

Laienbrüder – Mönchspriester, – eine Entwicklung

Von Augustinus Thiele OSB – Neresheim

Im Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens (LThK. d. Vat. Konzil, Teil II, Art. 15, S. 297 ff.) heißt es: „Damit aber das brüderliche Band unter den Mitgliedern noch inniger werde, sollen diejenigen, die man als Konversen, Kooperatoren oder ähnlich bezeichnet, eng mit dem Leben und Arbeiten der Gemeinschaft verbunden werden.“ Dazu Anm. 38, Ausführungsbestimmungen Art. 27: „Die Generalkapitel und Synaxen sollen nach einem Weg suchen, wie ihre Brüder, die sog. Konversen, Kooperatoren, oder wie man sie immer nennt, allmählich bei bestimmten Handlungen der Gemeinschaft und bei Wahlen das aktive und für einige Ämter auch das passive Wahlrecht erhalten können. Dadurch werden sie in der Tat mit dem Leben und den Arbeiten der Gemeinschaft fest verbunden, und die Priester können sich freier ihren Aufgaben widmen.“ Dazu noch aus dem Kommentar (S. 298): „Solcher Gemeinschaft steht in den traditionellen Orden vielerlei im Wege: die (auch von oben) gewollte Anonymität des Einzelnen, die anerzogene Distanz voneinander . . . Es bedarf deshalb mancher institutioneller Änderungen und erzieherischer Bemühungen.“ Im Kommentar zu Art. 25 (S. 305) heißt es dann noch: „Schon heute kann man sagen, daß dieses Konzilsdekret trotz seiner Kürze und seiner Mängel eine Wende in der Geschichte des Ordenslebens bedeutet und diese einleiten wird, eine Wende, deren Ausmaß wir einstweilen noch garnicht absehen.“

Was in diesen letzten Zeilen als bevorstehend angedeutet wurde, ist in den inzwischen vergangenen Jahren trotz der im Kommentar deutlich ausgesprochenen Schwierigkeiten in weitem Umfang eingetreten. Wohl alle Orden, religiösen Genossenschaften und Gemeinschaften, bei denen bisher eine grundsätzliche Differenzierung zwischen Priestern und Brüdern bestand, haben, ohne daß hier näher auf den Umfang dieser Umgestaltungen eingegangen werden soll, ihre Konstitutionen, Satzungen usw. weitgehend im Sinne des Konzilsdekrets geändert. Konnten auch die nach Herkunft, Ausbildung und Beruf verschiedenen Menschen der beiden Gruppen nicht in wenigen Jahren von Grund auf umgeformt werden, so wurden doch viele bisher trennende Schranken abgebaut. An eine schematische Gleichmacherei ist nicht gedacht; eine vernünftige Arbeitsteilung soll, wie es im Dekret heißt, dazu beitragen, daß „die Priester sich freier ihren eigenen Arbeiten widmen können“. Aber es gibt in den Ordenshäusern nun nur noch *eine* Art Mönche ohne Rücksicht auf ihre persönliche Tätigkeit; der Handwerker oder der Ökonomiebruder ist genauso Mönch wie der Priester. Damit ist man nach bald 2 Jahrtausenden den Anfängen des frühchristlichen Mönchtums im 3. und 4. Jahrhundert sehr nahe gekommen, dem Mönchtum, das ohne

Priester begonnen hatte. Schon vor Jesus Christus hatte es Menschen gegeben, kontemplative Naturen, deren religiöses Empfinden in ihrer Umgebung unbefriedigt blieb und die sich abzusondern suchten. (An die Qumram-Gruppe, die Therapeuten, Serapionsdiener u. a. sei nur kurz erinnert.) Dieses Streben brauchte noch nicht einen Weg in die Einsamkeit oder die Wüste zu bedeuten; auch innerhalb der Familie oder der Gemeinde konnte der Anachoret („der sich Zurückziehende“) ein auf sich gestelltes Leben führen. Möglichkeiten gab es manche; die Formen waren verschieden. Athanasius (295–373), Patriarch von Alexandrien, gibt in seiner zwischen 357 und 362 entstandenen *Vita des hl. Antonius* (BKV 31, II) (PGXXVI, 838 ff.) ein Bild eines solchen Lebens, das man als beispielhaft, vielleicht als typisch für die Anfänge des Mönchtums ansehen kann; (Stud. Ans. 38, *Antonius magnus eremita*, Rom 1958: *constat Antonium nec primum monachorum fuisse nec fundatorem monachorum*) keine andere Darstellung gewährt uns einen ähnlich anschaulichen Zugang zu jenen Anfängen. (Die frühe Ausstrahlung dieses Werkes auch nach dem Westen zeigt Augustinus in Conf. VIII, 6). Das gilt auch, wenn gegen das Werk des Athanasius Einwände erhoben werden; er bleibt die Autorität. Er schrieb aber nicht als Historiker, er schrieb als Kirchenmann und Bischof, der gegenüber anderen Bestrebungen, die noch Erwähnung finden werden, sich ein kirchennahes Mönchtum wünscht und Antonius als Vertreter eines solchen sieht und darstellt. Das bringt er in seinem Vorwort selbst zum Ausdruck. Hier steht zum ersten Mal das Wort „askesis“ – im Latein mit *exercitatio* etwas schwach übersetzt –; *Ascese* ist für das frühe christliche Mönchtum ein Grundbegriff, vielfach für den Christen Ausdruck des Andersseins als die heidnische Umgebung. Der Asket sucht die Nähe Gottes, die Vereinigung mit ihm. Christus selbst hat ihm den Weg gezeigt (Lc 18, 22; Mc 10, 21); ihm nachzufolgen ist das Ziel. Von der Umgebung, der Welt, die für dieses Streben kein Verständnis hat, schließt man sich ab, oder zieht man sich zurück. Das vielgebrauchte Wort „Weltflucht“ hat gewiß einen negativen Akzent. Viele verließen ihre Wohnstätten, um sich den politischen Verhältnissen, Anfeindungen und Verfolgungen zu entziehen; der zunehmende Steuerdruck mag auch eine Rolle gespielt haben. Aber es ist nicht zu verkennen, daß viele auch ohne Rücksicht auf die politischen Verhältnisse der Wunsch nach Einsamkeit, nach der Möglichkeit einer ungestörten Verbindung zu Gott aus den weltlichen Bindungen in die Einsamkeit trieb; in der Flucht vor den Menschen suchten sie ihr Heil. Von Arsenius, einem der großen Wüstenväter, stammt das Wort: „Ich kann nicht zugleich bei Gott und den Menschen sein. Ich kann nicht Gott verlassen und zu den Menschen kommen.“ (Miller, Bonifaz: „Weisung der Väter – Apophtegmata“ – zit. Apo; Apo 494 und 501) – Antonius wuchs zunächst im Haus seiner christlichen Eltern auf, folgsam und bescheiden, wenn man Athanasius' Schilderung folgen will. Der Tod der Eltern brachte für den etwa Zwanzigjährigen eine Wende; er stand mit einer wesentlich jüngeren Schwester allein und war nun genötigt, über sein weiteres Leben zu entscheiden. Daß er in dieser Zeit in der Kirche seines Heimatortes das Evangelium vom reichen Jüngling

hört, führt ihn zu dem Entschluß, selbst auf das elterliche Erbe zu verzichten und es, abgesehen von einem gewissen Rest für seine kleine Schwester, die er später in einem Gemeinschaftshaus frommer Frauen unterbringen konnte, — das andere Geschlecht war auch schon auf dem Weg der Nachfolge — an die Bewohner des Heimatortes zu verschenken. Dann heißt es bei Athanasius, daß Antonius von nun an sich vor seinem Hause um die Aszese bemühte. (Athanas. BKV 31, 692 „Es gab damals in Ägypten noch nicht so zahlreiche Klöster, und von der großen Wüste wußte der Mönch überhaupt nichts; jeder, der an seiner Vervollkommnung arbeiten wollte, übte sich darin nicht weit von seinem Heimatort, und zwar allein“, ähnlich Hieronymus BKV 15, 43.) Antonius lebte gewiß sehr bescheiden, anspruchslos, wahrscheinlich unterstützt durch Zuwendungen der Leute, denen er seinen Besitz überlassen hatte. Da er in der Kirche den Lesungen immer aufmerksam gefolgt hat, hatte er gewiß einen festen Bestand evangelischer Worte, die er seinen Betrachtungen zugrunde legen konnte; wahrscheinlich kannte er auch ein paar Gebete; aber das genügte ihm noch nicht. Er hörte von einem alten Mann, der in der Nähe schon seit Jahrzehnten ein Einsiedlerleben führte. Er sucht ihn auf, um von ihm Gutes zu lernen; die Bindung an seinen Heimatort lockert sich. Wenn er von anderen hört, die ein ähnliches Leben führen, geht er zu ihnen und wünscht von ihnen, wie Athanasius sagt, eine „Wegzehrung“ zu bekommen. So weitet er seinen Gesichtskreis, festigt sich in seinem Streben; seine Aszese bekommt den für die damaligen Asketen wohl typischen Inhalt, wenn es von den Gläubigen heißt: „daß sie im Blick auf die Märtyrer selbst das Leben der heiligen Propheten nachzuahmen begannen, sich selbst hinzuführen zum Gipfel der Tugenden durch Aszese und Frömmigkeit . . . so daß sie in nichts weniger wert erschienen als die früher lebenden Heiligen, ja sogar durch ihre Kämpfe denen gleich kamen, welche für den Namen unseres Herr Jesus Christus treu gekämpft hatten. Denn auch sie stritten tapfer gegen die unbesiegbaren und unsichtbar kämpfenden Feinde und überwandten ihre Macht nach den Worten dessen, der da sagt: ‚es gilt den Kampf . . . gegen die Mächte, die Gewalten, gegen die Herrscher der Finsternis dieser Welt, gegen die Geister der Schlechtigkeit.‘“ (Leben d. hl. Pachomius, BKV 31, S. 800.) Aus diesem Kampf gegen die Mächte der Finsternis, für die Brüder in der Welt, erwuchs den Anachoreten ein ungeheueres Selbstbewußtsein, ein Gefühl der Unabhängigkeit, ja der Überlegenheit auch gegenüber den Bischöfen. (Leclercq DAAL, 1783). Antonius widmete sich auch der Handarbeit — welcher wird nicht gesagt —, um durch Verkauf seiner Erzeugnisse — vielleicht der üblichen Flechtarbeiten aus Palmblättern — für sein tägliches Brot sorgen und noch etwas für die Armen erübrigen zu können. Wir lesen weiter, wie er sich vervollkommnet, und was er im einzelnen von den älteren Asketen lernt: Freundlichkeit, Gebetseifer, Ruhe, Menschlichkeit, Wißbegier, Standhaftigkeit, Fasten; Nachtwachen, Schlafen auf bloßer Erde, — alle diese Übungen waren erfüllt von der Liebe zu Christus. Versuche blieben nicht aus, die Kämpfe mit den Dämonen mehrten sich; aber Antonius steigert auch seine Aszese und wandert nun zu den Gräbern, die „weit von dem Dorf lagen“. Einen seiner Bekannten hatte

er gebeten, ihm von Zeit zu Zeit etwas Brot zu bringen. Es trieb ihn weiter in die Einsamkeit; der betagte Einsiedler, den er öfters um Rat gefragt hatte, lehnte es ab, ihm in die Berge zu folgen, er sei zu alt. So ging er allein weiter und führte — so Athanasius — 20 Jahre ein einsames Asketenleben. Es hörten aber immer mehr Menschen von ihm, immer mehr wünschten von seiner Aszese zu lernen und sie nachzuahmen; schließlich drängten ihn auch seine alten Bekannten. Er gab ihren Bitten nach, ermahnte, tröstete, heilte, und so entstanden im nitrischen Gebirge Einsiedeleien, Mönchssiedlungen, „Klöster“; die Wüste bevölkerte sich mit Männern, die alles verließen, was sie besaßen und sich einzeichneten für das Himmelreich (PG 65, 14). — Wenn man fragt: Was für Menschen waren diese Asketen und Einsiedler, von welchen Motiven wurden sie bestimmt, so sind die Quellen, abgesehen von der Vita des Pachomius (BKV 31, 798 ff.; PL, 73, 231) von der noch die Rede sein wird, wenig ergiebig. Die Männer stammten wohl, was bei der Struktur Ägyptens naheliegt, aus der Landbevölkerung. Es werden Hütetungen, Hirten und Kameltreiber genannt; ferner finden sich Handwerker, Schreiber, ehemalige Sklaven und Soldaten, auch mal ein Künstler. Als aus einem höheren Stand kommend wird besonders hervorgehoben der ehemalige Senator Arsenius, der 40 Jahre als Erzieher am Hof des Theodosius verbracht und danach noch 40 Jahre in der Sketis gelebt hatte (Apo 42/43). Von einem anderen Hofmann ist in Apo 439 die Rede. Isidor (Palladius, BKV 5, S. 324) war Leiter des Fremdenhospizes in Alexandrien gewesen; er war schriftkundig und hatte gute Beziehungen zu römischen Senatoren und der römischen Gesellschaft. Abbas Antonius — Apo 153 — hatte vor seinem Mönchsleben öffentliche Ämter bekleidet. (Unter der in den Apophthegmata häufigen Bezeichnung „abbas“ ist nur selten ein Abt in dem uns geläufigen Sinn als Leiter eines ordentlich organisierten Klosters zu verstehen, — vielfach wird ein solcher als „hegumenos“, als Vorsteher, bezeichnet, vgl. Apo 373 — sondern ein Mann, der, auch wenn er allein in der Wüste hauste, sich durch Weisheit, Würde und Alter auszeichnete und so für seine Umgebung durch sein Wort zum Ratgeber und Vorbild wurde; Miller übersetzt mit „Altvater“. Allein das Alter ist nicht entscheidend; als abbas Joseph kritisiert wurde, weil er den Agathon abbas genannt habe, obwohl er doch zu den Jüngeren gehörte, antwortete er: „Seine Rede machte ihn des Namens abbas würdig; Apo 635). Diese Männer waren gewiß Sonderfälle sonst würden sie nicht besonders genannt gegenüber der Menge schlichter Landleute, die z. T. nicht lesen und schreiben konnten. Hervorgehoben wird auch der Besitz von Büchern, der, ehe in den ersten Klöstern sich eine gewisse Liturgie bildete, eine Ausnahme war. Verschieden wie die Herkunft waren gewiß auch die Motive, die diese Männer aus der weltlichen Umgebung in die Einsamkeit oder zum Mönchtum trieben (U. Ranke-Heinemann: „Das frühe Mönchtum“, Essen 1964, gibt in der Inhaltsübersicht eine Zusammenstellung solcher Motive, von denen Vollkommenheitsstreben, die Nachfolge Christi und der Kampf gegen die Dämonen wohl an erster Stelle standen). In der Darstellung des Athanasius steht bei Antonius das Vollkommenheitsstreben in der Nachfolge Christi eindeutig am Anfang seines

Weges. Pachomius, während seiner kurzen Soldatenzeit von dem freundlichen, hilfsbereiten Verhalten christlicher Bürger sehr beeindruckt, faßte in der Folge den Entschluß, diesen Christus zu suchen. Nach seiner Taufe ging er zu einem Einsiedler, um von ihm zu lernen und sich in das Mönchtum einführen zu lassen. Männer, die in der Welt tätig gewesen waren und vielleicht höhere Posten bekleidet hatten, mag zunächst der Überdruß an einem vielfach ränkesüchtigen und gewissenlosen Treiben zum Verzicht auf ihre Stellungen und zum zurückgezogenen Leben getrieben haben. Hirten, schon an das Leben in der Einsamkeit gewöhnt und auf ihre eigenen Gedanken angewiesen, war es vielleicht garnicht so schwer, wenn sie schon einmal etwas von Christus gehört hatten, ihre Tätigkeit aufzugeben und bewußt oder unbewußt den Weg der Nachfolge einzuschlagen. Es ist bemerkenswert, daß bei solchen Entschlüssen sehr selten eine Ein- oder Mitwirkung der Kirche erwähnt wird. Die Viten von Antomius und Pachomius bilden eine Ausnahme. Die Annahme, daß auch die Pachomiusvita von einem Kirchenmann verfaßt wurde, — die frühere Auffassung, daß Athanasius der Verfasser sei, ist aufgegeben (BKV 31, 795 f.) — liegt nahe; die Verbindung Kirche—Mönchtum sollte auch hier betont werden. Erstaunlich ist aber, daß in den Lebensbeschreibungen bei Palladius, Theodoret, Rufinus und in den mehr als 1000 Apophthegmata über den Weg dieser Männer in die Einsamkeit und ihr weiteres Leben von Kirche und Priestern sehr wenig die Rede ist. Öfter stößt man auf die Bezeichnung Presbyter. Es wäre falsch, sie als Priester zu verstehen; es waren ältere Männer, Älteste, die innerhalb einer Asketen- oder Mönchsgruppe durch besondere Eigenschaften, ein Charisma, zu einer gewissen Lehrer- und Führerrolle gekommen waren, meist wohl ohne eine Weihe oder ein formelles Verfahren. (Bei Palladius, BKV 5, 412, Kap. 47, heißt es von Chronius: „Innerhalb weniger Jahre sammelte sich um ihn eine Schar von etwa 200 Brüdern und er ‚exiithe presbyteriu‘“; ähnlich in Kap. 48 über Elpidius; die Übersetzung „in den Priesterstand erhoben“ scheint mir zu weitgehend, besser: man machte ihn zum Presbyter; vgl. dazu auch Pall. S. 5, 425, Kap. 58, Dorotheus.) Daß solche Männer zum Priester geweiht werden konnten, wenn man einen Bischof auf sie aufmerksam machte, ist verständlich; aber die Bischöfe waren in den Städten, nicht in der Wüste. (Apostel. Konst., BKV Kösel 1874, III, 10: „nur durch Handauflegung von Seiten des Bischofs wird das Priesteramt erteilt; III, 11: den Bischöfen allein steht nach der kirchlichen Ordnung die Ordination zu.“)

Einmal wird (Apo. 155) eine ordentliche Weihe deutlich gezeigt, als der hl. Basilius bei einem Besuch einer Gemeinschaft sich von deren Vorsteher einen durch besonderen Gehorsam ausgezeichneten Bruder vorstellen ließ. Nach kurzer Prüfung weihte er ihn zum Diakon, darauf auch zum Priester und nahm ihn dann mit an seinen Bischofssitz. Von einer besonderen Weihe berichtet auch Theodoret (BKV 51, 248, 3): Für den Stamm des Ismaeliten sollte der fromme Mönch Moses zum Priester bzw. Bischof geweiht werden. In Alexandria geriet er zunächst an den häretischen Lucius, weigerte sich aber, von ihm geweiht zu werden und erreichte es durch seine Hartnäckigkeit, doch von einem rechtgläubigen Bischof geweiht zu werden. In anderen

