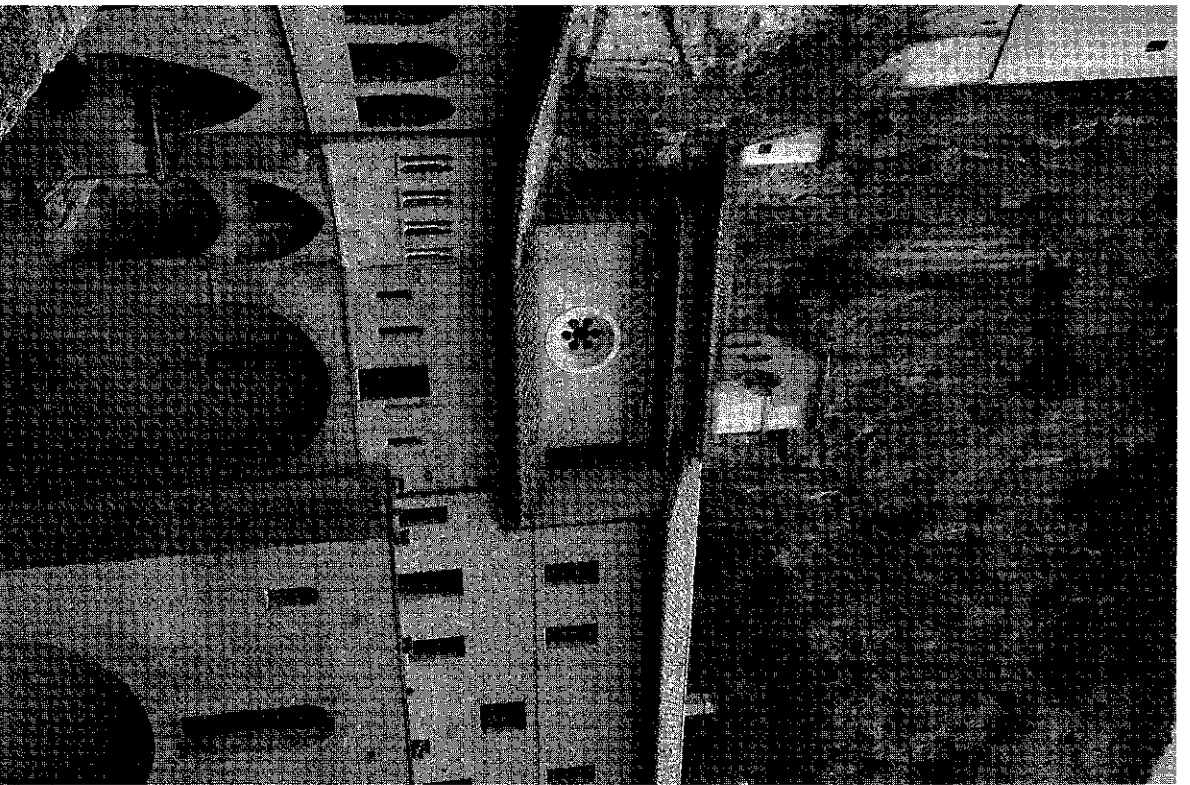
2. DIE BENEDIKTSREGEL UND IHR FORTLEBEN

Benedikt als «Textspur»

IN DEN NEUNZIGER Jahren des 6. Jahrhunderts wurde in Rom von Papst Gregor (I.) dem Großen (590–604) ein Text verfasst, dem in seiner prägenden Bedeutung für die Entwicklung des abendländischen Mönchtums nur wenige andere vergleichbar sind. Angesprochen ist die Wiege des Benediktinertums.

Der Papst wollte in vier Büchern mit dem Titel «Dialoge über das Leben und die Wunder der italienischen Väter» (*Dialogi de vita et miraculis patrum Italianorum*)⁵⁰ nachweisen, dass sich auch auf der italienischen Halbinsel ein Asketentum entwickelt hatte, das jenem im Orient ebenbürtig war.⁵¹ Einer seiner Protagonisten war ein bereits vor Jahrzehnten verstorbener Abt eines Klosters auf dem Monte Cassino namens Benedikt aus der mittellitalienischen Stadt Nursia (heute Norcia). Der Papst habe, wie er versicherte, ihn nicht mehr persönlich gekannt, aber von ihm durch Zeitzeugen gehört. Unter diesen seien sogar zwei ehemalige Nachfolger im Abtsamt gewesen. Jenem Benedikt, der ein «verehrungswürdiges Leben» geführt habe und der ein «Gesegneter sowohl der Gnade als auch dem Namen nach» («Dialoge», Buch 2, Prolog⁵²) gewesen sei, schien der Papst einen besonders überzeugenden Modellcharakter zuzurechnen, denn er widmete ihm das gesamte zweite Buch seiner «Dialoge». Dieser ausführliche Bericht über Leben und Wirken jenes zuvor in keinem Schriftstück auftauchenden Abtes darf nicht als Biographie im modernen Sinne verstanden werden. Anliegen des Textes war es, das Idealbild eines Asketen und charismatischen Leiters einer klösterlichen Gemeinschaft zu vermitteln. Folglich musste es dem Autor weniger auf den Eigenwert realer historischer Fakten ankommen, sondern auf deren Beispielhaftigkeit. Diese zeugten von göttlicher Begabung, von Heiligkeit des Lebenswandels und von der Fähigkeit, Wunder zu wirken, aber auch von einer außergewöhnlichen, Normen und Werte vermittelnden Kraft.

Am Anfang des Textes steht Benedikts Abwendung von der Welt des



Die Abtei San Benedetto bei Subiaco. Sie wird auch «Sacro Speco», Heilige Höhle, genannt. Hier befand sich laut Papst Gregor I. der erste Aufenthaltsort Benedikts.

späantiken Rom, die sich ihm als gänzlich verderbt zeigte: «Aber als er dabei viele in dem Abgrund der Laster versinken sah, zog er den Fuß, den er schon auf die Schwelle der Welt gesetzt hatte, wieder zurück, um nicht auch selbst, wenn er etwas von ihrer Wissenschaft gekostet hätte, in den entsetzlichen Abgrund zu stürzen.» («Dialoge», Buch 2, Prolog) Dieser Einschluss führt ihn zunächst in die Einsamkeit einer versteckten Höhle bei Subiaco am Abhang des Apennins, um dort allein in sich unter den Augen des himmlischen Zuschauers («Dialoge», Buch 2, 3) zu wohnen. Doch diese Behausung, über die später die noch heute imposante Abtei San Benedetto gebaut wurde, verlässt er nach einiger Zeit, um im Tal asketisches Leben in Gemeinschaftsform zu erproben. Er übernimmt die Leitung eines Klosters, wird beinahe von seinen Mönchen vergiftet und gründet daraufhin eigene Klöster. Schließlich zieht er von dieser Gegend fort nach Süden und empor auf den Monte Cassino, wo er mit jüngern am Ort eines verfallenen antiken Heiligtums ein Kloster errichtet.

Deutlich hatte der Text Gregors diesen Lebensgang bis zum hier erreichten Punkt als einen Prozess von Ablösungsschritten stilisiert, um Benedikt nun umso deutlicher an seinem eigentlichen Bestimmungsort anlangen zu lassen. Hervorgehoben wird jetzt, wie Benedikt sich für den Aufbau seiner Gemeinschaft im Kampf mit dem Teufel einsetzte, wie er sich durch Wunder um die innere Stabilisierung seines Konvents, aber auch um seine Verankerung im sozialen Umfeld bemühte. Besonderen Wert legt der Text dann aber auch auf die Erwähnung, dass Benedikt dort eine Regel schreibt, die «ausgezeichnet durch maßvolle Unterscheidung (*discretio*), lichter voll in ihrer Darstellung» sei. «Wenn jemand sein Leben und sein Wesen», heißt es zudem, «genauer kennenlernen will, so kann er in den Vorschriften dieser Regel alles finden, dessen Übung er durch die Tat gelehrt hat. Denn der heilige Mann konnte nicht anders lehren, als er lebte.» («Dialoge», Buch 2, 36)

Den Gipfel seines nur oberflächlich gesehen irdischen, im eigentlichen Sinne aber spirituellen Aufstiegs erreicht indes Benedikt – so die Lebensbeschreibung – eines Nachts, als er hoch oben am Fenster seines Wohnturmes steht und betet. Da zeigt sich ihm, heißt es im Text («Dialoge», Buch 2, 35), ein Licht heller als der Tag und «die ganze Welt» steht ihm vor Augen «wie in einem einzigen Sonnenstrahl gesammelt». Von der Enge der Höhle des Anfangs zur Weite der ganzen Welt schließlich spannt sich jetzt sein Lebensbogen, und sogar bei seinem Tode wird dieser Erhebungsprozess noch einmal final sichtbar: Einst den Körper zwi-

schen Höhlenwänden verborgen und gänzlich von allen Menschen getrennt, stirbt er auf dem Monte Cassino nun, gestützt von seiner Schülerschar, hoch aufgerichtet und die Hände zum Himmel gereckt.

Damit waren die Zeichen gesetzt für die künftige Verehrung als väterlicher Leiter einer Gemeinschaft und weit darüber hinaus auch als Vermittler zwischen dem eng begrenzt Irdischen dieser Welt und Gottes himmlischer Unendlichkeit. Eine solche Botschaft trug weiter als ein historiographisches Bemühen um korrekte Wiedergabe der Fakten; sie war zweifelsohne die Grundlage für eine Verehrung Benedikts, die ihm später die Bezeichnung «Vater des Abendlandes» bzw. aus päpstlichem Munde noch 1964 den Ehrentitel «Patron Europas» einbringen sollte.⁵³

Umso mehr beeindruckt, dass eine solche Wirkung nur auf einem einzigen Text fußt. Was die Zeitgenossen Gregors und die vielen Generationen nach ihm, ja sogar wir heute von Benedikt wissen, wissen wir allein aus diesem Text – und dies schließt sogar die Existenz jenes Abtes überhaupt ein, so dass kein «benediktinisches» Mönchtum hätte entstehen können, wäre nicht jenes 2. Buch der «Dialoge» geschrieben worden. Historisch-kritisch gesehen wird damit aber der Text zum Problem.⁵⁴ Was nämlich verbürgt seine Richtigkeit? Will man geschichtliche Fakten prüfen, verdunkelt Panegyrik ihren Gegenstand im gleichen Maße, wie sie ihn übergeschichtlich verklärt. Gregor benutzte keine auf Jahreszahlen gestützte Chronologie, weil er ihrer für seinen Zweck nicht bedurfte. Die Lebensdaten Benedikts muss man sich folglich aus der Erwähnung sonstiger historisch belegter Ereignisse oder Personen erschließen und gelangt so zum Beispiel auf 480 für die Geburt, auf 529 für die Klostergründung auf dem Monte Cassino, auf 547 für den Tod.

Gregors Text über Benedikt stand in seiner Zeit überdies noch verwaister da, als es ihm als schriftliches Einzelzeugnis sowieso zukam.⁵⁵ Er hatte noch nicht einmal ein zeitgenössisches materielles Monument hinter sich, das von einem institutionellen Wirken des Abtes hätte zeugen können. Denn Gregor selbst erwähnte, dass das Kloster auf dem Monte Cassino mittlerweile von den Langobarden zerstört worden sei («Dialoge», Buch 2, 17) – ein Ereignis, das zwar in das Jahr 577 passen würde, als unter Herzog Zotto beträchtliche Teile von Kampagnen verwüstet wurden, das aber ebenso innerhalb der größeren Zeitspanne der 70er bis 80er Jahre des 6. Jahrhunderts angesetzt werden kann. Dass überlebende Mönche nach Rom geflohen seien, erfährt man erst aus einer sehr viel späteren und zudem unsicheren Überlieferung, der

Langobardengeschichte des Paulus Diaconus aus den 80er Jahren des 8. Jahrhunderts. Zur Abfassungszeit der «Dialoge» gab es nirgendwo noch nachweisbare Spuren benediktinischen Lebens.

Jegliches Fortwirken Benedikts als Modell eines asketischen Leiters eines Mönchskonventes hing offensichtlich davon ab, wie stark die «Dialoge» Gregors des Großen überhaupt rezipiert wurden. Der Autor tat hierfür nichts Nennenswertes, doch sein Name bot Strahlkraft genug. Zum ersten Mal stößt man um 613/14 im fernen Frankenreich auf eine Zitierung aus dem sogar namentlich erwähnten Werk; im Laufe des 7. Jahrhunderts lässt sich verstreut eine Benutzung bereits in ganz Süd- und Westeuropa feststellen. Mit dem Leben Benedikts konnte man sich also über die entsprechende Lektüre durchaus schon bald vertraut machen,⁵⁶ und dennoch dauerte es bis zum ersten Jahrzehnt des 8. Jahrhunderts, bis Benedikt – soweit nachweisbar – zum ersten Mal unabhängig von den «Dialogen» als zu verehrender Heiliger schriftlichen Niederschlag fand, nämlich in Gestalt eines Eintrages im Kalender des Northumbriers und Friesenmissionars Willibrord.⁵⁷

Die Regel des Benedikt

DER EIGENTLICHE AUFTRITT Benedikts geschah in anderer Form. Er erfolgte früher und war im Grunde wirkungskräftiger als der hagiographische. Im Jahr 625 schrieb Venerandus, Abt des provenzalischen Klosters Hauterive (Alta Ripa), an den Bischof von Albi, dass man in seiner Gemeinschaft die Regel *sancti Benedicti abbas Romensis* – des «römischen» Abtes Benedikt – befolge.⁵⁸ Der Text der Regel war es, der dem Ruhm Benedikts und der Kraft des Benediktinertums den eigentlichen Weg bereitete.

Gregor hatte geschrieben, die von Benedikt verfasste Regel sei vom Geiste der Unterscheidungskraft – der *discretio* – erfüllt. Besteht man sich den unter dem Namen Benedikts firmierenden Text, dessen älteste erhaltene Überlieferung aus dem England des frühen 8. Jahrhunderts stammt, gefolgt von einer von Karl dem Großen in Auftrag gegebenen, in manchem abweichenden Version des ersten Drittels des 9. Jahrhunderts,⁵⁹ so ist dieser, wie aber auch schon andere vor ihm, tatsächlich von dem Leitgedanken der *discretio* bestimmt.⁶⁰ Durch deren normative Kraft war der Leiter der Gemeinschaft – der Abt – verpflichtet zur Gerechtigkeit. «Er [sc. der Abt] muß wissen,» – heißt es im Regeltex⁶¹ (2, 31 f.) –

«welch schwierige und mühevoll Aufgabe er auf sich nimmt: Menschen zu führen und der Eigenart vieler zu dienen. Muss er doch dem einen mit gewinnenden, dem anderen mit tadelnden, dem dritten mit überzeugenden Worten begegnen. Nach der Eigenart und Fassungskraft jedes einzelnen soll er sich auf alle einstellen und auf sie eingehen.» «Diese und andere Zeugnisse maßvoller Unterscheidung [*discretio*], der Mutter aller Tugenden, beherzige er...» (64, 19) Das gilt bei der Zuteilung des Notwendigen allgemein, bei der Zuordnung von Kleidung, den Speisen und den Getränken oder bei der Zuweisung von Arbeit im Speziellen, bei der Behandlung von Alten, Kindern und Kranken oder bei der Praxis der Bestrafungen. Die Begründung hierfür liegt in folgendem Satz der Regel: «Sein Befehl und seine Lehre sollen wie Sauerreig göttlicher Heilsgerechtigkeit [*der divina iustitia*] die Herzen der Jünger durchdringen.» (2, 5) Somit ist der Abt als verbindende Brücke zwischen klösterlicher Immanenz und göttlicher Transzendenz gesetzt. Nur aus diesem doppelten Bezug heraus ist der Abt als der Stellvertreter Christi im Kloster zu verstehen, wie gleich am Anfang der Regel unterstrichen wird, und erklärt sich einerseits die hohe Verantwortlichkeit des Abtes gegenüber seiner Gemeinschaft und andererseits die Tatsache, dass er allein Gott Rechenschaft schuldig ist.

Die Regel ist ein spiritueller Text. Die Anfangsworte (Prolog, 1) – «Höre, mein Sohn, auf die Weisungen des Meisters, neige das Ohr deines Herzens» (*Obsecra, o fili, praecipia magistri et inclina aurem cordis tui*) – verweisen auf ein inneres, seelisches Hören, das das «Hertz weit» machen soll und «in unsagbarem Glück der Liebe den Weg der Gebote Gottes» (Prolog, 49) zu gehen ermöglicht. Aufforderungen wie «Öffnen wir unsere Augen dem göttlichen Licht und hören wir mit aufgeschrecktem Ohr, wozu uns die Stimme Gottes täglich mahnt und aufruft: «Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet eure Herzen nicht» (Prolog, 9f.) wenden sich an diejenigen, die nach der höchstmöglichen Perfektionierung ihrer Seele streben und diese einzubetten suchen in die göttliche Ordnung.

