

## Vom Kloster als scola dominici servitii zum Kloster ad servitium imperii

Von Karl Suso Frank — Freiburg/Brsg.

*„Constituenda est ergo nobis  
scola dominici servitii“ (RB, prol. 45)*

*„Ludovicus serenissimus augustus,  
... statuit atque constitutum  
scribere fecit, quae monasteria in  
regno vel imperio suo / dona et  
militiam facere possunt,  
quae sola dona sine militia,  
quae vero nec dona nec militiam,  
sed solas orationes pro salute impera-  
toris vel filiorum eius et  
stabilitate imperii“  
(Notitia de servitio monasteriorum).*

Zwei Motti sind über unsere gemeinsamen Überlegungen gesetzt. Das eine ist der bekannte Satz aus dem Prolog der Regula Benedicti; fügen wir gleich hinzu, daß der inzwischen vielgenannte Magister mit keinem anderen Wort sein eigenes Vorhaben umschreibt: „Eine Schule für den Dienst des Herrn wollen wir begründen“ (THS 45).\*

Das zweite Wort ist kaiserlicher Spruch, ausgesprochen auf der Aachener Synode des Jahres 818/19<sup>1</sup>. Kaiser Ludwig der Fromme (814–840) blickt auf die Klöster seines Landes; 86 monasteria werden in geographischer Ordnung aufgeführt. Darunter sind Namen, die der hiesigen Versammlung wohlvertraut, wie Tegernsee, Kempten, Weltenburg, Altaich, Benediktbeuern, Metten. Die Klöster sind in drei Klassen geteilt: Klöster, die Abgaben und Heeresdienst für das Imperium zu leisten haben; Klöster, die dem Reich nur durch Abgaben zu dienen haben; Klöster, die schließlich allein durch ihre Gebete „für das Heil des Kaisers und seiner Söhne und die Beständigkeit des Reiches“ in Dienst genommen sind. Der Beschluß setzt voraus, daß alle Klöster den letztgenannten Dienst — das Gebet pro salute imperatoris et stabilitate imperii — dem Reich leisten. Er

---

\*) Vortrag vor der Bayerischen Benediktiner-Akademie am 17. November 1979 in München, Abtei St. Bonifatius. Die Ausführungen sind in der Vortragsform belassen, da das gleiche Thema demnächst in größerem Zusammenhang ausführlich behandelt wird.

1) E. Lesne, Les ordonnances monastiques de Louis le Pieux et la Notitia de servitio monasteriorum = Rev. d'histoire d'Église de France 11 (1920) 161–175; 321–388; 449–493; neue Edition, besorgt von P. Becker = Corpus Con-suetudinum Monasticarum 1 (1963) 485–499.



fügt die beiden anderen Dienstleistungen — dona und militia — je nach Leistungsfähigkeit des einzelnen Klosters hinzu. Der Kaiser sieht das Kloster als Institution im Dienst des karolingischen Reiches. Zum Dienst für den Herrn ist der Dienst für das Reich gekommen. Von der damit beschriebenen Entwicklung soll hier die Rede sein. Danach sind drei Jahrhunderte abendländischer Mönchsgeschichte kurz zu durchschreiten. Es sind die Jahrhunderte der entscheidenden Metamorphose des Klosters, die das Kloster zu dem machte, was es für ein Jahrtausend dann selbstverständlich war, in den Augen und Herzen vieler heute noch sein sollte, aber nun doch so nicht mehr sein kann.

Der Entwicklung soll in drei Schritten nachgegangen werden:

1. Das Kloster als Schule für den Dienst des Herrn.
2. Das Kloster im Dienst der Kirche.
3. Das Kloster im Dienst des Imperiums.

### 1. Das Kloster als „Schule für den Dienst des Herrn“

Was meint Benedikt von Nursia mit seinem Wort von der scola dominici servitii? So gefragt, setzen wir die Historizität Benedikts als eines italischen Klosterabtes des 6. Jahrhunderts und die Authentizität der nach ihm benannten Klosterregel voraus<sup>2</sup>. Wenn er mit seiner Regel das Kloster als Schule für den Dienst des Herrn festlegt, dann will er nichts Originelles, noch etwas revolutionär Neues aussagen. Wir hörten, daß auch die Magisterregel diese Bestimmung des Klosters festhält und der Blick in die ältere und zeitgenössische Mönchsliteratur zeigt die gleiche Redeweise<sup>3</sup>. Johannes Kassian spricht vom Kloster als einer scola, die die unerläßliche Einführung und Einübung in das asketische Leben gibt<sup>4</sup>. Den Lerner Mönchen ist die Redewendung ebenso vertraut<sup>5</sup>. Blickt man über das Feld der monastischen Literatur hinaus, so erscheint das Wort als Deduktion aus gemeinkirchlichem Sprachgebrauch: Für Augustinus ist die Kirche die Schule Christi im Gegensatz zu den Schulen der heidnischen Philosophen<sup>6</sup>.

Der Magister und Benedikt präzisieren die traditionelle Redeweise: Es geht um die Schule im/für den Dienst des Herrn. Diese Schule gehört

- 
- 2) Dazu ausführlich A. de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît* 1 (SC 181).
  - 3) Gegenüber der RM (Regula Magistri) legt RB verbal weniger Gewicht auf die „Schule“. Das unterstreicht B. Steidle, *Die Benediktusregel* (Beuron 1975) mit Recht. Andererseits bleibt die Vorstellung von der Schule doch für das Kloster Benedikts verbindlich. G. M. Colombas und Mitarbeiter nennen RB, prol. 45: „la definición auténtica de la obra de S. Benito (BAC 115, San Benito 329).“
  - 4) *Conl. Patrum* 3, 1 (SC 42, 139); 18, 16 (SC 64, 36); 19, 2 (SC 64, 40); 19, 11 (SC 40, 48).
  - 5) Textverweise bei A. de Vogüé, *La Règle du Maître* (SC 105, 116); B. Steidle, *Dominici scola servitii* = *Benediktinsche Monatsschrift* 28 (1952) 397–406.
  - 6) *Sermo* 177, 2 (PL 40, 669).