Fällen scheint man in Jahrzehnten bewährte Anachoreten wie Archebius (Cass. Coll XI, 2) zum Priester und Bischof „herausgerissen“ zu haben. An vielen Stellen kommt zum Ausdruck, daß die Anachoreten, meist eigenwillige Individualisten, sich nur ungern, oft nur gezwungen, zu einem kirchlichen Dienst oder gar zum Priestertum bringen ließen. Makarius der Ältere erzählt (Apo 454), daß man ihn, als er jünger war und in einer ägyptischen Mönchssiedlung wohnte, ergriffen und zum Kleriker im Dorf gemacht habe, worauf er entfloh. Auch Abt Isaak (Apo 372) entfloh, als man ihn zum Priester machen wollte und verbarg sich auf dem Feld. Als man ihn fand, fügte er sich in den Willen Gottes. Was immer wieder zu Tage tritt, ist die große Sorge um die eigene Freiheit. Ammonius, ein Schüler des Altvater Pambo, wollte sich der Weihe dadurch entziehen, daß er sich unter Bezug auf Lev. 21, 17 ein Ohr abschnitt. Als man weiter auf ihn eindrang, drohte er, sich auch die Zunge abzuschneiden; da ließ man ihn frei (Pall. S. 339, Kap. 11). Von dem Einsiedler Makedonius, der etwa 70 Jahre in den syrischen Bergen gelebt hatte, berichtet Theodoret (BKV 50, S. 108, Kap. 3), daß Bischof Flavian ihn unter einem Vorwand von seinem Berg weggelockt und ihn unter anderen Priestern zum Priester geweiht habe. Er selbst wußte garnicht, was mit ihm geschah, und als er es erfaßt hatte, wurde er sehr ärgerlich und bedrohte den Bischof mit seinem Stock, weil er glaubte, die Weihe entziehe ihn seinem Berg und seiner geliebten Lebensweise. Als er nach einer Woche am Tag des Herrn wieder zur heiligen Feier in die Kirche kommen sollte, weigerte er sich hartnäckig, „ob man ihn etwa wieder zum Priester weihen wolle?“ So wenig wußte der alte Anachoret vom Priestertum und der Kirche. Dazu noch Theodoret BKV 50, 117, Kap. 15: von Akepsimos heißt es, daß, nachdem er schon 60 Jahre in strenger Einsamkeit verbracht hatte, der Bischof zu ihm kam, um ihn wegen seiner großen Vollkommenheit zu weihen. Akepsimos fügte sich, da er nur noch wenige Tage zu leben habe; „wenn ich aber noch lange zu leben hätte, würde ich ganz und gar diese schwere und furchtbare Bürde des Priestertums fliehen, aus Furcht vor der Rechenschaft über das Anvertraute. Zu Salamanes, der in der Gegend des Euphrat lange Zeit ein Einsiedlerleben geführt hatte, kam der Bischof, ließ das Häuschen des Eremiten aufbrechen und spendete ihm die Priesterweihe. Salamanes ließ es wortlos geschehen und setzte sein gewohntes Leben fort. Von Maisymas wird berichtet, daß er sich in seinem Einsiedlerleben durch Tugend auszeichnete und deshalb mit der Seelsorge im Dorf betraut wurde. „Im göttlichen Dienst... tat er, was das göttliche Gesetz vorschreibt.“ (Weitere Beispiele: Apo 292, 521.) Von der Mitte des 3. bis zum Ende des 4. Jahrhunderts vollzogen sich innerhalb des Anachoretentums unverkennbare Wandlungen, zunächst als Annäherung zur Kirche, später wieder als Distanzierung. Antonius ging etwa um 270 n. Chr. in die Einsamkeit; seine Vita schrieb Athanasius fast 100 Jahre später. Palladius und Rufinus schrieben etwa um 400 n. Chr. Die Apophthegmata der Väter wurden wohl in einem Zeitraum von 150–200 Jahren gesammelt. In ihrem Text selbst (Apo 1157) ist dann davon die Rede, daß in den Gemeinschaften aus „Leben und Sprüchen der Altväter“ gelesen wurde. Benedikt von Nursia (480–543) erwähnt

eine solche Sammlung in Kap. 42 seiner Regel. Spiegeln anfangs die Worte der Väter vorwiegend die Auffassung von Einzelgängern wider, so gehen spätere Äußerungen mehr auf die Meinung von Gemeinschaften zurück. Flucht vor der Weihe war meist auf Unwissenheit oder Scheu vor Verantwortung, weniger auf Widerstand gegenüber der Kirche zurückzuführen. Daß in den Viten von Antonius und Pachomius die Ehrfurcht vor der Kirche und den Klerikern besonders betont wird, kann nach dem oben Gesagten nicht überraschen (BKV 31, S. 753 bzw. 823). Andererseits spricht Unsicherheit bezüglich der Priesterweihe aus einem Vorfall, den Theodoret berichtet. Mehrere Bischöfe kommen zu dem alten, frommen, angesehenen Einsiedler Markianus, um ihn zum Priester zu weihen; im letzten Augenblick aber scheuen sie doch die Verantwortung und sehen von der Weihe ab (Theodoret BKV 50, S. 55). Wieweit die politischen Verhältnisse, die Anerkennung des Christentums durch Konstantin d. Gr., sich bis in die Kreise der Anachoreten auswirkte, ist schwer zu sagen; manche Äußerungen warnen offensichtlich vor einem Andrang zum Klerus, zum Priestertum. So sagt Johannes von Lykos (Rufinus PL 21, 397 A/B; Apo 1043), daß Leute „nach dem Priestertum streben und wagen, sich in den geistlichen Stand einzudrängen . . . so meinen wir denn, man müsse zwar den geistlichen Stand und das Priestertum nicht allzusehr fürchten, aber auch nicht zu sehr hineindrängen . . . Man soll es Gottes Urteil überlassen, wenn und wann er einen zum geistlichen Amt und Priestertum berufen will“. Über die Einstellung von Pachomius heißt es in seiner Vita (BKV 31, 822): „So oft sich nun für sie die Notwendigkeit ergab, an den unsterblichen Geheimnissen teilzunehmen, ließ er einen von den benachbarten Priestern kommen und feierte so das geistliche Fest. Er wollte nichts davon wissen, daß sich unter den Brüdern einer befände, der mit der Gewalt ausgestattet war, die Hände aufzulegen. Es sei besser und für die Mönche überaus nützlich, nicht nach Ehre, Würde und Ansehen zu streben, damit nicht aus diesem Anlaß Streit, Eifersüchteleien und Zwietracht entstünden . . . Wenn wir aber unter den Mönchen einen finden, der früher von den Bischöfen die Priesterwürde erhalten hat, den muß man als Diener dieses Priesteramtes annehmen.“ Von Basilius d. Gr. stammt das Wort (PG 31, 1369 C/D): „Es ziemt sich nicht, daß ein Mönch danach strebe, Priester oder Abt zu werden; das ist eine Krankheit des Teufels.“ Demut und Scheu vor Verantwortung spricht aus der Äußerung des Orisius (Apo 573): „Gut ist es, sein eigenes Maß zu kennen und vor der Schwierigkeit einer leitenden Stellung zu fliehen.“ Dazu auch BKV 5, 390, Kap. 35: „Willst du allem entgehen, so bleib in der Wüste, da kann dich niemand zum Bischof machen.“ Skepsis über das Priesteramt klingt auch aus einer Äußerung von Kassian (Coll. I, cap. 20): „Gewiß ist es auch vom Teufel, wenn er uns anreizt, das hl. Amt des Klerus zu verlangen unter dem Vorwand, der Erbauung vieler zu dienen und aus Liebe zu geistigem Gewinn, wodurch er uns aber nur von der Demut und Strenge unseres Vorsatzes abkehren will.“ Eine gegenteilige Äußerung findet man bei Johannes Chrysostomos, dem großen Prediger und Seelsorger, der lieber Priester als Mönch sein und in der Menge, unter den Menschen sich bewähren wollte. Achtung

vor der Kirche und ihrem Klerus war für Pachomius selbstverständlich; „wenn es sich einmal traf, daß ein Geistlicher zu ihm kam . . . , da ordnete sich Pachomius ihm und seiner Würde nach der kirchlichen Vorschrift in gebührender Weise unter“. Als Athanasius einmal zu den Kirchen der oberen Thebais unterwegs war und in der Nähe von Tabennisi vorbeikam, legte Pachomius Wert darauf, ihn mit seinen Mönchen feierlich zu begrüßen; er selbst hielt sich zurück und verbarg sich in der Menge der Brüder, wurde dann aber gefunden und von Athanasius begrüßt (BKV 31, 826). Verbindung mit der Kirche zeigt auch ein weiterer Bericht, nach dem Pachomius vom Bischof von Tentyra gebeten wurde, bei seiner Stadt ein Kloster zu bauen, ein Wunsch, dem Pachomius nach Überwindung einiger Bedenken entsprach. Athanasius, den Mönchen und Klöstern wohlgesinnt, lud einmal Abt Pambo zu einem Besuch in Alexandrien ein, der diesen wegen des städtischen Getriebes allerdings wenig erfreute (Apo 364). Gerade in der Zeit der origenistischen Unruhen und anderer Häresien hatten die Bischöfe, besonders die von Alexandrien, ein Interesse daran, bei den Mönchen und Klöstern Mitarbeiter und Unterstützung zu finden. Dabei scheint es gelegentlich nicht ohne leichten Druck abgegangen zu sein. Archebius fühlte sich aus der Gesellschaft der Anachoreten „herausgerissen“ und aus der Schule der Anachoreten „vertrieben“ (Kassian, Coll. I, 2), was man ihm, der 37 Jahre als Anachoret gelebt hatte, nachfühlen kann. Auch Erzbischof Theophilus von Alexandrien soll mit dem Altvater Arsenius Verbindung gesucht haben; einmal ließ er sich Mönche aus der Sketis kommen, um nach gemeinsamem Gebet ein heidnisches Heiligtum zu zerstören. Ein besonderes Verhältnis zwischen Bischof und Mönch zeigt ein Brief des Athanasius an Dracontius (a 354, PG XXV, 523 ff.). Dracontius hatte sich nach seiner Weihe zum Bischof dem Amt entzogen, um zum mönchischen Leben zurückzukehren. Athanasius wirft ihm vor, vielen Gläubigen dadurch Anstoß und überhaupt ein schlechtes Beispiel gegeben zu haben. Nicht als einziger sei er aus dem Mönchsstand heraus geweiht worden; Athanasius nennt Serapion, Apollon, Agathon u. a., die sich der Weihe nicht entzogen und auch als Bischöfe nicht auf ein mönchisches Leben verzichtet hätten; es gäbe Bischöfe, die fasten und Mönche, die essen . . . (PG XXV, S. 523 f.).

Andererseits berichtet Athanasius, daß Antonius während der Christenverfolgung des Maximinus (um 310) nach Alexandrien gegangen sei, um den Bekennern nahe zu sein und ihnen zu dienen. Durch sein unerschrockenes Auftreten legte er für die Christen und die Kirche Zeugnis ab (BKV 31, Kap. 46). Das Vorgehen der Bischöfe, die sich aus den Mönchskolonien und Klöstern geeignete Kräfte zu gewinnen suchten, blieb nicht ohne Widerspruch; es ging gegen das Selbstbewußtsein der Anachoreten und hat vielleicht auch zu jener Äußerung Kassians geführt, die U. Heinemann-Ranke (a. a. O. S. 110) zu bagatellisieren sucht (Inst. XI, 17, S. 237 f.). „Es ist eine von Alters her bis jetzt bestehende Ansicht der Väter, die ich nicht ohne Beschämung aussprechen kann, da ich weder meine Schwester meiden, noch den Händen meines Bischofs entrinnen konnte, der Ansicht nämlich, daß der Mönch Weiber und Bischöfe durchaus fliehen müsse. Weder die Einen noch

die Anderen lassen den, welchen sie in den Kreis ihrer Freundschaft gezogen haben, ferner der Ruhe der Zelle sich hingeben, noch gestatten sie ihnen, durch die Betrachtung heiliger Dinge auf die göttliche Lehre den Blick eines ganz reinen Auges zu richten.“ Sicherlich waren sich Mönche und Kirche im Lauf der Jahrzehnte nähergekommen, mehr und mehr fanden Priester Eingang zu den Mönchsgruppen; aber von der Anachorese her waren die Mönche doch Individualisten, die erst mit der Zeit an Gemeinschaft, an Ein- und Unterordnung gewöhnt werden konnten. In der Mönchsgeschichte des Theodoret (BKV 50, 145) sagt der Anachoret Jakobus gegenüber dem Andrang von Besuchern: „Nicht für andere, sondern meinewegen habe ich diesen Berg erwählt.“ Er hatte kein Bedürfnis, sich mit anderen zu unterhalten, ihnen von seinen Erkenntnissen etwas mitzuteilen und dadurch das Gebet zu Christus zu unterbrechen. Es dauerte lange, bis gegenüber solcher Eigenschaft eine Auffassung wie die des Abtes Rufus (Apo 802) sich durchsetzte. „Wer in der Unterordnung unter einem geistlichen Vater verharret, hat mehr Lohn zu erwarten als einer, der sich aus eigenem Willen in die Wüste zurückgezogen hat.“ Ähnlich lautet ein Ausspruch der Amma Sarrha (Apo 907). Für das Selbstbewußtsein der Mönche sind mancherlei Äußerungen bezeichnend. Einen Bruder, der eine kleine zierliche Kukululle trug, jagte man fort mit der Begründung: „Hier ist ein Ort für Mönche, — du aber bist ein Weltmensch, du kannst hier nicht bleiben“ (Apo 379). An anderer Stelle: „Einen Bruder, der das Mönchskleid angenommen und mit dem Einsiedlerleben begonnen hatte, jagten die benachbarten Greise davon und verlangten von ihm, sich in den Kellien der Brüder zu entschuldigen mit den Worten: „Verzeiht mir, ich bin kein Einsiedler, sondern habe erst neulich mit dem Mönchsleben begonnen“ (Apo 1121). Wenn ein Altvater erklärt, der Stand der Mönche sei geehrter als der der Weltleute und ein Wandermönch für die ortsansässigen Mönche in allem ein Spiegel (Apo 1038), so ist demgegenüber eine Äußerung des Altvaters Paphnutius — erste Generation nach Antonius — von erfreulicher Weite: „Man soll in dieser Welt keinen verachten, ob er auch ein Räuber oder ein Schauspieler sei oder ein Kaufmann oder verheiratet; in jedem Stand gibt es gottgefällige Seelen, die im Verborgenen Werke üben, die Gott gefallen. Daher sind es nicht Stand oder Kleid, sondern ein frommes Gemüt und gute Werke, die Gott gefallen“ (Apo 1039). Von Paphnutius wird berichtet, ein Bruder sei zu ihm gekommen, bedrückt, unfruchtbar in der Wüste zu sitzen, und habe die Absicht geäußert, in eine Gemeinschaft, ein Koinobion, zu gehen. Paphnutius habe ihm geraten, in seinem Kellion zu bleiben, zu beten und sich nicht auf Gedanken anderer einzulassen. Der Bruder sei dann noch zum Abt Johannes gegangen; auch er habe ihm geraten, sein Kellion nicht zu verlassen (Apo 790). Das Festhalten der alten Anachoreten an ihren Grundsätzen einerseits, die zweifelnden Fragen des Bruders andererseits, lassen die Spannungen innerhalb der Einsiedler erkennen (Apo 729): „Laßt uns von diesem Ort weggehen, denn die Klöster hier belästigen uns.“ Daß es einer besonderen, himmlischen Autorität bedurfte, um den Anachoreten das Leben in einer geschlossenen Gemeinschaft verständlich und erstrebenswert zu machen, zeigt die Gründungs-

geschichte von Tabennisi. Da spricht ein Engel zu Pachomius: „Für dich selber hast du gesorgt und sitzt zwecklos in deiner Höhle. Geh fort und vereinige alle jungen Mönche, wohne mit ihnen zusammen und gib ihnen eine Regel.“ (BKV 5, 381, BKV 31, 809, wo der Engel die Regel auf einer Tafel übergibt.) Dazu paßt ein Wort des Abbas Johannes Kolobos (Mitte des 4. Jahrhunderts): „Wenn du ein Mensch bist, mußt du arbeiten“ und „Der Grundstein ist der Nächste, daß du ihn gewinnst; das muß am Anfang stehen; davon hängen alle anderen Weisungen des Herrn ab“ (Apo 317, 354). Es vergingen noch 200 Jahre, bis St. Benedikt seine Wertung der verschiedenen Mönchsarten festlegte und das Leben der Zoenobiten unter einem Abt an die Spitze stellte; aber auch er würdigte das Streben der Anachoreten, die nach Bewährung im Kloster ihren Einzelkampf gegen fleischliche Lüste und Dämonen in der Einsamkeit fortsetzten (Regel I, Abs. 1 und 2). Im europäischen Mönchtum war die Auffassung der alten Väter, die ihren Kampf gegen die Dämonen als Martyrium in der Nachfolge Christi ansahen und diesen Weg selbst ohne Priester gehen zu können glaubten, keineswegs vergessen, sondern durchaus verbreitet. Noch heute fehlt es nicht an Stimmen, die die Vollendung des Mönchtums in der Einsamkeit sehen (vgl. Bettencourt, T., *L'idéal religieux de S. Antoine et son actualité*, bes. S. 59 f., in Stud. Ans. 38). Eingefügt sei hier schließlich ein Satz eines Zeitgenossen, des Abtes Johannes Klimakus vom Sinaikloster, der um 600 in seiner „Leiter zum Paradies“ (PG 88, 580 sqq, übers. v. F. v. S. Handwercher, Landshut 1834: „quod est, quod non tam multa apud sanctos Tabennesiaticos sanctorum lumina fuerint quam apud Scetiotas sanctorum lumina?“ Dazu Scholion 4: „Hi quidem coenobitae, isti vero solitarii.“ Wenn sich Johannes Klimakus auch ausdrücklich des Urteils enthält, ist doch unverkennbar, welcher Seite er den Vorzug gibt. — Zur Klärung der Verhältnisse zwischen dem Mönchtum und der Kirche trug gewiß wesentlich der Erlaß des Papstes Siricius (385) bei. Mit ihm wurde den Mönchen die Möglichkeit gegeben, auf einem von der Kirche anerkannten Weg sich ihren eigenen klerikalen Nachwuchs bis zum Priestertum heranzuziehen. (Mansi III, 660 XIII: „Monachos quoque, quos tamen morum gravitas et vitae ac fidei institutio sancta commendat, clericorum officiis aggregari et optamus et volumus, ita ut qui intra tricesimum aetatis annum sunt, digni in minoribus per singulos gradus crescente tempore promoveantur ordinibus, et sic ad diaconatus et presbyterii insignia maturae aetatis consecratione perveniant.“).

Wenn etwas die Entwicklung des Anachoretentums hin zur Kirche gefördert haben dürfte, dann war es die zunehmende Würdigung der hl. Messe und des Sakramentes. Davon ist in den frühen Berichten kaum die Rede; in der Antoniusvita findet sich keine Andeutung der Eucharistie. Auch in der langen Rede des Antonius an seine Mönche (BKV 31, 706 ff.) findet man von ihr keine Spur, obwohl es nahegelegen hätte, den Mönchen im Kampf mit den Dämonen — das war der Hauptgegenstand dieser Rede — das hl. Opfer am Tisch des Herrn als Stärkungsmittel zu empfehlen. In der Vita des Pachomius liest man (BKV 31, 806 f.), daß er in seiner Lehrzeit bei Palamon mit diesem zusammen den Ostertag beging. Er hatte dem üblichen

Mahl, geriebenem Brot, etwas Öl zugesetzt. Palamon weigerte sich hartnäckig davon zu essen: „Mein Herr wurde gekreuzigt, mißachtet, mit Ruten geschlagen, und ich esse Öl.“ War es ein Gedächtnismahl? In die Frühzeit der Anachoreten gehört wohl auch das Wort des Makarios (Apo 479), der nach einem Besuch bei Antonius den ihn begrüßenden Vätern in der Sketis sagte: „Ich besprach mich mit dem Altvater Antonius, daß wir an unserem Ort keine Opferdarbietung hätten.“ Das Wort schien den Vätern aber wohl nicht wichtig; sie gingen nicht weiter darauf ein. Dagegen heißt es von Abbas Markos, dem Ägypter (Apo 542), daß er 30 Jahre in seinem Kellion ausharrte, ohne es zu verlassen; ein Priester hatte die Gewohnheit zu kommen und für ihn das hl. Opfer darzubringen. In einem anderen Fall ließ sich Abbas Jakob nach 40 Tagen die hl. Koinonia bringen (Apo 927). Weitere Beispiele (Apo 1142; Rufinus PL 21, 434 A, 434 C) zeigen, daß allmählich die hl. Kommunion auch für die Anachoreten Bedürfnis und üblich wurde. Mindestens wird die So-Kommunion zur Regel, und Rufinus (PL 21, 430 B) beanstandet, daß sie bei einer Mönchsgruppe am Sonntag fehlte, weil der Priester von jenseits des Flusses durch ein Krokodil abgeschreckt wurde. Es wuchs das Verlangen nach einer regelmäßigen Versorgung innerhalb der Anachoreten- und Mönchskolonien; die Priester konnten nun in den Gemeinschaften heimisch werden. Auch eine gewisse Sakramentsdisziplin wurde möglich, daß nämlich der Priester — u. U. mit Hilfe eines Engels — die Kommunizierenden auf ihre innere Haltung hin beurteilte, wie es Rufinus vom Priester Piamon berichtet (459 C). Noch deutlicher zeigt dies das Beispiel des hl. Eulogius (Rufinus 433 B), der von den Hinzutretenden Bußgesinnung und Vorsatz verlangte, ehe sie der Kommunion gewürdigt wurden.