Doch die Regel ist auch ein organisationsbezogener Text. Er geht davon aus, dass der Einzelne noch unvollkommen und deshalb gefährdet ist und dass gerade das gemeinschaftliche Leben im von der Welt abgeschlossenen Kloster den Kampf um das Gute immer noch am besten gewährleistet. Von daher sei ein Kloster als «Schule für den Dienst des Herrn» (Prolog, 45) zu verstehen und stelle eine «Werkstatt» (4, 78) dar, in der mit Hilfe von «Werkzeugen der guten Taten» (4, Überschrift)

sich die Seele für Gott formen ließe. In dieser «Schule» sollte alles Verlangen in Gottes- und Nächstenliebe sowie in die Vermeidung sittlicher Untugenden wie Stolz, Streitsucht oder Müßiggang gesetzt werden. Doch darüber hinaus gelten eigene monachische Tugenden der Askese: das Fasten zu lieben, den Körper zu kasteien, fleischliche Begierden nicht zuzulassen, Stillschweigen zu üben oder auf persönlichen Besitz zu verzichten. Gemeinsames Gebet und liturgisches Feiern, gemeinsames Essen, Schlafen und körperliche Arbeit haben den Tagesrhythmus zu bestimmen. Zu letzterer heißt es: «Sie sind dann wirklich Mönche, wenn sie wie unsere Väter und Apostel von ihrer Hände Arbeit leben.» (48, 8) Dieser Satz hatte im besten Sinne revolutionäres Potential, denn er deutete körperliche Arbeit als eine Tätigkeit, die in antiker Tradition nur einem Sklaven, aber nicht einem freien Manne ziemend war, um zu einer Aktivität, die dazu beitrug, sich den Himmel zu erschließen. Arbeit war Askese und adelte dadurch, jeden Christen, gleich von welchem Stande er war.

Die Regel legt all diese normativen Verhaltensweisen penibel fest und verlangt dementsprechend den «ganzen» Menschen – den inneren und den äußeren. Damit stellt sie zugleich eine ganz pragmatisch orientierte Schrift dar, die das alltägliche Leben zu organisieren vermochte. In Gestalt einer Rechtsordnung⁶² bestimmt sie die Aufnahme neuer Mitglieder, die Aufgabenverteilung der Klosterämter, die Verwaltung der wirtschaftlichen Ressourcen, den Almosendienst für die Armen vor der Pforte, die Verteilung der Bekleidung und der Gerätschaften usw. Sie sucht Devianzen vorzubeugen, legt Einrichtungen fest, mit deren Hilfe Schuld bekannt und gesühnt werden kann, und schreibt die Strafnähe vor (von körperlicher Züchtigung bis Ausstoß aus der Gemeinschaft bei schweren Vergehen). Die Regel entwirft eine in sich geschlossene Gemeinschaft, die von wirtschaftlicher und organisatorischer Autarkie bestimmt sowie von amtskirchlichen Einbindungen weitgehend unberührt ist: Der Ortsbischof war nur heranzuziehen bei eklatanten Fehlverhalten des Priesters der Gemeinschaft oder bei einem vom Abt gebilligten sittlichen Verfall des Konventes.

Der Regeltext selbst fußt auf Vorlagen aus einer bereits reichen monastischen Tradition. Er greift vor allem abmildernd die von strenger Askese und Disziplin bestimmte, um 500 verfasste sog. Magister-Regel⁶³ auf und benutzt – wie selbst bezeugt – die «Regel unseres heiligen Vaters Basilus» (gest. 379) (siehe S. 20), verbindet also Gedankengut des östlichen und westlichen Mönchtums. So mögen es sowohl die humane

Balance zwischen Strenge und Milde als auch der ausgewogene Synkretismus gewesen sein, die im besonderen Maße zur exzellenten Qualität des Inhaltes und damit zum Erfolg der Regel beitrugen. Der Text war ein Muster des Maßvollen. Seelische Anforderungen vermochte er mit körperlichen Leistungsgrenzen in Einklang zu bringen, so dass die asketische Welt des Klosters ertragbar war und dieses als froher Ort der Befreiung hin zum eigentlichen Ziel des Menschen, nicht als Kerker gelten konnte.⁶⁴

Doch nirgendwo kann eindeutig belegt werden, dass dieser faszinierende Text identisch ist mit dem jener Regel, die von Gregor in seinen «Dialogen» erwähnt wurde. Wenn der Papst schrieb, die von Benedikt verfasste Regel sei von *discretio* geprägt gewesen, so war dies kein hinlängliches Unterscheidungsmerkmal, denn dies hätte zum Beispiel für die Regel Cassians (siehe S. 26) ebenso gegolten. Auch wenn Gregor hervorhob, Benedikt habe nicht anders lehren können, als er gelebt habe, so mag damit die Regel Informationen über den Lebenswandel ihres Autors geben, aber nicht umgekehrt. Nicht der geringste biographische Hinweis findet sich in ihr. Und dennoch tauchte eben schon so früh die Zuordnung zu einem Benedikt auf und ließ als vollendete Tatsache die unbezweifelbare Annahme entstehen, dass der Benedikt der «Dialoge» und der der Regel dieselbe Person seien. Der Sachverhalt, dass dieser Benedikt im genannten frühen Fall bei Venerandus und dann in den nachfolgenden Jahrzehnten noch häufiger als «römischer Abt» daherkam, war – gemessen am Bericht der «Dialoge» – historisch falsch und lässt von daher Bedenken aufkommen, ob man Gregors Text tatsächlich so gut gelesen hatte. Doch gerade diese Zuordnung der Regel zu Rom – wohl so geschehen, weil sie ihre erste Identität durch die Erwähnung bei einem römischen Bischof erhalten hatte – trug ebenfalls dort zum Erfolg bei, wo die Rezeption in jener Zeit auf fruchtbaren Boden fallen konnte: im Frankenreich. Um den merowingischen Hof des 7. Jahrhunderts bestand ein Beziehungsgeflecht gallofränkischer Klostergründer und -förderer, die ein offentliches Interesse an der Förderung der Regel des Benedikt nicht zuletzt deshalb hatten, weil jener als «römisch» im normativen Sinne galt.⁶⁵ Benedikts Regel gewann dadurch an Autorität und bot sich zugleich als idealer Brückenschlag nach Rom, dem Ort des Apostelfürsten, an. Ein wachsendes Interesse an Rom und dessen Klosterleben lässt sich auch für England feststellen, von wo aus unter anderem der northumbische Abt Benedikt Biscop (628–690) mehrfach nach Rom reiste, um dort allgemein monachisches

Leben und Schrifttum zu studieren, und der in Lérins die Regel Benedikts kennengelernt hatte und sie in Form einer Mischregel in seinen Klöstern Wearmouth und Jarrow einführte.⁶⁶

Die Karriere Benedikts und seiner Regel

DIESE PHASE DER «Entdeckung» der Benediktsregel, die bis weit in das 8. Jahrhundert andauerte, fiel in eine vielfältige und lebendige Epoche des lateinischen Mönchtums.⁶⁷ Gründungsgeschichtlich war sie von regen Aktivitäten besonders vonseiten des Königtums und des Hochadels geprägt. Als signifikante Beispiele unter vielen sind etwa das Männekloster Corbie im Somme-Tal oder das Frauenkloster Chelles bei Paris zu nennen, die beide die Frankenkönigin Bathild⁶⁸ (gest. 680) als Stifterin hatten, oder das Frauenkloster San Salvatore in Brescia, das 753 vom Langobardenkönig Desiderius errichtet worden war.⁶⁹ Charakteristisch für jene Zeit waren aber auch die bedeutenden Missionsanstrengungen, die ihren Ausgang in der schon erwähnten ursprünglich irischen, später dann angelsächsischen *peregrinatio*-Idee hatten und die in zahlreichen Klostergründungen ihren organisatorischen wie spirituellen Niederschlag fanden; anzuführen sind hier als frühe Beispiele die Gründungen des Missionsbischofs Pirmin wie zum Beispiel das Kloster Reichenau 724.⁷⁰ Beachtenswert stark trat außerdem das weibliche Element in Form nicht nur von Frauenkommunitäten, sondern auch von Doppelklöstern⁷¹, in denen Frauen und Männer voneinander getrennt zusammenlebten, in den Vordergrund. In England stach dabei die 657 gegründete Abtei Whitby⁷² hervor, im Frankenreich zum Beispiel das 620 im Elsass gegründete Kloster Remiremont.⁷³

Erste Karriereschritte machte in dieser monastischen Blütezeit der unter dem Autor Benedikt firmierende Regeltext zunächst als Bestandteil von sog. «Mischregeln», also von textlichen Ergebnissen eines selektiven Zugriffs auf Regelüberlieferungen unterschiedlicher Autoren, welcher nicht zuletzt von örtlichen Gewohnheiten oder Entscheidungen des jeweiligen Abtes abhängig war. Normative Vorgaben, die man als «Klosterregel» bezeichnen mag, waren in jener Zeit nicht an unverrückbare Texte gebunden.

Eine verbreitete Kombination erfuhr dabei die Benediktsregel mit jener des Columban, des – wie erwähnt – irischen Missionars und Gründers der Klöster Luxeuil und Bobbio (siehe S. 28). Bereits unter

dem zweiten Nachfolger Columbanus in Luxeuil, Waldebert (629–679), war es dort zu einem Bruch in der reinen Befolgung columbanischer Normen durch die zusätzliche Aufnahme benediktinischer Regelbestimmungen gekommen.⁷⁴ Dies strahlte rasch aus. Schon um 640 ist für die neu gegründete Abtei Fleury (heute: Saint-Benoît-sur-Loire) belegt, dass man dort «gemäß der Regel des heiligsten Benedikt und des Herrn Columban»⁷⁵ lebte und dieses Normengefüge alsbald nach Lérins, der berühmten algallischen Abtei an der Küste der Provence, weitergegeben habe. Der Schwerpunkt dieser Verbreitung verblieb in Gallien, wo bis zum Ende des 7. Jahrhunderts zumindest im nördlichen Teil fast alle Klöster auch von der benediktinischen Regel mehr oder weniger stark beeinflusst waren. Ergänzt wurde dieses Erscheinungsbild noch durch den Sachverhalt, dass in jener Zeit auch neue Regeln unter Verwendung des Textes Benedikts kompiliert wurden: So verfasste zum Beispiel beatus Donatus, Bischof von Besançon, von 624 bis 660 und stark von Luxeuil (siehe S. 28) geprägt, eine Nonnenregel aus Texten des Caesarius von Arles (siehe S. 25) und des Columban sowie aus der Benediktisregel.⁷⁶ Ein anonym gebliebener Autor tat es ihm zur selben Zeit gleich mit einer anderen stark, aber nicht ausschließlich auf der Benediktisregel fußenden «Jungfrauenregel» (überliefert als *regula cuiusdam ad virginem*).⁷⁷

Doch zunächst gab es keinen Ort aus dem Wirken des Benedikts der «Dialoge», wo man seiner noch gedenken konnte – weder in Subiaco noch auf dem Monte Cassino gab es benediktinisches Leben. Den Leichnam Benedikts glaubte man schon seit der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts im erwähnten Kloster Fleury an der Loire zu wissen. In Italien scheint man jenen «bescheidenen Provinzabt»⁷⁸ geradezu vergessen zu haben, der in den «Dialogen» zum heiligen Musterabt stilisiert worden war.

Dies änderte sich dann schlagartig im Jahr 717. Wie der Mönch Paulus Diaconus in seiner Langobardengeschichte⁷⁹ gegen Ende des 8. Jahrhunderts rückblickend berichtete, sei Petronax, vornehmer Bürger der Stadt Brescia, zunächst nach Rom und dann auf Anstoß des Papstes Gregor II. (715–731) zur «Burg» Cassino, «zum heiligen Körper des seligen Vaters Benedikt», gezogen und habe dort einige einfache Männer gefunden, die ihn zu ihrem Senior erhoben. Nach Zuzug weiterer Mönche habe sich Petronax veranlasst gesehen, «unter dem Joch der heiligen Regel und nach Vorgabe des seligen Benedikt» ein Gemeinschaftsleben zu beginnen und das Kloster neu zu begründen. Nachfol-

gend habe Petronax von Papst Zacharias (741–752) eine umfangreichere, für ein Klosterleben unentbehrliche Ausstattung mit Büchern erhalten, unter denen sich auch jener Regeltext befand, den der selige Vater Benedikt angeblich mit seinen eigenen Händen geschrieben hatte. – Jetzt war dort ein reales Kloster entstanden, ein sichtbares und ortsfestes Monument, wo man vorher nur die Buchstaben eines schriftlichen Berichts als Zeugnis hatte. Dass es dazu kommen konnte, lag gewiss an persönlichen Bemühen Papst Gregors II., der bewusst an das Pontifikat seines Namensvorgängers anzuknüpfen suchte und der zudem gute Beziehungen zum Frankenreich gewinnen wollte, um ein gewisses Gegengewicht zu den politischen, aber auch religiösen Einwirkungen seitens Byzanz herzustellen.

Sehr schnell setzte eine Besuchsfolge aus dem Frankenreich ein. Aufenthalt nahmen insbesondere Schüler und Gefährten des aus Weststammenden Winfried Bonifatius, der von eben jenem Papst Gregor II. zum Missionsbischof geweiht worden war. Am Anfang, um 730, stand Willibald, der spätere Bischof von Eichstätt, der bereits zuvor nach der «Einrichtung des regularen Lebens des heiligen Benedikt» gelebt hatte und seine Erfahrungen nun an die neue Gemeinschaft auf dem Monte Cassino weitergab. In den Jahren 747 und 748 folgte Sturmian, Abt des im Auftrag von Bonifatius durch ihn gegründeten Klosters Fulda, das bereits ausschließlich nach der Benediktisregel lebte. Überhaupt hatte diese Regel in Bonifatius einen frühen Unterstützer von überregionaler Wirkung gefunden.⁸⁰ Die unter seinem Vorsitz im Jahre 742/43 durchgeführte Reformsynode schrieb allen fränkischen Klöstern die Benediktisregel als einzige verbindliche Regel vor.⁸¹

Doch etwas fehlte noch auf dem Monte Cassino: der Leichnam Benedikts. Auch hier half Papst Zacharias – gemeinsam mit einem weiteren hohen Gast auf dem Monte Cassino: Karlmann, dem mittlerweile abgedankten Bruder des 751 mit Unterstützung Papst Zacharias' zum Frankenkönig erhobenen Pippin. Zacharias gab Karlmann um 750/51 in das Frankenreich einen Brief des Inhalts mit, man möge dafür Sorge tragen, dass – wie man fest glaube – der einst in das Kloster Fleury verbrachte Leichnam Benedikts zurückgeführt werde nach Montecassino. Die Aktion ging nicht recht erfolgreich aus: Montecassino erhielt daraufhin nur einige Knochen. Im oben schon zitierten Geschichtswerk tröstete Paulus Diaconus später den Konvent, dass man nach dem Tode Benedikts ja keinesfalls sofort die verwesenen Körperteile hätte rauben können und diese sich deshalb immer noch am Sterbeort befänden.

Folglich hatte er auch mit Recht behaupten können, Petronax sei – wie oben schon zitiert – «zum heiligen Körper des seligen Vaters Benedikt» gezogen.

Mehr und mehr wuchs dann die Abtei Montecassino «in die Rolle eines monastischen Vorbildes»⁸² hinein. Schon Abt Theodorus (778–797) sandte einen ausführlichen Brief an Graf Theodoricus, einen Verwandten Karls des Großen, in dem er zum Nutzen gewisser Mitbrüder in Gallien die Gebräuche Montecassinos beschrieb und erläuterte.⁸³ Karl der Große selbst besuchte anlässlich eines Feldzuges gegen das Herzogtum Benevent die Abtei im Jahre 787 und erbat sich dort eine Abschrift jener Regelfassung, die Papst Zacharias nach Montecassino hatte bringen lassen. Karl, dem es allgemein um die *norma rectitudinis*, also um die Ausrichtung am Richtigen, ging, kam es auf den «reinen» Text an, der in seinen Augen natürlich in der Form des behaupteten Autographs bestand. Als sog. «Aachener Normalcodex» lebte diese Regelfassung weiter.