Christus und erfüllt ihren Sinn nur im Dienst für ihn. Der Herrendienst wird geleistet im treuen Vollzug des monastischen Lebens, in dem — wie es vom Novizen festgestellt werden muß — der Mönch wahrhaft Gott sucht (RB 58,7). Das Leben ist geprägt vom harmonischen Dreiklang von Gebet, Lesung und Arbeit, grundsätzlich genormt und geordnet von der Regel, „dem Gesetz, unter dem der Mönch dienen will“ (58,9) und steht unter der wachsamten Sorge des Abtes, der seinen Dienst an der Gemeinschaft wahrnimmt mit „der Strenge des Lehrers und der Güte des Vaters“ (RB 2,24), dabei wohl wissend, daß er „mehr zum Helfen als zum Befehlen da ist“ (RB 64,8) und deshalb mehr „geliebt als gefürchtet werden soll“ (64,15). Im Abt des Klosters hat die Schule ihren Lehrer. Der unmittelbare Lehrgegenstand ist die „ars spiritalis“ (RB 2,75). Das freilich ist nun nicht einfach erlernbarer Gegenstand, obwohl es da des Erlernbaren und dessen, was man als Mönch wissen muß, genug gibt. Aber die Erziehung des Abtes und die Vermittlung der „geistlichen Kunst“ geht auf eine ganzheitliche Erziehung, die auf Haltung und Verhalten zielt. Sie will den wahren Mönch formen, der aushält auf dem schmalen, beschwerlichen Weg, dessen Herz sich unterwegs weitet und der schließlich Anteil erhalten soll an der Herrlichkeit des Reiches Christi (RB, prol. 48–50). Das Bekenntnis Johannes Kassians kommt einem in den Sinn: Man komme zum Erfassen des Mönchslebens nicht durch fruchtlose Betrachtung und lehrhafte Unterweisung, „denn das Ganze besteht nämlich allein in der Erfahrung und im Leben. Nur der Erfahrene kann es weitergeben. Begriffen und erkannt werden kann es auch nur von dem, der mit gleichem Eifer und gleicher Anstrengung sich darum bemüht“<sup>7</sup>. Vermittlung eigener Erfahrung, um den Unerfahrenen zum Erfahrenen zu machen. Die Regel greift dabei nicht hoch, sie will nur das Unerläßliche und Grundlegende des asketisch-monastischen Lebens vermitteln. Sie will in einer Art „asketischem Grundkurs“ dem Mönch das beibringen, was für ein gemeinsames Leben unverzichtbar ist. In der bekannten Selbstbescheidung der Regel<sup>8</sup> steckt kein Minimalismus, und erst recht keine Ironie oder gar Sarkasmus, wie jüngst vermutet wurde<sup>9</sup>. Es ist nüchterner Realismus, der darauf drängt, zunächst das Grundlegende und Unverzichtbare sich zu eigen zu machen — und mancher wird sein Leben lang damit nicht fertig werden. Sollte einer aber dieses Ziel erreichen, dann weist ihn die Regel rasch weiter zur umfassenden monastischen Überlieferung der Väter und die „wird jedem Mönch die Schamröte ins Gesicht treiben“ (73,4–7).

Die Schule für den Dienst des Herrn ist eine ernste Sache. Durch sie wird der Mönch zum Schüler; er lernt dort keinen vorzeigbaren Wissens-

- 
- 7) De inst., praef. 4–5 (SC 109, 26): „Totum namque in sola experientia usuque consistit...“.
- 8) RB 73, 1: „initium conversationis...“; 73, 8: „minima regula...“. Parallelen in anderen Regeln schon bei Benedikt von Aniane, Concordia Regularum 1 (PL 103, 717–722).
- 9) A. Wathen, Methodological Considerations of the Sources of the Regula Benedicti as Instruments of Historical Interpretations = RBS 6 (1977) 106.



stoff, eher steht über dieser Schule das gregorianische Ideal „scienter nescius et sapienter indoctus“<sup>10</sup>. Damit geht dieser Schule zwar jeder intellektualistische Zug ab, doch ebenso muß sie sich gegen jede nur metaphorische Deutung wehren.

Das bleibt auch bestehen, wenn wir daran denken, daß die „Schule für den Dienst des Herrn“ als Werkstatt bezeichnet werden kann (4,78). In dieser Werkstatt lernt man die ars spiritualis und zwar durch den rechten Umgang mit dem Handwerkszeug der geistlichen Kunst. Die Regel zieht in ihrem 4. Kapitel viel Vorausliegendes zusammen und verwischt dabei einige Unterscheidungen, so daß geistliche Kunst, gute Werke und Werkzeuge dafür identisch werden. Der Magister ist breiter und ausführlicher: Da gibt es zuerst die „ars sancta“, die vom Abt vermittelt wird (Kap. 3), dann gibt es die Werkzeuge (RB: instrumenta; RM: ferramenta), mit denen man die geistliche Kunst ausübt (Kap. 4), und schließlich ist auch wieder für den Magister das Kloster die Werkstatt, in der mit den Werkzeugen (jetzt sind es die Herzen!) die geistliche Kunst ausgeübt wird (Kap. 6: ars divina)<sup>11</sup>.

Die Bildsprache aus dem Handwerksbereich unterstreicht nochmals den umfassenden Erziehungs- und Bildungsanspruch der Schule für den Herrendienst, der auf Handlung und Haltung ausgeht. Mit anderen monastischen Texten kann man deshalb auch von der „officina virtutum“ sprechen<sup>12</sup>.

Wenn das Kloster, das die Schule ist, hier zur Werkstatt wird, dann wird aus dem Lehrer-Abt der Meister, der mit Stoff und Werkzeug umzugehen weiß und in seinem exemplarischen Leben sein Können vermittelt. Aus dem Schüler-Mönch wird der Knecht, der die Werkzeuge richtig handzuhaben lernt, um sich in der geistlichen Kunst erfolgreich zu betätigen — schließlich hat er am Tag des Gerichtes die Werkzeuge wieder abzugeben (RB 4,76 = RM 3,81). Trotz des Wechsels von Schule und Werkstatt bleibt das Kloster die Schule für den Herrendienst. Diese Umschreibung gibt dem Kloster, dem Abt und den Mönchen darin Bestimmung und Ziel, die ganz und gar nur im Kloster und im Rahmen des monastischen Lebens verwirklicht werden können. Nicht von ungefähr sind gerade in diesem Zusammenhang die Abgeschlossenheit des Klosters und die Beständigkeit in der Gemeinschaft unterstrichen (RB 4,78; vgl. RM 6).

Allerdings sollte dabei nicht übersehen werden, daß Schule nicht nur in spiritueller Bedeutung aufgenommen werden darf. Scola hat auch eine rechtliche Bedeutung. Es geht um einen korporationsrechtlichen Begriff. In der scola faßt das römische Recht eine Gruppe von Menschen zusammen (Lehrer und Schüler, Arbeiter, Sklaven, Soldaten usw.) und gibt ihnen in der Gesellschaft einen anerkannten Platz. Zwar hat die Regel mit dieser profanrechtlichen Bestimmung nichts im Sinn, ihr geht es um die Schule

10) Gregor der Große, dial. II praef. (BAC 115, 172).

11) A. de Vogüé, La Règle de Saint Benoît 4 (SC 184, 179–225).

12) Hilarius von Arles, vita S. Honorati 17, 6 (SC 235, 116).



eigener Art. Aber die beiläufig gestreifte gesellschaftliche Ordnung des Klosters sollte nicht außer Acht gelassen werden<sup>13</sup>.

Eine andere Aussage weist in die gleiche Richtung. Der Mönch ist nicht nur Schüler in einer Schule und Knecht in einer Werkstatt, er ist auch Bewohner eines Hauses; er soll einst im „Zelt Gottes“ wohnen. Doch um dahin zu gelangen, muß er jetzt die Pflichten eines Bewohners erfüllen<sup>14</sup>. Schule und Werkstatt sind in einem Haus untergebracht, in der domus Dei (RB 31,19; 53,22; 64,25). In diese domus und die damit gegebene Hausgemeinschaft ist der Mönch aufgenommen. Das gibt ihm mehr als Lebensraum, Wohnrecht; es legt ihm auch nicht nur Pflichten auf — eben wieder den genauen Vollzug des „klösterlichen Tugendlebens“. Dazu gibt es ihm wieder, der ja nun zu einer domus gehört, gesicherten und geschützten Raum in dieser Welt und ihren Ordnungen.