Die Kommunion als Teil des So-Offiziums erwähnt Cassian (Inst. Kap. 11); das scheint auch aus den Unterredungen hervorzugehen (Coll. XVIII, 15). An anderer Stelle deutet er die Möglichkeit der täglichen Kommunion an (Coll. VII, 30). Gegenüber einigen Klosterleuten, die in geistlichem Hochmut die Kommunion nicht nötig zu haben glaubten oder in übergroßer Würdigung der Kommunion diese nur einmal im Jahr genießen zu dürfen meinten, hält er es für richtig, mindestens an den einzelnen Sonntagen zu den heiligen Geheimnissen zu treten. Von täglicher Kommunion um die 9. Stunde im Kloster des Apollonius liest man bei Rufinus (PL 21, 418 D / 419). Er berichtet auch von dem Altvater Hor (406 B), daß er die Gewohnheit hatte, nicht eher eine körperliche Speise zu sich zu nehmen, als er die geistige Gemeinschaft Christi empfangen hatte. Ob er sie auch seiner Umgebung, Brüdern und sonstigen Besuchern reichte, ist wohl anzunehmen, geht aus dem Text aber nicht deutlich hervor. Wenn Rufinus an anderer Stelle anlässlich eines Besuches beim Ort Cellia in der nitrischen Wüste (PL 21, 444 C / 445 A) recht anschaulich berichtet, daß sonntags und samstags die Einsiedler aus ihren weit verstreuten Zellen — z. T. hatten sie 3–4 Meilen Weg — zu gemeinschaftlicher Feier in der Kirche zusammen kamen, dann werden auch sie gewiß die hl. Kommunion empfangen haben. Eine andere Frage ist, ob die Anachoreten, die in der Wüste ohne priesterliche Betreuung lebten, sich die Kommunion selbst spendeten. Das kann man aus einem Brief des hl. Basilius

schließen (PG 23, cap. 23, 486 A), wo dieser übrigens den „hiereus“, den Priester, nicht den Presbyter, als den rechten Spender der koinonia, der Eucharistie, voraussetzt. Geweihte Substanz auch im Privathaus zu haben, war nicht ungewöhnlich. Das hatte sich wohl „persecutionum temporibus“ entwickelt und war dann beibehalten worden; auch die Verteilung durch Diakone war üblich. — In den Quellen wird vielfach noch ein anderes Mahl erwähnt, die „agape“ („Die Vielfalt der Ausdrücke macht die Unterscheidung schwierig“, — Jungmann, *Missarum solemnia* I, 217 f.). In der Frühkirche lebte die Stiftung Jesu in der Form der religiösen Tischsitten (Segnung des Brotes, des Kelches, der Danksagung fort (Anm. Jungmann I, 18 ff.). Mit dem Wachsen der Gemeinden, mit der größeren Teilnehmerzahl, wurde die Durchführung dieser Sättigungsmahlzeit immer schwieriger; die Eucharistie, der Dank, wurde selbständiger, wurde Hauptsache (Jungmann a. a. O., S. 21), die Agape aber wurde Liebesmahl zur Pflege der Gemeinschaft und zu Gunsten der Armen (BKV 1874: Apost. Const. II Kp. 28; III, 10). Es liegt nahe, daß die Anachoreten und Mönchsgruppen, soweit sie zu einer gemeinsamen Feier — synaxis — zusammen kamen, sich den Formen der Frühkirche anpaßten, d. h. vielfach nicht im eigentlichen Sinn kommunizierten, sondern nur ein gemeinsames Mahl einnahmen. Daß dieses in der Kirche, oft wohl dem einzigen größeren Gemeinschaftsraum, stattfand, darf nicht irre machen (Apo 251). Aus der Gemeinschaft des Altvaters Apollo wird berichtet (Apo 423), daß bisweilen den Brüdern im Anschluß an die Versammlung ein Zwieback und ein Becher Wein gereicht wurde, eine Darbietung, die den Gedanken an die Eucharistie nahe legt. An anderer Stelle klagt ein Bruder darüber, daß, wenn er zum Beten in die Kirche gehen wolle, dort ein Liebesmahl sei und man ihn festhalte. So ist also der Zusammenhang von Liebesmahl und Meßfeier nicht immer eindeutig. Der Altvater Arsenius mahnt (Apo 77), ihm bei seinem Hinscheiden kein Liebesmahl zu richten. Der Altvater Agathon sagt (Apo 99): „Niemals gab ich ein Liebesmahl; aber Geben und Nehmen war mir Liebesmahl.“ Vom Abbas Johannes Kolobos wird berichtet (Apo 322), es hätten sich Greise in der Sketis getroffen und miteinander Mahl gehalten, ein angesehener Priester habe den Becher angeboten, sicherlich ein Anklang an alttestamentlichen bzw. frühchristlichen Brauch. Vom gleichen Abbas lesen wir (Apo 324), er habe einmal, als die Brüder bei ihm saßen, gesehen, daß ein Bruder lachte, und gesagt: „Was hat denn dieser Bruder im Herzen, daß er gelacht hat, wo er doch weinen sollte, weil er ein Liebesmahl genießt.“ Auch das Liebesmahl hatte für ihn offenbar sakralen Charakter, sei es als Erinnerungsmahl für einen Toten oder eine Hindeutung zum Letzten Abendmahl? Allmählich wird sich die Trennung von der Agape zur „prosphora“, vom Mahl zum Opfer, vollzogen haben, besonders je mehr in den einzelnen Gemeinschaften Priester für die sakramentalen Funktionen zur Verfügung standen. Je mehr sie in den mönchischen Gruppen wirken konnten und in ihnen heimisch wurden, umso weniger waren die Anachoreten genötigt, sich die hl. Speise selbst zu geben. Seit durch Kaiser Konstantin das Christentum staatliche Anerkennung gefunden hatte, konnte die Amtskirche freier wirken, eine Vereinheitlichung der

liturgischen Formen wurde angestrebt. Eigenheiten mönchischer Gruppen blieben gewiß noch bestehen, aber durch die Gründungen des hl. Pachomius war das Fundament für ein geordnetes Klosterleben gelegt, das sich nun rasch weiter ausbreitete.

Es waren oben (S. 310) bemerkt worden, daß S. Benedikt in seiner Regel für die Bewertung der verschiedenen Mönchsarten eigene Maßstäbe aufstellte, wovon noch die Rede sein wird. Zuvor ist ein Blick auf die Verhältnisse im europäischen Westen nötig. Hier waren nicht nur die Viten der in der Einsamkeit wohnenden östlichen Anachoreten, sondern auch die Klostergründungen des hl. Pachomius bekannt geworden. Im Rahmen des römischen Kaiserreiches, das die damalige zivilisierte Welt noch zusammenhielt, waren Ägypten und der nahe Orient nicht Ausland. In christlichen Kreisen kursierte die Antoniusvita des Athanasius, der sich selbst in Trier und längere Zeit in Rom aufhielt. Die Bemerkung in Augustinus Conf. VIII, 6 über die Begegnung mit Pontiarus und dessen Erlebnis in Trier ist vielleicht um die Jahre 383/5 zu datieren. Es scheint, daß einige Jahre später, im Anfang des 5. Jahrhunderts, wenn wir Sulpicius Severus folgen wollen (BKV Kösel 1872), dessen Leben des hl. Martinus, zwischen 394—401 geschrieben, auch im Osten bekannt geworden war. Wir lesen in dieser Schrift (Kap. 7 und 10) von den Klostergründungen Martins, Locogiacum (Ligugé) und Maius Monasterium (Marmoutiers) bei Poitiers bzw. Tours. Aus den der Vita angeschlossenen Dialogen (a. a. O., S. 94, 167) geht deutlich hervor, daß sich auch Priester, einige erwähnt Severus namentlich, in den Martinsklöstern befanden. Ihre Gründung erfolgte zwischen 361 und 375; wenn man die enge Bindung zwischen Martin und Bischof Hilarius, Poitiers († 367) in Betracht zieht, darf angenommen werden, daß Martin, anders als die Anachoreten des Ostens, von vornherein interessiert war, auch Priester in seinen Klöstern zu haben. Ob Ligugé das erste westeuropäische Kloster war, ist nicht mit Sicherheit zu sagen, wahrscheinlich handelte es sich zunächst um eine lose Gemeinschaft, die allmählich festere Formen annahm. Es ist auf eine andere, vielleicht gleichzeitige oder auch frühere Gründung hinzuweisen, die Ambrosius um 396 in einem Brief an die Gemeinde von Vercelli erwähnt (PL XVI, ep. 63, 1240). Hier war Eusebius († 371) mit langer Unterbrechung durch Verbannung etwa ab 340 wahrscheinlich der erste Bischof gewesen. Ambrosius spendet ihm hohes Lob und bedauert, daß wegen Unstimmigkeiten in der Gemeinde der Bischofsstuhl seit längerer Zeit verwaist sei. Gegen Ende dieses Briefes will Ambrosius die Gemeinde zu einer baldigen Bischofswahl aufrufen, die gerade in Vercelli besonders notwendig sei. Hier habe Eusebius als erster im Westen zwei voneinander getrennte, verschiedene Gruppen, „monasterii continentia et disciplina ecclesiae“, verbunden und zum Nutzen der Stadt und der Kirche geführt. Etwas weiter (c 71) spricht er nochmals vom Kloster des Eusebius und von der unzweifelhaften Bedeutung dieser Verbindung „clericorum officia et monachorum instituta“. Hierin sieht man die Anfänge der *vita communis* (DThCV, 1553; LThK 3, 1200). Daß z. Zt. des Eusebius eine mönchische Gemeinschaft bestand und auch ein monastisches Leben geführt wurde, dessen Wert für die Kirche — continen-

tia, abstinencia, patientia — Ambrosius ausdrücklich hervorhebt und von dem er sich auch eine weitere Befruchtung der Kirche verspricht, ist kaum zu bezweifeln. Wann und von wem wurde dieses Kloster gegründet? Die Annahme von Baronius, es sei bereits 328 von Eusebius nach einer dienstlichen Reise nach Ägypten gegründet worden, wird schon in PL XVI, 1258, Anm. 90 zurückgewiesen. Da waren gerade die ersten Pachomiusklöster im Entstehen, und Eusebius hatte mit Vercelli noch nichts zu tun. Sein erster Posten war wohl „lector Romanae eccl.“ (Reg. Ponf. Rom. 6, 2, pg 7). Danach, um 340, wurde er Bischof von Vercelli. Daß er während seiner römischen Zeit von Athanasius, dem er in diesen Jahren dort begegnete, Anregungen für das Klosterleben bekam, liegt nahe; dann könnte die Gründung vor seiner Verbannung (um 355) erfolgt sein. Wenn er in einem längeren Brief aus seinem Exil an das gläubige Volk von Vercelli und Umgebung „fratres, id est prebyteri et diaconi“ an zwei Stellen besonders nennt, von eigenen Mönchen oder einem Kloster aber schweigt, bietet das kein Argument, soll aber bemerkt werden. Da er im Exil in Palästina, Kappadocien und der Thebais weilte, wird er hier nachhaltigste Eindrücke vom östlichen Klosterleben empfangen haben. Seine Aktivität auf diesem Gebiet wird wahrscheinlich erst nach seiner Rückkehr aus dem Exil (um 363) erfolgt sein; die Frage nach der Gründung ist offen. — Noch ein Hinweis sei der Vollständigkeit halber nicht unterlassen. Sulpicius Severus (PL XX, 6; Greg. v. T. Hfr. X, 31) und Gregor v. Tours wohl ihm folgend, sprechen von einem Kloster des hl. Martin in oder bei Mailand. Von diesem Kloster hört man sonst nichts; das „primo“ in Gregors Text könnte zu der Annahme führen, es habe sich um eine Übergangslösung gehandelt. Nach Sulpicius Severus hatte Martin auch in Mailand unter schweren Belästigungen der Arianer zu leiden und zog sich dann von einem Priester begleitet auf die Insel Gallinaria zurück; zeitlich dürfte das kurz vor 360/61 gewesen sein. Um diese Zeit war Hilarius von seiner Verbannung in Kleinasien zurückgekommen. Martin suchte ihn vergebens in Rom zu treffen und kam erst 361 in Aquitanien wieder mit ihm zusammen. Etwa 20 Jahre später war Augustinus von Rom nach Mailand gekommen. Er spricht (Conf VIII, 6) von einem Kloster vor den Mauern von Mailand, das von Ambrosius betreut wurde. Dieser war seit 374 Bischof von Mailand und hatte gewiß auf mönchische Gruppen in seinem Bereich ein wachsames Auge. War von Martins Klostergründung noch etwas geblieben? Was hatte Sulpicius Severus, der um 400 schrieb, unter monasterium verstanden? Sicher mehr als eine cellula, aber kaum eine feste Institution, wie sie Benedikt in seiner Regel vorschwebt. Die Auffassung der alten Mönchsväter, die ihren Kampf gegen die Dämonen als Martyrium in der Nachfolge Christi verstanden und diesen Weg selbst ohne Priester gehen zu können glaubten, war auch im europäischen Mönchtum durchaus verbreitet. Diese feste Form, für die als erster Pachomius (s. S. 310) eine Grundlage geschaffen hatte, mußte sich im Westen erst entwickeln, vielfach waren es, wie im Osten zunächst Einzelgänger, Laien, Einsiedler, die ihr religiöses Bedürfnis in die Einsamkeit trieb. Die wichtigste Quelle ist Gregor v. Tours, der in seiner „Historia Francorum“ (Hfr) wie auch in „Vitae patrum“ (VPP) und

in „Gloria confessorum“ reiches Material bieten, das z. T. auf eigener Kenntnis der Personen und Vorgänge beruht. Eine weitere Quelle sind die *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici* (SS rer Mer. III), von Bruno Krusch kritisch herausgegeben. Aus der Fülle des Stoffes seien Beispiele angeführt, die für die Beziehungen zwischen Mönchen und Kirche bezeichnend sein dürften. Da tritt uns, in seiner Person eine Verbindung zwischen östlichem und westlichem Mönchtum darstellend, Abraham entgegen. Auf dem Weg aus dem Euphratgebiet zu den ägyptischen Mönchen geriet er in Gefangenschaft und wurde schließlich in den Westen verschlagen. Er kam nach Clermont und baute sich dort eine Hütte, wo wohl schon einige Mönche den hl. Ciricius verehrten. Was Gregor (VPP 672 6. III) über ihn berichtet, ist nicht ganz eindeutig; es scheint, daß durch sein Hinzukommen sich ein Kloster bildete und er, durch frommes Tugendleben ausgezeichnet und wohl auch auf Grund seiner Osterfahrten zum Abt — so nennt ihn Gregor — gewählt wurde. Danach erfolgte wohl der Bau der Kirche, als deren Erbauer ihn Sidonius ausdrücklich bezeichnet (Baronius Ann. eccl. VIII p 383, DHG A I, 161). — Von Aemilianus berichtet Gregor (VPP 721,1), er habe lange in den Wäldern von Pontiacus gelebt, später einige Genossen gefunden, und dann sei ein Kloster entstanden. Über Eusicius eremita sagt Gregor (S. 799, Glor. conf. 81), er sei durch Heilungen bekannt geworden; auf einem Spanienfeldzug sei König Childebert zu ihm gekommen und habe ihm vergeblich Geld angeboten; nach siegreicher Rückkehr aus Spanien habe er später an seinem Grab eine Kirche erbaut (VPP 709). — Von Caluppanus, von Gregor als *reclusus* bezeichnet. (DuCange VII, 47: „*reclusus = solitarius in cella inclusus, ut Deo vacet*“; die Aufzählung in Conc. Avern. 533, XIII, deutet darauf hin, daß die Reklusen wegen ihres Strebens nach einem christlich-vollkommenen Leben in der Kirche anerkannt, später auch kirchlich eingeordnet und gebunden wurden), heißt es, er habe schon in der Jugend klösterliche Erziehung genossen, dann aber wegen seiner über großen Enthaltbarkeit mit den Brüdern im Kloster Schwierigkeiten gehabt und das Haus verlassen. Er ging in die Einsamkeit und hauste auf einem fast unzugänglichen Felsen, wo er sich auch ein winziges Oratorium baute. Gelegentlich bekam er vom Kloster Brot und gab von seinen bescheidenen Nahrungsmitteln immer noch an Bedürftige, die von ihm Trost oder Heilung begehrten. Von Bischof Avitus (Clermont 571) erhielt er die Würde des Diakons und Priesters, verließ aber niemals seine Zelle. Eine solche lose Verbindung zu einem nahen Kloster oder Kirche wird auch in zahlreichen anderen Viten erwähnt; sie zeigt, im Gegensatz zu der Zurückhaltung im östlichen Mönchtum, eine durchaus andere Grundhaltung. — Über Senoch (Hfr. V, 7; VPP XV, 1; Glor. conf. 25) lesen wir, daß er „*clericus factus*“ (die Bezeichnung *clericus* umfaßte in der damaligen Auffassung wohl alle, die im eigentlichen kirchlichen Gottesdienst beschäftigt waren; vgl. DuCange II, 1957, S. 367), sich in einer Ruine bei Tours ein Kloster eingerichtet habe. Er sammelte Mönche um sich und stellte ein altes Oratorium wieder her. Zu dessen Weihe erbat und empfing er den Besuch des Bischofs Eufronius (Tours 555–572), der ihn zum Diakon machte. (In Hfr. V, 7 nennt ihn

Gregor „benedictus presbiter“, in VPP 15 sanctus sacerdos, in Glor. conf. 25 abbas.) Zusammen mit 3 Mönchen führte er ein strenges Büsserleben. Als um 573 Gregor als Nachfolger des Eufronius Bischof von Tours geworden war (lib. d. Virt. S. Martini II, 1), legte er Senoch nahe, im Interesse der Kranken, die ständig zu ihm kamen, die strenge Einschließung zu lockern und auf 6 Wochen im Advent und in der Quadragesima zu beschränken. Dem entsprach Senoch und wirkte weiter viele Heilungen. Gregor war bei seinem Tod zugegen, auch ein Zeichen für die gute Verbindung von Senoch zu seinem Bischof. Eptadius (SS. mer. III, 186) stammte aus Autun und zeichnete sich von Jugend an durch großen Lerneifer und bald auch entsprechendes Wissen aus. Die von den Eltern gewünschte Heirat lehnte er ab und begann ein strenges Leben der Enthaltbarkeit. Seine unermüdliche Fürsorge, besonders gegenüber Armen, Witwen und Waisen wurde schließlich auch dem Bischof Flavianus bekannt, der ihn durch die Würde des Priestertums ehren wollte, was Eptadius entschieden ablehnte. Während des Krieges zwischen Burgundern und Franken um 500 hörte König Chlodwig von ihm und wollte ihn zum Bischof von Autun haben; auch der Klerus und das ganze Volk schlossen sich diesem Wunsch an und wählten Eptadius zum Bischof. Er entzog sich seinem Amt durch Flucht in die Berge (in der Vita wird er immer wieder episcopus genannt; vgl. NA 25 S. 161), bis Chlodwig in ihn drang, er solle sich für das Los der zahlreichen Kriegsgefangenen einsetzen, wofür er ihm auch Geld zur Verfügung stellte. Jetzt weigerte sich Eptadius nicht mehr; er soll Tausende von Gefangenen, z. T. aus Italien, zurückgekauft haben. Er scheint bis zu seinem Tod in seiner Zelle, 50 Meilen von Autun entfernt, verharrt zu sein, blieb aber mit der Öffentlichkeit durch zahlreiche Wunder verbunden.

Weiter zu nennen ist Eparchius (Hfr. VI, 8; Mer III, 567; glor. conf. 99); er stammte aus einer guten Familie in Perigord, genoß eine entsprechende Erziehung und wurde zunächst bei seinem Großvater cancellarius. Gregors Darstellung und die der vita weichen etwas voneinander ab; zunächst wurde Eparchius wohl im Kloster Kleriker, zog sich dann aber zurück und baute sich bei Angoulême eine eigene Zelle; er sammelte Mönche um sich, mit denen er ein frommes, durch Fürsorge für die Armen und Gefangenen bewährtes Leben führte. Durch Heilungen wurde er gegen seinen Wunsch bekannt und verließ das Kloster, um irgendwo ein zurückgezogenes Leben zu führen. Mit Hilfe des Bischof Athonius (542) fand er einen geeigneten Platz, wollte aber sein Reklusenleben nicht ohne die Zustimmung seines heimischen Bischofs (Sabaudus, Perigord, 540), zu dem er geleitet wurde, beginnen. Dieser formelle Akt darf wohl einem späteren Autor zugeschrieben werden, einer Zeit, in der Synoden- und Konzilsbeschlüsse sich durchgesetzt hatten, wonach ein Rekluse zur Ausführung seines Vorhabens der Genehmigung seiner klösterlichen oder kirchlichen Oberen bedurfte. Daß Eparchius vor der Einschließung noch vom Bischof Athonius zum Priester geweiht wurde (Mer III, 356 l 4), soll der Darstellung gewiß eine besondere Feierlichkeit geben. Nach Gregor soll Eparchius 44, nach der Vita 39 Jahre als Rekluse gelebt haben. — Hospitius (Hfr. VI, 6; glor. conf. 95) führte in

der Nähe von Nizza ein Leben strenger Enthaltbarkeit. Eine Verbindung zum ägyptischen Mönchtum bestand für ihn dadurch, daß er sich in der Fastenzeit Kräuter und Wurzeln, die die dortigen Eremiten zu essen pflegten, durch Händler besorgen ließ. Um ihn sammelten sich Mönche; es bildete sich ein Kloster mit einem eigenen Oberen. Beim Nahen eines Todes ließ er den Bischof Austadius (Nizza 580?) benachrichtigen, der sich dann um seine Beisetzung kümmerte. – Martius (VVP XIV), ein frommer Mann in Clermont – Gregor nennt ihn abba –, verließ die Stadt, um sich in den Felsen Zellen zu bauen. Er sammelte Männer um sich, die er zu Mönchen erzog und mit denen er das opus Dei feierte. Er beschränkte sich auf ihre geistliche Führung; für die alltägliche Ordnung hatten sie einen praepositus; Nahrungsmittel bekamen sie vom Volk; Martius wurde im Oratorium des Klosters begraben.