Der zweite Benedikt und die Reform der fränkischen Klöster

DOCH DIE VERBREITUNG und vor allem normative Anerkennung der Regel gingen langsamer voran, als Beschlüsse wie zum Beispiel diejenigen der erwähnten Synode von 742/43 vermuten lassen. Zweifelsohne hatten die Karolinger im Blick auf den Zusammenhalt des Reiches ein großes politisches Interesse an einer möglichst einheitlichen Regel für ihre Klöster. Die Benediktregel erschien hierbei wegen ihrer inneren Ausgeglichenheit und – wie schon hervorgehoben – ihres vermeintlichen «römischen» Ursprungs am besten geeignet. Die Gesetzgebung der Synoden und Reichstage ging ab 789 davon aus, dass monastisches Leben einzig benediktinisches sei. Dem Reichstag, der im Herbst 802 in Aachen abgehalten wurde, waren von Gesandten aus allen Teilen des Reiches Berichte zugetragen worden, wie es sich in den Klöstern mit der Anerkennung und dem Gebrauch der Benediktregel verhielt.⁸⁴ Angesichts der eklatanten Defizite wurde nun allen Klöstern die liturgische Praxis gemäß der Benediktregel strikt vorgeschrieben. Die Widerstände der Klöster, die sich auf ihre je eigenen identitätsstiftenden Traditionen beriefen, waren indes groß. Das hoch angesehene Corbie zum Beispiel folgte Bräuten, die weder mit dem Text noch dem Geist der Benediktregel etwas zu tun hatten, bei den Abteien Sankt Gallen und

Reichenau verhielt es sich nicht anders, um nur Beispiele zu nennen. Zudem gaben insbesondere während der Regierungszeit Karls des Großen angesehene Männer- und Frauenklöster (zum Beispiel Saint-Denis bei Paris, Saint-Bénigne in Dijon, Saint-Victor in Marseille, Chelles bei Paris oder Nivelles in Brabant) ihre monastische Observanz auf und wandten sich der leichteren Lebensform von Kanoniker- bzw. Kanonsensitten zu (siehe S. 44 f.).

Die Maßnahmen von 802 blieben zumindest in einzelnen Regionen nicht folgenlos; zum Beispiel unternahm der Erzbischof von Lyon, Leidrad (gest. 813), in seinem Sprengel massive Versuche zur Durchsetzung der Benediktregel.⁸⁵ Dennoch erfolgte deren breiter Durchbruch erst unter Ludwig dem Frommen, dem Sohn Karls des Großen, der zum Erhalt der Reichseinheit umfangreiche Reformen auf politischer, gesellschaftlicher und kirchlicher Ebene durchzuführen suchte. Einer der wichtigsten Unterstützer des Herrschers war Benedikt von Aniane⁸⁶ (ca. 750–821), geboren als Witiza, Sohn des Grafen von Maguelone. Er hatte schon im späten 9. Jahrhundert das von ihm gegründete südfranzösische Kloster Aniane im Anschluss an eine gemischte, an besonderer Strenge orientierte Observanz von einzelnen Vorschriften des Basilios und Pachomius als eine strikt benediktinische Gemeinschaft ausgeformt. Daraufhin sandte er von Aniane aus Mönche zur Reform in andere Klöster Aquitanien und des Languedoc, gab diesen Konventen die Regel Benedikts samt niedergeschriebenen Gewohnheiten (*consuetudines*) und visitierte sie. Ein lockerer, nicht hierarchisierter Verband des Benediktinertums hatte sich herausgebildet. 814 wurde Benedikt von Ludwig dem Frommen zu sich gerufen und gründete nach einem Aufenthalt im elässischen Kloster Maurmunster 815/816 mit dessen Unterstützung die Abtei Inden (später Kornelimünster) bei Aachen, die er gleichermaßen zu einem Zentrum entwickelte, wo das Personal für andere Klöster, die sich zur Observanz der Benediktregel reformieren wollten, ausgebildet werden konnte.

Die Bemerkung in der Benediktregel (61, 2), dass es in jeglichem Kloster eine «Gewohnheit des Ortes» (*consuetudo loci*) gebe, war für Benedikt von Aniane der Schlüssel, von der normativen Doppelung sowohl der Regel als auch der Gewohnheit auszugehen und somit auf der Grundlage einer einzigen gültigen Regel auch eine einzige Gewohnheit für das gesamte Reich zu verwirklichen. Gemäß also dem Motto «eine Regel und eine Gewohnheit» (*una regula et una consuetudo*)⁸⁷ versuchte er von Inden als Modell monastischen Lebens aus, mit Hilfe königlicher

Zusicherung von Immunität vor hoheitlichen Eingriffen, freier Abwahl und sogar Königsschutz auch dann, wenn es sich nicht um ein königliches Eigenkloster handelte, eine Vereinheitlichung des mönchischen Lebens im Frankenreich durchzuführen. In noch nie zuvor derart radikal vollzogener Weise durch drei Synoden (zu Aachen in den Jahren 816, 817 und 818/19) befohlen, sollte sich nun – allerdings in einem recht lang andauernden Entwicklungsprozess – mönchisches Leben mit der ausschließlichen Befolgung der Benediktsregel decken, zu deren praktischer Umsetzung Benedikt von Aniane eigene *consuetudines* gleichsam als Ausführungsbestimmungen verfaßt hatte. Dies galt für männliche wie für weibliche Konvente gleichermaßen, wie zum Beispiel der anonyme Biograph Ludwigs des Frommen ausdrücklich unterstrich: «... die einformige und unveränderliche Sitte des Lebens gemäß der Regel des heiligen Benedikt überrugen sie auf die Klöster, auf die Männer ebenso wie auf die Frauen Nonnen (*sanctis monialibus feminis*)».⁸⁸

Die Beschlüsse wurden durch Königsboten – *missi* – im ganzen Reich verbreitet. Freilich nutzte Benedikt von Aniane keineswegs alle Möglichkeiten, um als ein etwaiges Ziel seiner Bemühungen den institutionellen Zusammenschluss aller Klöster im Reich unter gemeinsamer benediktinischer Regelobservanz zu erreichen. Die eine zusammenbindende *consuetudo* reichte indes nicht aus, zumal sie gar nicht in strikt monolithischer Form zustande gekommen war. Zu einer umfassenden Kohäsion durch Gebetsbrüderschaften nach irisch-angelsächsischem Vorbild kam es nicht,⁸⁹ auch nicht zu einer hierarchisch-rechtlichen Unterstellung der Klöster unter Benedikts Führung, da es diesem darum ging, die Eigenposition jedes Klosters im benediktinischen Sinne als Wert zu wahren. Die Gewährleistung des Fortbestandes seiner Reformen suchte Benedikt vielmehr in der Macht des fränkischen Herrschers und in der Wirkungskraft von dessen rechtlichen Verfügungen, deren Ziel sich auf die Einrichtung und den Erhalt von Klöstern mit der Benediktsregel und einem dementsprechend «regelgerechten» Abt (*abbas regularis*) richtete.

Gleichzeitig und ebenso von der politischen Reichseinheitsidee motiviert, erfolgte auf der Aachener Synode von 816 eine umfassende Reform der Kleriker, um ihnen parallel zu den Mönchen eine eigene Ordnung – den *Ordo canonicus* – zu geben. Aufbauend auf Regelungen, die Bischof Chrodegang von Metz⁹⁰ (um 713–766) schon für den Klerus an seinem Bischofsitz getroffen hatte, sowie auf einschlägigen Beschlüssen von Konzilien unter Karl dem Großen (insbesondere jenem des Jah-

res 794), verabschiedete die Synode ein «Buch über die Einrichtung der Kanoniker» (*Liber de institutione canonicorum*).⁹¹ Es bestimmte detailliert, dass der Klerus ein Gemeinschaftsleben – eine *vita communis* – in einem abgeschlossenen klösterlichen Areal zu führen habe, sei es an Bischofshöfen, sei es als eigenständige Vereinigung, ferner dass ein *pnepositus* – ein «Propst» – derartigen Gemeinschaften (der Name «Stifte» wurde hierfür gebräuchlich) vorstehen sollte, schließlich dass ein gemeinsamer Speiseraum und Schlafraum einzurichten sei, dass gemeinsam gebetet und gearbeitet werden müsse. Zu Recht kann man also davon sprechen, dass die Absicht vorlag, den Klerus des Reiches gemäß einer solchen Ordnung als Kanoniker zu «vermönchen» – allerdings mit zwei gravierenden Unterschieden: Es gab zum einen keine Verpflichtung zur lebenslangen Mitgliedschaft, zum anderen blieb die Nutzung eigenen Besitzes gestattet. Da die *vita canonica* seit den Karolingischen Reformen stets auch als *vita apostolica* verstanden wurde, galt die persönliche Armut der nun reguliert lebenden Kleriker dessen ungeachtet als eines ihrer wesentlichen ideellen Fundamente. Aus dieser Konstellation sollten nachfolgend noch zahlreiche Konflikte erwachsen, die weitere Reformbemühungen nach sich zogen.

Ebenso parallel liefen Bemühungen um eine Regulierung von Frauen, die zwar in Konventen zusammenlebten, aber nicht an ein strenges Armutsgebot und nicht an ein Gelübde auf Lebenszeit gebunden waren: die Kanonissen.⁹² 816 verabschiedete die Synode die *Institutio sanctimonialium*, also eine Satzung zur gemeinschaftlichen Lebensweise der frommen Frauen. Auch hier stand wie bei den Kanonikern der gemeinschaftliche Alltag mit seinen Gebetsverpflichtungen und dem Speisen und Schlafen in gemeinsamen Räumen im Vordergrund. Kanonissen waren laut dieser Satzung zum Gehorsam gegenüber einer Äbtissin verpflichtet, konnten aber persönliches Eigentum (bis hin zum Grundbesitz) behalten, eine Dienerschaft beschäftigen und private Rückzugsräume innerhalb der Klausur, die strikt vorgeschrieben war, nutzen. Soziale Unterschiede und Rangstufungen waren nicht verpönt, wenn auch kein Mitglied dadurch benachteiligt werden sollte.

Die Quellenlage erlaubt allerdings weder, die unmittelbare Verwirklichung jener *Institutio* nachzuweisen, noch zumindest für die nachfolgenden zwei Jahrhunderte durchwegs eine klare Unterscheidung zu treffen, welcher Frauenkonvent tatsächlich mit Kanonissen und welcher mit Nonnen etwa benediktinischer Observanz besetzt war – also in der späteren Terminologie ein «Stift» oder ein «Kloster» war. Die Übergänge

waren fließend. Dies galt im Besonderen für die großen Gründungswellen von Frauenkonventen vom 9. bis zum frühen 11. Jahrhundert auf dem Gebiet des Herzogtums Sachsen, die 800 mit Herford begannen, mit der Einrichtung von Essen vor 850 sowie von Gandersheim im Jahre 852 ihren ersten Höfepunkt hatten, dann im nachfolgenden Jahrhundert mit Quedlinburg 936 und anderen fortgesetzt wurden und insgesamt um die 64 Häuser umfassten.⁹³

Doch während der Phase, die bald jener Aachener Synode folgte und in der das klösterliche Leben in weiten Teilen Europas durch die zerstörende Kraft von außen kommender Invasoren aufs höchste gefährdet war (siehe S. 50 f.), wurde das (männliche) Kanonikertum zunächst zu einem die Regelstrenge ersetzenden Aufgäbecken vieler mönchischer Gemeinschaften (siehe S. 51). Da die Aachener Vorschriften für Kanoniker oder Kanonissen immer als unterhalb der strengen Anforderungen an Mönche und Nonnen stehend angesehen wurden, sollten sie dann ab dem 11. Jahrhundert heftigen Angriffen seitens strenger Reformen der *vita religiosa* ausgesetzt sein (siehe S. 116). In Folge davon sollte es auch nicht mehr lange dauern, bis zumindest eine Elite des Klerus mit Unterstützung der Amtskirche tatsächlich klösterliche Lebensformen annahm und sich auf jene Regeln des Augustinus (siehe S. 21 f.) mit ihrem persönlichen Armutsgebot gemäß der Apostelgemeinschaft befaßte, die im Zeitraum der Aachener Synoden noch nicht wiederentdeckt waren.

Wie schwierig es aber überhaupt war, in jener Zeit religiöse Einrichtungen landesweit auch dann unter eine einheitliche Norm zu bringen, wenn diese gar nicht auf eingelebte Bräuche festgelegt waren, zeigten beispielhaft die Verhältnisse noch im angelsächsischen England des 10. Jahrhunderts. Dort versuchte Bischof Aethelward von Winchester (909–984) gemeinsam mit König Edgar und Dunstan von Canterbury, das Mönchtum nach den Wikingereinvasionen wiederzubeleben, indem im Jahre 970 allen, auch den neu errichteten Klöstern in England, eine einzige, auf die Benediktregel gründende *consuetudo*, benannt als *Regularis Concordia*, aufgezwungen werden sollte. Dieses Ziel konnte allerdings nur in geringem Umfang erreicht werden.⁹⁴

Das mönchische Leben der westlichen Christenheit aber wurde durch jene Einbettung in die Politik des Frankenreichs nachhaltig verändert. Ihr ist es geschuldet, dass sich das Benediktinerium – wenn auch da und dort mit gewissen Verzögerungen – etwa dreihundertfünfzig Jahre nach seinen in den »Dialogen« Gregors des Großen er-

zählten Anfängen schließlich gegen alle seine Konkurrenten durchgesetzt hatte und in dieser Position die nächsten zweihundertfünfzig Jahre verblieb. Diese Politik bewirkte aber auch, dass sich die monastische Welt zunächst noch stärker in die irdische eingebunden fand und sich in hohem Maße sowohl als Dienstleistungsbetrieb als auch als Machtfaktor zu verstehen hatte. Spätestens zur Zeit Karls des Großen und Ludwigs des Frommen war das politische und gleichermaßen politisierte Mönchtum voll entfaltet.

Wenngleich Ludwig der Fromme seine klösterlichen Reformen auch als ein Mittel zugunsten des Ansehens (*honor*) und der Erhöhung (*exaltatio*) der Kirche angesehen haben mag,⁹⁵ waren die Klöster doch längst schon zu markanten Wirtschaftszentren und zu Stützpunkten der infrastrukturellen Erschließung herangewachsen. Für den östlichen Reichsteil kann es genügen, beispielhaft auf ältere Gründungen wie Reichenau (724 gegründet), Fulda (744 gegründet), Tegernsee (Mitte des 8. Jahrhunderts gegründet), Lorsch (764 gegründet) oder das Frauenkloster auf dem Odilienberg im Elsass (im 7. Jahrhundert gegründet) hinzuweisen. Dies galt aber nicht weniger für jüngere Gründungen wie Corvey (nach Vorläufern 822 gegründet).⁹⁶