Das Kloster als domus Dei ist mehr als ein einfaches Haus, seine Hausgemeinschaft ist etwas anderes als die eines spätrömischen Land-Hauses. Das Kloster ist deutlich in Analogie zur Kirche gesetzt, die ja auch Haus Gottes ist. Sieht man hinter Benedikt den Magister, dann wird diese Analogie verständlich. Der Magister ist geradezu verliebt in das Nebeneinander von domus Dei im Kloster und domus Dei in der Gemeindekirche. Das geht bis zur banalen Aussage, das Kloster müsse nach dem jährlichen Großputz so sauber und ordentlich sein „wie eine Kirche“ (RM 54,64). Das Stichwort domus liefert dem Magister weiteren Vergleich. Bei der Einsetzung der Dekane erklärt er: „Es ist so wie im Haus eines Menschen: Damit der Herr des Besitztums (domus rei) unbesorgt sein kann über alles, was zu veranlassen ist, bestimmt er Vorgesetzte für das Hausgesinde . . .“ und er nennt dann den Vertreter des Hausherrn (vicedominus), den Verwalter (villicus), den Förster (saltuarius), den Hausmeister (maior-domus; RM 11,6–8). Der Magister vergleicht die domus Dei des Klosters hier nicht mit irgendeinem Haus. Es ist das Haus eines Herrn mit seiner Verwaltung und vielschichtiger Ordnung, das dem Kloster gegenübergestellt wird. Der Magister bleibt gern bei solch anspruchsvollem Vergleich, der sogar imperiale Färbung annehmen kann: Da wird die Klosterpforte zur „regia“, der Eintritt ins Kloster ein „pergere ad comitatum“ (RM 91,51) und der designierte Abtsnachfolger zum „Caesar spiritalis“ (93,63). Wohl verzichtet Benedikt auf diese Vergleiche und ihre Bildersprache. Aber aus dem Auge sollte man sie bei der Lektüre seiner Regel nicht verlieren. Fremd waren ihm diese Vergleiche und Vorstellungen nicht. Auch sein Abt soll ein „würdiger Verwalter des Hauses Gottes sein“ (RB 64,21) und grundsätzlich ist ihm daran gelegen, daß das Haus Gottes „von Weisen und weise verwaltet wird“ (53,22). So gilt auch für die Regula Benedicti: Die domus, die das Kloster ist, ist nicht ein gewöhnliches Haus. Sie ist ein Haus von Stand und Rang. Das wirkt auf seine Bewohner zurück. So schlicht und einfach ihr Alltag auch sein mag, durch seine peinlich genaue

13) B. Steidle, *Scola Domini servitii* (oben Anm. 5).

14) RB, prol. 39: *complere habitatoris officium* = RM, THS 39.



Ordnung und unübersehbare Stilisierung wird er anspruchsvoll, umkleidet sich mit Vornehmheit. Auch hier ist die Magisterregel viel deutlicher. Ist man jedoch gewillt, den Magister zum Gesprächspartner einer Interpretation Benedikts zu wählen, dann spürt man auch in dessen Regel den betonten Zusammenhang von Askese und Stil. Die beiden Vergleichseinheiten Kirche und Herrenhaus wirken auf die Mönchsgemeinschaft durchaus als Prinzipien einer Ästhetik der Lebensgestaltung zurück. Eine Aristokratisierung des Klosters und seiner Bewohner ist nicht zu verkennen<sup>15</sup>. Darauf wird noch zurückzukommen sein. Hier nur ein paar Hinweise auf auffallend aristokratische Züge in der Regula Benedikti:

Das Zeremoniell der Gästeaufnahme (RB 53 = RM 65; 71–72; 78–79). Die geordnete Aufnahme der Gäste ist christologisch begründet – „alle sollen wie Christus aufgenommen werden“ (53,1). Doch Christus ist Herr, er wird mit Ehre aufgenommen und ehrenvolle Aufnahme, das guckt man bei den Herren ab. Diese erwarten es ja auch ihrem Stand gemäß (53,15); für die Armen muß es besonders verlangt werden, und dann bleibt auch wieder der feine Unterschied: Jedem erweist man die ihm zukommende Ehre (*congruus honor*, 53,2).

Die Aufnahme unmündiger Kinder (RB 59 = RM 91). Das Interesse der Regel gilt dem Sohn des Vornehmen (*nobilis*). Für die Ärmeren und die gar nichts Habenden genügen drei knappe Zeilen.

Die Feldarbeit der Mönche (RB 48 = RM 86). Daß der Mönch arbeitet, gerade auch mit seinen Händen, ist selbstverständlich. Nichts berechtigt jedoch, im Mönch der Regula Benedicti den schweißgetränkten Fronarbeiter zu sehen. Die schwere Feldarbeit ist im Normalfall gar nicht seine Sache; gerade die beanspruchende Erntearbeit würde den geheiligten Rhythmus des Tagesablaufs durcheinanderbringen. Darum kann sie dem Mönch nur im Ausnahmefall zugemutet werden (RB 48,7–8). Liest man die Anweisung Benedikts im Lichte der Magisterregel – die Landwirtschaft des Klosters wird einem weltlichen Pächter übertragen –<sup>16</sup>, dann muß man auch für das Kloster Benedikts annehmen, daß Feldarbeit Sache der Weltleute ist. Die „coloni“ anderer Mönchsregeln, die „Leute niederen Standes“<sup>17</sup>, sind auch im Umkreis des Benediktusklosters anzunehmen.

Das Kloster als Schule für den Dienst des Herrn bleibt auf sich beschränkt. Es ist nach außen wohl in die kirchliche und gesellschaftliche Ordnung eingefügt, wird von dort als Institution eigener Art angesehen und respektiert. Aber die Mönchsgemeinschaft hat in der Welt jenseits der Klostermauern kein Ziel. Die Berührungspunkte sind gering: Die Unterstützung Armer und Bedürftiger, die bettelnd an die Klosterpforte

15) Vgl. dazu meinen für die American Benedictine Review vorbereiteten Aufsatz: *Ascesis and Style* (erscheint 1980).

16) RM 85, 1: „Casas monasterii oportet esse locatas . . .“.

17) Cassiodor, *institutiones* I 32, 2 (79–80 Mynors). – Vgl. K. S. Frank, *Zum Arbeitsethos der Regula Magistri = Theologie und Philosophie* 54 (1979) 360–378.



kommen, die Aufnahme von Reisenden, die unterwegs ein Unterkommen suchen oder zum Kloster um der geistlichen Erbauung willen kommen. Und selbst diese Gabe der Liebe wird geregelt und geordnet (RB 53)<sup>18</sup>.