Leobardus (VPP XX) hatte sich der Nötigung zur Ehe durch Flucht aus dem Elternhaus entzogen und in dem großen Martinskloster Marmoutier Zuflucht gesucht. Durch die Behandlung von Häuten, die zum Schreiben präpariert wurden, lernte er selbst nicht nur Lesen und Schreiben, sondern wurde auch mit den heiligen Texten, besonders den Psalmen, vertraut. Nach einiger Zeit fühlte er sich im Stande, in einer selbstgebauten Zelle ein Mönchsleben mit Gebet, Psalmen und Lesung zu führen. Gregor, damals Bischof von Tours (573–595) kannte ihn und scheint ihn mit geistlicher Lektüre (*vitae patrum ac institutiones monachorum a. a. O.*, 3) unterstützt zu haben. Seine alte Verbindung mit Marmoutier blieb bestehen, wofür Gregor Abt Eustachius anführt. Der Presbyter Desideratus (Glor conf c. 85) hatte in der Nähe des Klosters Gurthorum, wo ihn Gregor v. T. einmal sah, eine eigene Zelle, die er nicht verließ. Kranke, die von ihm Heilung erwarteten, konnten bei ihm eintreten. Nach seinem Tod sorgte Bischof Agricola von Chalon ca. 580 für seine Überführung in die Stadt eine feierliche Beisetzung. Patroclus (Hfr. V, 10; VPP XX) läßt sich von Archadius, Bischof von Bourges (535), in die Reihe der Kleriker aufnehmen und wird Diakon. Über eifrig in seinen geistlichen Übungen verzichtete er auf den gemeinsamen Mittagstisch mit den anderen Klerikern und machte sich dadurch in der Gemeinschaft unmöglich. Zunächst baute er sich bei Nérís eine Zelle, wo er Knaben unterrichtete und auch Kranke heilte. Sein Ruf breitete sich aus, was nicht seinem Wunsch nach Einsamkeit entsprach. Er übergab seine Zelle an Frauen zur Gründung eines Klosters und suchte in der Tiefe des Waldes eine andere Stelle. Danach gründete er 5 Meilen von seiner Zelle das Kloster Colombier, setzte aber „*ut solitudinem libero fungeretur arbitrio*“ zu dessen Leitung einen Abt ein. Er selbst blieb bis zu seinem Tod in der Einsamkeit. – Von Ursus (VVP XVIII) berichtet Gregor v. T., daß er im Bereich von Bourges 3 Klöster und außerdem im Gebiet von Tours noch Senapation gründete. Er setzte für die Häuser Obere ein und baute noch das Kloster Loches, Indre, dessen Leitung als Abt er sich vorbehielt. Seine Mönche hielt er zu fleißiger Landarbeit an, und wenn man weiter liest, daß er den Mönchen zur Erleichterung ihrer Arbeit eine Wassermühle anlegte, wird hier der Über-

gang zu einem überlegten klösterlichen Wirtschaftsbetrieb deutlich. Nach seinem Tod wurden die *praepositi* der einzelnen Klöster, deren Oberleitung er bisher offenbar behalten hatte, unter Zustimmung der Bischöfe Äbte. — Von Johannes Reomaensis (Mer III, 505 sqq), der in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts schon als Jüngling in die Einsamkeit ging, Mönche um sich sammelte und ein Kloster gründete, das später nach ihm benannt wurde, ist bemerkenswert, daß er in Lerins bei Abt Honoratus eine einhalbjährige Lehrzeit verbrachte; er wollte lieber dienen als herrschen. Daß er später in seinem Kloster die Regel des hl. Makarius, des Ägyptern, einführte, zeigt die Verbindung zum östlichen Mönchtum und das Streben nach einer über das schlichte Einsiedlerleben hinaus zielenden Lebensweise. Die Worte „*salutaria pocula*“ (Mer III, 509 l 9) sind ein unverkennbarer Hinweis auf das Meßopfer, das er seinen Mönchen und dem Volk nahe zu bringen suchte. — Eine der bemerkenswertesten Klostergründungen auf gallischem Boden war in der Mitte des 5. Jahrhunderts die der Brüder Romanus und Lupicinus (Mer I, VPP 1; Mer III, 125). Die beiden Quellen — nur Mer III berichtet auch über Eugendus — weichen in manchen Einzelheiten voneinander ab und haben die Fachwelt ausgiebig beschäftigt (vgl. DACL VIII, 1, 430). Der Autor der Viten dürfte wohl kaum, wie er behauptet, als „*coevus*“, sondern vielleicht um 800 geschrieben haben. Die Brüder zogen in die Unwirtlichkeit des Jura-gebirges, und was für die alten Anachoreten die Wüste war, wurde für sie die Undurchdringlichkeit der Wälder. In der Vita des Romanus (Mer III, 132) heißt es „*ante quem nullus omnino monachorum intra ipsam provinciam religionis obtentu aut solitariam aut consortialis observantiae sectabatur est vitam*“. Sie mühten sich, aus dem Dickicht etwas Ackerland zu gewinnen, um ihren bescheidenen Bedarf an Nahrung zu decken. Die Angriffe der Dämonen, von denen Gregor berichtet, (Mer I, 664), sind gewiß Ausdruck der Schwierigkeiten, mit denen die Brüder zu kämpfen hatten. Sie wurden in der Gegend bekannt und wirkten in ihrer heidnischen Umgebung durch Beispiel und Predigt. Sie suchten auch planmäßig Nachwuchs, und neben Neugierigen fanden sich bald viele Schüler und Nachahmer. Ein zweites und ein drittes Kloster mußten gegründet werden, um dem Andrang gewachsen zu sein. Die Bezeichnung der 3 Klöster wechselte; zuerst hieß der Ort wohl *Condatisco*, dann *Leuconne*, schließlich *St. Claude* (Jura). Die beiden Brüder waren in ihrem Wesen verschieden; Lupicinus war ein strenger Aszet; das Leben unter seiner Regierung — er scheint die Oberleitung gehabt zu haben — war hart, und es kam wohl zu Widerstand und dem Auszug von 12 Mönchen. Romanus war milder, nicht nur in der Beurteilung dieses Falles. Er hatte von Bischof Hilarius von Arles die Priesterwürde empfangen, machte aber von ihr nur bescheidensten Gebrauch und nahm außerhalb der hl. Messe kein priesterliches Vorrecht in Anspruch. Von Lupicinus berichtet Gregor, er habe zunächst auf Wunsch seiner Eltern ohne innere Zustimmung eine Ehe geschlossen und sei erst später seinem Bruder in die Einsamkeit gefolgt. Vielleicht ist seine abweisende Haltung gegenüber dem weiblichen Geschlecht hieraus zu erklären. Als bei zunehmendem Alter die Brüder über den Tod sprachen, lehnte Romanus die Beisetzung im Kloster ab und wünschte sich

einen Grabhügel außerhalb, zu dem auch Frauen, denen er vielleicht geholfen hatte, Zutritt haben könnten.

Eugendus (Mer III, 154 sqq), den Gregor nicht nennt, wird in der *Vita patrum Jurensium* gleichrangig mit den beiden Gründern behandelt, obwohl er wahrscheinlich nicht unmittelbar auf Lupicinus folgte (DAcL VIII 1, 438). Nach Erziehung durch einen Priester wurde er von diesem dem hl. Romanus zugeführt und von ihm wie auch Lupicinus bald als ihr Nachfolger in der Leitung der klösterlichen Gemeinschaft ausersehen. Die Priesterweihe lehnte er trotz der Einwirkung mehrerer Bischöfe, die zu ihm gekommen waren, ebenso ab wie früher Lupicinus. Er wollte nicht das Geltungsbedürfnis und den Ehrgeiz der jüngeren Mitbrüder anstacheln, sondern vielmehr ihnen durch sein Beispiel in der Demut vorangehen. Er lebte in der Tradition der Altväter; dazu werden Pachomius und der hl. Basilius, Cassianus und die Mönche von Lérins besonders erwähnt. Auch in der *Romanusvita* findet sich übrigens ein Hinweis auf die Viten und Institutionen der alten Väter. Wenn in der *Eugendusvita* auf Priester (Mer III, 158) hingewiesen wird, die nach der Weihe das feierliche Demutsgelübde vergessen und sich in der neuen Würde über die Mitbrüder erheben, so dürfte auch diese Bemerkung eher auf einen Autor des 8.—9. Jahrhunderts hindeuten als einen des 6. Hier waren die Priester in Klöstern noch Einzelerscheinungen; in den Juraklöstern werden sie kaum besonders erwähnt und auch aus den Dialogen des hl. Gregor (PL 66, 125 sqq) ergibt sich kein anderes Bild. Benedikt selbst behandelt die Priesterfrage im Rahmen seiner Regel (cap. LXu. LXII) und unterscheidet, ob einer aus dem Priesterstand, also von außen ins Kloster kommt und um Aufnahme bittet, oder ob der Abt von sich aus einen seiner Mönche, einen würdigen Mann, zum Priester weihen lassen will. In beiden Fällen soll der Priester voll und ganz der klösterlichen Regel unterworfen sein und aus seinem priesterlichen Status keinerlei Vorrechte genießen, es sei denn, der Abt gewähre sie ihm ausnahmsweise aus besonderen Gründen; der Priester wird voll und ganz in der Schar der Mönche integriert. Aus Benedikts Formulierung kann entnommen werden, daß ihm die Bewährung und Bewahrung des rechten Mönchtums in seinen Klöstern im Vordergrund stand und er dem Priestertum keine beherrschende Stellung, keinen Vorrang einzuräumen wünschte. Wenn er selbst Laie war und blieb, was wohl die Mehrzahl seiner Biographen und Kommentatoren annimmt, ist diese Haltung verständlich.

Bei den meisten der bisher angeführten Einsiedler und Mönche — ihr Weg war ja sehr verschieden; einige gingen ihn ganz allein, andere hatten vom Elternhaus eine lose Verbindung zur Kirche oder einem Kloster, andere erfuhr im Klerikat eine gewisse Grundausbildung — hat sich die Entstehung eines monasterium an ihrem Sitz vielfach ungewollt, aus der Sachlage heraus entwickelt; aus einer zunächst losen Gemeinschaft wurde eine feste Form. Aus einer Bemerkung der *Eugendusvita* kann geschlossen werden, daß die Mönche vielfach noch in ihren eigenen Hütten wohnten, bis sie allmählich „*uno xenodochio*“ vereinigt wurden. (Mer III, 164, c21; auch bei diesem Kapitel hat man übrigens den Eindruck, daß dem Autor die Regel des hl.

Benedikt nicht unbekannt war, z. B. „lumen olim sicut in oratorio indeficiens noctibus prebebatur“ und er also entsprechend später schrieb.) Wenn allmählich eine mehr bewußte Gründung von Klöstern zu beobachten ist, darf andererseits nicht überraschen, daß mancher Gründer selbst dabei seine Unabhängigkeit zu behalten wünscht, um von Verwaltungsgeschäften und auch von priesterlichen Pflichten unbelastet weiter als Einsiedler oder Rekluse leben zu können. Eine Gründung besonderer Art war die des Aridius (Hfr. X, 29; VPP XVII; lib. II de Vit. b. Martini II, 39). Er stammte aus einer begüterten Landfamilie in Limoges und erfuhr seine erste Ausbildung als Edelknabe am Hof des Frankenkönigs Theodebert. Hier wurde der Trierer Erzbischof Nicentius (555–566) auf ihn aufmerksam und zog ihn zur Ausbildung im geistlichen Beruf an sich. Er wurde Kleriker, Diakon, später wohl auch Priester (Mer I, 753, 9). Der Tod seines Vaters nötigte ihn, sich um die Mutter Pelagia und den Familienbesitz zu kümmern. Dessen Verwaltung übertrug er der Mutter, die geistliches Gewand anlegte; Gregor, der Ar. persönlich kannte, führt sie unter den confessores (glor. conf. 102) auf. Dann baute er auf seinem Grund eine Kirche; aus Gutsleuten, der familia, machte er Mönche und gab dem neuen Kloster, heute St. Irieix, bewährte Regeln, u. a. von Basilius und Cassianus. Er selbst behielt sich die geistliche Leitung der Gemeinschaft vor, nahm also die Stelle des Abtes wahr, wie ihn Gregor später auch nennt. Ein Reklusenleben führte er nicht; Gregor nennt ihn öfters zusammen mit heiligen Stätten, Wallfahrten und gallischen Bischöfen, mit denen er offenbar manche persönliche Verbindung pflegte. Das mönchische Element tritt in der Gründung des Aridius zurück. Man spürt eher den Grundherrschaften, der über Land und Leute eigenwillig, wenn auch in bester Absicht verfügt. Insofern ist er als ein Vorläufer der bald sich mehrenden Familien- und Eigenklöster anzusehen.

Einen eigenen Weg in die mönchische Einsamkeit fand in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts der hl. Arnulf (Mer II, 426; Mab. Ann. I, 309). Aus adeligem Geschlecht stammend wurde er zum königlichen Dienst erzogen und danach für Verwaltungsaufgaben eingesetzt. Er wurde Berater der Könige Chlothar II und Dagobert I und blieb es auch als Erzbischof von Metz (614 bis 629). Nach der Teilnahme am Konzil von Reims zog er sich von aller kirchlichen und weltlichen Tätigkeit zurück und verbrachte mit seinem Freund Romarich und einigen Mönchen seine letzten Jahre bis zu seinem Tod in der Einsamkeit der Vogesen in der Nähe des Klosters Habende (Reiremont).

Die Gründung eines Klosters besagte noch nichts über dessen Verhältnis zur Kirche, zumal wenn der Gründer nicht oder noch nicht Priester war. Ungewolltes Priestertum (s. o.) war keine gute Grundlage für ein rechtes Verhältnis zur Kirche. Grundsätzlich sollten nach dem Konzil von Chalcedon (451; Mansi VII; 374 cap. 4, 7, 8) dessen Beschlüssen im wesentlichen die östlichen Verhältnisse zugrunde liegen, auch die mönchischen Niederlassungen den in ihrem Bereich zuständigen Bischöfen unterstehen. Daß diese Frage in den Protokollen der Konzilien und Synoden immer wieder auftaucht, zeigt, daß die bischöfliche Autorität in ihrem Umfang noch nicht

eindeutig festgelegt war. Im Konzil von Arles III, Mansi VII, 907, mußte ein Konflikt zwischen dem Bischof von Arles und dem Abt von Lérin ausgeglichen werden; im Schlußsatz heißt es sehr deutlich: *regula, quae a fundatore dudum constituta est, in omnibus custodita*“; ein Konzil von Tours (a. 461; Mansi VII, 950), bestimmt, daß der Bischof nur aus einem vernünftigen Grund den Abt zur Teilnahme an der Synode nötigen darf; andererseits Conc. Aurelianensis (511; Nr. XIX), *abbates in humilitate religionis in episcoporum potestate consistunt*. Das Konzil von Epao, (517, c VII) erklärt vom Abt vorgenommene Verkäufe für nichtig, wenn sie ohne Kenntnis des Bischofs geschahen und fährt dann fort: (c VIII) *„mancia monachis donata ab abbate non liceat manumitti; injustum enim putamus, ut monachis quotidianum opus facientibus servi eorum libertatis otium potiantur“*, worauf noch zurückzukommen sein wird. Das Aurelianum von 533 spricht in c XXI von Äbten, die die Vorschriften der Bischöfe verachten. Das Conc. Arvern. (535, c IV), warnt die Kleriker vor Verbindungen mit weltlichen Großen gegen ihre Bischöfe und um Bemühungen bei den Königen, durch Vergünstigungen Kirchengut zu erlangen — welche Beschäftigung bot sich für die Mönche, welchen Platz sollten die Klöster in der Kirche finden? Von den Mönchen in den Juraklöstern (s. S. 318) wurde berichtet, daß sie sich aus dem Wald Ackerland schaffen mußten. Bemerkenswert ist, daß bei zunehmender Zahl der Mönche und offenbar nicht entsprechend wachsendem Bodenertrag Abt Lupicinus sich an König Chilperich um Unterstützung wandte, Äcker und Weinberge, die ihm angeboten wurden aber ablehnte und lieber ihren Ertrag haben wollte, da weltlicher Besitz sich für die Mönche nicht ziente. Der König bewilligte ihm dann eine jährliche Beihilfe an Getreide, Wein und Geld. Einsiedler und kleine Mönchsgruppen konnten gewiß auf die Mildtätigkeit der nahen Landesbewohner rechnen; bei größeren kam man nicht ohne rührige Selbsthilfe aus. Abt Ursus legte Wert auf fleißige Landarbeit seiner Mönche (s. o. S. 317). Eparchius scheint mit dem Wort: *„fides famen non timet“* (Mer III, 559, 20) die Nahrungsbeschaffung an die zweite Stelle gestellt zu haben. Auch bei Reomanus und Leobardus (Mer I, 741, c 20 und 303) wird die Betonung des geistlichen Lebens deutlich. — Sieht man nach der soziologischen Zusammensetzung der Mönchskonvente, so sind gewisse Unterschiede zu spüren. Die frühen Einsiedler waren, wie ihre östlichen Vorgänger, wohl durchweg einfache Menschen, des Lesens und Schreibens selten kundig; Handarbeit war ihnen eine Selbstverständlichkeit. Bei anderen werden das fromme Elternhaus und die Erziehung erwähnt. So konnte der junge Eparchius seinem Großvater als cancellarius dienen; Leobardus lernte in der Schreibstube des Klosters Marmoutier nicht nur die Bearbeitung von Pergamenten, sondern auch die Schrift selbst. Solche Mönche stellten einen Typ dar, aus dem sich der Klerus, der Priesterstand rekrutieren konnte. Diese Entwicklung dürfte in Germanien, das vollkommen Missionsland war, anders als in Gallien, nur langsam vor sich gegangen sein. Die Priester waren in den Klöstern noch Ausnahmen; Zahlen liegen kaum vor; wenn solche vorhanden sind, sind sie unzuverlässig, wie für Lauconne und Balma, wo gleichmäßig 150 Männer bzw. Frauen angeben

werden (Mer III, 135, 136). An anderen Stellen wird von 30 Mönchen gesprochen; um diese Größe wird wohl die durchschnittliche Besetzung der Klöster gelegen haben. Wenn darunter *ein* Priester war, wird das den Bedürfnissen der Gemeinschaft im allgemeinen genügt haben. Außentätigkeit wird wenig in Frage gekommen sein, jedenfalls keine planmäßige Seelsorge; dieses Problem wird dann in den Briefen Gregors d. Gr. deutlich (M. G. H. Greg. I Pp., Reg. I und II). Remigius Rudmann hat sich mit ihm eingehend beschäftigt („Mönchtum und kirchlicher Dienst in den Schriften Gregors d. Großen“, St. Ottilien 1956). Auf seine einleitenden Ausführungen, auch auf den Literaturnachweis sei hingewiesen. Als Angehöriger eines begüterten römischen Geschlechtes war Gregor aus dem Beginn einer bedeutenden politischen Laufbahn heraus Mönch geworden und auch als Papst Mönch geblieben. Er sah aber auch sehr deutlich die Bedürfnisse und Nöte der Gesamtkirche und suchte sie zu überwinden. Die Bischöfe brauchten Unterstützung für ihre seelsorgerische und missionarische Arbeit; nichts lag näher, als daß sich ihr Blick immer wieder auf die Klöster richtete. Soweit diese in ihrem Diözesanbereich lagen, suchte man sich von dort geeignete Kräfte kurzerhand herauszuziehen; Reibungen mit der Klosterleitung, den Äbten, blieben nicht aus. Soweit Anträge oder Beschwerden an Gregor gelangten, traf er Entscheidungen, die je nach der Eigenart der Beteiligten, sehr verschieden ausfielen. Gregor unterschied genau zwischen Mönch- und Priestertum (Ep. III, 52; XIII, 11) und sah darauf, daß auch die Bischöfe die Sonderstellung der Mönche und die Eigenheit der Klöster beachteten (Ep V, 47 und 49). So schrieb er dem Abt und Presbyter Senator in Augustodunum, daß er die königliche Stiftung des Xenodochium (Hospital) ausdrücklich bestätigte; beim Tod des Abtes sei der Nachfolger vom König mit Zustimmung der Mönche zu bestimmen; dem Bischof sei es nicht erlaubt, einen Mönch dem Kloster für kirchliche Zwecke zu entziehen; bei Streitigkeiten solle der Bischof unter Hinzuziehung von sechs anderen Bischöfen entscheiden (Ep. XIII, 11). Ebenso deutlich heißt es an den Bischof Marianus von Ravenna (Ep. VIII, 17), daß er gegen den Willen des Abtes dem Kloster keine Mönche für die heiligen Weihen und den geistlichen Stand entziehen dürfte. Sollten aber Mönche verfügbar sein, etwa zur Aushilfe in anderen Klöstern, solle der Abt sie selber anbieten; weigere er sich, solle der Bischof einige nehmen und anderen klösterlichen Gemeinschaften zuteilen, nicht aber kirchlichen Stellen. Mit den Klöstern im Bereich von Ravenna mußte sich der Papst noch in einem anderen Brief an Bischof Marianus beschäftigen (Ep. VII, 40). Hier heißt es, daß Weltpriester in den Klöstern die hl. Messe nur dann feiern dürfen, wenn sie dazu eingeladen werden. Sollte ein Abt oder Mönch zu einem kirchlichen Amt oder zum Priestertum aufsteigen, so behält er in seinem alten Kloster keine weiteren Rechte. Dem Bischof Candidus, Rom, der über Priestermangel klagt, genehmigt Gregor, aus Klöstern in seiner Diözese mit Zustimmung des beteiligten Abtes geeignete Mönche nach sorgfältiger Prüfung für sich zu Priestern zu weihen (Ep. VI, 27). Einen weitergehenden Eingriff des Papstes stellt es dar, wenn er die Kirche des hl. Pankratius in Rom, die Weltpriestern zugeteilt war, von diesen aber so ver-