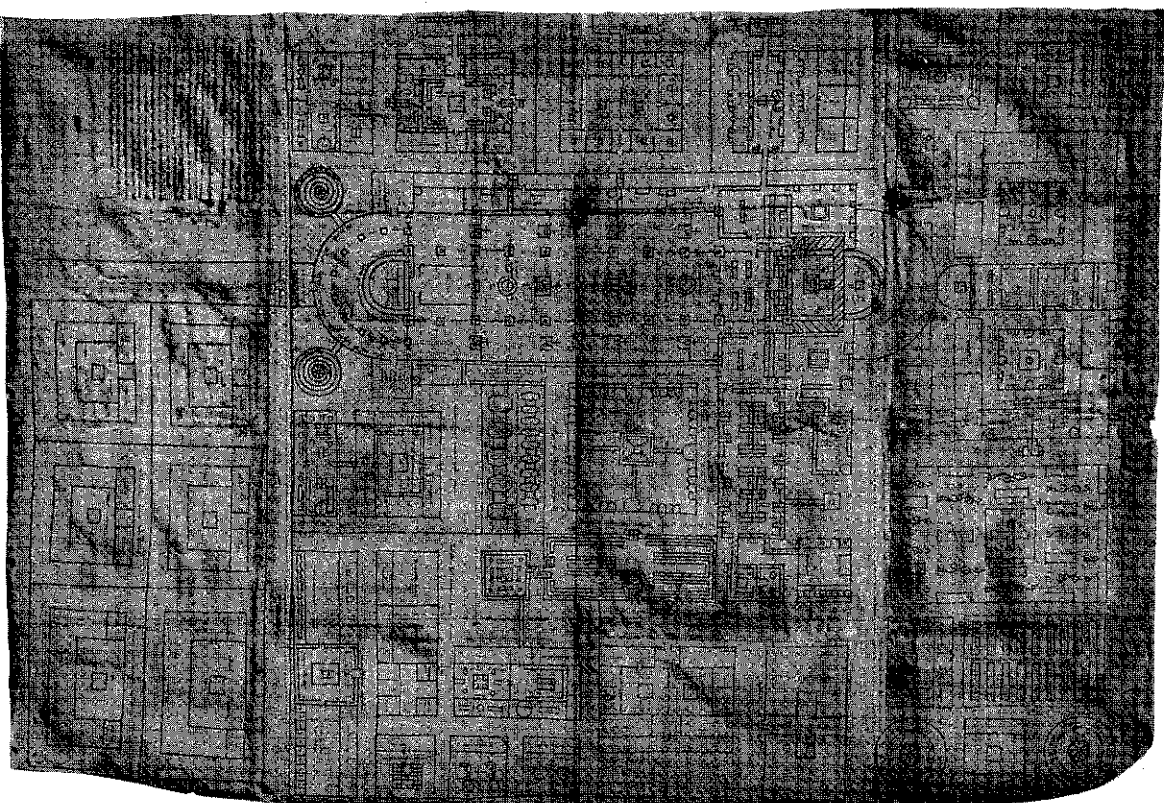
Sie alle erfreuten sich ausgedehnter Besitzungen. Das von Sturmian im Auftrag von Winfried Bonifatius 744 gegründete Fulda hatte beispielsweise um das Jahr 800 Grundherrschaften und klösterliche Zellen, die im Süden etwa bis an die Donau reichten.⁹⁷ Zudem waren solche vermögende Klöster natürlich eine – in den damaligen Grenzen der Christenheit – europaweite Erscheinung. Nonantola (gegründet Mitte des 8. Jahrhunderts), Pomposa (gegründet Mitte des 9. Jahrhunderts) oder Farfa,⁹⁸ die Reichsabtei in der Sabina, die zu Beginn des 8. Jahrhunderts neu entstand und deren Reichtum bald so enorm war, dass sie ein eigenes, abgabefreies Handelsschiff besaß, können als signifikante Beispiele in Italien genannt werden. An einem Idealplan aus dem Kloster St. Gallen (vermutlich zwischen 820 und 830 auf der Reichenau gezeichnet) lässt sich das neue, nun auch planimetrisch fassbare, in der Benediktregel noch fehlende räumliche Organisationsschema solcher Großabteien deutlich ablesen.⁹⁹ (siehe S. 49) Es war um das Kirchengelände herum sowohl auf wirtschaftliche Selbstversorgung und Empfang von hohen Gästen und einfachen Pilgern als auch auf klosteraußere Abschirmung des Konventes, die nur der Abt mittels eines eigenen Hauses als Bindeglied zur Umwelt durchbrach, auf medizinische Versorgung und auf sozialisierende Schulung des Nachwuchses hin angelegt – und

entsprach dabei im Übrigen wesentlichen Beschlüssen der Aachener Reformsynoden.

Insbesondere Karl der Große hatte es verstanden – und seine Nachfolger taten es ihm nach –, Klöster für unterschiedliche versorgungstechnische, militärische, aber auch bildungspolitische Reichsaufgaben heranzuziehen. Die meisten von ihnen hatten Immunität erfahren, waren also vor Eingriffen königlicher Amtsträger gefeit und hatten selbst gerichtliche Hoheitsrechte erhalten. Viele waren nicht zuletzt durch Übergabe (*traditio*) vom jeweiligen adeligen Gründer an den Herrscher zum königlichen Eigenkloster geworden und hatten Königsschutz und das Recht der freien Abwahl erhalten,¹⁰⁰ nahezu alle waren mit reichen Ländereien und den entsprechenden Hinterassen (abhängigen Bauern) ausgestattet. Der jeweilige Zuwendungsgrad orientierte sich denn auch nicht immer an der Verwirklichung monastischer Ideale, sondern an politischen Zielen, an dynastischen Verbindungen und am Potential zum Königsdienst (*servitium regis*), der die Pflicht zur Beherbergung und Verpflegung des Königs sowie zur Heeresfolge durch zugehörige Adelige umfasste.¹⁰¹ Mehr und mehr konnten die Äbte ihre (oftmals ebenso von politischen Interessen geleiteten) Belange auf den Reichssynoden vertreten, waren zugleich aber stärker denn je in die politischen Kämpfe und Rivalitäten verstrickt.

Doch diese Struktur hatte durchaus zwei Seiten. Schon Karls des Großen Sorge sowie die seiner Nachfolger gal gleichmaßen der Disziplin und der Frömmigkeit in den Klöstern. Rundschriften, Erlasse (Kapitularen) auf Reichstagen, Beschlüsse auf Synoden sprachen eine eindeutige Sprache: Klöster waren (oder sollten dies zumindest sein) gleichsam die virtuellen Verbindungsstellen zu Gott, von dem eine Friedensordnung, die Stabilität guter Königsherrschaft und Schutz vor übermächtigen Feinden aus der Hölle und von der Erde ebenso wie die Gabe guter Ernten und der Lohn gerechter Taten im Irdischen wie im Jenseits zu erwarten war. Verstärkt trat nun in den Vordergrund, wozu die Klöster in bereits langer Tradition verpflichtet waren, nämlich «für das Heil des Kaisers und seiner Söhne und die Festigkeit (*stabilitas*) des Reiches zu beten», wie es auch noch 819 in der Zeit Ludwigs des Frommen hieß.¹⁰²

Diese von außen erwartete Beziehung zu Gott hatte eine Entsprechung im Inneren der Klöster, welche von unwäzgender Bedeutung war – die Klerikalisierung der Mönche. In der Benediktsregel (c. 62) war noch von einem einzigen Priester in der klösterlichen Gemeinschaft die



Der Plan eines Idealklosters wurde im ersten Drittel des 9. Jahrhunderts auf der Insel Reichenau im Format 112 x 77,5 cm angefertigt und wird in der Stiftsbibliothek Sankt Gallen aufbewahrt.

Rede, der dafür Sorge tragen solle, dass nicht gegen den Gehorsam und die Ordnung der Regel verstoßen werde. Mönche waren Laien. Zwar gab es immer schon unter ihnen solche, die die priesterlichen Weihen besaßen, doch zum 8. und 9. Jahrhundert hin änderte sich dies grundlegend: Die Mitglieder der Klöster waren nun überwiegend auch Priester. Es ging nicht um Seelsorge am Nächsten, denn selbst wenn Klöster Pfarreien besaßen, so wurden diese prinzipiell durch angestellte Weltkleriker versorgt. «Die Weihe [gal] als Bekrönung und Vollendung des geistlichen Lebens», sie war «Berufung zu den heiligen Ämtern»,¹⁰⁹ bei deren Dienst man noch wirksamer als im gemeinsamen Gebet Fürbitte für das Gehör Gottes leisten konnte.

Zudem war mittlerweile auch ein Amt herangewachsen, das ein Kloster sowohl vor unrechtmäßigen Eingriffen zu schützen als auch vor Gericht zu vertreten bzw. im Namen des Klosters bei Fällen innerhalb dessen Immunitätsbereich Recht zu sprechen hatte: das Amt des Vogtes¹⁰⁴ (abgeleitet vom lateinischen *advocatus*), das ein weltlicher, zunächst in der Regel vom König eingesetzter Herr wahrnahm. Auch diese Einrichtung war als Entlastung der klösterlichen Gemeinschaft von weltlichen Dingen und somit als Förderung der Konzentration auf die geistlichen Belange gedacht. Jedoch bestand von Anfang an die Gefahr, dass Vögte zugleich danach strebten, auf Grund ihres Gewaltpotentials Herrschaft über die Klöster auszuüben. Aktuell wurde dies vor allem dann, wenn – wie üblich – der Eigenkirchenherr (siehe S. 29) zugleich Vogt war bzw. wenn, wie das ab dem 9. Jahrhundert mehr und mehr der Fall war, das Vogtsamt erblich in einer Adelsfamilie blieb und das Kloster somit keinerlei Möglichkeit mehr hatte, den Vogt selbst zu wählen.

Wie stark Klöster trotz aller innerer Disziplin abhängig waren von den Verhältnissen in ihrem Umfeld, für dessen Stabilität sie also auch im eigenen Interesse beteten, zeigte sich spätestens in der Phase des karolingischen Niedergangs, dann allerdings auf höchst dramatische Weise: Die äußeren Angriffe seitens der Normannen, Ungarn und Sarazenen, denen das fränkische Königtum zunächst nur wenig entgegenzusetzen hatte, begannen noch im 9. Jahrhundert und reichten weit ins nachfolgende hinein. Sie hatten fatale Folgen für die zentraleuropäische Klosterkultur. Die Ungarn vernichteten in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts eine Vielzahl der Klöster entlang und südlich der Donau; 926 stießen sie bis Sankt Gallen vor und brandschatzten es. Schon im Jahre 883 hatten die Sarazenen die Abtei Montecassino zerstört, so dass der Berg für Jahrzehnte erneut verwaist war. 939 kam es zur Plünderung der burgundi-

schen Königsabtei Saint-Maurice am Genfer See durch die Sarazenen, 940 vernichteten sie das Alpenkloster Disentis. Auch die Normannen hinterließen verbrannte Erde: Die meisten Klöster in Atlantiknähe wurden aufgegeben, in einer Rückzugswelle suchten viele Konvente einen neuen Sitz weiter östlich – so zum Beispiel Saint-Saveur (Redon) in der Diözese Vannes, dessen Mitglieder sich 921 in der Gegend des burgundischen Auxerre neu ansiedelten. Das es dort aber nicht wesentlich sicherer war, zeigt beispielsweise die zweimalige Einnahme des Eifelklosters Prüm in den Jahren 882 und 892 oder die Plünderung des Naheklosters Disibodenberg ebenfalls im Jahre 882, das dann sogar noch eine Zerstörung durch die Ungarn in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts über sich ergehen lassen musste. Kein Kriebsgräuel des Mittelalters hat jemals wieder so verheerend auf die europäische Klosterlandschaft gewirkt wie diese Vernichtungszüge.

Die Schwächung der königlichen Zentralgewalt und die daraus resultierenden Ordnungsbüche im Inneren des Reiches wirkten sich zerstörerisch auf die klösterliche Lebensweise aus, denn sie führten insbesondere im Westfrankenreich verbreitet zum besitzrechtlichen Übergang von Reichsklöstern in die Hände des Adels und damit oftmals zur Zersetzung mönchischer Disziplin, zu Ausbeutung und häufig zu Ruinierung der klösterlichen Wirtschaftsleistung. Was der Vernichtungskraft der äußeren Feinde nicht gelang, erledigten die Privatfeinden und Raubzüge des Regionaladels in jener Zeit nahezu anarchischer Umformungsprozesse der Macht.¹⁰⁵

Als eine gravierende Folge der allgemeinen politischen Verhältnisse zeigte sich im Westfrankenreich zudem die erneute Aufpflüderung der monastischen Lebensweise in eine Vielzahl von *consuetudines*, denen das Benediktinische kaum mehr als ein Etikett war. Unzählige Klöster verloren ihre mönchischen Konvente gänzlich und wandelten sich in Kanonikerstifte um, ohne allerdings jene Aachener Beschlüsse auch nur annähernd zu verwirklichen.¹⁰⁶ Als besonders nachteilig konnten sich zudem in jenem Zeitalter Praktiken des noch ungebrochenen Eigenkirchenwesens erweisen, durch das Klöster – wie schon hervorgehoben – zum Vermögensobjekt ihres Gründers verkannten (siehe S. 29) und Schutz wie Verteidigung der Klosterrechte den Interessen des weltlichen (aber vielfach auch geistlichen) Eigenkirchenherrn untergeordnet waren – bis hin zur Übernahme des Abstantes durch einen adeligen Laien, der besitzrechtlich über das materielle Geschick des Klosters verfügen konnte und für die religiösen Belange einen Prior einsetzte. Dies

alles widersprach zwar fundamental dem Geist der Benediktisregel, aber es musste sich nicht prinzipiell negativ auf das Wohlergehen eines Konventes auswirken, da auch ein solcher «Laienabte»¹⁰⁷, wie vielfach belegt, durchaus um den spirituellen wie materiellen Bestand seines Klosters besorgt sein konnte. In einer Zeit allgemein brüchiger Ordnungsstrukturen und Werte jedoch hatte eine solche Verfreumdung des eigentlichen Sinns klösterlichen Lebens ein durchaus bedrohliches Potential. So ist es bezeichnend, wenn die Provinzialsynode Trosly bei Laon im Jahre 909 zwar grundsätzlich Laien als Eigentümer von Klöstern anerkennt, aber dennoch angesichts daraus resultierender Missstände drastisch hervorhebt, man könne nicht mehr vom Zustand der Klöster, sondern nur noch von ihrem Verfall sprechen, und als signifikante Sachlage angibt, dass nunmehr in den Klöstern Laienabte (*abbates laici*) lebten mit ihren Weibern, Söhnen und Töchtern, Vasallen und Jagdhunden.¹⁰⁸

3. DIE BENEDIKTINISCHE BIÜTE

Neubeginn in Lothringen

SOWOHL IN DEM 888 entstandenen Königreich Hochburgund als auch in dem 911 aus dem Ostteil des Frankenreichs hervorgegangenen Deutschen Reich stabilisierten sich die klösterlichen Verhältnisse insbesondere nach dem Herrschaftsantritt Ottos I. 936 rascher als im politisch zersplitterten Westfrankenreich. Viele der alten Großabteien wurden als königliche Klöster förmlich, wobei manche wie zum Beispiel das sächsische Corvey zu großer Blüte gebracht wurden und sich der Kreis intakter Klöster durch zusätzliche Gründungen (zum Beispiel des Mauritiusklosters in Magdeburg 937) sogar noch erweiterte. Unter Otto I. wurde für den Rechtsstatus der Königsklöster der Begriff der «königlichen Freiheit» (*libertas regia*)¹⁰⁹ wieder aufgegriffen, die in Anknüpfung an – hier schon genannte (siehe S. 49) – karolingische Traditionen Königsschutz, Immunität und freie Abtwahl umfasste und den Klöstern zugleich ihre Stellung in der Reichskirche sowie gegenüber dem König aufzeigte. Gegen Begehlichkeiten von dritter Seite (der Bischöfe oder des Adels) sicherte man sich durch ein Weistum aus dem Jahr 951 dergestalt ab, dass königliche Klöster grundsätzlich an niemanden verschenkt werden durften.¹¹⁰ Davon waren immerhin weit über fünfzig Abteien betroffen. Gewiss standen diese Klöster in der Pflicht, dem König zu Diensten zu sein, so dass sich das auf Gegenseitigkeit beruhende Verhältnis aus der Karolingerzeit recht bruchlos fortsetzte – sich freilich dann, wie zu zeigen ist, in der Gewichtung auch noch beträchtlich verschieben sollte.

Besonderen Rang gewannen nun auch jene sächsischen Frauenkonvente, von denen oben schon die Rede war und deren Status als Kanonissenstift oder (benediktinisches) Kloster schwer einzuschätzen ist (siehe S. 78 ff.).¹¹¹ Greift man als Beispiel nur königsnahe «Stifte» wie Essen, Gandersheim oder Quedlinburg heraus, so lässt sich deren Funktion unschwer mit zwei Aufgabenstellungen umreißen: das Gebet der Insassen für Stifter, König und Reich sowie die Ausbildung und Versor-

gung von weiblichen Mitgliedern der königlichen Familie und des ihr nahestehenden Hochadels. Solche Häuser dienten auch als Grablegen sowie als repräsentative Treffpunkte insbesondere an hohen kirchlichen Festen und waren damit zugleich politische Zentren des Reiches. In signifikanter Weise stießen hier erneut – beim Kloster der Merowingern Radegundis im 6. Jahrhundert war dies schon angelegt (siehe S. 26) – Religiosität und Dienst am Glauben mit herrschaftlichen Interessen zusammen, ohne dass dies zu jener Zeit einen grundsätzlichen Widerspruch hätte bedeuten müssen.¹¹²

Solche institutionellen Strukturen dürfen indes nicht darüber hinwegtäuschen, dass zunächst in weiten Teilen auch des jungen Deutschen Reichs das Klosterleben noch darniederlag – zum Beispiel im von den Ungarn besonders stark verwüsteten Bayern, aber auch in den Gebieten am Oberrhein. Bemühungen um Erneuerung eines regelgerechten Klosterlebens in solchen Räumen gingen dann in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts vielfach von Bischöfen aus. Sie konnten dabei auf Menschen zurückgreifen, die gerade in jenen schwierigen Zeiten auf der Suche nach religiöser Erfüllung waren und die Schwelle aus der Welt hinaus in einen Ort der Heilsicherung überschreiten wollten. Ein solcher Ort musste nur erst wieder geschaffen werden.