Den Dienst, den das Kloster den Menschen leistet, ist das Anbieten eines geschützten und gesicherten Raumes, in dem Menschen nach der bewährten Art der Mönche „wahrhaft Gott suchen“ können. Mit diesem Angebot sind die Klöster attraktiv; sie brauchen sich nicht über mangelnden Zulauf zu beklagen, im Gegenteil, dem Kandidaten begegnen sie unfreundlich und mißtrauisch: Den Eintritt soll man nicht leichthin gewähren (RB 58)<sup>19</sup>. Doch dieser so bescheidene Dienst ist im 6. Jahrhundert das Gesuchte. Die große staatliche Ordnung ist zerfallen. Von umfassender kirchlicher Ordnung kann noch keine Rede sein. Da sind die kleinen Zellen gesucht, die sich selbst tragen, sich selbst genügen und ihren Bewohnern, die aus allen sozialen Schichten kommen mögen, einen Ort der Sicherheit gewähren. Ungewollt und absichtslos werden die Klöster zu stabilisierenden Faktoren und damit ganz unbemerkt zu gesellschaftlicher Institution. Aber unmittelbar lassen sie sich von keiner Öffentlichkeit, weder einer kirchlichen noch einer staatlichen in Dienst nehmen.

## 2. Das Kloster im Dienst der Kirche

Ist eigens zu betonen, daß solches Dasein in der Kirche, die Institution des Klosters, die auf dem Einvernehmen der Gottsuche auf dem Weg der monastischen Tradition beruht, also auf dem Charisma gemeinsamer Berufung und deshalb auch charismatische Institution genannt werden kann, ist zu betonen, daß sie schon aus sich Dienst in und an der Kirche leistet? Doch darum geht es nun nicht mehr. Jetzt wird gefragt, wie wird die „Schule für den Herrendienst“ in ganz bestimmt umgrenzten und umschriebenen Dienst der Kirche genommen? Wie also fügt sich zum *servitium dominicum* ein besonderes *servitium ecclesiae*?

Beginnen wir mit Gregor dem Großen, der uns nicht nur das vertraute Bild des „*vir vitae venerabilis gratia Benedictus et nomine*“ mit dem Zeugnis der Regelniederschrift geschenkt hat<sup>20</sup>, sondern als „Mönchspapst“ mit kräftiger Hand in das Mönchsleben eingegriffen hat. Vieles der monastischen Aktivität Gregors ist aus seinem ganz eigenen Geschick zu erklären. In seiner Bekehrung zum Mönchsleben hatte er sich gesamtmonastischer Tradition angeschlossen und in die Reihe der vornehmen italienischen Klostergründer eingefügt<sup>21</sup>. Sein Lebensweg riß ihn zwar wieder aus der ab-

18) RM 78, 3 verfügt nach dem antiken Gastrecht, daß der Gast vom dritten Tag an im Kloster mitarbeiten muß.

19) RM 90, 1: „Non ei (dem Bewerber) credatur tam facile.“

20) Dial. II praef. (BAC 115, 172); 36 (254): „nam scripsit monachorum regulam...“.

21) Vgl. K. Hallinger, Papst Gregor der Große und der hl. Benedikt = *Studia Anselmiana* 42 (1957) 231–319.



geschlossenen Stille des Klosters: Er, der außerhalb der Welt, außerhalb des Fleisches leben wollte („extra mundum, extra carnem fieri“), der sich mit der schönen Rachel verbinden wollte, dann aber — eine Fügung, auf die er sich keinen Reim machen konnte — plötzlich mit der häßlichen Lea vermählt wurde, der mit Maria zu Füßen des Herrn sitzen wollte, doch mit Martha zu äußerlichen Dienstleistungen gezwungen wurde, konnte den Verlust der klösterlichen Ruhe nur schmerzlich ertragen<sup>22</sup>. Er suchte nach Ersatzlösungen. Als Apokrisiar in Konstantinopel (579—585) lebte er in monastischer Gemeinschaft: Durch ihr Beispiel wollte er sich wie mit einem Ankerseil am ruhigen Gestade des Gebetes festbinden, und in ihrer Gemeinschaft etwas von der verlorenen Ruhe wiederfinden<sup>23</sup>: Die brüderliche Gemeinschaft als solatium für den, der aus dem Kloster in kirchlichen Dienst gerufen wurde! Zum Bischof von Rom gewählt, holte er aus dem gleichen Grund wiederum Mönche in seinen Palast. Hinter der Entscheidung der römischen Synode aus dem Jahr 595, die für den Kammerdienst im römischen Palast Kleriker oder Mönche verlangte, wird man Gregors eigenen Wunsch sehen dürfen<sup>24</sup>. Mönche im Bischofshaus, das ist zwar nichts ganz Neues. Denken wir an Eusebius von Vercelli (gest. um 371) und an Augustinus; aber dort ging es mehr um den Klerus, dem feste, vorbildliche Lebensform aufgezwungen werden sollte. Bei Gregor ist es das Verlangen, die vertraute monastische Lebensform unter veränderten Bedingungen wiederzugewinnen. Da wäre aber zu erinnern an Martin von Tours und sein Hin und Her zwischen Bischofskirche und Mönchsiedlung in Marmoutier und die ständige Begleitung von Mönchen auf seinen Seelsorge- und Missionsreisen. Und die Herren, die aus dem Inselkloster Lérins auf südgalische Bischofsstühle berufen wurden, drängen sich einem auf, wo der Schritt vom monasterium zur ecclesia abgemildert wurde durch das Festhalten an der monastischen Lebensform<sup>25</sup>. Was Papst Gregor für sich selbst beanspruchte, gestand er auch Amtsbrüdern zu: Traianus, der Bischof von Milet, durfte sich aus seinem Kloster in Syrakus vier oder fünf Mönche zu seinem Trost holen<sup>26</sup>.

Vom „Trost für den Bischof“ ist der Schritt zum Helfer in seinen Aufgaben nicht weit. Und auch hier ist es Gregor selbst gewesen, der folgenreiche Entwicklungen einleitete. Er beauftragte Mönche mit Verwaltungsaufgaben im päpstlichen Patrimonium (Rektoren und Defensoren), er übertrug ihnen Vikars- und Legationsfunktionen, er schickte Äbte als Visitatoren in Klöster und spannte sie als Vermittler in politischen Verhandlungen ein. R. Rudmann hat diese Beauftragung von Mönchen mit kirch-

22) Ep. I 5 (MGH Ep 1, 5).

23) Ep. V 53a (354).

24) Ep. V 57a (363).

25) Namensliste bei P. Christophe, Cassien et Césaire. *Predicateurs de la morale monastique* (Paris 1969) 47; ausführlich F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich* (München—Wien 1965) 47—87.