nachlässigt wurde, daß die Bevölkerung oft selbst an Sonntagen dort die Meßfeier entbehren mußte, nun einem nahegelegenen, neu gebildeten Mönchskonvent übertrug (Ep. IV, 8). Der Papst schreibt dem Abt des Klosters vor, daß er nach Entfernung der nachlässigen Priester nicht säumen sollte, auch einen fremden Priester heranzuziehen, damit die Messe künftig ordentlich gefeiert werden könne. Offenbar war unter den Mönchen kein Priester; der Papst verpflichtete sie aber ausdrücklich, am Grab des hl. Pankratius das „opus Dei“, das Chorgebet, täglich zu verrichten; letzteres sah der Papst offenbar als die ureigene Aufgabe der Mönche an, die auch ohne Priester erfüllbar war; die Messe konnte allenfalls Weltpriestern überlassen werden. Auch in einem weiteren Fall (Ep. VI, 44) ist ersichtlich, daß Mönche in ihrem Kloster keinen eigenen Priester hatten; dem Bischof Felix wird von Gregor untersagt, in der Klosterkirche selbst eine öffentliche Messe zu halten; wenn eine solche begehrt werde, solle er einen Priester dorthin schicken. Es wurde offenbar befürchtet, daß aus der Anwesenheit und Messe des Bischofs sich unangemessene materielle Ansprüche des Bischofs gegenüber dem Kloster entwickeln könnten. Wenn Papst Gregor auf Bitten eines Abtes (Ep. XII, 15) diesem gewährt, daß einer seiner Mönche vom zuständigen Bischof zum Priester geweiht werde, um im Kloster die Messe feiern zu können „quotiens oportunum fiat“, scheint die tägliche Messe im Kloster noch nicht Regel gewesen zu sein. Deutlich wird auch hier vom Papst betont, daß der zu weihe Mönch nur in seiner klösterlichen Gemeinschaft als Priester tätig werden darf. Ganz ähnlich verfügt der Papst an Bischof Viktor von Palermo (Ep. XII, 18) zu Gunsten eines dortigen Klosters; auch hier wird besonders bemerkt, daß der Priester nur „quotiens necesse fuerit“ und an keiner anderen Stelle zelebrieren darf. In einem anderen Brief an Bischof Viktor (VI, 39), der für das Hermas-Kloster einen Mönch zum Priester weihen soll — nach Ep. II, 28 scheint es sich um eines der von Gregor aus eigenem Familienbesitz in Klöster umgewandelten Güter zu handeln — heißt es am Schluß: „nec ille de monasterio suo hac pro causa egredi nec extraneum sibi ad peragendum sacrum opus cogatur aducere“. Vielleicht veranlaßten örtliche Verhältnisse den Papst hier auszuschließen, was er in anderen Fällen zuließ oder anordnete. Wie streng der Papst darauf achtete, die Bereiche der Klöster und der Kirche auseinanderzuhalten, — vgl. auch die Weisung an Bischof Maximinus von Syracus (Ep. IV, 11) — mag auch daraus ersehen werden, daß er den Vorschlag des Patricius Venantius, des höchsten römischen Provinzialbeamten von Palermo, den Abt Urbicus für einen Bischofsstuhl zu weihen, nicht entspricht. Er hält Urbicus zwar auch für durchaus geeignet, will ihn aber der monastischen Ruhe nicht entziehen (Ep. XIII, 14: quietem eius turbare non possumus; vgl. auch Ep. IX, 157: quia turbulento curarum saecularium tumultu se segrebans quietis desiderium portum monasterii appetit). Diese Betonung der „Ruhe“ darf nicht zu der Auffassung führen, Gregor habe den Äbten und ihren Mönchen ein beschauliches Leben sichern wollen. Er wollte aber die Klöster und die Mönche im Sinne der benediktinischen Regel von der Berührung mit der Welt, auch der Weltkirche, nach Möglichkeit fernhalten. Es gab innerhalb der Klöster für die Mönche genug zu tun.

Auch wenn man von der Forderung Benedikts, der Beschaffung des Lebensunterhaltes (Regel cap. 48) einmal absieht, blieben für die Laienbrüder, aus denen die Klöster bestanden — Priester gab es wie schon oben bemerkt, nur wenige; vielfach herrschte ein ausgesprochener Mangel — zahlreiche Aufgaben, nicht zuletzt die bauliche Instandhaltung der Klosterkirche und der zugehörigen Gebäude; dazu kam die weitere Ausgestaltung der Liturgie. (Ausführlicher hierzu Rudmann, a. a. O., 67–70.) Zur Durchführung notwendiger Arbeiten innerhalb der Klöster war Gregor auch bereit, aus anderen Konventen Hilfskräfte zu schicken und verfuhr dabei nicht eng oder schematisch. Seinen defensor, den Subdiakon Petrus, wies er an (Ep. I, 18), sich im niederen Klerus der Kirchen und der Klöster nach geeigneten Anwärtern für das Priestertum umzusehen und sie ihm nach Rom zu schicken. In einem wohl besonders gelagerten Fall überläßt der Papst (Ep. XII, 4) dem Bischof Passivus, den Anwärter Oportunus als Mönch oder als Subdiakon aufzunehmen und Seelsorge (ad pastoralem curam) zuzulassen.

War Gregor, was die Tätigkeit der Mönche außerhalb des Klosters angeht, im allgemeinen zurückhaltend, so gab er ihnen am Ende des Jahrhunderts mit der Englandmission einen Auftrag von größter Bedeutung. Die heidnischen Angelsachsen hatten nach ihrem Eindringen in England das noch aus der Römerzeit stammende Christentum ausgerottet. Gregor lag schon seit Jahren viel daran, das verlorene Land für das Christentum zurückzugewinnen. Es ging weniger darum, in England neue Klöster zu gründen, als dem Volk das Wort Gottes zu bringen und es zum christlichen Glauben zurückzuführen. Es ist nicht beabsichtigt, hier die Entwicklung der Englandmission darzustellen, aber doch an ihren Anfängen kurz zu zeigen, wie die römischen Benediktiner auf dem ihnen neuen Gebiet, unter ganz ungewohnten Verhältnissen, arbeiteten. (Wichtigste Quelle: Beda venerabilis historia ecclesiastica gentis Anglorum, PL XC; ferner die beiden Gregorbiographen Paulus Diaconus und Johannes Diaconus, PL LXXV, 51 bzw. 99; ausführlicher Brechter, Suso: Die Quellen zur Angelsachsenmission Gregors d. Großen, München 1941.) Es war eine kleine Gruppe, die sich auf den Weg nach England machte; ihr Führer war Augustinus; Paulus nennt noch Mellitus und Johannes; Beda erwähnt neben Augustinus nur mehrere andere gottesfürchtige Männer. Die Anfangsschwierigkeiten, besonders wegen der fremden Sprache, waren offenbar groß. Nach Beda (Ic 23) dachte man an Aufgabe des Auftrages; Augustinus ging deshalb nach Rom zurück. Gregors Brief (Ep. VI, 50a) enthält die Antwort an die Mönche: „es wäre besser gewesen, garnicht anzufangen, als sich nun zurückzuziehen; Augustinus sei als Abt eingesetzt worden, man solle ihm in allen Stücken gehorchen.“ Diesem Brief entspricht ein gleichzeitiges Schreiben Gregors an die beiden merowingischen Könige Theoderich und Theudebert (Ep. VI, 49), in dem der Papst auf die Schwierigkeiten des Missionsauftrages hinweist und um Unterstützung bittet. Die Mönche sollen aus dem fränkischen Gebiet einige Priester mitnehmen, die ihnen bei der Verständigung mit den Angelsachsen helfen können. Beda spricht in diesem Zusammenhang (I, 25) von Dolmetschern; auch einige weitere Hilfskräfte scheint man bekommen zu haben. Es ist jetzt eine

Gruppe von etwa 40 Personen, die nun mit neuem Mut an die Arbeit geht und sich zunächst auf der kleinen dem Festland vorgelagerten Insel Thanet niederläßt. Mit Hilfe der Dolmetscher nimmt Augustinus mit Adalbert, dem König von Kent, Verbindung auf, und da dieser durch seine Gattin Bereta, die dem fränkischen Königshaus entstammte, schon etwas vom Christentum wußte, bekam Augustinus die Erlaubnis, mit seinen Männern auf der Insel zu bleiben; das zum Leben Notwendige wurde ihm zur Verfügung gestellt. Nachdem der König später die Ankömmlinge persönlich in Augenschein genommen und bei ihnen eine einführende Predigt gehört hatte, wollte er selbst noch bei dem alten Glauben seines Volkes bleiben, der Predigt der Mönche aber keine Schwierigkeiten machen. In der Hauptstadt seines Landes, dem späteren Canterbury, wies er den Benediktinern ihren Wohnsitz an. Sobald die Mönche dorthin übergesiedelt waren, begannen sie mit dem schlichten Leben der apostolischen Urkirche, mit Gebet, Nachtwachen, Fasten und Verkündigung; ihren Unterhalt bekamen sie von denen, die sie belehrten und auf die Taufe vorbereiteten. In der Nähe der Stadt befand sich noch eine alte dem hl. Martin geweihte Kapelle, die auch die Königin gelegentlich zum Gebet aufgesucht hatte. Hier hielten die Mönche ihre Messen, Predigten und Taufen, bis der König die zunächst wohl auf den Wohnsitz beschränkte Erlaubnis ganz allgemein erweiterte und ihnen auch die Wiederherstellung oder den Bau von Kirchen gestattete. Der Erfolg blieb nicht aus; schon 598 konnte Gregor d. Gr. in einem Brief (Ep. VIII, 29) an den Erzbischof von Alexandrien diesem über Tausende Getaufte in England berichten. Daß Augustinus inzwischen zum Bischof geweiht worden war, geht aus diesem Brief ebenfalls hervor. Mit Ausdehnung der missionarischen Tätigkeit waren inzwischen im Alltag der seelsorgerischen Gemeindegemeinschaften mancherlei Fragen aufgetaucht, die der Klärung und Entscheidung durch den Papst bedurften. Der Presbyter Laurentius und der Mönch Petrus wurden dazu nach Rom geschickt. Mit seiner sehr eingehenden Antwort (Ep. XI, 56a) (der Brief ist umstritten, da er in den päpstlichen Archiven nicht gefunden wurde. Brechter, a. a. O., S. 7, hält ihn für eine Fälschung, die aber bei Beda, Ic 27, Wiedergabe fand; Paul Meyfahrt (RHE 54, 1959, S. 879 ff.) bringt Argumente für die Echtheit) schickte der Papst auch die erbetene Verstärkung, „cooperatores et verbi ministros“. Der Aufgabenkreis der Mönche hatte sich ausgedehnt; ihre Missionstätigkeit war so weit in das Land hinausgegangen, daß Gregor für eine entsprechende kirchliche Organisation Anweisung geben mußte. Zunächst sollte in York ein Bischof eingesetzt werden, der für 12 in seinem Bereich einzurichtende Suffraganbistümer als Metropolit wirken sollte. Eine entsprechende Organisation wünschte der Papst auch für London und seinen Bereich, wo bald Melittus Bischof wurde. Der Aufbau der Kirche war planmäßig vorgesehen und wurde auch in der Folge — Gregor und Augustinus starben beide im Jahre 604 — fortgesetzt. Sieht man nach dem ersten Kloster Canterbury, wo einmal von 40 Männern berichtet wird, mußte gewiß eine Arbeitsteilung innerhalb der Gemeinschaft eintreten. Neben den Opus Dei, an dem möglichst alle am Ort anwesenden Mönche teilzunehmen hatten, erforderte die fortschreitende Missionsarbeit wohl einen Großteil der

Priester. Daneben durfte eine seelsorgerische Hilfe dort nicht fehlen, wo die Missionare gewirkt hatten. Die klösterlichen Häuser und das sonstige Klostergut erforderten Kräfte. Hatte anfangs das Kloster von der Hilfe der Gläubigen gelebt, so kam es mit der Zeit zu Besitz von Gebäuden und Boden, nicht zuletzt durch Schenkungen des Königs (Beda I, c 33). Für die neu errichtete St.-Andreas-Kirche bei Canterbury gab er „multa dona, territoria et possessiones“ (Beda II, 3). Nimmt man hinzu, daß etwas später König Oswald (Beda III, 24) aus Anlaß seines Sieges über die Mercier dem Bischof und seinen Mönchen 24 „*possessiuncula*“ schenkte, so ist festzustellen, daß die Kirche und mit ihr das Kloster der Besitzordnung ihrer Zeit entsprechend zu Grundbesitzern wurden. Das Armutsgelübde des einzelnen Mönches blieb, aber das Kloster konnte reich werden.

In der älteren fränkischen Kirche hatte sich diese Bewegung — angedeutet bereits in der Aridius-Gründung s. S. 320 — schon früher ausgewirkt. Von der Mitte des 6. Jahrhunderts an häuften sich die Gründungen und Stiftungen. Könige und Königinnen, Fürsten, Bischöfe und sonstige Große suchten durch die Stiftung einer Kirche, eines Klosters oder Hospizes etwas für ihr Seelenheil zu tun. Aber auch die kleinen Leute wollten nicht zurückstehen. Das damals viel gebrauchte Ecclesiastes-Zitat: „*sicut aqua exstinguit ignem, sic eleemosyan exstinguit peccatum*“ förderte Bußgesinnung und Opferbereitschaft. So lief z. B. zum Grab des hl. Martin ein ununterbrochener Strom von Gaben. Für die Schenkungen an Kirchen sei als Beispiel nur das Testament des Bischofs Bertichramnus, Bertrand von Le Mans († 623) genannt. Schon durch seinen Umfang ist Bertrands Testament einmalig; im Migne PL 80 umfaßt es 23 Spalten, etwa 132 Objekte werden aufgezählt; bei mehr als 40 Positionen spricht Bertrand von Kauf oder sonstigem Erwerb; das Grundstücksgeschäft hat er offenbar mit Passion betrieben. (Näheres s. Thiele, Studien zur Vermögensbildung und Vermögensverwertung der Kirche im Merowingerreich (St. M. Bd. 80, S. 49 ff.). Ein Nachfolger von Bertrand, Bischof Domnulus († 581), der zunächst Leiter eines Konventes in Paris gewesen war (Hfr. VI, 254), hatte für das Mönchtum offenbar besonderes Interesse, er förderte den bei St. Vincentius u. Laurentius in Le Mans bestehenden Konvent durch Zuweisung von Gütern, gründete neben St. Viktor ein Kloster für 50 Mönche und ein Xenodochium bei St. Marien nebst einem Kloster für 24 Mönche; alle stattete er reichlich mit Gütern aus. In seinem Testament (Thiele a. a. O., 42 ff.) ist bemerkenswert, daß die Erträge der villa Canon den fratres, dem Konvent, zukommen sollten, ein Zeichen, daß nunmehr auch die Mönche, unabhängig vom Abt, unmittelbaren persönlichen Anteil am klösterlichen Gut zu bekommen strebten. Es ist verständlich, daß mit der Ansammlung von Gütern aller Art bei den Kirchen und Klöstern auch bei den Mönchen recht weltliches Besitzstreben aufkam und die Klöster selbst vielfach zu begehrten Objekten wurden und in den politischen Machtkampf der Großen gerieten.

Hatten schon früher Synoden darauf hingewiesen, daß Kleriker sich nicht ohne Genehmigung der Oberen wegen irgendwelcher materiellen Vergünstigungen an weltliche Große wenden dürften, so wurde diese Warnung jetzt

sehr deutlich wiederholt: Äbte und Mönche sollten nicht die Schutzherrschaft von weltlichen Herren ausnutzen (Conc. Cab. 639, XV). Hatten die Könige und Fürsten die Kirchen und Klöster oft reich beschenkt, so suchten sie jetzt nicht selten ihre Günstlinge am Kirchengut teilnehmen zu lassen. Daß Laien zu Führungsstellen in der Kirche drängten oder von einflußreichen Großen dorthin gedrängt wurden, ergibt sich aus einem Beschluß des Konzils von Orléans (549, C 10; dazu auch Toletanum X, C 3). Geschenke und Bestechung spielten bei solchen Geschäften eine große Rolle (Cab. 639, XVI und Tolet. XI, 9). Gregor v. T. (VPP VI, 682,3) sagt: „Jam tunc germes illud iniquum coeperat fructificare, ut sacerdotium aut venderetur a regibus aut comparetur a clericis.“ Papst Gregor d. Gr. schreibt an gallische Bischöfe (Ep. IX, S. 206, c 3,4): „quod in Galliarum partibus sacri ordines per simoniacum heresem conferantur“. Das von solchem wenig christlichem Treiben das Leben innerhalb der klösterlichen Gemeinschaften nicht unberührt blieb, liegt auf der Hand. An vielen Stellen zeigte sich ein zu Habgier gesteigertes Besitzstreben, das vor dem Gut des Nächsten und auch der Hinterlassenschaft der Toten nicht zurückschreckte. Wiederholt mußten Synoden oder Konzilien verbieten, daß beim Tod eines Priesters, Abtes oder Bischofs „Interessenten“ sich an seinem Nachlaß vergreifen dürften (Cab. a. a. O., 6; Tolet. IX, c 7). Auch Stiftungen und Testamente waren vor willkürlichen Zugriffen nicht sicher. Das Toletanum IX, c 2 empfahl Stiftern bzw. ihren Nachkommen, selbst auf die Wahrung solcher Vermächtnisse zu achten und sich ggf. bis zum König hin zu beschweren. Bischof Bertrand ermahnt in seinem oben erwähnten Testament nicht nur die Äbte von St. Peter und Paul in Le Mans zu einer gerechten Verwaltung seiner Stiftung, sondern warnt auch seine Nachfolger auf dem Bischofsstuhl, seine Stiftung nicht anzutasten. — Im Anfang des 6. Jahrhunderts war für Priester Handarbeit noch üblich gewesen (Thiele, a. a. O., S. 73); dann vollzog sich jedoch im Laufe der Jahrzehnte eine Umstellung. Cassiodorus († um 580) hatte sich um die Erhaltung und Sammlung klassischer Literatur große Verdienste erworben und auch die Mönche des von ihm gegründeten Klosters Vivariense sive Castellense zu literarischen und geistigen Studien angehalten. Ähnliches war bei den deutschen Klöstern weniger zu erwarten. Studienmaterial war hier selten, und das wissenschaftliche Interesse — anders als auf altrömischem Kulturboden — wohl nicht sehr groß. Hier mußten die Äbte oder sonstige Oberen vor allem die Bedeutung des Gebetes, des Gottesdienstes gegenüber dem servile opus betonen, zumal offenbar Bischöfe dazu neigten, Mönche zu körperlicher Arbeit heranzuziehen. Das Toletanum IV (Mans IX, p. 631, c 51) rügte energisch, daß Mönche auf bischöflichen Befehl zu knechtlicher Arbeit herangezogen würden; die Bischöfe sollten ihre „potestas cum discretione“ ausüben, die Grenzen beachten und sich darauf beschränken, die Mönche zu heiligem Wandel anzuhalten, Äbte einzusetzen und Verstöße gegen die Regel zu ahnden. Nachlassende Ordnung innerhalb der Klöster läßt sich aus den Themen der Konzilien und Synoden ablesen. So mahnt Tolet. IV, c 25) die Priester, die Hl. Schriften zu lesen. Die Synode von Matiscone (585; Conc. I, 167, C VI) rügt das Zelebrieren eines betrunkenen Priesters; das Latunense

(673; Conc. I, 218 II und XV) verbietet den Geistlichen das Mitführen weltlicher Waffen und die Jagd. Je mehr sich die (Priester =) Mönche weltlichen Beschäftigungen und Zerstreuungen hingaben, desto eher war man geneigt, für die Handarbeit im Kloster Hilfskräfte heranzuziehen. Die Einstellung gegenüber der Handarbeit scheint überhaupt nicht einheitlich gewesen zu sein. Romanus und Lupicinus verlangten nach alter Tradition Handarbeit. Wenn es dann in der vermutlich jüngeren Vita ihres Nachfolgers Eugendus heißt, „sacerdotali eminentia plus se effere fratribus“ (Mer III, 157/8), ist wohl anzunehmen, daß diese Priester sich nicht zur Handarbeit drängten. Daß im 6. und 7. Jahrhundert die Mönche die körperliche Arbeit nicht sonderlich schätzten, läßt sich auch aus einer Bemerkung von Mabillon (Ann. II, 107) schließen, der sich entschieden dagegen wendet, daß schon der Benedikt-Schüler Maurus als Abt in Andegavum die körperliche Arbeit zurückstellt: „quia eis sine proprio labore cuncta necessaria suppeditabant“, vielmehr den moralischen Wert der eigenen Arbeit betont. Jedenfalls fanden sich für die Klöster in zunehmendem Umfang Leute, die hier Anlehnung, Schutz und gewiß auch geistliche Förderung suchten. Sie waren zu „famulitium“ bereit, wobei für das Kloster das Dienstverhältnis wohl das Primäre war, die Zugehörigkeit zur „familia“ dabei gewährt wurde. Von Isidor v. Sevilla heißt es ausdrücklich (Mab. Ann. I p 332), daß er „laicos ad famulitium admittit“ die Brüder sollten sich mit den Gärten und dem Küchenbedarf beschäftigen; Bau- und Ackerarbeit fiel den Sklaven zu; Laien sollten den Mühlenbetrieb übernehmen; das Brot für den eigenen Bedarf sollten die Brüder bereiten, für Kranke und Gäste sollten es die Laien tun. Die Arbeitsteilung unter die drei Gruppen Mönche, Laien und Sklaven ist deutlich. — Eine andere, etwas abweichende Dreiteilung sei hier herangezogen; sie findet sich später in den Berichten über die Wiederaufnahme klösterlichen Lebens in den Ruinen von Montecassino. Petronax „nobilis“ von Ravenna, wurde vom Papst Gregor II. dorthin entsandt und fand „aliquot simplices viros“ vor, die ein Anachoretenleben führten. Die kleine Gruppe war froh, in Petronax einen Leiter zu bekommen, der nun Abt genannt wird, und sie entwickelte sich kräftig „nobilium et mediocrium ad se concurrentium“, — eine soziologisch bemerkenswerte Aufgliederung der mönchischen Gemeinschaft (AASS Maj II, 119/21, Mab. Ann. II, 51).