Als ein besonders fruchtbarer Boden erwies sich hierfür der oberlothringische Raum (also das zum Deutschen Reich gehörige Gebiet zwischen mittlerer Mosel im Norden, oberer Maas im Westen und dem Elsass im Osten).¹¹³ Hier hat zunächst Gauzelin, Bischof von Toul, zu Beginn der 30er Jahre des 10. Jahrhunderts das in seiner Bischofsstadt gelegene Kloster St.-Evre mit einer Gruppe frommer Männer besetzt und es unter die äbtliche Leitung eines Mönches aus dem schon zuvor reformierten Fleury gestellt. Diese Tat wirkte sich auf eine weitere Gruppe heilsuchender Männer aus, die persönliche Kontakte zu Toul hatten und unter denen sogar solche waren, die Erfahrungen über vorbildliches monachisches Leben auf Reisen bis nach Montecassino und zu den Klöstern des Basilus (siehe S. 84) in Süditalien gesammelt hatten. Sie übernahmen mit Hilfe des zuständigen Bischofs von Metz, Adalbero, im Frühjahr 934 das verwahrloste Kloster Gorze.¹¹⁴ Gleichzeitig wurde die Abtei St. Maximin in Trier, die bis dahin Herzog Giselbert von Lothringen als Laienabt besaß, wieder einem authentischen Klosterleben zugeführt. König Otto I. sicherte diese Ansätze zu einer konsequenten monastischen Reform sofort ab, indem er St. Maximin die königliche *libertas* verlieh und ein Jahrzehnt später Gorze wie auch St.-Evre feier-

lich ihren dann konsolidierten Besitz bestätigte. Von Maximin aus wurde auch das oben erwähnte Maurinuskloster in Magdeburg, das als ottonische Grablege vorgesehen war und aus dem dann ein Erzbistum erwachsen sollte, erstmal mit Mönchen besetzt.

Gleichzeitig hatte es eine Gründungswelle von Frauenklöstern gegeben, denn das monastische Leben von Frauen hatte ebenso einer Wiederbelebung bedurft – und es sollte aus der nachfolgenden Reformgeschichte Lothringens nicht mehr wegzudenken sein. Schon Bischof Gauzelin gründete bei Nancy die Frauenahti Bouxières-aux-Dames, die er nach dem Muster von Fleury und mit guter materieller Ausstattung einrichtete. Bischof Adalbero von Metz gründete das Kloster Sainte-Marie-aux-Nonnains in Metz, St. Goeric in Epinal und Neumünster bei Ottweiler. Bestehende Frauenkonvente wie im Doppelkloster Remiremont oder in St. Pierre-en-Nonnains wurden reformiert, indem bei ihnen die strikte Observanz der Benediktregel eingeführt wurde. Weitere Frauenkonvente folgten.¹¹⁵

Der Text der Benediktregel hatte allen diesen Gemeinschaften überhaupt erst wieder bekannt gemacht werden müssen.¹¹⁶ Er wurde von Bischof Gauzelin aus dem Kloster Fleury, das auch die Gewohnheiten Benedikts von Aniane pflegte, herbeigeschafft. Die genaue Observanz dieser Normen führte zu strenger Beachtung der Mönchsgelübde (persönliche Armut, Gehorsam und Bindung an das Professkloster), zur Erneuerung der Liturgie, zu ausgewogener Askese, strikter Einhaltung des klösterlichen Tagesablaufes, zur Sorge um das äußere Erscheinungsbild in der Tracht und vor allem zur Verdrängung des adeligen Einflusses mittels der Erringung freier Abwahl durch die Konvente. Diese Elemente eines erneuerten Klosterlebens bildeten die wesentlichen Eckpunkte einer lothringischen Reformbewegung,¹¹⁷ die sich zunächst im lothringischen Raum unter anderem über die Stationen der Klöster St.-Arnoul in Metz sowie Moyennoutier am Westrand der Vogesen ausbreitete und dann über große Flächen im Deutschen Reich auf weitere Klöster ausgriff. Zu ihrer Durchsetzung wahrte man einerseits den Zusammenhalt zwischen den reformierten Klöstern durch ein (allerdings nicht exklusives) Netz von Gebetsverbrüderungen, andererseits ließ man sich den Bestand durch königliche und bischöfliche Schutzprivilegien sichern, so dass hierbei ein besonderer Einklang mit der ottonischen, die Klöster zum Reichsdienst heranziehenden Kirchenpolitik hergestellt wurde.

Cluny: Die Errichtung klösterlicher Freiheit

WIEDERERWECKUNG MONASTISCHEN LEBENS auf der Basis der Benediktregel und ihrer lebenspraktischen Ausgestaltung durch Benedikt von Aniane hätte aber prinzipiell auch in einer ganz anderen, wesentlich radikaleren Form von Freiheit als jener königlich geschützten und genutzten geschehen können – in Form einer uneingeschränkten Freiheit von jeglicher äußerer Gewalt nämlich. Diese irdische Autonomie entsprach dem Wesen der *vita religiosa* eigentlich in fundamentaler Weise, zielte ja ein Hinschauen aus der Welt um der Begegnung mit Gott willen zugleich auf die vollkommene Befreiung von ihr.

Nun, in einer fast herrschaftslosen Region und zudem an einem kaum zu steigenden Zeitpunkt der Zersetzung klösterlichen Lebens, wurde sie tatsächlich Wirklichkeit. Im Jahre 910 entstand ein Benediktinerium, das frei war von jeder herrschaftlichen Gewalt. Gerade deshalb wohl – wenn auch keineswegs von vornherein zu erwarten – faltete es sich zu einer selbstbewussten, die gesamte westliche Christenheit inspirierenden Mönchskirche innerhalb der Universalkirche aus, konnte sich dann als einen Mittelpunkt benediktinischen Lebens präsentieren, der Montecassino bei weitem in den Schatten stellen sollte, und vermochte es schließlich, in den nachfolgenden zweihundert Jahren den bis dahin größten Verband um ein einziges Kloster herum aufzubauen. Die Rede ist von der Abtei Cluny bei Mâcon in Burgund, vom «Licht der Welt», wie man sie später nennen sollte.¹¹⁸ Sie sprengte jeglichen Rahmen, der bisher dem Mönchtum gesetzt war.¹¹⁹

Die Freiheit wurde Cluny von seinem Gründer, Herzog Wilhelm von Aquitanien und Graf des Mâconnais, nach dessen eigenem Willen in die Wiege gelegt.¹²⁰ Aus Liebe zu Gott und aus Sorge um sein Seelenheil wie das seiner Familie habe er das Kloster eingerichtet, betonte er in der Gründungsurkunde¹²¹ zunächst ganz konventionell, um dann in diese Sorge auch die Seele seines verstorbenen Königs Odo und seiner Getreuen einzuschließen sowie hervorzuheben, sein Stiftungsakt geschehe zur Stärkung des Bestandes und der Unversehrtheit der katholischen Religion (*pro statu etiam ac integritate catholicae religionis*). In einem Abrennung mit der Gewährung einer künftig autokephalen (eigenständigen) Abwahl gemäß der Regel des Heiligen Benedikt setzte er dann den ersten Abt ein und legte fest, dass das Kloster ab sofort frei sei vom Joch jeglicher irdischer Gewalt (*injussu vel terrene potestatis iugo*) – einschließlich der seiner eigenen Familie. Gleichzeitig übergab er seine

Neugründung mit allem materiellem Zubehör den römischen Aposteln Petrus und Paulus und beschwor den Papst als künftigen Schützer und Verteidiger (*utor et defensor*) der Abtei, durch seine kanonische und apostolische Autorität alle zu exkommunizieren, die sich an den Gütern Clunys vergrieffen. Jeder, der sich erdreiste, den Inhalt dieser Urkunde anzugreifen, solle als Genosse von Judas Ischariot der ewigen Verdammnis verfallen, und seinen Namen möge Gott aus dem Buch des Lebens tilgen, hieß es drastisch in der die Urkunde abschließenden Pönformel (Strafandrohung).

Wilhelm war ein frommer, aber auch ein sehr mächtiger Mann; er herrschte königsgleich¹²² und unangefochten über nahezu ganz Südfrankreich, das in seiner Zeit sogar einen außergewöhnlichen Friedensraum darstellte. Seine Bestimmungen vermochte gewiss niemand anzufechten. Und dennoch entließ er Cluny in den Status einer Freiheit, die ohne eine schützende Instanz war. Das aufgerufene Papsttum befand sich – dessen war sich Wilhelm wohl gar nicht in vollem Ausmaß bewusst – in einer seiner größten Krisen, moralisch und politisch zerrieben in den Machtkämpfen des römischen Stadadeils.¹²³ Von dieser Seite war auch in nächster Zukunft kein faktischer Schutz zu erwarten. Die karolingischen Könige standen nicht nur der Region Clunys – jener Grenzregion zwischen dem westfränkischen Reich und dem Königreich Burgund wie auch zwischen den Kulturzonen Aquitanien und dem Norden – machtpolitisch fern, sie verschlissen sich zu jener Zeit auch in der Auseinandersetzung mit der neuen, immer stärker werdenden Dynastie der Robertiner, aus der später die Kapetinger als bleibende Erben des westfränkisch/französischen Thrones hervorgingen. Cluny war somit auch die Gefahr in die Wiege gelegt worden, von einem regionalen Machtraktum umgeben zu sein. Dieser Umstand konnte der Abtei nützlich sein, er konnte aber auch zum Anreiz der Habgier umliegender Kräfte werden.

Erst im Rückblick zeigte sich, dass jene beeindruckend umsichtig abgefasste Gründungsurkunde dennoch alle Chancen zum Fortbestand eröffnete und dass Cluny sie auszuwerten verstand. Freiheit ohne Schutz bot – richtig genutzt – mehr Entfaltungsmöglichkeiten als Schutz ohne Freiheit, wenn dahinter eine große charismatische, über das Kloster selbst weit hinausweisende Leitidee stand, die Mönche wie Laien mitreißen konnte. Mit den Worten der Gründungsurkunde war sie vorgegeben: die «Stärkung des Bestandes und der Unversehrtheit der katholischen Religion» (siehe S. 56).

Auf diesem Fundament baute die junge Abtei Cluny auf, und es gelang ihr unter geschickter Verknüpfung der organisatorischen und der geistlichen Ebene, nicht nur die Gefahren der Schutzlosigkeit zu kompensieren, sondern auch das Unwahrscheinliche wahr zu machen: nämlich aufzusteigen zu einer monastischen ›Weltmacht der Wahrheit des christlichen Glaubens.¹²⁴

Das geeignete Führungspersonal hierfür hatte die Abtei von Anfang an und bis ins 12. Jahrhundert hinein. Zudem erfreuten sich die ersten Äbte, die immer sorgfältig von ihren Vorgängern ausgesucht und dann vom Konvent einmütig gewählt wurden, ungewöhnlich langer Amtszeiten und verfügten dementsprechend über die strategisch nötige Zeit zur Verfolgung weiter gespannter Zielsetzungen.¹²⁵ Die Reihe zeigt sich folgendermaßen: Odo (927–942), Aymardus (942–964), Maiolus (964–994), Odilo (994–1049), Hugo I. (1049–1109).

Schon der Gründungsabt, Berno,¹²⁶ hatte besondere Leitungserfahrungen, denn er war bei Amtsantritt in Cluny bereits – ganz unbenediktinisch – Abt von anderen Klöstern, nämlich dem von ihm im burgundischen Jura gegründeten Gigny und dem anschließend erhaltenen, von den Normannen zerstörten Baume. Zugleich aber war er seit seiner frühen Mönchszeit vertraut mit der amianschen Vorstellungswelt von reformerischer Spiritualität. Ihm wurden nach der Gründung Clunys von einem Gefolgsmann Herzog Wilhelms das Kloster Déols an der Indre – beziehungsweise mit analogem Wortlaut der Urkunde von 910 – sowie die Abtei Massay im Berry übertragen. Auch wenn Berno in seinem Testament Gigny und Baume an seinen Bruder abgab, so zeichnete sich hier bereits im Keim ein Strang cluniazensischer Strategie ab, der zwar nicht neuartig war, aber dann mehr und mehr mit unvergleichlicher Konsequenz verfolgt wurde: unter der Gesamtführung des Abtes von Cluny Klöster – verstreut über entfernte Regionen, aber von gleicher Gesinnung – zu bündeln und damit sowohl die spirituelle Kraft zu potenzieren als auch, weil in mehreren weltlichen Machtzentren verankert, selbst unangreifbarer zu werden. Dass Berno aus adeliger Familie kam und beste Beziehungen nicht nur zum aquitanischen Herzog, sondern auch zu den Königsfamilien der Provence und von Hochburgund hatte, förderte den guten Anfang. Eine derartige Struktur des Kontaktes zur Welt des Adels, zu den großen weltlichen Mächten bei eigener adeliger Abstammung blieb auch unter den nachfolgenden Äbten erhalten.

Unter Bernos Schüler und Nachfolger Odo lässt sich dann bereits ein Mechanismus erkennen, der sich wiederum unter dem nachfolgenden

Abt Aymardus noch verstärkte und als eine entscheidende Grundlage zum Selbstschutz Clunys etablierte: Zunächst der umliegende Adel, bald mehr und mehr auch derjenige aus der weiteren Region investierte beträchtliches Vermögen in Schenkungen an die Abtei.¹²⁷ Da dies in jener Zeit geschah, in der die ›Verchristlichung der feudalen Herrschaft‹¹²⁸ noch als Aufgabe – gerade für Cluny – anstand, geht man nicht fehl in der Annahme, dass solche Stiftungen (zumeist von Land und Leuten) vorderhand noch ganz pragmatisch unter dem Vorzeichen zustande gekommen waren, das auch auf einen sonst sehr rüden adeligen Krieger¹²⁹ Eindruck machte: der wirklichen Furcht vor ewiger Verdammnis. Es stachen denn auch solche Schenkungen in statlicher Anzahl hervor, die ganz offen *ad sepulchrum* gemacht wurden,¹³⁰ – also für eine Grablege, die sich auf der geweihten Erde des Klosters befand und die ein Gedenken des Stifters nach dem Tode durch das Gebet der Mönchsgemeinschaft in besonderem Maße sicherte. Vielfach wurde begleitend zu Schenkungen das Versprechen abgegeben, im Angesicht des Todes in das Kloster einzutreten, oder, wenn dies nicht mehr zustande kam, die Klausel gesetzt, dann wenigstens wie ein Mitglied der Gemeinschaft bestattet zu werden.

Im Laufe der nachfolgenden, in vieler Hinsicht auf den Adel zivilisierend wirkenden Abbatiate verstärkte sich das Band zwischen Cluny und den Laien noch durch das Eingehen einer ebenfalls das Gedenken im Gebet sichernden Verbrüderung (*fraternitas*) zwischen dem Konvent und einem einzelnen Stifter oder einer Stifterfamilie. Und eine besonders wirkungsvolle Methode zur Befriedung ihres Umfeldes gebrauchten die Cluniazenser dann ab dem Abbatat des Maiolus, als sie übertragenes Land wieder an adelige Burgherren der Region zu geringem Zins verliehen, so dass diese ein starkes Interesse daran gewannen, den Bestand Clunys zu wahren, ja, sich sogar ein Stolz herausbildete, ein Vassall der in der Christenheit immer höher angesehenen Abtei – ein *fidelis S. Petri* – zu sein.¹³¹

Da sich zudem aus den familiären Kreisen solcher Schenker häufig der mönchliche Nachwuchs (vielfach schon als Kinder dem Kloster übergeben) rekrutierte, führte ein solches Wechselspiel von gegenseitigem Geben – dem Tausch von Materiellem gegen Spirituelles – zu einem Schutzraum rund um Cluny. Da Cluny niemandem gehörte, achteten alle darauf, dass es nicht einem Einzigen von ihnen zufiel.

Dieser Mechanismus bedurfte nur einer Konstante – nämlich des Glaubens an die Segenskraft cluniazensischen Gebets, also an die heils-

vermittelnde Integrität der Betenden. Die Zukunft sollte zeigen, dass Cluny in den Augen seiner Stifter diese Erwartung über Jahrhunderte hinweg erfüllte und deren geistliche Fundamente sogar in ungeahnter Weise zu vertiefen vermochte, wodurch dieser schützende Mechanismus in gleicher Weise auf die große politische Ebene der Könige und Herzöge in ferneren Ländern übertragen werden konnte.