26) Ep. X 1 (MGH Ep. 2, 237).



lichem Dienst genau registriert und zusammengestellt<sup>27</sup>. Aber bei all dem sollte man nicht übersehen, daß es sich um Einzelberufungen handelt. Nicht das Mönchtum an sich, auch nicht das einzelne Kloster, wird in zähl- und meßbaren Dienst der Kirche genommen. Das bleibt als eigene Institution bestehen, und Papst Gregor ist energisch dabei, den Eigenstand des Mönchtums zu schützen und zu bewahren. Nur in der Not seiner Zeit griff er auf Mönche als bewährte Helfer zurück. Von diesem Motiv her darf auch die missionarische Sendung einzelner Mönche durch Gregor verstanden werden<sup>28</sup>, selbst die spektakuläre Aussendung Augustins in das ferne Britannien. Das Bündel von Beweggründen, das hinter dieser Mission stand, kümmert uns hier nicht. Es geht nur um die Beauftragung des Mönches Augustin und seiner Mitmönche. Persönliche Wertschätzung des Einzelnen ist es<sup>29</sup>, dazu das Vertrauen, das der Mönchspapst in Leute seines Standes setzt. Wie bei der Besetzung von Verwaltungsposten, so greift Gregor auch bei der Mission auf das ihm bekannte Reservoir zuverlässiger Leute zurück. Allerdings bleibt es in der angelsächsischen Mission nicht bei der Beauftragung eines Einzelnen. Hier sind es mehrere Mönche, die aus dem Kloster zum kirchlichen Dienst berufen werden und ihrerseits auch die monastische Lebensform mit in das ferne Bestimmungsland nehmen. Aber das ist zu Ende des 6. Jahrhunderts so neu und unerhört doch nicht. Germanus von Auxerre (gest. 448) hat als Bischof vor den Toren seiner Bischofsstadt ein Kloster gegründet, „um durch die Gemeinschaft der Mönche die Einwohner zum katholischen Glauben zu führen“<sup>30</sup>. Das exemplarische Leben der Klostersgemeinde sollte Movers zur Bekehrung werden. Vor allem aber ist es die Mönchswanderung, die schon den Weg von Irland und Schottland aufs europäische Festland gezogen war. Ihr Motiv ist zwar die altkirchliche asketische Heimatlosigkeit, die jetzt als „peregrinatio propter Christum“ zur modischen Erscheinung geworden war. Doch in der Fremde wurde aus der asketischen Wanderung eine missionarische, pastorale und kirchenpolitische, was am ruhelosen Leben Kolumbans (gest. 615 in Bobbio) gezeigt werden könnte. Die missionarische Sendung von Mönchen im 6. Jahrhundert wandelt diese zur Einsatztruppe für bestimmten Dienst und umschriebene Aufgabe um.

Doch bleiben wir noch bei der Aktivität Gregors des Großen. Einige Entscheidungen sind weiter auszuführen. Da ist die Übertragung von Xenodochien (Pilger- und Krankenhäuser) an Klöster oder deren Leitung durch einzelne Mönche<sup>31</sup>. Zunächst nichts Erstaunliches, noch absolut Neues. Zur „scola dominici servitii“ gehört die spontane Betreuung von Armen und Pilgern als selbstverständliche Äußerung christlicher caritas. Ebenso war solche Leistung der christlichen Gemeinde von Anfang an ver-

27) Mönchtum und kirchlicher Dienst in den Schriften Gregors des Großen (St. Ottilien 1956).

28) Ep. IV 23 (1, 257): Cyriacus auf Sardinien.

29) Ep. XI 37 (2, 309).

30) Constantius von Lyon, vita Sancti Germani 1, 6 (SC 112, 130).

31) Ep. IV 24 (MGH Ep. 1, 258–259): Sardinien; XIII 11 (2, 376–378): Autun.



traut, die hier ihre eigene Organisation entwickelte. In einer Verfügung Gregors für Sardinien steht nun doch ein neuer Gesichtspunkt: Die Xenodochien-Verwaltung soll Mönchen (*religiosi*) übertragen werden; das nicht nur, weil sie besonders für solchen Dienst geeignet sind, sondern weil sie von weltlichen Richtern nicht belangt werden können<sup>32</sup>. Die Sicherung kirchlichen Gutes ist der treibende Grund. Und dessen Übertragung an Mönche erscheint als bewährte Garantie; außerdem war der angeschriebene Bischof Januarius von Papst Gregor mehrfach als Versager gerügt worden. Die durch solches Versagen entstehende Lücke aber füllte Gregor bevorzugt mit Leuten seines Vertrauens auf, die er aus den Klöstern holte.

Eine weitere Beanspruchung der Klöster zu kirchlicher Dienstleistung kam von pastoraler Sorge, genau vom kirchlichen Bußverfahren. Der Sünder wurde in den Büsserstand verwiesen und hatte hier während seiner Bußfrist die subjektiven Bußleistungen zu erbringen. Das bedurfte der Kontrolle. Dazu eigneten sich die Mönche und als Aufenthaltsort für die Büßenden die Klöster: „in poenitentiam in monasterio deputatum“ lautet die gewöhnliche Auskunft<sup>33</sup>. Papst Gregor führte dabei älteren kirchlichen Brauch weiter. In seiner Genauigkeit regelte er auch die Frage des Unterhaltes der als Büsser in die Klöster Eingewiesenen; den betroffenen Klöstern sollte daraus keine finanzielle Belastung entstehen<sup>34</sup>. Dieser pastorale Dienst verschwand mit dem Ende der öffentlichen Kirchenbuße. Aber die Verbindung von Bußleistung und Kloster sollte bald in anderer Form wieder aktuell werden.

Zuvor soll noch eine letzte Weise kirchlicher Beanspruchung des Klosters aufgegriffen werden, die nicht einzelne Mönche betrifft, sondern das Kloster selbst und die alte „scola dominici servitii“ entscheidend verändert. Es geht um das sog. Basilikakloster. Wieder spielt Papst Gregor der Große eine Rolle in dieser Entwicklung. Freilich kann er in seinen Initiativen am Vorausgehenden anknüpfen. Auch dabei zeigt sich Bekanntes: Der Papst ersetzt einen in seiner Aufgabe versagenden Klerus durch eine Mönchsgemeinschaft. So geschah es mit der Basilika des hl. Pankratius an der Via Aurelia. Die Kirche war Priestern anvertraut (*presbiteris commissa*), die ihren liturgischen Dienst vernachlässigten. Um dem Mangel abzuhelpen, überträgt der Papst den Mönchen, die schon in einem Kloster bei der Kirche leben, unter ihrem Abt Maurus die Sorge für die Basilika. Dem Kloster gehört nun der Besitz und alle Einkünfte der Kirche; andererseits muß das Kloster für die Erhaltung der Kirche aufkommen. Die Hauptaufgabe der Mönche aber ist die Feier des *opus Dei* am Grab des hl. Pankratius, eine Pflicht, die der Papst dem Abt Maurus und seinen

---

32) Ep. IV 24 (258): „quos vexandi iudices non habeant potestatem“.

33) z. B. Ep. I 18 (1, 24).

34) Ep. I 42 (67).



Nachfolgern „in perpetuum“ auferlegt. Für die Eucharistiefeier sollte die Mönchsgemeinschaft einen Priester anstellen<sup>35</sup>.