St. Benedikt hatte in seiner Regel die Bedeutung der Handarbeit den Mönchen zur Pflicht gemacht. In weiteren Konzilien dieser Zeit wird die den „nobiles“ keinen besonderen Rang im Kloster eingeräumt — im Gegenteil; in c 53 spricht er vom „divitum terror“, der sich selbst Geltung verschafft. Man kann fragen, wie weit Benedikts Regel im Frankenreich im 7. Jahrhundert schon bekannt war. Erstmals wurde sie im Konzil von Augustodunum des Bischofs Leudegarius (663–680; Conc I, 221, c XV), dessen Protokoll nur stückweise überliefert ist, amtlich eingeführt und Äbten und Mönchen zur Pflicht gemacht. In weiteren Konzilien dieser Zeit wird die Regel nicht erwähnt; manche ihrer Grundsätze gehörten allerdings schon zum traditionellen Geistesgut der Mönche. Daß die Regel nun schlagartig zur Grundlage des fränkischen Mönchtums wurde, war auch deshalb nicht zu

erwarten, weil wohl die meisten Äbte in ihren Klöstern nach einer schon bewährten Regel (Macarius, Columban, Isidor) oder einer Mischung von solchen, lebten. Bei den damaligen Verhältnissen in der Kirche konnte größere Einheitlichkeit erst durch einen Eingriff von oben, von den Königen, erwartet werden, die ca. 100 Jahre später sich in ihren Kapitularien reichlich mit kirchlichen Dingen beschäftigten. Uneinheitlich war auch die Haltung der Mönche selbst gegenüber dem Priestertum.

Als St. Benedikt in Kap. 62 seiner Regel festlegte, daß und wie ein Abt einen seiner Mönche sich zum Priester weihen lassen könne, hatte er das offensichtlich als eine Ausnahme angesehen. Der Abt sollte sich einen aus seinen Mönchen auswählen, der würdig sei; alle waren es offenbar nicht. Die Auffassung der alten Mönchsväter, die ihren Weg auch ohne Priester gehen zu können glaubten, war auch im europäischen Mönchtum keineswegs vergessen. Daß die Möglichkeit für das Kloster, so zu einem Priester zu kommen, erst an zweiter Stelle — nach cap. 60 „Eintritt eines von außen kommenden Priesters“ — gebracht wurde, zeigt wohl, welchem Weg Benedikt den Vorzug gab. Darüber wie sich die Dinge in der Praxis entwickelten, gibt es wenige nähere Angaben. Offenbar legten die Klöster doch bald Wert darauf, ständig einen Priester in ihren Reihen zu haben, mindestens um die hl. Messe zu feiern, die mehr und mehr zum Kernstück des Gottesdienstes wurde, auch wenn man sie noch nicht täglich feierte. Übrigens hatte schon um 700 die Äbtissin Bertilla von Kala (Chelles) für ihre Nonnen die tägliche Messe gefordert (AASS III, 21). Allmählich wurde der Priester im Konvent zur Selbstverständlichkeit; man findet auch schon mehrere im gleichen Haus, auch aus den Reihen der Mönche selbst. Priester zu sein wurde trotz aller bei Benedikt zu spürenden Zurückhaltung nun doch ein Vorzug; Neid und Ehrgeiz mögen mitgewirkt haben. Es war vielleicht auch für den Abt, zumal wenn er selbst (noch) nicht Priester war, nützlich, sich nicht nur auf einen Priester stützen zu können. Durfte man mit aus Mönchen geweihten Priestern, die im Haus aufgewachsen, seine Regeln und Gewohnheiten kannten, nicht weniger Schwierigkeiten erwarten als mit von außen kommenden, denen die von Benedikt geforderte demütige Unterwerfung gewiß nicht immer leicht fiel, zumal sie von draußen eine andere Stellung kannten? Im Ganzen vollzieht sich diese Entwicklung innerhalb der Klöster in der Stille; in der zeitgenössischen Literatur, auch den zahlreichen Briefen des Bonifatius findet sich darüber fast nichts. Er erwähnt 2- oder 3mal die Benediktinerregel; sein Biograph Willibald berichtet (MGSS II, 468) daß er sich immer an die Weisungen des Ordensvaters gehalten habe. Aus gelegentlichen Bemerkungen ist auf eine zunehmende Differenzierung bei der Arbeit der Priester und der übrigen Mönche zu schließen. Bonifatius schreibt an Papst Zacharias über die Gründung von Fulda (MG Ep III nr. 80: „absque servis proprio manuum suarum labore contentes“. Was die „servos“ betrifft, so kann auf eine Bemerkung von E. B. Theodor von Canterbury verwiesen werden „Graecorum monachi servos non habent, Romani habent“ (Mansi XII, col. 27, XIII). Im allgemeinen waren die Sklaven mit dem Boden verbunden, den sie bearbeiteten, von dem sie ihre

Nahrung gewannen und bei dem sie auch bei einem Wechsel des Grundherrn blieben.

Im Schriftwechsel mit Bonifatius, der wiederholt die Zustände in der gallischen Kirche, wo in 60 Jahren keine Synode stattfand, heftig rügt, stellt Papst Zacharias einmal fest, daß beim Tod eines Abtes der Nachfolger Gesetze und Vorschriften nicht vom Stifter zu erhalten habe, sondern vom Bischof und auch nur von diesem zu weihen sei (Ep. III, 299 Nr. 83). Immer wieder mußten weltliche Einflüsse abgewiesen werden. Sympathisch berührt es, wenn Bonifatius in seinem (Abschieds-) Brief an Abt Fulrad von St. Denis, einen der einflußreichsten Männer am fränkischen Hof, diesem seine Schüler, Priester, Mönche und Lernenden empfiehlt; sie seien „omnes peregrini“, wohl nicht nur in der heidnischen Umgebung, sondern als Ausländer vielleicht auch in der Kirche; Lebensunterhalt könnten sie sich verschaffen, aber für das, was darüber hinaus gehe, bräuchten sie Hilfe von außen. (Ep. III, Nr. 93: „quidam presbiteri per multa loca, quidam monachi per cellulas nostras et infantes ad legendas litteras ordinati . . . aliqui seniores“). In Willibalds Vita des Bonifatius (a. a. O., 344, c 24) wird von der Ausdehnung der Missionstätigkeit und von dem Entstehen des Klosters Ohrdruf berichtet. Weiter heißt es: „mit ihrer Hände Arbeit erwarben sie sich Nahrung und Kleidung und ihr Ruf ging über Europa bis nach England. Daraufhin brach eine größere Anzahl frommer Diener Gottes nach Deutschland auf, Männer, die im Lesen und Schreiben geübt waren wie auch in anderen Handfertigkeiten; von diesen ordneten sich viele seiner (Bonifatius) Leitung zu einem regulären Leben unter“. Andere betätigten sich als Wanderprediger in Hessen und Bayern. (Zur Gründung von Ohrdruf findet sich in der Übersetzung von Arndt, Geschr. d. dt. Vorzeit, Bd. 13) noch eine Bemerkung, wonach schon vorher dort eine Vereinigung von Gottesknechten in großer Heiligkeit gelebt habe; Arndt gibt keine Quelle an, MGSS II und PL 89 enthalten diesen Satz nicht.) Die fränkischen Kapitulare, etwa ab 769, enthalten zahlreiche Anweisungen und Vorschriften für das religiöse Leben, die für die Kirche ganz allgemein gelten sollen; unter den Adressaten sind auch die Äbte aufgeführt; sonst ist von Klöstern und Mönchen wenig die Rede. Einmal wird die Frage erörtert, ob neben den allgemeinen Vorschriften noch besondere für die Mönche gelten sollen; dazu heißt es dann, daß von allen auf Christus Getauften ein ständig auf Christus gerichtetes Leben erwartet werden müsse (Mansi XIV, 353; Cap. I, 62/63).

Über die Zusammensetzung der Klöster, besonders über das zahlenmäßige Verhältnis von Priestern und Brüdern innerhalb der Häuser, hört man wenig; sie waren alle zusammen Mönche; in den zeitlichen Texten werden selten Unterschiede gemacht. Die ersten um diese Zeit beginnenden Totenbücher bringen Namen von Herrschern, Bischöfen oder sonst besonderen Persönlichkeiten. Ein Brief von Bonifatius an die Mönche seiner Gründung Fritzlar zeigt, wie er die Arbeit in dieser Gemeinschaft geregelt wissen wollte: Der Priester Tatwinus, später als Abt bezeichnet, war wohl Führer der Gruppe; der Priester Wigbert und der Diakon Meginotus sollten die Gruppe in die hl. Regel einführen; Hiede sollte als praepositus (Verwalter?)

die servos leiten, dabei sollte ihm Hunfried helfen; Styrmin sollte die Küche betreuen und Berhardus sich besonders um die Baulichkeiten kümmern (Ep. III, 289). Im 8. Jahrhundert erscheint einmal eine Bemerkung, wonach von der Reichenau um 730 drei Gründungen ausgingen, die mit je 12 Mönchen ausgestattet wurden. Wenn es zutrifft, daß ebenso viele in der Abtei geblieben wären, hätte man dort vor der Aussendung einen Bestand von 40—50 Mönchen gehabt (Mab. Ann II, 80). Zweifellos bedeutete die Zahl 12 eine Anlehnung an die alte Apostelrunde, zugleich wohl auch etwa die untere Grenze für ein einigermaßen selbständiges Haus. Weitere Aufschlüsse entnehmen wir einem Bericht von E. B. Leidrardus, Lyon, den dieser nach Übernahme der Diözese über die dortigen Verhältnisse an Kaiser Karl d. Gr. sandte (Ep. IV, 542). Eine von ihm erneuertes Kloster war von 32 Nonnen bewohnt. Das alte Kloster auf der St.-Barbara-Insel (AASS V, 208), das Benedikt von Aniane wieder aufgebaut und neu belebt hatte, war von anfangs 30 offenbar bald auf 50 Köpfe gekommen, so daß man von dort Leidrard 20 ausgebildete „discipulos“ zur Verfügung stellen konnte, die in Burgund Verwendung finden sollten, allerdings wohl nicht in Klöstern, sondern in der Landseelsorge bzw. Mission. An weiteren zwei Stellen ist von Gruppen von je 20 Mönchen die Rede, die für Klöster nach Orléans und Gormarine geschickt wurden. Für ein weiteres dem hl. Regenbert geweihtes Kloster berichtet Leidrard von 56 Mönchen. Man wird eine durchschnittliche Belegung von etwa 25—30 Mönchen je Kloster annehmen dürfen. Beim Überschreiten dieser Zahl liegen besondere Umstände vor, so wenn für St. Denis einmal 150 Mönche genannt werden, die wohl für eine repräsentative Hofhaltung des alten Königsklosters angemessen sein mochten. Wenn für die Abtei Fulda 400 Mönche „exceptis postulantibus“ berichtet werden (AASS saec III, 295), so dürfte hierfür eine sehr rege Bautätigkeit und eine entsprechend großzügige Handhabung von Neuaufnahmen ursächlich gewesen sein. Etwas später heißt es über Fulda, daß aus etwa 270 Mönchen 12 — Schannat, J. Fr. *Historia Fuldensis*, verweist auf das Apostelkolleg — in verschiedenen Wissenschaften ausgebildet wurden und die übrigen übertrafen; hier ist die Bildung einer geistigen Elite unverkennbar; man spürt das Wirken von Abt Rabanus. Einer von diesen Auserwählten, Luitbertus, wurde übrigens mit 15 Genossen zur Unterstützung für das neu gegründete Kloster Hirsau entsandt, einer von ihnen, Ioan Gerungus, wurde später Abt in Hirsau (Mab. Ann II, 557 und 593). Wie schon bemerkt, wuchsen die Klöster durch die zunehmenden Schenkungen mehr und mehr in die grundherrschaftliche Ordnung hinein. Natürlich blieb Benedikts Regel, cap. 48, weiter die maßgebliche Grundlage für die Arbeit der Mönche. Wir lesen, daß sie in der Küche arbeiten und auch ihre Kleider mit eigener Hand waschen sollten (Cap. I, 344). Ergänzend heißt es, daß ihnen hierbei in und außerhalb des Hauses keine Hilfe zuteil werden sollte (Mansi XIV, 350). Handwerker wie Schneider und Schuster sollten nicht von außerhalb des Klosters herangezogen, sondern innerhalb des Hauses ausgebildet werden. Der Regelkommentar des Smaragdus (PL 102, 884) betont noch, daß die Mönche nicht nur für den eigenen Bedarf, sondern auch für die Not anderer arbeiten sollen. Wer es nicht tut, soll bei Hartnäckigkeit aus

dem Kloster ausgeschlossen werden; der Abt soll darauf achten, daß nur Schwäche und Gebrechlichkeit von der Arbeit befreien können. Einen bemerkenswerten Einblick in innerklösterliche Verhältnisse gestattet der von Mönchen in Fulda 812 an Kaiser Karl gerichtete „supplex libellus“ (Ep. IV, 548, nr. 48). In diesem ergebenen Bittschreiben heißt es neben mancherlei anderen Klagen, daß die besonderen Ämter im Kloster, in der Mühle, dem Garten, dem Brauhaus, der Landwirtschaft, wieder den Brüdern zugewiesen werden sollten, wie es früher gewesen sei. Diese Dienste würden von ihnen mit mehr Ehrfurcht und Würde verrichtet werden als von Laien oder böswilligen Sklaven. Dieser Beschwerde lag zugrunde, daß Abt Ragnar, zweiter Nachfolger nach Sturmius, durch den mit größtem Eifer betriebenen Bau des Domes und weiterer Bauten die Liturgie, auch die Messen der Priester, erheblich eingeschränkt hatte und in dem Bestreben, möglichst viele Arbeitskräfte zu gewinnen, auch minderwertige Elemente in das Kloster geholt hatte, wodurch sich besonders die alten Mönche bedrückt fühlten. Der Konflikt war in der Kirche bekannt geworden; E. B. Riculf, Mainz, hatte versucht ihn zu schlichten, was aber nur vorübergehend gelang. Auch einer gemeinsamen Bemühung der Bischöfe von Mainz, Würzburg, Augsburg und Worms gelang es offenbar nicht, Abt Ragnar zu anderen Methoden zu veranlassen; die Verhältnisse im Kloster, die auch zur Flucht von Mönchen geführt hatten, blieben die gleichen, bis nach dem Tod Karls d. Gr. der libellus an Ludwig d. Fr. gelangte. Er schickte aus dem Westen zwei Benediktiner nach Fulda, die die Abtei in Ordnung bringen sollten. Nach Absetzung von Ragnar und Wahl des neuen Abtes Eigil war die Ruhe und Ordnung im Kloster wiederhergestellt. — Die Verteilung der Dienste und Arbeiten im Kloster war zu einem mehrschichtigen Problem geworden, in dem Maße, wie der Zulauf zu den Klöstern wuchs und je weniger einheitlich die soziale Zusammensetzung des Nachwuchses wurde. Da lagen die Verhältnisse in dem Missionsland Germanien gewiß anders als in dem älteren Kulturland Gallien. Welche Motive die damaligen Menschen aus ihrer heidnischen Umgebung heraus zum Eintritt in ein Kloster bestimmten, ist schwer zu sagen. In den meisten Fällen hat sicher die Persönlichkeit des Missionars, ob Mönch oder Abt, anziehend und entscheidend gewirkt; aus zahlreichen Viten ist das zu entnehmen. Der neue Glaube, von einer starken Persönlichkeit verkündet, verfehlte auf einfache Menschen nicht seinen Eindruck. Anziehend wirkte wohl auch das Neue, überhaupt die neuen Bau- und Wirtschaftsmethoden, die die Mönche aus den Trümmern des römischen Reiches bewahrt hatten. Die klösterlichen Gärten und Äcker wurden Vorbilder, und so mag auch ein gewisses Versorgungsdenken, der Wunsch nach einem sozialen Aufstieg, eine gewisse Rolle bei den Klostereintritten gespielt haben. In dieser Hinsicht sah Karl d. Gr. das Anwachsen der Klöster durchaus kritisch; er wünschte, daß die Aufnahmen mit Maß erfolgten und daß die „villae“ besonders die kaiserlichen Hofgüter, nicht der Arbeitskräfte beraubt würden (Cap. I, S. 122 Nr. 43, 11, Nr. 44, 15). Für den Kaiser kam noch ein weiterer Gesichtspunkt hinzu: Freie sollten nur mit kaiserlicher Genehmigung sich als „servi Dei“ einem Kloster verpflichten, wodurch sie dem Wehr-

dienst entzogen wären. Streng durchgeführt hätte diese Beschränkung sich auf die Qualität des klösterlichen Nachwuchses ungünstig auswirken können. Zweifellos gab es aufstrebende jüngere Männer, die über die ihnen gebotene Katechese hinaus ein weiteres Bildungsbedürfnis verspürten. Auf sie mußten die Klöster für den geistlichen Nachwuchs Wert legen, weil sie diesen auf die Dauer nicht wie bisher aus England erwarten konnten. — Klagen über Eingriffe weltlicher Großer hatte es schon früher gegeben. Bonifatius schrieb 747 an Cuthbert, E. B. von Canterbury: „*saeculari potestate fultus sibi per violentiam rapiat monasterium de potestate episcopi vel abbatis et incipiat ipse vice abbatis regere et monachos habere*“ (Ep. III, 355). Gegenüber Eigenmächtigkeiten weltlicher Herren war eine Verfügung notwendig, daß niemand ohne Ordination durch den Bischof priesterliche Funktionen ausüben dürfe. Der Ordination sollte eine Prüfung durch den Bischof — vielleicht auch durch kaiserliche „*missi*“? — vorausgehen. Die in den „*interrogationes examinationis*“ (Cap. I, 234,10) enthaltenen Fragen sind kaum als amtliche Fassung anzusehen, geben aber — als Notiz eines Beteiligten? — ein Bild über die Art und Gründlichkeit solcher Prüfungen. Auf die Benediktinerregel wird mehrfach hingewiesen; für die Mönche hatte sie schon Karlmann (742; Cap. I, 26) ausdrücklich zur Pflicht gemacht. Die *missi* hatten zu prüfen (Cap. I, 91 und 67), ob man in den Klöstern nach der Regel lebte, wie gelobt worden war. Von den Äbten wurde darüber hinaus erwartet, daß sie die Regel auch verstehen, d. h. wohl auch zu erläutern wissen. Alkuin macht dazu die Bemerkung, daß die Regel in der Landessprache erläutert werden solle (Cap. I, 164,12). Kaiser Karl erkundigt sich auch einmal, ob es außerhalb der Benediktiner andere Mönche gebe. Er wurde auf St. Martin in Tours aufmerksam gemacht, wo man offenbar nach älterer, eigener Tradition lebte. Tours war wohl ein etwas schwieriger Platz. Im Konzil von Chalons (813) wird über Äbte und Mönche wenig gesagt, „*quia paene omnia monasteria regularia in his regionibus constituta secundum regulam S. Benedicti se vivere fatentur*“. Weniger später heißt es aber: „*non ita res se habebat in provincia Turonensi*“.

Hier war es zu einem Konflikt gekommen, weil ein vom Bischof von Orléans verurteilter Kleriker Aufnahme gefunden hatte und nicht ausgeliefert worden war. Der Kaiser hatte in einem scharfen Brief an Alkuin beanstandet, daß dieser ihn über den Status der Männer von St. Martin im Unklaren gelassen habe (Ep. IV, 399), „*aliquando enim monachos, aliquando canonicos, aliquando neutrum vos esse dicebatis*“). Der Kaiser hatte Alkuin „*de longinquis provinciis*“ herbeigeholt, um die Abtei St. Martin in Ordnung zu bringen. Er begnügt sich jetzt nicht mit Worten, sondern schickt Theobertus, einen Sonderbeauftragten, der den Gehorsam gegenüber der kaiserlichen Autorität durchsetzen soll. Er scheint scharf durchgegriffen zu haben; Alkuin berichtet etwas später dem Kaiser: „*quos volebat flagelavit, quos volebat in catenas misit*“ (Ep. IV, 402). Die Besserung der Verhältnisse war wohl nur vorübergehend. Nach Alkuins Tod kam die Abtei an Frigidus, einen seiner ehemaligen Schüler, später Kanzler Ludwigs d. Fr. Er machte den Konvent praktisch zu einem Kanonikerstift. In der Niederschrift über das

Konzil von Tours 813 (Conc. II, 1, 290 cXXV) heißt es unmißverständlich, daß Mönchsklöster, in denen früher die Regel St. Benedikts beobachtet wurde, jetzt aber nicht mehr, zum früheren Stand zurückgeführt werden sollten; ihre Äbte sollten sich bemühen, in Haltung und Leben den Vorschriften der Regel zu entsprechen. Derselbe Fridegisus erhielt um 820 die Abtei Sithiensis (St. Omer) (Mab. Ann. II, 427) und suchte sich dort auf Kosten der Mönche zu bereichern. Es bestanden unter einheitlicher Leitung 2 Klöster; aus dem einen vertrieb er 23 Mönche, die er als seine Gegner ansah, aus dem anderen 60, an deren Stelle er 30 Kanoniker setzte.