Abt Odo war es gelungen, zwei Urkunden zu erhalten, deren unmittelbar pragmatischer Gewinn vielleicht angesichts der geschilderten Machtverhältnisse nur gering veranschlagt werden konnte, deren symbolischer Wert hingegen nicht hoch genug zu schätzen war, zumal die darin verliehenen Privilegien als Grundsteine zur Verfestigung der rechtlichen Position der Abtei genutzt wurden. 927 stellte Rudolf I. als erster westfränkischer König Cluny ein Diplom aus, in dem er die Einrichtungsbedingungen Herzog Wilhelms bestätigte, sie auch auf die königliche Ebene ausdehnte und somit auf jegliche Herrschaftsrechte über die Abtei verzichtete.¹³² 931 folgte, ausgestellt von Johannes XI., eine päpstliche Bulle.¹³³ In ihr wurden erstmals die Annahme der Übertragung Clunys an die Apostelfürsten sowie die Freiheit von jeglicher Herrschaft bestätigt, wurde ausdrücklich die Immunität von äußeren Eingriffen verliehen – bemerkenswerterweise nicht, wie üblich, vom König, sondern vom Papst als Schutzherrn – und die freie Abwahl zugesichert. Diese Urkunde stützte sich im Wortlaut auf längere Passagen des Diploms Rudolfs, und aus der päpstlichen Bulle wiederum wurden Formulierungen in späteren Königskunden fortgeschrieben. Wie kaum ein anderes europäisches Kloster konnte Cluny dann über Jahrhunderte hinweg auf den Schatz kontinuierlicher Privilegierungen durch höchste kirchliche wie weltliche Mächte zurückgreifen.

Das wichtigste Privileg jener Papsturkunde aber war die Erlaubnis, nicht nur Mönche fremder Klöster aufzunehmen, die zur besseren Erfüllung ihres Gelübdes in Klöster Clunys eintreten wollten, sondern auch ganze Klöster zwecks Reform zu übernehmen: «Wenn ihr einwilligt, ein Kloster zur Besserung anzunehmen, das aus dem Willen derer, zu deren Verfügungsgewalt es gehört, an Cluny übergeben wird, dann sollt ihr unsere Erlaubnis dazu erhalten»,¹³⁴ hieß es. Das Aufnahmerecht fremder Mönche findet sich auch anderswo in klösterlichen Privilegien, die Reformpassage aber war bislang einmalig. Bedenkt man, dass der Urkundentext mit Sicherheit von den Cluniazensern selbst (vor)formuliert wurde, so zeigt sich hier schon ein ungemeines Selbstbewusstsein der noch jungen Abtei.

Tatsächlich konnte sie aber bereits auf einschlägige Erfolge zurückblicken.¹³⁵ Die Könige von Burgund hatten 928/29 ihr Eigenkloster Romainmôtier, eine uralte Abtei aus dem frühen 7. Jahrhundert, zur Förderung ihres Seelenheils Cluny übergeben, wobei es reformiert und zu einem Priorat herabgestuft wurde. 930 hatte Odo das Abtsamt in Fleury angenommen, um auch hier eine Reform der Disziplin durchzuführen.¹³⁶ Aurillac und Tulle sind als weitere markante Beispiele zu nennen. 932 – also schon ein Jahr nach dem großen päpstlichen Privileg – wurde Cluny durch Johannes XI. der Besitz der südlich gelegenen Abtei Chailieu bestätigt, die selbst seit Jahrzehnten unter päpstlichem Schutz stand. Und kurze Zeit später befand sich Odo in Italien, wo er unter anderem in römischen Klöstern, in Farfa und sogar in Montecassino reformerisch tätig wurde, ohne allerdings einen Anschluss dieser Klöster an Cluny bewirken zu wollen.¹³⁷

Abt Odo verstand die klösterliche Erneuerungsarbeit Clunys als «Ausgangspunkt für eine umfassende Reform von Kirche und Welt». ¹³⁸ Die von ihm beobachtete Schwächung der kirchlichen Autorität durch eklatante Missstände auch bei denen, die eigentlich die Elite des Glaubens sein sollten und die gerade Vorbildhaftigkeit erwarten ließen, musste in seinen Augen «fatale Folgen für das Geschick der ganzen Welt haben». ¹³⁹ Diese Sorge entsprach dem in der Gründungsurkunde genannten Ziel, dem «Bestand und der Unversehrtheit der katholischen Religion» (siehe S. 56) zu nutzen. Somit lud Cluny sich schon im frühen Keim seines Wachstums Verantwortung nicht nur für das Seelenheil seiner eigenen Mitglieder, sondern auch für die Rettung der gesamten Christenheit auf und gewann aus diesem apostolischen Gedanken tatsächlich eine bislang unvergleichbare Antriebskraft.

Hierfür fand Cluny im Papsttum, das die Abtei von der ersten Reaktion eines seiner Vertreter, der Bulle Johannes' XI. von 931 (siehe S. 60), an als «auf ewig der Heiligen Römischen Kirche untergeben» (*subiectum*) beschrieb, eine kontinuierliche Unterstützung, erfreute sich einer von Rom garantierten Freiheit – einer *libertas Romana*, wie der hierfür üblich gewordene Begriff lautete.¹⁴⁰ Seit einem Privileg Papst Benedikts VII. aus dem Jahre 978 bürgerte sich dementsprechend die kuriale Formel ein, Cluny sei der Römischen Kirche zur Verteidigung und Ausbreitung anvertraut (*commisum ad defendendum et dilatandum*).¹⁴¹ Das Wohlwollen von Bischöfen und den zugehörigen Domkapiteln der verschiedenen Regionen suchte Cluny schon im 10. Jahrhundert ebenfalls durch Verbrüderungen zu gewinnen.¹⁴² Vor allem aber war die

Herausnahme (Exemption) der Abtei aus der Zuständigkeit des Diözesanbischofs (von Mâcon) gewiss ein besonders wichtiger Schritt zur selbständigen Entfaltung Clunys. So gewährte noch in jenem Jahrhundert Papst Gregor V. (998) die freie Bischofswahl bei der Konsekration des Abtes von Cluny¹⁴³ und befreite einige Jahrzehnte später Papst Johannes XIX. die Abtei von jeglicher Jurisdiktion des Bischofs – was in der Praxis allerdings nicht so leicht durchzusetzen war und nur sehr bedingt auch für die Cluny zugehörigen Häuser galt.¹⁴⁴ Eine derart verknüpfte Schutzpolitik fand dann zur Zeit der Gottesfriedensbewegung, als vor allem in Südfrankreich die Bischöfe angesichts der Übergriffe des niederen und mittleren Adels auf Kirchengut, Händler und unbewaffnete Bauern Maßnahmen der Friedensstiftung und des militärischen Schutzes ergriffen,¹⁴⁵ einen besonders signifikanten Ausdruck: Papst Benedikt VIII. rief um 1021/23 auf Bitten des Abtes sowie des französischen Königs Rudolf in einer weit ausholenden Urkunde neben sieben adeligen Laien neunzehn mit Namen genannte Erzbischöfe und Bischöfe aus ganz Südfrankreich nachdrücklich zum Schutz von Cluny und seinen über Burgund, Aquitanien und die Provence verstreuten Klöstern auf.¹⁴⁶

Die «Cluniazensische Kirche»: Ein Verband von Klöstern

NACH ETWA 180 JAHREN zeigte sich anhand der Reichweite des Verbandes cluniazensischer Klöster schließlic sehr deutlich der Erfolg jener Leitidee, der Christenheit eine von Cluny ausstrahlende Erneuerung und Stärkung zu bringen: War schon die erste, durch Papst Gregor V. im Jahre 998 vorgelegte Bestätigungsliste der Cluny zugehörigen Klöster von beeindruckender Länge (38 Klöster),¹⁴⁷ so konnte im Jahre 1109 Abt Hugo I. beglückt sagen, Gott habe die Abtei Cluny «in ihrer Region, aber ebenso in Italien, in Lothringen, in England, in der Normandie, in Frankreich, in Aquitanien, in der Gascogne, in der Provence und in Spanien» ausgedehnt.¹⁴⁸

Bis zu diesem Gipfelpunkt der Konsolidierung unter Hugo I., dem «Großen», war es Cluny gelungen, ihm übergeordnete oder selbst gegründete Häuser in einem überregionalen Verband von Abteien und Prioraten, die selbst wieder Filiationsgruppen von Prioraten bildeten, zusammenzuschließen. Der Grundstein war – wie gezeigt – sicherlich schon

zu Bernos Zeiten gelegt worden. Auf ihm baute sich dann recht rasch die (später auch im Wesentlichen beibehaltene) Praxis auf, mit den zu reformierenden Klöstern eine gemeinschaftsstiftende Gebrüderschaft einzugehen, die das gegenseitige Totengedenken einschloss. Vor allem unter Abt Odilo (994–1049) wurde dieses Verfahren technisch perfektioniert und auf alle mit Cluny institutionell verbundenen Klöster ausgedehnt. Die Cluniazenser griffen dabei auf ein an sich schon bekanntes Kommunikationsmittel zurück, führten es jedoch zu einer Weite des Einsatzes, durch die es sich qualitativ veränderte. In Cluny als Zentrum wurden – soweit das heute rekonstruierbar ist – Totenbücher¹⁴⁹ geführt, in denen neben sonstigen Wohltätern aus dem Laienwie Klerikerstand – darunter Päpste, Kaiser, Könige und Bischöfe – weit überwiegend die Namen verstorbener cluniazensischer Mitbrüder eingetragen wurden: circa 48 000 Mönche zwischen dem 10. und 12. Jahrhundert.¹⁵⁰ Dies schuf Tag für Tag eine schier nicht zu bewältigende Gedenkverpflichtung im Gebet, doch sie band eben auch in höchstem Maße zusammen. Denn listenweise wurden diese Namen durch Boten überallhin verteilt, wo cluniazensische Klöster waren, in denen sich ebenfalls Totenbücher befanden und von wo in Rücksendung die Namen der jeweils dort Verstorbenen wiederum nach Cluny gelangten. So ist eine Gemeinschaft nicht nur diejenigen erwachsen, die als Lebende beteten, sondern auch diejenigen, für die als Tote gebetet wurde – eine Gemeinschaft also, die Raum und Zeit überwunden zu haben schien.

Um die Mitte des 12. Jahrhunderts befand sich das nördlichste Kloster (Paisley) in Schottland nahe Glasgow, das südöstlichste (Polirone) in Italien und das südwestlichste (Pombeiro) in Portugal. Zu diesem so weit gespannten Feld gehörten Häuser von ganz unterschiedlichem Status: große und durchaus selbstbewusste Abteien mit einer eigenen langen Vorgeschichte wie zum Beispiel Saint-Martial in Limoges oder Moissac in Südwestfrankreich, große Priorate, die selbst wieder (teilweise weit entfernte) Priorate unter sich hatten wie beispielsweise La Charité-sur-Loire an der Loire oder Saint-Martin-des-Champs (heute in Paris) mit Filialen in England und schließlich kleine bis kleinste Zellen, die oftmals nur landwirtschaftliche Domänenverwaltungen mit zwei bis drei Mönchen darstellten.¹⁵¹ Insgesamt waren es in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts um die siebenhundert Niederlassungen.

Diese Vielfalt entstand bei allen Bemühungen um ein einigermaßen planvolles Vorgehen auch aufgrund einer Abfolge kontingenter Ge-

scheitnisse um Eigengründungen, Reformen oder Übernahmen und keineswegs in einem immer geradlinig verlaufenden Prozess. Insbesondere unter Abt Odilo, als die Ausdehnung des cluniazensischen Klösterverbandes die Grenze nach Nordfrankreich überschritt und Cluny nicht zuletzt aufgrund enger Beziehungen des Abtes zu König Robert II. 1027 erstmals nach 72 Jahren wieder ein königliches Bestätigungsdiplom¹⁵² erhalten hatte, traten plötzlich Widerstände auf. Sie kamen vonseiten des französischen Episkopats und richteten sich unter der satirischen Wortführung des Bischofs Adalbero von Laon gegen die monastische Macht Odilos, der als «König» bezeichnet wurde und angeblich die von Gott gewollte Ordnung umdrehe.¹⁵³ Ein solcher Angriff aber spiegelte geradezu die Attraktivität Clunys. So kam es gerade unter jenem Abt zu einer Verdoppelung der Klösterzahl in clunazensistischem Besitz, weil sich unter anderem jetzt auch kleinere Adelige angespornt fühlen konnten, ein bescheidenes Kloster zu gründen und dieses dann Cluny zu tradieren. Ferner gelang es, die erwähnte Abtei Moissac mit zahlreichen Filialklöstern zu integrieren, damit im Südwesten Aquitanien Fuß zu fassen und eine ganz neue Dimension der Verbreitungsmöglichkeiten zu eröffnen, die unter Hugo I. mit Unterstützung durch das Papsttum wie auch durch regionale geistliche und weltliche Große zur Überschreitung der Grenzen Frankreichs führten.

Dabei entstand nach und nach ein Zusammenhalt, der sich bis zur Regierungszeit Abt Hugos I. auch zu einem rechtlich fundierten Band zwischen der Abtei Cluny als Haupt (*caput*) und seinen Häusern als zugehörigen Gliedern (*membra*) hatte ausformen können. Die gewiss stolze Bezeichnung hierfür war *Cluniacensis ecclesia*, «cluniazensische Kirche».¹⁵⁴

Sie war besitzrechtlich der Verfügungsgewalt (*dispositio*) des Abtes von Cluny unterstellt, wie 1109 in einer Urkunde Papst Paschalis' II. ausdrücklich hervorgehoben wurde.¹⁵⁵ Im Hintergrund stand der Gedanke eines gewissermaßen «dislozierten Großkonventes»¹⁵⁶, so dass prinzipiell jeder in einem cluniazensischen Priorat neu Aufzunehmende seine Profess allein in Cluny, dem Zentrum, abzulegen hatte. Es war dies eine Konstruktion, die durchaus konform zu dem ging, was man aus der Regel und der Lebensdarstellung Benedikts wusste: Auch die Regel ging von der Gemeinschaft einer einzigen Abtei aus, aber zugleich hatte sich Benedikt selbst allegorisch auf den ganzen Erdbreis bezogen, als ihm dieser eines Tages «wie in einem einzigen Sonnenstrahl gesammelt» vor Augen geführt wurde (siehe S. 33).

Ein solches Ergebnis war freilich nicht ohne Rückschläge oder Pro-

bleme zustande gekommen. Vielfach wehrten sich mächtige Häuser (wie zum Beispiel das alte Pilgerkloster Saint-Gilles in der Provence oder Saint-Cyprien in Poitiers) dagegen, cluniazensisch zu werden, bestanden zumindest auf Beibehaltung alter Privilegien und Sonderbräuche oder pflegten enge Verbindungen zu den lokalen Mächten und deren partikularen Interessen.¹⁵⁷ Auch konnte nicht übersehen werden, dass die Verbandsstruktur durch ihre Aufteilung zum einen in abhängige Abteien, zum anderen in Cluny direkt unterstellte Priorate in vielerlei Hinsicht äußerst uneinheitlich war. Präzis unterschied zum Beispiel eine Urkunde Papst Paschalis' II. von 1107 zwischen einem Herrschaftsrecht (*regimen*) einerseits, das der Abt von Cluny gegenüber Prioraten hatte und das ihn befugte, dort nach Belieben Prioren ein- und abzusetzen, und andererseits einem Ordnungsrecht (*ordinatio*) Clunys gegenüber seinen Abteien, die sich ihre grundsätzlich autokeph gewählten Äbte nur von Cluny bestätigen lassen mussten.¹⁵⁸ Die erzielte Größe des Verbandes zeigte zwar die Kraft des cluniazensischen Benediktinertums, sie barg aber in sich auch beträchtliche Schwächen – deutlich erkennbar zum Beispiel an dem Sachverhalt, dass der Abt von Cluny zwar das persönliche Recht zur Visitation in allen seinen Häusern hatte, welche in dieser Hinsicht von der Kontrollgewalt des Ortsbischofes exempt waren, dass er es aber angesichts der zunehmenden Entfernungen seit dem 11. Jahrhundert praktisch gar nicht mehr flächendeckend ausüben konnte, obgleich eine Überwachung gewiss dringend erforderlich gewesen wäre. Je größer der Verband wurde, desto schwieriger gestaltete es sich, Clunys Zentralgewalt organisatorisch zur Geltung zu bringen.¹⁵⁹

Doch Kompetenz in der Sorge um die ganze Christenheit vermittelte man nicht allein durch die Organisation einer ubiquitären Präsenz von Niederlassungen, selbst nicht mittels eines Klosterverbandes von bislang noch nie gesehenum Ausmaß. Zu präsentieren und zu verbreiten waren auch diejenigen Formen eines Gemeinschaftslebens, die der Welt aufgrund ihrer spirituellen Kraft eine Wirkung dieser Sorge glaubhaft machten und andere Klöster dazu verleiten konnten, der cluniazensischen Lebensform nachzueifern. Diese Aufgabe war institutionell nicht begrenzt auf den eigenen Klosterverband, sie war in der Tat offen, sich auf alle religiösen Einrichtungen zu beziehen. Und so wurde Cluny zum bislang größten Exporteur eines monastischen Modells.