Pastorale Sorge läßt den Papst in diesem Sinne entscheiden. Wie schon gesagt, greift er auf Vertrautes und Bekanntes zurück und zwingt es in seinen Dienst. Die Anfänge der Basilikaklöster liegen freilich nicht in solcher Notsituation. Sie stecken in der natürlichen Anziehungskraft eines Heiligtums; im Bereich der Alten Kirche ist das bevorzugt ein Märtyrergab oder in Palästina etwa der durch fromme Überlieferung geheiligte Ort eines Heilsereignisses. In der weiteren Entwicklung kann das Heiligtum vorgegeben sein; die Mönchsniederlassung folgt an zweiter Stelle. So geschah es im süditalischen Nola am Grab des hl. Märtyrers Felix, an dem sich Paulinus niederließ und am Heiligtum eine Mönchssiedlung errichtete<sup>36</sup>. Sulpicius Severus hatte auf seinem Gut Primuliac eine monastische Gemeinschaft angesiedelt und war dann auf den Erwerb von Reliquien bedacht, die dem Kloster das Heiligtum geben sollten<sup>37</sup>. Das Ergebnis dieses Prozesses, den Angelus Häussling aufmerksam nachgezeichnet hat<sup>38</sup>, erbringt den Mönchskonvent im Dienst des Heiligtums. Man wird Mönch des hl. Felix, des hl. Martinus, des hl. Severin und umschreibt damit die Zugehörigkeit zum betreffenden Heiligtum, dessen Heiligen man sich übereignet. Wenn die Benediktusregel die Profeßformel auch auf den Namen der Heiligen, deren Reliquien im Oratorium des Klosters aufbewahrt werden, ausstellen läßt (RB 58,19), dann ist das zwar noch nicht diese Über-eignung, aber ganz fern ist die Vorstellung nicht<sup>39</sup>.

Das Basilikakloster oder im weiteren Sinne das Heiligtumskloster wird die Entwicklung des Mönchtums entscheidend prägen. Bekannt ist, daß vorab auf dieser Schiene die Klerikalisierung des Mönchtums läuft. Nicht weniger bedeutsam ist, daß die Institutionalisierung des Klosters damit neue Stütze erhält. Brachten schon die Begriffe der *scola* und der *domus* dem Kloster institutionelle Sicherung, so geschieht es im Fall des Heiligtums noch mehr; das Kloster ist an einen bestimmten Ort gebunden, genauer, an eine Kirche mit einem Heiligen. Durch die Profeß bindet sich auch die monastische Gemeinschaft an diesen Ort und seinen Heiligen. Aus der „*stabilitas in congregatione*“ muß die „*stabilitas loci*“ werden. Für die Benediktusregel ist die Ortsbeständigkeit eine logische Konsequenz, im Heiligtumskloster wird sie zur juristischen Notwendigkeit. Die Kommunität geht im Dienst am Lokalheiligen auf. Dem germanisierten Christentum, das dinglich und partikulär dachte, wird gerade diese Form des Klosters entgegenkommen. Die alte „*scola dominici servitii*“ mit ihrer Eigenbestimmung und Zwecklosigkeit nach außen, ist nun Träger einer

35) Ep. IV 18 (253).

36) J. T. Lienhard, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism* (Köln-Bonn 1977).

37) J. Fontaine, *Vie de Saint Martin* 1 (SC 133).

38) *Mönchskonvent und Eucharistiefeier* (Münster 1973).

39) RM 89, 11: Das Versprechen wird abgelegt „vor Gott, diesem Oratorium und diesem hl. Altar“, in dem nach 45, 17 und 57, 26 die Reliquien ruhen.



von außen an sie herangetragen Aufgabe. Und man weiß nicht genau, was jetzt wichtiger ist, die Gemeinschaft gottsuchender Menschen oder die Institution des Monasteriums am Heiligtum; ob das „monastische Zubehör“, das heißt in diesem Zusammenhang die einzelne Kirche mit ihren Einkünften, ihren wirtschaftlichen und juristischen Gerechtsamen, und der Dienst des Klosters am Heiligtum nicht mehr bedeutet als die dort lebenden Menschen.

### 3. Im Dienst des Reiches

Mit den letzten Aussagen ist der jetzt noch zu besprechende Fragebereich schon unmittelbar berührt. Halten wir uns dabei an die Frage der Klostergründer. Wer gründet ein Kloster in dem hier abgesteckten Zeitraum? Nehmen wir als halbwegs brauchbare Auskunft den Kanon 4 von Chalkedon: Ein Kloster darf nur mit Erlaubnis eines Bischofs gegründet werden, ebenso von gallischen Konzilen des 6. Jahrhunderts festgelegt: Agde 506, can. 27; Epaon 517, can. 10 u. a.<sup>40</sup> Indirekt ist der Bischof damit als eigentlicher Klostergründer ausgewiesen. Der Bischof als Klostergründer ist ja auch eine durchaus bekannte Erscheinung. Doch die synodale Gesetzgebung steht ebenso für den nichtbischöflichen Klostergründer ein. Da sind einmal Mönche, die neue monastische Siedlungen gründen. Gregor sieht in Benedikt selbst solchen Gründer.

Nach dem Fiasko in Vicovaro hatte er zwölf Klöster errichtet (*construeret*), übrigens: *ad omnipotentis Dei servitium*<sup>41</sup>, und später geschieht das gleiche auf dem Monte Cassino<sup>42</sup>. Honoratus gründete um 410 das Inselkloster Lerinum, „*desideria heremi*“ führten ihn auf die Insel<sup>43</sup>. Romanus zog im Jahr 453 in die Wälder des Jura — angezogen von den Geheimnissen der Einsamkeit — und legte den Grund zu den später bekannten Juraklöstern um St. Claude<sup>44</sup>. Die frommen Biographen haben nur die Heiligkeit ihrer Helden, den Eifer für Gott, die Liebe zur Einsamkeit im Auge. Für sie reicht das zur Gründung eines Klosters. Aber ganz überzeugend sind die Nachrichten doch nicht. War denn der Cassiner Berg mit seinem Apollo-Heiligtum und seinem Dämonenhain, waren die unwirtliche Leriner Insel und die schwer zugänglichen Jurawälder herrenloses Land, in dem die Mönche einfach Klöster errichten konnten, wenn auch zu frömstem Tun? Nun spricht Papst Gregor bei Benedikt in der Tat nur von „*construere monasteria*“. Stecken da andere Kräfte dahinter, die das *construere* ermöglichen, eben jene, die über das Land verfügen und den Aufenthalt einer Mönchssiedlung ermöglichen konnten? Das können wiederum Bischöfe sein, die über Kirchengut entscheiden und Landbesitz auf diese

40) C. Munier — C. Clercq, *Concilia Galliae* = CC 148—148a.

41) *Dial.* II 3 (BAC 115, 186).

42) II B (200).

43) *Vita Sancti Honorati* 15, 1—2 (SC 235, 106—108).

44) *Vita Patrum Jurensium* 5 (SC 142, 242—244).



Weise sichern können, denn was einmal als Kloster und Klosterbesitz ausgewiesen ist, darf nicht mehr zweckentfremdet werden (Chalkedon, can. 29). Nicht weniger sind es aber private Landeigner oder eben Herren der weltlichen Macht.