Nicht nur in dem obigen Brief an Alkuin sorgte Kaiser Karl für Ordnung in den Klöstern, wenn er von Unregelmäßigkeiten hörte. So sah er immer darauf, daß Kleriker, die häufig ohne Bindung in den Klöstern lebten, sich entscheiden sollten, ob sie ganz nach der Regel oder nach den kanonischen Vorschriften leben wollten; wollten sie ersteres nicht, mußten sie ausscheiden. Nachdrücklich forderte der Kaiser Schriftlesung und geistiges Studium, auch die Mönche sollten sich auf ihr „*officium*“ vorbereiten, wer es gut ausführt, soll Anerkennung finden, wer es schlecht macht, zur Besserung gebracht werden. Beachtenswert ist Karls „*epistola de literis colendis*“ (Cap. I, 78), die durch Abt Gaugulfus, Fulda, der ganzen Kongregation bekanntgegeben werden sollte. Jetzt taucht in Texten der Ausdruck „*docti fratres*“ auf, die sich mit durchziehenden Mönchen unterhalten sollen, eine Maßnahme, die wohl eine gewisse Kontrolle von außen kommender Informationen (auch Irrlehren?) ermöglichen sollte. Sie besagt zugleich, daß die *docti*, sicherlich Priester, in den Klöstern noch Ausnahmen waren. Hier sei auf eine Bemerkung des Abtes Simpert in seinen Aufzeichnungen über die Synode von Aachen (816/7) verwiesen (Mansi XIV, 353), in der er darauf dringt, daß für die scholastici der Gebrauch der lateinischen Sprache nützlicher sei als die der *rusticitas*, der Landessprache; durch das Sprechen gehe die Sprache viel leichter ein als durch das Lesen. Sicherlich wurde der Gebrauch der lateinischen Sprache ein wesentliches Moment für die sich herausbildende Trennung der Priester und ihres Nachwuchses von den übrigen Mönchen. Überhaupt scheint sich in den ersten Jahrzehnten des 9. Jahrhunderts eine gewisse Umformung der Klöster auch in ihrem Verhältnis zur übrigen Welt vollzogen zu haben. Hatten sie bis dahin am Rand der Kirche ihr eigenes Dasein geführt, so wurden sie nunmehr schrittweise in ihr zu einem beachtlichen Faktor.

Hiervon gibt auch das „*capitulare monasticum*“ (MG Cap. I, 34, Nr. 170) Zeugnis; was bereits in zahlreichen regionalen und nationalen Synoden an Ordnungsbestimmungen erarbeitet worden war, wurde in ihm ergänzt und zusammengefaßt. Hier ist auf die Bedeutung des hl. Benedikt von Aniane für die Gestaltung des benediktinischen Mönchtums hinzuweisen. Über sein Leben unterrichtet uns die *Vita des Ardo* (Smaragdus) (AASS saec. IV, 183 sqq.). Er gründete und leitete das Kloster Aniane (Ar. Montpellier) in Aquitanien, dem Herrschaftsbereich von König Ludwig. Zwischen diesem und Benedikt entwickelte sich bald ein besonderes Vertrauensverhältnis, so daß ihm der König die Aufsicht über alle Klöster in Aquitanien übertrug

(a. a. O., 197). Als Ludwig die Nachfolge von Kaiser Karl angetreten hatte, überwies er Benedikt die elsässische Abtei Mauresmünster. Auch hier war der Abt dem Kaiser, für den er ein unentbehrlicher Ratgeber und Freund geworden war, noch nicht nah genug. Er ließ für ihn, nur wenige Kilometer von Aachen entfernt, das Kloster Inden (Kornelimünster) bauen, das mit 30 Mönchen aus Benedikts bisherigen Klöstern besetzt wurde. Jetzt stand Benedikt dem Kaiser für alle die Klöster betreffenden Fragen ständig zur Verfügung. Als in Aachen (816) eine Synode zusammentrat, war Benedikt in der „turma abbatum et monachorum“, die die Ordnung der Klöster auf der Grundlage der benediktinischen Regel zu beraten hatte, nach dem Urteil seines Biographen der führende Kopf (a. a. O., 201, c 50). Er legte den Versammelten die Regel des Ordensvaters eingehend dar: „ut sicut una omnium erat professio, fieret quoque omnium monasteriorum salubris consuetudo“. Damit diese Zusammenfassung nun für alle Klöster zur bindenden Vorschrift werde, unterbreitete er sie zur Bestätigung und Veröffentlichung als capitulare monasticum der kaiserlichen Autorität. Bei der damaligen politischen Schwäche der Päpste (Stephanus II, Hadrian, Leo) war nur auf diesem Wege Ordnung in den Klöstern und der Kirche zu schaffen. Nun kann man auch vom Benediktinerorden sprechen, der in Benedikt von Aniane gewissermaßen seinen zweiten Gründer und zugleich Generalabt bekam. — Daß damals in den Klöstern noch kein Überfluß an Priestern bestand, kann wohl auch aus Cap. mon. Zf. 48 entnommen werden, wo verlangt wird, daß der Segen nach der Komplet von einem Priester erteilt wird, während in Zf. 62 offen gelassen ist, ob die Erteilung des Segens an den Tischleser vom Abt oder, wenn er (noch) nicht Priester ist, von einem anderen Oberen erfolgt. Eine Zunahme der Priester in den Klöstern konnte auf die Stellung des Abtes nicht ohne Einfluß bleiben. Daß der Abt keineswegs der erste war, der im Kloster Priester wurde, ergibt sich schon aus der hl. Regel. In mönchischer Demut hatten die Äbte lange Zeit auf das Priesteramt verzichtet; im 9. Jahrhundert wurde die Weihe aber allmählich üblich und im 10. kirchliche Vorschrift. Dabei spielte der Gedanke, daß der Abt als Priester jederzeit in der Lage sein müsse, gegen Sünden seiner Mönche einzuschreiten und sie auszutilgen, offenbar eine entscheidende Rolle (Conc. II, 578; Mansi XV, 872). War ein Abt geweiht worden, lautete die Titulatur meist „abbas presbyter“ und zeigte damit in dieser Reihenfolge die Bewertung. Nicht zuletzt erwies es sich wohl auch aus disziplinarischen Gründen als wünschenswert, daß die Äbte Priester wurden, und damit der Selbstüberschätzung junger Priester ein Riegel vorgeschoben werden konnte. Dazwischen standen die älteren Mönche, denen das tägliche Opus Dei nach der hl. Regel zum rechten Lebensinhalt geworden war und die durch die zunehmende Zahl von Priestern — von Klerikalisierung zu sprechen wäre verfrüht — wohl nicht sehr angenehm berührt waren. Das sind Empfindungen, wie sie später einmal in dem berühmten Zwiegespräch zwischen einem Benediktiner und einem Zisterzienser zum Ausdruck kamen (Martène — Durand. Thes. V, 1648), die sehnsuchtsvoll nach den guten alten Zeiten zurückschauten, wo der Mönch vor dem Priestertum noch eine ehrfürchtige Scheu hatte: „olim boni monachi

quietam vitam et sanctum otium in tantum amaverunt, quod clericatum fugientes latuerunt . . . modernis monachis longe alia mens est, qui omnes et digni et indigni volunt ordinari“. Damit ist eine Entwicklung, die bereits im 9. Jahrhundert einsetzt, deutlich gezeichnet; allerdings ist das Bild keineswegs einheitlich. Anders als in den ägyptischen Wüstenklöstern, bei denen die Trennung von der Welt offensichtlich ist, sind die fränkischen und germanischen Klöster bzgl. der Aufnahme von Klerikern und Laien weitherziger gewesen. Dagegen wenden sich Cap. S. 60,77; S. 67,3; auch die Anordnung, daß Kanonikern die Kukulie, die den Mönchen vorbehalten war, nicht zustehe, geht wohl in diese Richtung (Cap. I, 288). Auch in der Seelsorge machte sich die Zunahme der Priestermonche bemerkbar. In den Anfängen der Mission war die Wortverkündigung für den einzelnen Mönch, auch den Nichtpriester, noch selbstverständlich gewesen. Sobald sich aber die Verhältnisse festigten und die Liturgie und die Spendung der Sakramente im Gottesdienst einen größeren Raum einnahmen, trat der Priester mehr in den Vordergrund. — Es war naheliegend, daß nach der Gründung eines Klosters sich auch die Leute aus der Nachbarschaft dorthin wandten, die Sonntagsmesse besuchten, vielleicht auch das Bußsakrament begehrten. Mit der Ausdehnung des Grundbesitzes der Abteien erwies sich die Errichtung von Kapellen und kleinen Kirchen als wünschenswert; je größer die Zahl der Getauften wurde, desto notwendiger wurde ihre ständige Betreuung. Wenn die Entfernungen zur Klosterkirche größer wurden, konnte man man Gläubigen nicht tagelange Wege zumuten, und so ergab sich die Notwendigkeit, entlegene Kirchen mit Mönchspriestern zu besetzen. Seelsorge gehörte nach St. Benedikt nicht zu den eigentlichen Aufgaben des Mönchtums. Im Missionsland Deutschland hatten sich aber die Dinge anders entwickelt als in Italien oder auch in Frankreich. In Deutschland waren die Mönche die ersten auf dem Platz gewesen und auf ihren Anfängen baute Bonifatius die Organisation der Bischofskirche auf. Wozu das führen konnte, dafür bringt Mabilon ein Beispiel (Ann. II, 355): Die Hornbacher Benediktiner hatten im Bereich der Diözese Mainz — wie mögen um die Wende des 8./9. Jahrhunderts die Grenzen der Diözesen bekannt und bezeichnet gewesen sein — eine Kirche und schickten den Mönchspriester Macarius, um dort seines Amtes zu walten. Das wurde ihm vom E. B. Riculf verboten; an diesen schrieben nun Abt Amalarius und Wido (decanus?) und baten dringend, daß dem Macarius gestattet würde, sein Amt für das Haus Gottes und dessen Reliquien auszuüben, sonst hätten diese nicht die gebührende Verehrung; es gäbe in der ganzen Gegend keinen anderen Priester, der diese Aufgabe übernehmen könnte. Auf Differenzen mit dem Weltklerus weist auch eine Ziffer des Aachener Konzils von 836 hin (Conc. II, 2, 711, Cap. III), wo die Mönche gemahnt werden, die „pastores“ nicht gering zu achten. Gemeint sind die Landpfarrer, mit deren Tätigkeit man gelegentlich in Berührung kam. So wie hier dürften sich mit der allmählichen Verdichtung der Landparfarreien auch an anderen Stellen Reibungen ergeben haben, — Kompetenzschwierigkeiten mit den Bischöfen, deren grundsätzliche Zuständigkeit schon seit Chalcedon gegeben war. Es kam hinzu, daß mit Columban und nach ihm

zahlreiche irisch-schottische Mönche nach dem Festland gekommen waren, die von ihren heimischen Verhältnissen her allenfalls Klosterbischöfe, kaum aber Diözesanbischöfe kannten und auch auf dem Festland weiterhin selbständig arbeiten wollten. Immer wieder wurde demgegenüber auf Synoden und Konzilien die Autorität der Bischöfe betont. Hier mag auch das von Karl d. Gr. so dringend gewünschte Ausscheiden der Säkularkleriker aus den klösterlichen Unterkünften mitgewirkt haben. Man lebte nun nicht mehr unter *einem* Dach, es entwickelten sich Gegensätze zwischen den bald getrennt lebenden Gruppen, die sich dann auch auf dem Gebiet der Seelsorge auswirkten. Jedenfalls sollten die Mönche außerhalb der Klöster keine Seelsorge treiben, allenfalls in Notfällen mit Genehmigung des Bischofs aushelfen; Pfarreien sollten sie nicht übernehmen. —

Es war eine Folge des mehrfach erwähnten Cap. Mon., daß trotz mangelnder organisatorischer und rechtlicher Möglichkeiten und bei vielen Streitigkeiten untereinander nun doch eine gewisses Zusammengehörigkeitsgefühl zwischen den Abteien entstand. Das kam z. B. in den sich entwickelnden Gebetsverbrüderungen zum Ausdruck, die im angelsächsischen Mönchtum entstanden, nun auf das Festland übergriffen. Zunächst nur im innerklösterlichen Bereich geübt, wurden bald auch andere, benachbarte und befreundete Häuser, auch Laien, einbezogen; die Reichenau wurde eine der bekanntesten Pflegestätten dieser Bewegung. Wenn also, wie gesagt, durch das Cap. Mon. Voraussetzungen für eine gute Weiterentwicklung der Benediktinerklöster geschaffen worden waren, nahmen die Dinge tatsächlich doch vielfach einen anderen Verlauf. Im westlichen Frankenreich hatte wohl im 7. und 8. Jahrhundert die Welle der Klostergründungen einen Höhepunkt erreicht; in Italien war es durch die Einfälle der Langobarden und Sarazenen eher zu einem Rückschlag gekommen, der vielerorts einen Neuaufbau erforderte. Für den östlichen Teil des Reiches war noch einiges nachzuholen. Mabillon zählt Ann II, 373/4 etwa ein Dutzend Gründungen Ludwigs d. Fr. auf, in seinen weiteren Ausführungen macht er aber selbst den einschränkenden Vorbehalt: „ex his multa sunt, quibus vel instauratis vel de novo condendis assensum tantum et favorem praebuit Ludovicus“. Für die Jahre bis 830 führt er dann noch weitere 16–18 Klöster an, bei denen es sich z. T. um die Erneuerung älterer verlassener Abteien handelt; etwa die Hälfte lag rechtsrheinisch.

Daß Karl d. Gr. für die benediktinische Lebensform besonderes Interesse gezeigt habe, ist kaum ersichtlich. Wenn er sich eine authentische Abschrift der hl. Regel hatte kommen lassen, so diente sie ihm als Grundlage für seine Kapitulare (Cap. I, 62 Nr. 23), auch für die Dienstanweisungen an seine Sendboten, die missi (MG Cap. I, Nr. 33, 34, 35, 60). Mit weltlichen Dingen sollten die Mönche möglichst wenig in Berührung kommen; ein an sich naheliegender Hinweis auf ihre Missionstätigkeit fehlt. Ludwig d. Fr. hatte sicher mehr Sinn für die Kirche und die Klöster und besaß in Benedikt von Aniane einen zuverlässigen Gehilfen und Freund, der ihm in diesen Fragen sachkundig zur Seite stand. Ludwig selbst war allerdings weicher als sein Vater, vielfach zögernd und unentschlossen, und nach dem Tod Benedikts (821) gab es für den Benediktinerorden keine einheitliche Führung. Den räuberischen Einbrü-

chen der Normannen, Sarazenen und Ungarn waren die Klöster vielfach schutzlos ausgesetzt und wurden oft noch zu einem Handelsobjekt der weltlichen Großen. Wo Fürsten sich gegen die äußeren Feinde zur Wehr setzten, wie z. B. Herzog Arnulf von Bayern, sahen sie sich bei der völligen Erschöpfung der eigenen Mittel vielfach zum Rückgriff auf die Besitzungen der Abteien genötigt. Daß während der Regierung Ludwigs d. Fr. die Aufstände der Söhne gegen den Vater sowie die Kämpfe der Brüder untereinander den Herrschenden kaum Zeit ließen, sich um das Wohl der Klöster zu kümmern, ist erklärlich. Andererseits war es doch einfach, einem verdienten Grafen oder Kriegsmann eine gut bewirtschaftete Abtei zu übertragen, ihn evtl. auch zum Abt zu machen. Vielleicht waren die Klöster damals die einzigen Stellen, an denen eine vernünftige Wirtschaft getrieben wurde und die deshalb die Aufmerksamkeit und den Neid großer und kleiner, weltlicher wie auch geistlicher Machthaber auf sich zogen. Dabei ging es nicht nur um materielle Güter, auch die geistige und moralische Substanz wurde angegriffen. Gewiß war es nicht so, daß die Gesamtheit der Klöster dem Niedergang ausgesetzt war; Abteien wie Fulda, Corbie, Lorsch u. a. hielten sich auf beachtlicher Höhe. An den Bischöfen, denen die Klöster grundsätzlich unterstellt waren, hatten sie allerdings im allgemeinen wenig Rückhalt, zumal die Bischöfe als Grundherren mit großem Besitz meist selbst in die Streitigkeiten der weltlichen Großen verwickelt waren. Soweit Abteien in engem Zusammenhang mit Bischofssitzen bestanden — von der Gründung her war Personalunion zwischen Abt und Bischof nicht ungewöhnlich — fanden sie wohl Unterstützung, aber auch Bevormundung, jedenfalls kaum Anregung oder Hilfe zu einem eigenständigen monastischen Leben. So waren die Klöster zwischen den weltlichen Fürsten und der kirchlichen Obrigkeit vielfach in einer schwierigen Lage, wie zu zeigen ist.

Da war z. B. die berühmte Abtei St. Gallen, für die uns in Ekkehard's Chronik eine Quelle zur Verfügung steht, die etwa ein Jahrhundert, 860–970, umfaßt. (Ekkehardi, IV, casus s. Galli, hrg. durch G. Meyer v. Knonau, St. Gallen 1877; Übers. v. Hanno Helbling, Graz 1958). Auf die vielen Bedenken, die gegenüber Ekkehard's Darstellung am Platz sind, haben M. v. Knonau und auch Helbling aufmerksam gemacht; darauf sei hier hingewiesen. (Die beabsichtigte wissenschaftliche Ausgabe des Originaltextes, die in der nova series d. MGH erscheinen soll, liegt leider noch nicht vor.) Mögen in Ekkehard's Darstellung die historischen Zusammenhänge der Zeit schief oder fehlerhaft gezeichnet sein, der mönchische Alltag der Abtei mit seinen kleinen und großen Problemen wird uns in solcher Anschaulichkeit vor Augen gestellt, daß auf die Heranziehung kaum verzichtet werden kann. Da ist die Schilderung des üppigen Festes (Casus c. 16), das anlässlich der Aufnahme des Königs Konrad in die klösterliche Verbrüderung gefeiert wurde. Der nach der benediktinischen Regel übliche Tischleser kommt kaum mit einem Satz zu Wort; dann erfüllen Musikanten und Gaukler das Refektorium. Ein solches Freudenfest hatte es hier noch nie gegeben; die älteren Brüder verzogen das Gesicht, aber der König lachte über ihre saueren Mienen. (Mabillon — Ann. III, 315) — schreibt über dieses Fest: „Non tamen sine disciplinae dispendio

transactum est hoc triduum; carnes tertia die appositae, lectio ad mensam intermissa. Adeo principum consuetudo a familiaritas quantumvis in speciem honorificata, monachis periculosa et lubrica.“) Ein weiteres Ereignis: die vom Kaiser befohlene große Klostervisitation (Casus c 98—121). Mitteilungen des Abtes Ruodman der Reichenau — die nachbarlichen Spannungen zwischen den beiden Abteien waren alt und beständig — über unreguläres, unklösterliches Leben in St. Gallen veranlaßten Kaiser Otto I. eine Kommission von 8 Bischöfen und Äbten zur Prüfung, nötigenfalls zur Besserung der Verhältnisse, dorthin zu senden. Den St. Gallener Mönchen warf man hauptsächlich unzulässigen Privatbesitz und regelwidrigen Fleischgenuß vor. Bei der nun folgenden Prüfung wurden neben diesen beiden Punkten vom Abt geduldete geringfügige Unregelmäßigkeiten festgestellt und es den Mönchen nahegelegt, sich der Regel, von der sie, wenn auch mit Duldung des Abtes, abgewichen waren, ganz anzugleichen, was versprochen wurde. In den Cas. c. 106 steht dann aber der Satz: „In consuetudine vero, qua degebamus, pauca mutantes, tempus se, quoniam dies mali essent, redimere ajebant.“ (Bei den consuetudines handelt es sich um die in den einzelnen Klöstern verschiedenen täglichen Lebensgewohnheiten.) Nach der großen Visitation, die offenbar sehr milde abgegangen war, taucht bei Ekkehard (Cas. c. 98) erstmals der Name des Mönches Sandrat auf, von dem Reichenauer Abt Ruodmann eingeführt. — Später finden wir ihn am Hof Otto I., und dieser äußert gegenüber seinem Sohn, als man zur Nachfolge Abt Burkhardts den Mönch Notker gewählt hatte und diesem nun dem Kaiser zur Bestätigung präsentieren wollte: „Möchten doch alle unsere Mönche Sandrats Gesinnung hegen (Cas. c 130 und 133). Ottos Sohn und Ekkehard hatten den Eindruck, daß der Kaiser Sandrat als Nachfolger Burkhardts in St. Gallen sehen wollte. Nur sehr schwer war der Kaiser zu bewegen, zur Wahl von Notker, der ihm zu jung schien, seine Zustimmung zu geben. Er verband sie mit der Ankündigung, er wolle in nächster Zeit jemanden schicken, der die Beachtung der Regel in St. Gallen überprüfen solle. Es hatte sich offenbar herumgesprochen, daß man dort immer noch gern gut lebte, und daß die Visitation und die Mahnungen Abt Gerbods von Lorsch, der sich besonders für die Abtei eingesetzt hatte, wohl in Vergessenheit geraten waren. Ekkehard schreibt (a. a. O., c 134), daß Notker die etwas eingeschlafenen Lehren wieder erwecken und die Zucht wiederherstellen mußte; auch von Strafen gegenüber Mönchen, die unter dem schwankenden Burkhard z. T. freier gelebt hatten, konnte er nicht absehen. Um solche Strenge, die nicht zuletzt im Hinblick auf die Öffentlichkeit geübt wurde und draußen bekannt werden sollte, etwas auszugleichen, entschloß sich Notker, ab und zu das Kloster still zu verlassen, damit die Mönche hinter verschlossenen Türen zwangloser leben könnten. Es ist begreiflich, daß, wenn von solchen fragwürdigen Gewohnheiten Kunde an den Königshof kam, wofür Ekkehard meist Abt Ruodmann verantwortlich macht, die Zweifel an der Regeltreue der St. Gallener Mönche nicht verschwanden und so wurde nun der Mönch Sandrat zur Inspektion dorthin geschickt (Cas. c 137). Er war Mönch von St. Maximin, Trier, später in St. Pantaleon, Köln; schließlich wurde er erster Abt von Gladbach. In