Ordo cluniacensis

KLOSTERREGELN WAREN SEIT JEHER nur die Grundlage des gemeinschaftlichen Lebens, immer hatten sich in der Praxis des Alltags daraus Gebrauche entwickelt, die normativ wurden für besondere Umstände eines Konventes oder die beantworteten, was im Detail durch die Regel nicht festgelegt worden war. Diese Gebrauche konnten mündlich von Generation zu Generation fortgetragen und zumeist durch die Praxis auch verändert werden oder sie wurden – bezeichnet als *consuetudines* – aufgeschrieben, um ein immer greifbares Richtmaß der Orientierung zur Verfügung zu stellen (siehe S. 290 f.). Ein großes *consuetudines*-Werk wurde – wie erwähnt – schon von Benedikt von Aniane vorgelegt, um eine nachhaltige Ordnungswirkung auf zu reformierende Häuser zu erzielen. Den Cluniazensern, die sich ja auch auf die anianischen Vorgaben (siehe S. 43 f.) stützten, war eine solche Struktur der normativen Regelerweiterung nicht fremd. Ihre Lebensgewohnheiten in liturgischer und ritueller Praxis, im Gebet, im Umgang miteinander, in Gehorsam und Disziplin, Askese und Arbeit sowie in der Bewältigung der körperlich-materiellen Gebundenheit wurden zum Ausdruck ihres ganz spezifischen monastischen Profils. Sie bündelten sich nach und nach zu einer cluniazensischen Lebensordnung, zu einem *Ordo cluniacensis*, der nicht nur dem eigenen Verband, der *Cluniacensis ecclesia*, selbst – allerdings, wie es dem Wesen von *consuetudines* entsprach, mit vielerlei Varianten – Richtmaß war, sondern der als Modell grundsätzlich für alle Mönchsgemeinschaften bereitstand.

Die Niederschriften von Gewohnheiten¹⁶⁰ begannen in Cluny etwa um 990 unter Abt Maiolus mit dem Text der nachmals so genannten *Consuetudines antiquiores*.¹⁶¹ Sie enthielten allein liturgische Praktiken. Das nachfolgende Werk widmete sich bereits einer wesentlich breiteren Materie und umschloss auch verwaltungstechnische Verfahrensweisen. Es handelte sich um den sogenannten *Liber transitis* («Buch des Richtweges»),¹⁶² dessen textlicher Grundstock in den 20er Jahren des 11. Jahrhunderts während des Abbatiss Odilos anhand der erstgenannten Sammlung gelegt worden war und der dann nach 1033 und nochmals zwischen 1090 und 1060 zur Zeit Abt Hugos I. überarbeitet wurde. Diese Sammlung überbrachte Johannes (ein Schüler Romualds, des Begründers der Canadulenser [siehe S. 86 f.] und reformerischen Unterstützers des Abtes von Farfà) in der ersten Fassung gegen Ende der 20er Jahre des 11. Jahrhunderts als neue normative Grundlage in die italie-

nische Abtei Farfà, nachdem er zunächst eine synoptische Redaktion zweier in Cluny vorliegender Fassungen angefertigt und sich dort auch autopsisch über die geltenden Lebensgewohnheiten kundig gemacht hatte.¹⁶³

Vermutlich in den 70er Jahren des 11. Jahrhunderts fertigte dann Bernhard, Mönch in Cluny, eine erneute Niederschrift der cluniazensischen Gewohnheiten an.¹⁶⁴ Im Auftrag des Abtes Hugo I. ging es ihm anlässlich eines Streites um die rechte Form von Ritualen, der insbesondere die Novizen verunsicherte, darum, die tatsächlich üblich gewordenen Verhaltensweisen aufzuzeichnen. Er wollte folglich den «wahren» normativen Bestand «in einem Band fassen», um damit die Kenntnis der derzeitigen cluniazensischen Lebensweise den nachfolgenden Mönchen zu hinterlassen. Dabei bediente er sich – wie er hervorhob – sowohl älterer Aufzeichnungen, Berichte von kundigen Augenzeugen und früherer Erfasse von Äbten Clunys als auch seines eigenen Erfahrungswissens und sorgfältiger Beobachtungen.

Kaum später, wohl kurz nach dem Jahre 1079, begann Ulrich, gleichnamigen Mönch in Cluny, auf Bitten Wilhelms, des Reformabtes des Schwarzwälder Klosters Hirsau, von dem noch die Rede sein wird (siehe S. 80–82), ebenfalls die cluniazensischen Gewohnheiten aufzuzeichnen, um sie diesem zur Einführung in seinem Kloster zu übermitteln.¹⁶⁵ Auch Ulrich greift auf schriftliche Aufzeichnungen zurück, er befragt Mitbrüder, auch er beobachtet und schöpft seine Erfahrungen aus. Das nach Hirsau Übergebene reichte dieser Abtei allerdings doch nicht aus, so dass man später selbst Mönche zur Einübung nach Cluny sandte.

Der *Ordo cluniacensis* fand in solchen Aufzeichnungen gleichsam sein Kondensat, die verpackte Form zur Weitergabe über die Regionen hinweg. Doch mindestens ebenso wirkungskräftig waren die Menschen, die von Cluny lernten und dessen Gebrauche weitergaben oder selbst weiterentwickelten. Um nur ein Beispiel zu nennen: Wilhelm, Sohn des Grafen von Volpiano (im heutigen Piemont), war unter Abt Maiolus dreizehn Jahre Mönch in Cluny, dann wurde er 990 Abt von Saint-Bénigne in Dijon, um es cluniazensisch zu reformieren.¹⁶⁶ Dies gelang ihm, und nachdem seine neue Wirkstätte zu einem weit ausstrahlenden Zentrum klösterlicher Spiritualität und Bildung geworden war, wurde er um das Jahr 1000 zur Neuerrichtung der Abtei Fécamp in die Normandie berufen. Diese Region bedeutete für die klösterliche Welt ein gänzlich neues Aufbaugelände. Die Normannen hatten zunächst nur Ver-

wüstungen hinterlassen, erkannten dann aber als neue Herren des nach ihnen benannten Herzogtums und als Getaufte rasch den geistlichen wie materiellen und politischen Wert von Klöstern und förderten diese nun beträchtlich. In dem Herzogtum entstand binnen weniger Generationen eine von cluniazensischen Geist beeinflusste, in Theologie und Literatur überdurchschnittlich blühende Klosterlandschaft.¹⁶⁹ Neben Fécamp sind zum Beispiel Bec, Caen, Évreux oder Jumièges zu nennen. Die Normandie wiederum wurde ab dem Jahre 1066 aufgrund der militärischen und politischen Erfolge ihres Herzogs Wilhelm des Eroberers zum Sprungbrett eines cluniazensisch geprägten Benediktinertums nach England. Dort galt es, eine grundlegende Erneuerung des Klosterlebens durchzuführen, denn mit Ausnahme der angelsächsischen Abteien von Winchester und Glastonbury¹⁶⁸ herrschten in den nur vierzig verbliebenen Klöstern Englands ziemlich desolate Zustände. Führender Koordinator in der recht rigide durchgeführten Reform bzw. in der Neugründung von Klöstern war der einst aus Pavia stammende und hoch gelehrte ehemalige Prior des Klosters Bec, dann Abt von Saint-Étienne in Caen, Lanfranc¹⁶⁹ (1010–1089), der 1070 von Wilhelm dem Eroberer – mitterweile König von England – zum Erzbischof von Canterbury erhoben worden war. Einen vergleichbaren Aufbau einer benediktinischen Klosterlandschaft gestalteten die Normannen zeitgleich auch in dem von ihnen eroberten Süditalien.¹⁷⁰

Wilhelm von Volpiano gründete dann 1003 auch im Piemont ein eigenes Kloster: Fruttuaria, für das er mittels Privilegien König Arduins von Ivrea und Papst Johannes' XVIII. sowohl die Freiheit der Abtwahl als auch die der Bestellung des Vogtes sicherte, und zudem errang, den die Abtwahl vornehmenden Bischof frei wählen zu können. Das Kloster wurde dem Papst tradiert und war somit exempt von der Aufsichtswalt des Ortsbischofs. Bald sollte es eine große Strahlkraft gewinnen.¹⁷¹ Lebensformen, die auf den Grundlagen der cluniazensischen Gewohnheiten aufbauten, wurden in allen drei genannten Abteien eingeführt. Damit brachten diese es nicht nur zu hohem Ansehen und waren Banenträger cluniazensischer Ziele und Wirkungskraft, sondern sie verbreiteten ihren Lebensstil selbst wieder durch Weitergabe an andere Klöster. Etliche Jahre zwischen 1012 und 1031 beispielsweise nahm Wilhelm mit beträchtlichen Folgen für die Klosterlandschaft im Deutschen Reich auch die Leitung der Abtei Gorze bei Metz wahr (siehe S. 79). Die Gewohnheiten Fruttuarias sind gleichfalls in dem Reformnetzwerk der Klöster Siegburg (siehe S. 79 f.) und Sankt Blasien¹⁷² zum Tragen gekommen.

Solche Klöster folgten also in vernünftiger und an ihre Bedürfnisse angepasster Weise dem *Ordo cluniacensis*, waren aber nicht Teil der *Cluniacensis ecclesia*. Die cluniazensische Idee eines gottgeweihten Lebens trug weiter als deren institutionelle Konzentration in einem rechtlich zusammengefassten Klosterverband. Gerade dies aber bewies die Kraft der Idee.

Zur Weite dieser Idee gehörte dann auch die sich Gott weihende Frau. Abt Hugo habe sich, so wird in seiner Vita berichtet,¹⁷³ verpflichtet gefühlt, Cluny als Schiff des Petrus (die übliche Metapher für die Gesamtkirche) wie Noah die Arche durch die versinkende Welt zu lenken – und dabei habe er Gott eben beide Geschlechter zuführen wollen. So kam es 1035 erstmals in der Geschichte Clunys zur Gründung eines Frauenklosters. Es wurde in Marcigny, südwestlich von Cluny bei Semur gelegen, in Gütergemeinschaft mit der Abtei Cluny als Priorat eingerichtet.¹⁷⁴ 99 streng klausurierte Frauen von Adel – als hundredste galt Maria – sollten dort unter der Leitung einer Priorin sowie in geistlicher und wirtschaftlicher Betreuung durch zwei Priorinnen ein von Gebet und Kontemplation erfülltes Leben führen. Das Patrozinium lag neben Maria und Martin von Tours (siehe S. 24) bei der heiligen Agnes, der ältesten Märtyrerin und Patronin Roms, so dass hier ein signifikantes Korrelat zu Clunys Patronat von Petrus und Paulus als römische Apostelfürsten entstand. Mehrere Mitglieder des weiblichen Teiles von Hugos Familie, der Grafen von Semur, traten in Marcigny ein – seine Mutter, drei Schwestern und zwei Nichten, woraus dem Kloster von Anfang an eine große Anziehungskraft erwuchs und wodurch es zudem finanziell gut ausgestattet war. Da weitere adelige Damen auch aus entfernteren Regionen eintraten und Cluny den Besitz in ihrer Heimat vernachlässigten, konnten schon im 11. Jahrhundert Unterpriorate von Marcigny entstehen, die sich auf Frankreich, das heutige Belgien, Kastilien, England und Italien verteilten.¹⁷⁵ Durch die institutionelle Einheit von Marcigny und der Abtei Cluny vermochte sich allerdings kein gesonderter Verband dieser weiblichen Konvente herauszubilden.

Kirche für die Welt

CLUNY BEEINDRUCKTE DIE Zeitgenossen über alle Maßen. Papst Urban II., einst selbst Prior der Abtei Cluny, bezeichnete – wie schon erwähnt – 1097 die Cluniazenser mit dem Mathäus-Wort (5, 14), das auf

die Apostel gemünzt war, als das »Licht der Welt« und hob hervor, dass Cluny wie eine zweite Sonne auf Erden strahle. Nicht der klastrale Rückzug von der Welt war hier angesprochen, sondern eben das typisch Clunazensische, um es zugleich mit der apostolischen Urgemeinde in Jerusalem in eins zu setzen: das Ausgreifen auf die Welt, um sie »hell und neu zu machen«. ¹⁷⁶

Doch Cluny konnte nur nach außen strahlen, weil es die Idee, von der es besetzt war, innen im Clausturm der kontemplativen Weltenthabenheit selbst vorlebte: Um die Größe und Pracht Gottes dem Erdkreis anschaulich zu machen, pries Cluny sie eben auch in aller Pracht bei den klösterlichen Eucharistiefeiern, ¹⁷⁷ in der Liturgie, beim gemeinsamen Gebet der Konvente und bei der Nächstenliebe. Und dieses alltägliche spirituelle Tun formte sich – wie im Grunde alles an Cluny – nach und nach in enorme Dimensionen aus und ließ andere mönchische Betätigungen wie etwa die Handarbeit in den Hintergrund treten. ¹⁷⁸

Der Geschichtsschreiber Rudolf Glaber (gest. 1047), der seine Historien Abt Odilo widmete, umriss das geistliche Leben in Cluny anhand eines Maßstabs, von dem seine Zeit besonders zu beeindruckten war, der Fähigkeit nämlich zur Vertreibung von Dämonen: »Wisse, dass von allen Klöstern der lateinischen Welt Clunys Kraft in der Befreiung von Seelen aus der Beherrschung durch Dämonen das meiste bewirkt. So kraftvoll ist dort die häufige Darbringung des Messopfers, dass kaum ein Tag vergeht, an dem nicht ein solcher heiliger Handel Seelen aus der Macht der bösen Geister entreißt. [...] Es war nämlich, wie wir selbst gesehen haben, die Gewohnheit jenes Klosters, vom ersten Morgengrauen bis zur Frühstückszeit, wegen der großen Zahl der (Priester-)Mönche, unentwegt Messopfer zu feiern.« ¹⁷⁹

Auch der 1062 als päpstlicher Legat in Cluny weilende Petrus Damiani, obgleich ein glühender Anhänger eines ganz anders verstandenen klösterlichen Lebens (siehe S. 86), bewunderte – um ein weiteres Beispiel zu bringen – zuletzt »die Ordnung des heiligen Lebenswandels« an dort praktizierten »Lehramt des Heiligen Geistes« (*sancti Spiritus magisterium*). Denn – so fügte er begründend hinzu – so ausgedehnt sei in Cluny die Dauer des geistlichen Gemeinschaftshandelns und der liturgischen Dienste, dass kaum eine halbe Stunde am Tage für die Brüder blieb, sich zu einem freien Gespräch zusammenzufinden. Und eben dies sei gut so, weil eine solche Übung fortauernder Anstrengung die Gebrechlichkeit der nachlässigen und schwachen Brüder eindämme und die Gelegenheit zu Verfehlungen nahezu aufhebe, so dass sie, auch wenn sie wollten,

kaum sündigen könnten. Gegen die Haltlosigkeit der Hinfälligen werde demnach Vorsorge getroffen, schloss er, solange im zu erledigenden Pensum der kontinuierlich praktizierten Gemeinschaftsordnung der gesamte Zeitraum des Tages wie der Nacht verbraucht werde. ¹⁸⁰ Unter Abt Hugo I. hatte angeblich jeder Mönch in den Kirchen Clunys mit höchster Disziplin täglich 215 Psalmen zu beten, wohnungen in der Benediktregel nur 37 vorgeschrieben waren. An den vielen Altären der Kirchen, an denen man in langen Prozessionen singend und betend vorbeizog, wechselten sich die Eucharistie Feiern fortlaufend ab. In den Klöstern gedachte man unermüdlich der eigenen Toten wie der verstorbenen Wohltäter und Verbrüdereten – die erwähnten langen Listen Kalendereintrag für Kalendereintrag abarbeitend –, und Abt Odilo führte zudem am 2. November das Fest aller verstorbenen Seelen auf der Welt ein, das bis heute gefeiert wird. Die Größe des christlichen Glaubens aber konnte auch durch Barmherzigkeit am Bedürftigen gezeigt und somit wiederum Gott gepriesen werden. Hunderte, in manchen Zeiten tausende Arme waren täglich von der Abtei Cluny zu versorgen. Eine glaubwürdige Quelle gab an, dass einmal in kürzester Zeit 250 Speckseiten an Darbende verteilt wurden. ¹⁸¹ Alles war Gottesdienst: Liturgie, Psalmieren und Nächstenliebe.