Nach Gregor dem Großen übergab ein gläubiger Mann dem Abt von Monte Cassino ein Landgut zur Errichtung eines Klosters<sup>45</sup>. Privater Besitz ermöglicht eine Klostergründung. Die Gründung des Severinsklosters in Lucullanum ermöglichte die „femina illustris Barbarina“<sup>46</sup>. Die Reihe der *homines illustres nobiles*, die großzügig als Klostergründer auftreten, könnte man leicht fortsetzen. Die Gründung kann schließlich dahin führen, daß der Gründer selbst das Leben der von ihm berufenen und wirtschaftlich getragenen Mönche teilt. Der berühmte Cassiodor ist da zu nennen, der seinen Familienbesitz in Calabrien zur Mönchssiedlung umwandelte. Die Klostergründung in Squillace ist wohl vor dem Ausscheiden Cassiodors aus dem Staatsdienst geschehen, also vor 540<sup>47</sup>; dieser Schritt führte den Gründer dann selber in die monastische Gemeinschaft und gab dieser mit der Sorge um die schriftliche Überlieferung eine neue Aufgabe. Die ursprüngliche Intention war die Schaffung einer einfachen Mönchs-siedlung, wie sie noch deutlich aus den beiden Kapiteln 29 und 32 der *Divinae Institutiones* gelesen werden kann. In der Klostergründung spielte ein anderes Motiv eine nicht unbedeutende Rolle: Cassiodor war, nach allem, was wir wissen, ohne eigene Familie. Natürliche Erben des reichen Besitzes waren nicht vorhanden. Die Übereignung an eine Mönchsgemeinschaft löste hier ein ganz praktisches Problem: der eigene Besitz war in guten Händen und im Blick auf das ewige Leben ging der großzügige Stifter ja nicht mit leeren Händen aus. In seiner Erklärung zu Ps 103,17 („die Sperlinge bauen ihre Nester in den Zedern des Libanon“) stellt Cassiodor fast eine allgemeine Regel solchen Verhaltens auf: Der Sperling ist ein gar kleiner und vorsichtiger Vogel und er weist auf die Bescheidenheit der Mönche hin. In den Zedern des Libanon, das heißt auf dem Besitz reicher Christen (in patrimonio potentium Christianorum) bauen sie ihre Klöster...<sup>48</sup>

Die Umwandlung des Familienbesitzes auf dem Land in ein Kloster, bei der wirtschaftliche Sorge und die persönliche Sorge um das ewige Heil wunderbarlich zusammenfließen, die geradezu als modische Erscheinung charakterisiert werden kann, lebt auch von ein paar Vorgegebenheiten: Das alte Ideal des römischen Landlebens, der vielgepriesene und immer wieder praktizierte *secessus in villa*, der das weltliche *otium* und *negotium* hinter sich ließ, der alles Beunruhigende, Aufregende und Nebensächliche drangab, um dem Wesentlichen zu leben, der den Verzicht als unerläßliche

45) Dial. II 22 (222–224): „... in eius praedio construere monasterium...“.

46) Eugippius, vita Severini 46 (CSEL 9, 65–66).

47) J. J. O'Donnell, Cassiodorus (Berkeley — Los Angeles — London 1979) 177–222.

48) Expos. PS 103, 17 (CSEL 98, 933).



Voraussetzung für Selbstfindung, Selbstverwirklichung und höhere Hingabe fordert. Der antike „sapiens otiosus“ will auch im christlichen Raum seinen Platz. Die Transformation solcher Gedanken durch die christlichen Landbesitzer des späten 4. und 5. Jahrhunderts ist bekannt<sup>49</sup>. „Du hast dich in die ländliche Einsamkeit verliebt“, schrieb Paulin von Nola an seinen Freund Aper, „aber dennoch hast du nicht die Muße der Tätigkeit vorgezogen, noch dich dem Dienst der Kirche entzogen. Aber die kirchliche Geschäftigkeit, die mit der Unruhe des Forums wetteifert, hast du gemieden und vor dem Umtrieb der Synoden bist zu geflohen“<sup>50</sup>. Der „secessus in villa“ nützt also der Kirche und den Menschen mehr und erlaubt, ihnen besser zu dienen als jede weltliche, selbst kirchlich-öffentliche Tätigkeit. Das römische Landleben hatte auch den Stil solchen Lebens ausgeprägt: Wechsel von Handarbeit und Lesung. Die natürliche Frömmigkeit fand im Beten ihren Niederschlag; man sprach vom „patere sacrarium“ (dem Öffnen des Heiligtums) und von „oratoria villaria“ auf römischen Landhäusern<sup>51</sup>. Es war nicht schwierig, dieses Ideal und seine Verwirklichung im christlichen Kloster fortzusetzen. Auch das ist ein Grund für die schon angesprochene Aristokratisierung des Klosters. Das Leben des alten „dominus villae“ prägte auch das der neuen Hausgemeinschaft. Für das Standesbewußtsein derer, die im „Haus des Herrn“ wohnten, war diese Vorgegebenheit nicht unerheblich, ebenso auch für das Bewußtsein derer, die rund um jenes Haus wohnten; einem „secundus ordo“ ordnete schon Cassiodor die coloni seines Klosters Vivarium zu<sup>52</sup>.

Die Umwandlung eines Herrensitzes in ein Kloster oder Besitzschenkung an ein Kloster ist sicher von der wirtschaftlichen Situation der Zeit mitempfohlen. Aber die christliche Unterweisung half kräftig nach. Der Christ und sein materieller Besitz, der Christ und der Reichtum sind beliebtes Thema endloser Erörterungen und moralisierender Predigten in der Alten Kirche. Sich bescheiden mit dem Notwendigen und den Überfluß wegschenken, lautet die allgemeine Anweisung. Es gab auch genauere Auskunft. Salvianus von Marseille (gest. 480, dem Lerinenser Mönchtum verbunden) ist ein gutes Beispiel dafür. Er bleibt noch in vertrauter Rede, wenn er den Besitz des Christen als Gabe und Geschenk von Gott deutet, der „ad Dei cultum“ und „in eius opere“ verwendet werden muß<sup>53</sup>. Er wird schon präziser, wenn er diese erbauliche Rede mit besitzrechtlichem Terminus bestimmt: Reiche Christen sind nur „precarii possessores“ oder

49) Bes. durch die Arbeiten von J. Fontaine, Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IV<sup>e</sup> siècle occidental = *Epektasis* (Paris 1972) 571–594; *L'aristocratie occidentale devant le monachisme aux IV et V siècles* = *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 15 (1979) 28–54.

50) Paulinus von Nola, ep 38, 10 (CSEL 29, 333).

51) Vgl. Anm. 49; dazu E. Griffe, *Sancti et conversi* = *La Gaule chrétienne* 3 (Paris 1965).

52) *Institutiones* I 32, 2 (80 Mynors).

53) *Ad eccl.* I 24 (SC 176, 156).