Trier war er mit der neuen Reformbewegung, der von Gorze, vertraut geworden. Daß er deren Auffassungen und Ziele auch in St. Gallen zur Geltung zu bringen suchte, war verständlich und entsprach wohl auch der Absicht Ottos I. Es liegt nicht im Rahmen dieser Arbeit, hier auf diese weitreichende Reformbewegung einzugehen. (Vgl. dazu Hallinger, K., Gorze-Kluny, Rom 1960/61.) Ekkehard hatte deren Bedeutung offenbar nicht erkannt; er sah in Sandrats Auftrag nur eine Gehässigkeit des immer übelwollenden Ruodmann. Von Sandrats verschiedenen Beanstandungen sei hier nur seine Kritik an der reichen, ja prächtigen Liturgie der Abtei erwähnt „die großzügige und keineswegs mönchische Stimmentfaltung in der Kirche“ mißfiel ihm durchaus (Cas. c. 140). — Fragt man, ob St. Gallen gegenüber dem Einwirken des königlichen Hofes vielleicht Rückhalt an dem zuständigen Bischof gefunden habe, so zeigt ein Satz, daß es hier nicht zum besten stand (a. a. O. c 124): „In St. Gallen war der Mönchspriester Gerald ein allgemein anerkannter Prediger; dazu, daß er auch vor dem Volk predigen dürfe, hatte die Abtei vom Papst, dem Bischof und König Karl III. eine besondere Genehmigung. Jetzt wandte sich jedoch der Bischof dagegen, und Ekkehard bemerkt, „daß heutzutage die Bischöfe auf die Mönche neidisch sind und uns kaum die Luft zum Atmen lassen“. Die Äußerung ist gewiß überspitzt, aber sie charakterisiert doch das zwischen den Abteien und den Bischöfen vielfach bestehende Verhältnis. Dagegen spricht auch nicht, daß die bischöflichen Mitglieder der großen Visitationskommission sich der Abtei gegenüber hilfreich verhielten und z. B. zur Stärkung ihrer materiellen Mittel eine Sammlung veranstalteten. Im eigenen Herrschaftsbereich suchte jeder Bischof seine Rechte nicht nur zu wahren, sondern auszudehnen und die Befugnisse der Abteien zu beschränken. Man hatte anfangs deren Mitarbeit in der Mission in Anspruch genommen; je mehr aber die Missions Sprengel zu Bistümern wurden, um so weniger behielten die Klöster Raum für selbständige Arbeit. Was blieb den Abteien, bei denen im Zug eines wachsenden Bildungsbedürfnisses die Zahl der Priester zunahm? Man konnte, nachdem an vielen Stellen das tägliche Opfer schon üblich geworden war, die Zahl der Messen vermehren, und so entwickelte sich allmählich die priesterliche Privatmesse (vgl. Nußbaum, O: Kloster, Priester und Privatmesse, Bonn 1961). Weiter blieben den Klöstern die Schulen. Es ist sicher eines der größten Verdienste Karls d. Gr., daß er, selbst immer von Wissensdrang auf oft recht abgelegene Gebiete getrieben, ebenso andere, die Kirche, den Klerus, die Mönche zu entsprechendem Lerneifer aufrief. Das „docendi studium“ müsse in „desiderium alios instruendi“ übergehen“ „praedicare, populos erudire et docere“ sind immer wiederkehrende Stichwörter (Cap. I, 153,6; 162,3). Die Klöster Echternach und Prüm sind neben Fulda in diesem Zusammenhang zu erwähnen; von St. Gallen heißt es bald, daß 40 ehemalige Schüler Domgeistliche wurden (Casus c 44). Bemerkenswert ist Karls d. Gr. Hinweis, daß „non solum servilis conditionis infantes, sed etiam ingenuorum filios agregent sibi que societ; et ut scolae legentium puerorum fiant per singula monasteria (Cap. I, 60). Das waren gewiß einfache ländliche Leseschulen; auf einer etwas höheren Stufe wurden Sprache, Grammatik, Gesang

und auch Handfertigkeiten gelehrt. Für St. Gallen werden bei Ekkehard (Cas. c. 33) freie Künste, Musik, Saiteninstrumente, Schreiben, Dichten, Malerei, Schnitzen, Bauen usw. aufgeführt. Die Kultur der damaligen Zeit konzentrierte sich nördlich der Alpen mehr und mehr in den großen Klöstern; hier gab es ein literarisches Leben, während sonst von einer gebildeten Gesellschaft kaum die Rede sein konnte. Man war sich auch darüber klar, daß außerhalb der Schulen „porro ad propagandum religionem . . . nihil opportunius quam institutio scholarum (Mab. Ann II, 468). Wenn es an anderer Stelle heißt: „ut filios suos donent ad scolam sive ad monasteria sive foras presbyteris — die Aufführung der drei verschiedenen Möglichkeiten ist bemerkenswert — so sagt das, daß auch von dem einzelnen Priester erwartet wurde (Conc II 1, 271, 125), daß er sich an der Weitergabe des Wissens beteiligte. Schon für Augustinus und seine Mönche war die Verkündigung in England nicht ohne einfache Formen von Unterricht möglich. Wenn hier von Mönchen, kaum ausdrücklich von Priestern gesprochen wird, ist anzunehmen, daß auch die Laienbrüder in diesem ersten Stadium mitwirkten. Es ist naheliegend, daß diese einfachen Männer, die man auch bei der Handarbeit, z. B. auf dem Acker sehen konnte, durchaus guten Zugang zum Volk hatten, Gehör fanden und durch ihr Beispiel zum Anschluß an die klösterliche Gemeinschaft anregten. Bei den anglikanischen Klöstern entstanden bald erste Klosterschulen. Willibrord und Bonifacius kannten sie natürlich und sorgten dafür, daß ähnliche Einrichtungen auch auf dem Festland entstanden, so schon unter Abt Sturmius in Fulda (AASS saec tert. p. sec. 243,5). Von Rabanus Maurus heißt es etwas später, daß er „scolas publicas“ einrichtete, und allmählich entwickelte sich in Fulda eine Art von Akademie, (— „eo doctore magna fuit celebritas et frequentia Fuldensis academiae, in qua ex Gallia, ceterisque aliis regionibus, necdum ex Germania discipuli confluebant“. Ann. II, 336, XIV). Mit dem allmählichen Nachlassen des Nachwuchses aus den englischen Klöstern wurde der Schulbetrieb für die deutschen Benediktiner immer wichtiger; sie mußten selbst für ihren Nachwuchs sorgen. Je mehr das opus Dei durch die Feier der hl. Messe erweitert wurde, um so mehr mußte auch der Unterricht differenzierter werden. Für viele Brüder mögen die Grundformen des Lesens und Schreibens genügt haben; wenn aber die Mitwirkung an der Liturgie und der Dienst am Altar gewünscht wurde, war ein weiterer Unterricht, der bis zu Anfängen des Latein hinführte, möglichst durch einen Priester, wünschenswert. Daß es deshalb zu Spannungen innerhalb der Mönche gekommen sei, ist nicht überliefert, aber es liegt nahe, daß hier Unterschiede entstanden und Gegensätze sich entwickeln konnten. Aus den zahlreichen uns überkommenen Briefen Alkuins (MGEp IV, 1—481) ist zu entnehmen, welche Schwierigkeiten innerhalb der einzelnen Klöster aufkamen. Da ist öfters von der „murmuratio“ die Rede (a. a. O., Nr. 250, 271, 272); der Gehorsam soll „in humilitate et sine dissimulatione“ geleistet werden. Vor Luxus in der Kleidung wird gewarnt; weltliche Neigungen sollen nicht aufkommen und Beharrlichkeit im Profestkloster gewahrt bleiben. E. B. Arno v. Salzburg, der Alkuin besonders nahe stand, wird gemahnt, die Eigenheiten der verschiedenen Personen-

gruppen, Kleriker, Mönche und Männer des 3. Grades (Oblaten?) zu beachten. Einmal werden die Mönche des *coenobium Mugense* gemahnt: „*sacerdotibus vestris oboedite*“ (Nr. 287,1, 15). Es ist selten, daß die Priester so den Brüdern gegenüber gestellt werden; gewöhnlich heißt es: „*patribus vestris oboedite*“ (Nr. 284 l 22). Auf diesen Wechsel im Ausdruck braucht wohl kein besonderer Wert gelegt zu werden; es ist aber doch bemerkenswert, daß bei all den Schwierigkeiten, auf die man aus diesen Briefen schließen kann, niemals von Streitigkeiten zwischen Priestern und Laienmönchen die Rede ist. Das Verhältnis zwischen ihnen scheint also, obwohl die beiderseitigen Tätigkeiten sich immer mehr auseinander entwickelten, in Ordnung gewesen zu sein. In Cas. c 43 heißt es, daß St. Gallen niemals unfreie Mönche („*numquam nisi libertatis monachum*“) gehabt habe, daß aber die „*nobiliores tamen saepius aberrabant*“, wobei offen bleibt, wieweit die Verirrungen gingen; die „*nobiliores*“ nahmen sich gegenüber den übrigen Mönchen, die man als *ingenui* oder Gemeinfreie anzusehen hat, offenbar größere Freiheiten heraus. Nach seiner Regel (C 2: „*non convertenti ex servitio praepionatur ingenuus*“ und „*quia servus sive liber*“ wollte Benedikt auch dem Unfreien den Eintritt ins Kloster ermöglichen. Das deutsche Personen- und Grundrecht machte es aber, wenn Reibungen mit außerklösterlichen Stellen vermieden werden sollten, wünschenswert, die weltliche Bindung an einen Außenstehenden durch Freilassung zu beenden. Schon im alten Rom wußten viele Freigelassene sich durch Fleiß und Intelligenz achtbare Posten in Schreibstuben, Verwaltung usw. zu erringen, und das setzte sich auch in der Kirche fort.

Es ist bemerkenswert, daß von der zunehmenden Priesterzahl innerhalb der klösterlichen Gemeinschaften in den zeitgenössischen Quellen so wenig gesagt wird. Hat man diese allmähliche Veränderung nicht gespürt? Vielleicht wurde sie von den Zeitgenossen garnicht als etwas Besonderes empfunden; erst aus größerem Abstand wird sie deutlicher. Von außen gesehen mag weniger das Priesteramt als das Mönchtum als solches in Erscheinung getreten sein. Diese mit der Mission auftauchende neue Lebensform weckte Aufmerksamkeit und Nachdenken. Die Klöster stellten für Menschen, die in der Familie, der Sippe oder sonstwie Schwierigkeiten hatten, eine andere soziale Möglichkeit dar. Je mehr die Klöster durch eigene Wirtschaftstätigkeit auch Verbindung mit der Umwelt bekamen, sich ausdehnten und Leistungen aufwiesen (Gottesdienst, Kirchen- und sonstige Bauten) lenkten sie die Aufmerksamkeit auf sich. Der uns geläufige Begriff vom „sozialen Aufstieg“ mag für jene Zeit noch unangebracht sein; daß aber das Leben der Klosterleute in den Augen der nachbarlichen Umgebung sich auf einer gehobenen Ebene abspielte, ist nicht zu bezweifeln. Hinzu kommt, daß für weite Schichten der Bevölkerung Schutz vor Willkür und Gewalt kleiner und großer Machthaber, wenn überhaupt, nur durch Anlehnung an die Kirche und gerade die Klöster erhofft werden durfte. So wurde der Übergang von einer weltlichen Abhängigkeit zu einer klösterlichen gewiß als eine Verbesserung angesehen. Einmal im Kloster wird für den Ankömmling Herkunft, Erziehung und frühere Tätigkeit die erste Verwendung bestimmt haben; für alle,

die aus ländlichen Verhältnissen kamen, ergaben sich kaum besondere Schwierigkeiten. Wenn Bewerber aus städtischen, bürgerlichen Familien kamen, waren schon eher bestimmte Hoffnungen oder Wünsche anzunehmen. Soweit, wie oben erwähnt, im Kloster der Unterschied zwischen dem Priester und dem Laienbruder nicht besonders betont wurde, wird es dem von außen Kommenden zunächst genügt haben, Mönch zu sein, ohne eigene Pläne zu entwickeln. In der Klosterschule konnten seine Fähigkeiten geprüft und demgemäß seine Verwendung bestimmt werden. Intelligenz und Lerneifer konnten den Novizen weiterführen; und bei Neigung zum liturgischen Dienst, der vom 8. Jahrhundert ab wachsende Bedeutung gewann, werden die Klöster bemüht gewesen sein, sich geeignete Hilfskräfte auszubilden. Allmählich kam wohl auch in breiteren Schichten ein gewisser Wunsch nach mehr Wissen auf; das Drängen Karls d. Gr. auf Schulen und Erziehung des Volkes mußte sich auswirken. So konnten die Klöster geeigneten Nachwuchs über den Weg der niederen Weihen weiterführen, — das Beispiel von Fulda, die bewußte Förderung und Ausbildung einer kleinen auserwählten Gruppe, wird kein Einzelfall gewesen sein — und schließlich über die höheren Weihen bis zum Priestertum gelangen lassen. Der Gedanke, im Kloster von schwerer körperlicher Arbeit entlastet zu werden, dürfte für Neueintretende keine besondere Bedeutung gehabt haben. Körperliche Arbeit, mindestens soweit sie der eigenen Nahrungsbedürfnis diene, gehörte zum Alltag; auch in den Klöstern war sie, noch ehe St. Benedikt sie in seiner Regel für alle Mönche zum Grundsatz machte, selbstverständlich. Als aber mit Ausdehnung des ländlichen Grundbesitzes und dem Zufluß weltlicher Arbeitskräfte die Priestermonche von körperlicher Arbeit mehr und mehr entlastet werden konnten, mag dies den Drang zum Priestertum gefördert haben, für geistig Regsame, die weiter in die Heiligen Schriften eindringen wollten, wie auch für Bequeme, die sich ein ruhigeres Leben versprachen.

Die Entwicklung wird in den einzelnen Klöstern verschieden gewesen sein; daß aber Geburt, Herkunft und Erziehung zu unterschiedlichen Menschen führten und daß solche Unterschiede sich auch innerhalb der klösterlichen Gemeinschaften bemerkbar machten, ist natürlich, ebenso, daß die Priester meist aus einer besser erzogenen Schicht hervorgingen. Mit der zunehmenden Betonung der Messe innerhalb der klösterlichen Liturgie wuchs die Stellung des Priesters, dem allein das Opfer vorbehalten war. Benedikt konnte in seiner Regel (oap. 60 und 62) nicht streng genug betonen, daß der Mönchpriester keine Vorzugsstellung beanspruchen dürfe; da heißt es vom sacerdos: „sciat se omnem regulae disciplinam servaturum . . . , nec aliquid ei relaxabitur . . . , nullatenus aliqua praesumat . . . , disciplinae regulari subditum.“ Immer wieder wird die regulae disciplina betont und vor irgendwelcher Anmaßung gewarnt. Aber seit St. Benedikt waren zwei Jahrhunderte vergangen; die hl. Messe hatte ihre besondere Stellung im täglichen Gottesdienst gewonnen; für den Priester, der sie feierte, mußte sie einen gehobenen Rang mit sich bringen. Der Drang zum Priestertum wurde stärker; die wenigen Zahlen, die aus zeitgenössischen Quellen zu entnehmen sind, hat Ph. Hofmeister zusammengefaßt (SM 1953, S. 228). Sie erlauben

kaum weitergehende Schlüsse, zeigen aber immerhin, daß am Ende des 9. Jahrhunderts in einer klösterlichen Kommunität bis 20% Priester sein konnten und daß diese Zahl im Lauf des 10. Jahrhunderts stellenweise auf über 40% anstieg. Im Durchschnitt mag auf 5–6 Mönche 1 Priester gekommen seine; kleinere Klöster hatten oft eine relativ größere Zahl von Priestern. In den Klöstern standen also nicht mehr nur einzelne Priester einer Masse von Laienbrüdern gegenüber, sondern sie hatten schon rein quantitativ in den Konventen ihr Gewicht. So bildeten sich innerhalb der Gemeinschaft der Mönche zwei Gruppen, deren Tätigkeiten sich allmählich auseinander entwickelten. Die Priester setzten sich durch ihre Beschäftigung von den Laienbrüdern ab; die hl. Messe verlangte vom Priester doch ein gewisses Maß von geistiger Vorbereitung, Studium der Texte usw. Soweit Abteien über Bibliotheken verfügten — St. Benedikt (c. 48) nimmt es von seinem römischen Standpunkt aus als selbstverständlich an; in den deutschen Klöstern waren sie zunächst wohl sehr bescheiden, man war aber mit dem Abschreiben fleißig —, wird man bald dazu gekommen sein, Priestermönche von der üblichen Handarbeit freizustellen und ihnen mehr geistliches Studium zu ermöglichen, zumal wenn sie nach außen hin durch Predigt, Schule oder Seelsorge tätig wurden. Das hing viel von dem Verhältnis zum jeweiligen Bischof ab. Die Haltung der Kirche war oft zwiespältig. Man brauchte vielfach die Hilfe von Priestermönchen; andererseits sah man eifersüchtig auf ihre oft als Konkurrenz empfundene enge Verbindung zum Volk und suchte ihren Wirkungsbereich in der Seelsorge zu beschränken. Ab und zu werden auch Mahnungen gehört, daß Kleriker, die in ein Kloster übergeben wollen, von den Bischöfen nicht gehindert werden, sondern dabei gefördert werden sollen. Abt Raban von Fulda schickte Erzbischof Haistolf von Mainz (813/26) eine ganze Sammlung von Predigten (Ep V, 391), die sicher seiner eigenen Praxis, nicht nur wissenschaftlicher Schreibtischarbeit entstammten. Daß er selbst später als Bischof von Mainz (847–856) auch für das Predigen der Mönche Verständnis gehabt haben wird, ist danach anzunehmen. Wenn aber im 9. Jahrhundert Bischöfe sich vielfach in weltliche Händel verstrickten, z. B. auch an Feldzügen teilnahmen, — in der *series Episcoporum* (P. B. Gams, Regensburg 1873) werden mehrere als gefallen aufgeführt —, dürfte sich hier und da der geistige Schwerpunkt innerhalb der Kirche auf einzelne Abteien, z. B. Reichenau, Weißenburg, Korvey, Fulda, verlagert haben. Damit setzten sich Mönchspriester weiter von dem Gros der Mönche ab, getrennt von ihnen durch andere Tätigkeiten, verbunden noch im klösterlichen Tagesverlauf und in den gemeinsamen Gelübden. Die Unterschiede verschärften sich, als im 11. Jahrhundert Cluny in seiner großen Reformbewegung zur Feier der ausgedehnten und vollendet entwickelten Liturgie die Priester voll in Anspruch nahm und die Handarbeit ganz den Laienbrüdern und weltlichen Kräften überließ. Eine organisatorische Folgerung zog um 1100 der neugegründete Orden der Zisterzienser mit der Schaffung des Konverseninstituts, und einen Schlußpunkt hinter diese Entwicklung setzte das Konzil von Vienne (1311/14), das für die Mönchspriester neue, strengere Voraussetzungen forderte. Jetzt sollten alle Mönche auf Weisung des Abtes, soweit

ein gesetzliches Hindernis nicht vorlag, sich die heiligen Weihen erteilen lassen (c1 8 Clem 3, 10). Zweck dieser Bestimmung war die Erweiterung, die Vervollkommnung des liturgischen Dienstes („ad amplificationem Divini cultus“); dabei sollte aber auch, wenn man § 7 des gleichen Dekretale heranzieht, Laien der Zugang zu klösterlichen Würden und Privilegien (Prioraten) nach Möglichkeit erschwert werden. Daß damit Klosterbrüder, die aus irgendwelchen Gründen die Weihen nicht empfangen, in den Hintergrund, auf eine niedrigere Stufe gerieten, war gewiß nicht gewollt, aber unausweichlich. Diese Entwicklung, die schon im 11. Jahrhundert einsetzte, soll einer besonderen Bearbeitung vorbehalten bleiben.