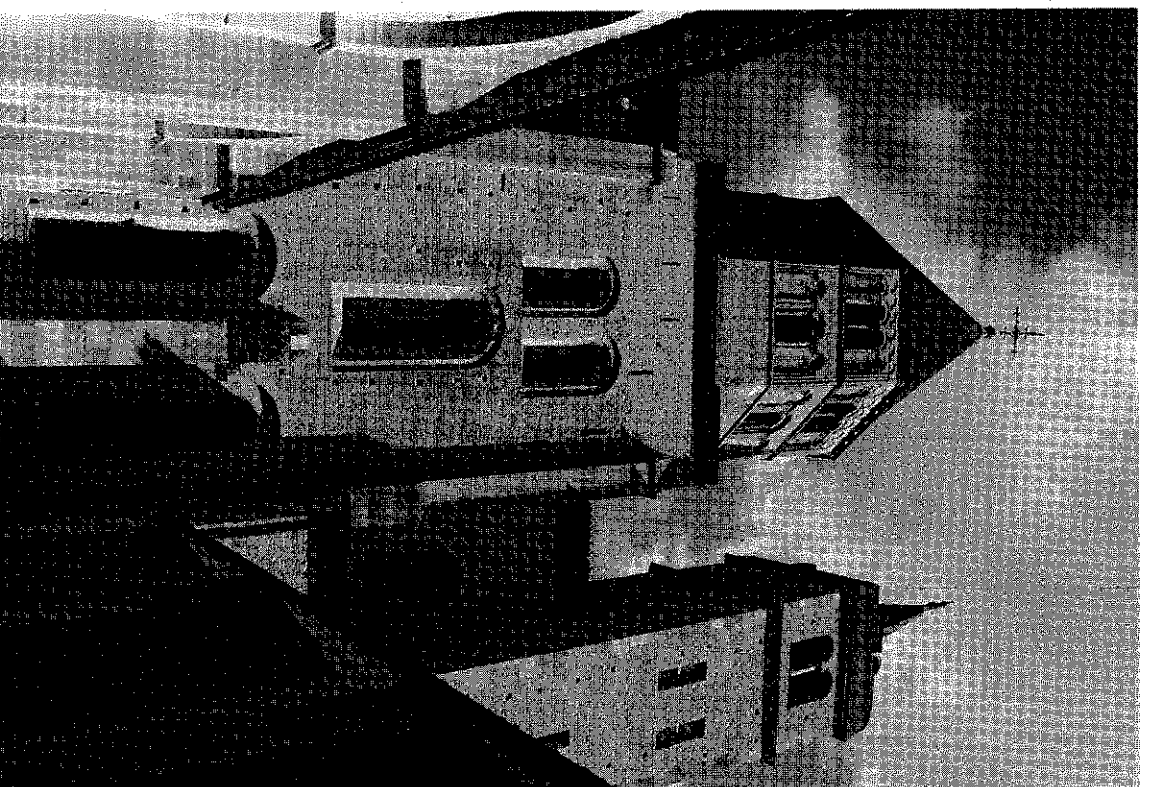
Unter Hugo I. war die Zahl der Mönche in der Abtei Cluny auf 300 angestiegen. Gott in einer solchen Menge zu preisen, brauchte Raum – und man fing im Jahre 1088 an, eine neue Kirche zu bauen. Es war mittlerweile schon die dritte. Sie sollte monumentale 187 Meter lang sowie im Querhaus 77 Meter breit werden und den größten Sakralbau der gesamten westlichen Christenheit darstellen. ¹⁸² Als ein Wunder der Welt wurde sie später angesehen und bedeutete zugleich noch viel mehr: das materielle Symbol nämlich für den Tempel des Herrn, dessen zurechtgeformte Steine gemäß der Allegorese im Ersten Petrus-Brief die mönchische Gemeinschaft selbst darstelle. ¹⁸³

Schon um das Jahr 1000 hatten die Clunazenser mit einer besonders intensiv praktizierten Verehrung Marias in Form von aufwändig inszenierten Festen, Abfassungen von Gebeten usw. begonnen. In Maria sahen die Mönche ihre eigene Jungfräulichkeit gespiegelt, und eben aus der himmlischen Reinheit einer solchen Jungfräulichkeit glaubten sie ihre herausragende Stärke zu beziehen, die sie zu Wesen zwischen Mensch und Engel erheben könne. Diese Auffassung besaß eine enorme politische Schlagkraft. Sie lieferte die transzendente Rechtfertigung für den Anspruch, dass die Christenheit von den Reinsten zu lenken

sei.¹⁸⁴ Spirituelle Verantwortung dafür zu tragen, die Welt «hell und neu zu machen», schuf ein Bewusstsein, dass im Mönchtum als christliche Elite einer Glaubensvirtuosität die eigentliche Führung der Kirche liege – ein Bewusstsein, das sich mit Hierachievorstellungen einer klerikalen Amtskirche nicht unbedingt deckte.¹⁸⁵

Trotz oder gerade wegen eines solchen Apostolatsanspruchs wandten sich die Mächtigen der Welt Cluny zu: Die gesamte Reihe der Päpste bis ins 12. Jahrhundert hinein förderte die Cluniazenser.¹⁸⁶ Ihnen gestand Gregor VII. auf der Lateransynode von 1080 demonstrativ zu, dass sie sich dank der göttlichen Milde über Alle erhoben hätten in ihrem Dienst an Gott und ihrem geistlichen Eifer.¹⁸⁷ Zur Alarweile der im Bau befindlichen neuen Kirche war 1095 Papst Urban II. persönlich gekommen.¹⁸⁸ Eine vergleichbare Nähe bestand zwischen den Äbten von Cluny und den deutschen Königen bzw. Kaisern, obgleich die Abtei jenseits deren Reichsgrenze lag. Es zählte deren Rang als universale Ordnungsmacht neben den Päpsten¹⁸⁹ – und dieser Macht begegnete das Haupt der Cluniazenser aufgrund seiner religiösen Geltung auf Augenhöhe. Seit Otto I. rissen die engen Beziehungen nicht ab.¹⁹⁰ Sie waren geprägt von Beratung, geistlichem Zuspruch, Fürbitten und Schenkungen, aber auch von Höhepunkten wie der (vermutlichen) Verbrüderung mit Heinrich II. (gest. 1024), in jedem Falle aber dessen Übersendung eines Reichsapfels, eines Szepters und einer Krone an die Abtei, oder wie der Aufnahme Heinrichs III. (gest. 1056) in das Totengedenken der Abtei oder der Übernahme der Taufpatenschaft Abt Hugos I. für Heinrich IV. Hugo sollte sich dann als dessen zuverlässig vermittelnder Helfer in den Fährnissen des Investiturstreits erweisen, der die Souveränität besaß, mit Heinrich auch dann noch für lange Zeit Kontakt zu halten bzw. in Clunys Kirchen die liturgischen Gebete für den Kaiser sprechen zu lassen, als dieser vom Papst bereits exkommuniziert worden war.

In der Verdichtung des Momentes, als Abt Hugo 1077 auf der Burg Canossa dann gleichsam zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. saß,¹⁹¹ schien allerdings eine Symbolik auf, die darauf verwies, dass aufgrund der damaligen fundamentalen Wandlungen des Investiturstreits Clunys Zeit in Bälde vorübergehen würde.¹⁹² Cluny verstand sich – wie gezeigt – als *ecclesia*, als Mönchskirche, die das gesamte Christentum umgriff und allen Christen die Welt «hell und neu» zu machen hatte. Die Teilung dieser Welt in Klerus und Laienstand zerbrach Cluny das Fundament, auf dem es wirken konnte. Und neben einer Römischen

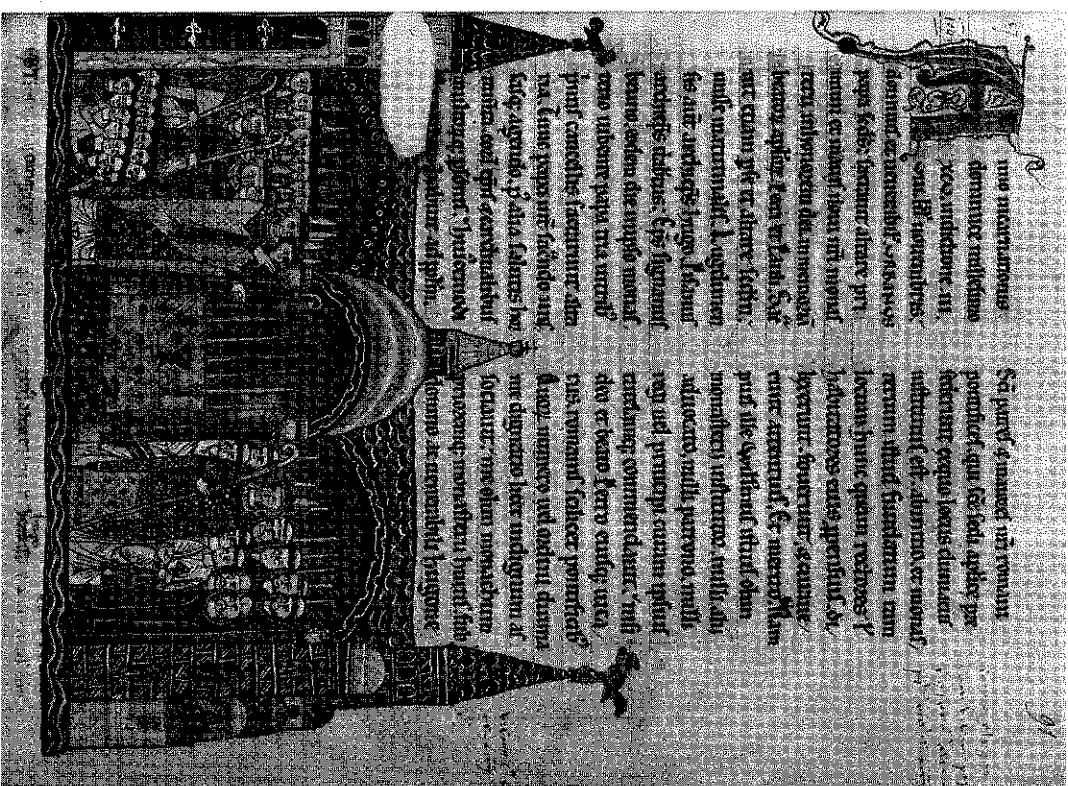


Die Kirchennähe von Cluny bezeugt selbst in Form der Nebentürme noch die einstige Majestät des dort wirkenden Mönchtums.

Kirche, die sich nun nach und nach zu einer Institution mit Anspruch auf die alleinige Heilsvermittlung ausformte, hatte künftig kein anderes «Licht der Welt» mit eigener apostolischer Geltung mehr Platz.

Jenes Diction Urbans II. von 1097 (siehe S. 69 f.) sollte sich als eine der letzten großen Ehrerbietungen vor dem Absturz erweisen. Zwar sollte bald noch einmal ein Papst, Gelasius II. im Jahre 1119, Cluny aussuchen, um dort zu sterben, und sein Nachfolger, Calixt II., dort gewählt werden,¹⁹³ doch tief verwurzelte Strukturen ändern sich eben nur langsam. Beschleunigungen und Retardierung wechseln sich dabei ab. An Cluny zeigte sich dies in nahezu dramatischer Weise. Im Jahre 1122 kam es dort zu einem Abschiedsma: ¹⁹⁴ Abt Pontius, der Nachfolger Hugos I., wurde abgesetzt und an seine Stelle der Greis Hugo II. gesetzt, der nach drei Monaten starb. Ihm folgte Petrus (1122–1156), genannt der Ehrwürdige (*Venerabilis*). Pontius hatte sich diesem Geschehen widersetzt, wurde aber schließlich 1126 in päpstliche Haft genommen. Petrus erwies sich dann jedoch nochmals als ein bedeutender Abt von Cluny.¹⁹⁵ Er versuchte vor allem nicht ohne Erfolg, Cluny zu reformieren, indem er die finanziellen und verwaltungstechnischen Verhältnisse ¹⁹⁶ neu ordnete, ein Mirakelbuch ¹⁹⁷ zur geistlichen Belehrung seiner Mönche schrieb und ein umfangreiches Statutenwerk ¹⁹⁸ erließ. Zudem handelte auch er erneut aus einem Gefühl der Verantwortung für die gesamte Christenheit heraus, indem er unter dem Eindruck des erfolgreichen 1. Kreuzzuges den Koran mit dem Ziel, die «Sekte Mohammeds» zurückzuführen in das Christentum, übersetzen ließ und dadurch mit einer jahrhundertalten Tradition der Unwissenheit und der Vorurteile brach.¹⁹⁹ Schließlich besaß Petrus Venerabilis auch die pastorale Größe und die Souveränität – oder vielleicht einfach nur die Weitsicht –, den Theologen und Philosophen, der soeben von der Kirche als Häretiker verurteilt worden war, 1141 eine Zuflucht in Cluny zu geben: Peter Abaelard, der sich im Rückblick als der fortschrittlichste Denker seiner Zeit erweisen sollte.²⁰⁰ – Petrus Venerabilis bekam, als er 1156 starb, keinen Nachfolger seines Formats.

Nie zuvor und nie mehr danach war die Lebensform des Mönchtums derart frei und selbstbestimmt, die nur ihr eigenen Kräfte zum Nutzen des Christentums zu entfalten, wie in der großen Zeit von Cluny, die nun zu Ende ging. Mönchtum konnte zu «Cluny» werden, weil es dort einerseits unabhängig war von den Mächtigen der Welt und es zugleich verstand, diese in seine Ziele zu integrieren, weil es aber andererseits mit allen Zeichen vermittelte konnte, dass es gerade dadurch wiederum die



Papst Urban II. weilt im Jahre 1085 den Altar der neuen Abteikirche von Cluny.
Miniatur aus dem 12. Jahrhundert.

Macht gewonnen hatte, ausschließlich dem Ruhm und der Ehre des höchsten Herrn der Christenheit völlig unberührt von jedem auf dieser Welt zu dienen – man diene allein Gott.

Mönchtum im Dienst für König und Adel, Papst und Bischof

DAS DEUTSCHE REICH war kein Ausbreitungsgebiet Clunys. Nur im Nieder- und Oberrhein, im Elsass und im ehemaligen Königreich von Burgund, das seit 1033 in Personalunion vom deutschen König regiert wurde, besaß es Klöster.²⁰¹ Die Niederlassungen lagen also in den meisten Fällen in königsfernen Regionen. Das besondere Einvernehmen, das die Äbte von Cluny mit den deutschen Königen, die seit Otto I. im 10. Jahrhundert bis Lothar III. im 12. Jahrhundert immer auch Kaiser waren, pflegten, betraf die Verankerung Clunys in der universalen Heilsordnung. Auf der institutionellen Ebene von klösterlichen Niederlassungen vertug sich Clunys Freiheit nicht mit der hier schon beschrieben (siehe S. 52) Freiheit der Reichsklöster – und zwar weder, was das Verhältnis zum jeweiligen König selbst, noch, was die latent darin eingeschlossenen Beziehungen zu den Reichsbischöfen betraf, die durchwegs ihre fürstlichen Machtstellungen mit Hilfe von zusätzlichen, aus königlicher Hand erworbenen Klöstern ausbauen wollten.²⁰² Wie eine Kette zogen sich durch die königliche Politik tatsächlich in jener Zeit die Vergaben von Reichsklöstern an die Bischöfe – sei es als Eigentumsübertragung, sei es als Belehnungen, obgleich beides eine eklatante Missachtung der oben genannten Bestimmung von 951 (siehe S. 52) darstelle.

Heinrich II., von 1002 bis 1024 letzter ottomischer König, war ein tiefer Verehrer des Hl. Benedikt und hatte in jungen Jahren ein nach dessen Leitideen perfekt durchgeführtes Klosterleben an der Regensburger Abtei Sankt Emmeram selbst erleben können. Er betrieb eine planvolle Klosterpolitik, der ein regelrechtes «Formungsprogramm»²⁰³ zugrunde lag, das zu einer Stärkung des Mönchtums unter königlicher Autorität führen und der Stabilität des Reiches nutzen sollte. Heinrich förderte die bestehenden Reichsklöster, entriß frühere wieder der bischöflichen und vor allem der herzoglichen Gewalt und stattete sie mit den Privilegien der königlichen Freiheit aus. Dessen ungeachtet stieß er gleichsam siebzehn schwächere Reichsklöster an Bischöfe ab,

Gert Melville

DIE WELT

DER MITTELALTERLICHEN

KLÖSTER

Geschichte und Lebensformen

C.H. Beck