„possessores usufructuarii“<sup>54</sup>. Damit ist das Haben auf vorübergehende Verwaltung und ernst verantwortende Nutznießung eingeschränkt. Und dann erhebt sich die Frage, was ist beim Tode mit solch anvertrautem Gut zu tun? Natürlich kennt Salvian das bestehende Erbrecht und respektiert es. Aber es bleibt immer noch etwas zur freien Verfügung, unter Umständen kann ja alles darin bleiben. Da gibt es nur die Weggabe zugunsten der Armen, das Schenken an die Kirche oder an das Kloster. Diesem Entschluß wird nachgeholfen. Jeder Christ und der Reiche besonders, hat Buße zu tun, um Vergebung für seine Sünden zu bitten. Das schwierige und öffentliche Bußverfahren schrumpfte damals vielfach zur „paenitentia in extremis“ zusammen (von einsichtigen Seelsorgern sogar bejaht). Ein deutlicher Beweis für die Bekehrung in letzter Stunde war der Besitzverzicht. Von Salvian wird das angepriesen als „ultimum remedium“<sup>55</sup>. Die dem Christen angemessene Erbverfügung ist so ein letztes Heilmittel und gleichzeitig ist sie die einzig tragende transmissio rerum, in der aus irdischem Besitz himmlischer Besitz wird<sup>56</sup>.

Die eben nachgezeichnete Entwicklung verdankt sich persönlicher, privater Initiative. Doch die „potentes christiani“, die Klöster gründen, sind bald auch politisch Mächtige, Herren und Herrscher des Landes. Ob wir auf die Landkarten der Merowinger, Karolinger, der Langobarden, der Etichonen und auch der Agilulfinger schauen, überall erscheinen Klöster, die von den Herrschenden gegründet, wiederbegründet und wirtschaftlich gesichert werden<sup>57</sup>. Die Motive dieser Klostergründungen sind unterschiedlich, wobei die vorher genannten privaten Motive keineswegs entfallen, im Gegenteil: sie werden aus der Privatsphäre auf Herrschaftsebene gehoben und damit wirksamer. Die germanischen Herren kommen in Länder (Gallien und Italien, auch Spanien), und nehmen deren Glauben an, sie finden dort eine Kirche, in der „ecclesiae et monasteria“ selbstverständlich sind<sup>58</sup>. Das Vorgegebene wird angenommen und weitergeführt. Die Institution Kloster ist ihrem Aufbauprogramm nur förderlich und wird so in den eigenen Machtausbau hineingenommen<sup>59</sup>. Das Kloster tritt damit in den Dienst eines Reiches und seiner Herrscher, ein Dienst, der in sehr verschiedener Weise geleistet wurde, je nach der Leistungsfähigkeit der Gemeinschaft des Klosters und nach den Ansprüchen der Klostergründer. Die berühmte Aachener Aussage läßt die Unterschiede deutlich werden: Militä-

54) Ebda. I 26 (156–158).

55) Ebda. I 38 (166).

56) H. Fischer, Die Schrift des Salvian von Marseille „An die Kirche“ (Bern – Frankfurt 1976) 55–63.

57) Grundlegend dazu F. Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (München – Wien 1965).

58) Als selbstverständliche kirchliche Gegebenheit von Sulpicius Severus programmatisch in der Vita Martini 13 (SC 133, 282) angesagt.

59) Für die Karolinger ist das vor allem durch die Arbeiten von J. Semmler nachgewiesen.



rischer Beistand, finanzielle Leistung und schließlich das Gebet. In der letzten Leistung wirkt sich das Gesetz der Stellvertretung aus, das auch die stellvertretende Bußleistung erfassen konnte<sup>60</sup>.

Vielleicht läßt sich die hinter solcher Beanspruchung lebendige Überzeugung am besten mit den Worten einer Gründungsurkunde für ein englisches Kloster aussagen:

„Der Abt ist mit geistlichen Waffen gerüstet und unterstützt von einer Truppe Mönche, die mit dem Tau der göttlichen Gnade gesalbt sind. Sie kämpfen gemeinsam in der Stärke Christi mit dem Schwert des Geistes gegen die böse List des Teufels. Sie verteidigen den König und den Klerus des Königreiches vor den Angriffen der unsichtbaren Feinde“<sup>61</sup>.

Das Kloster ist in den „Dienst des Reiches“ genommen. Das Unbequeme und Aufregende ist abzuschwächen, wenn auf das Verständnis von Imperium geschaut wird. Kaiser Ludwig der Fromme sah Reich und Kirche in einem letzten Ziel verbunden, ihre Untertanen zum ewigen Heil zu führen. Beide – Kirche und Reich – sind für den Kaiser der „ager bonus“, aus dem er Schädliches ausreißen muß, in den er Nützlichendes einzupflanzen hat<sup>62</sup>. Man weiß nicht recht, wer den größeren Gewinn aus dem Kloster „ad servitium imperii“ hat. Das Kloster gelangt in den Schutz einer Herrschaft. Es wird fest im Land verwurzelt, übernimmt hier vielfältige, anerkannte Aufgaben und Dienstleistungen, die auf sein Ansehen und seinen Einfluß zurückwirken. Das Land hat eine heilige Stätte des Gebetes, im Klosterheiligen einen hilfreichen Beschützer – Martinus, Hilarius, Dionysius etwa im Frankenreich. Der Herrscher hatte eine auf dieser Welt angesehene und noch im Himmel zählende Kapitalanlage.

In unserer Darlegung war – vom Anfang abgesehen – einfach die Rede von Kloster, Mönchen und Mönchtum. Völlig ausgeklammert blieb die Frage der Mönchsregel. Wohl gab es deren viele – A. de Vogüé steckt die Regula Benedicti bereits in die 5. Generation der lateinischen Mönchsregeln<sup>63</sup> –, aber die Regel hat in diesem Zeitraum nicht die entscheidende Bedeutung. Wenn Benedikt selbst erwartet, daß seine Regel „in den Klöstern beobachtet werde“ (RB 73,1), dann will er damit keineswegs alle Klöster zu „benediktinischen“ machen, einfach deshalb, weil er ein solches Selbstverständnis gar nicht besaß. Er selbst will in seiner Regel dem Mönch nur das sagen und an die Hand geben, was man als guter Mönch zu wissen und zu tun hat. Er wollte sich nicht gegen ein augustinisches,

60) Beda, Poenitentiale X 8 (Waschersleben, Bußordnungen 236): Wer die als Buße auferlegten Psalmen nicht beten kann „elegat iustum, qui pro illo impleat et de suo precio aut labore hoc redemat“.

61) Für New Minster-Winchester, zitiert nach R. W. Southern, Kirche und Gesellschaft im Abendland des Mittelalters (Berlin 1976) 214.

62) Admonitio ad omnes regni ordines (MGH Cap. 1, 273–275; 303–307); vgl. J. Semmler, Reichsidee und kirchliche Gesetzgebung = ZGK 71 (1960) 37–65.

63) Les Règles cénobitiques d'occident = Autour de S. Benoît (Bellefontaine 1975) 15–28.



basilianisches oder kassianisches Mönchtum absetzen. Solche Etikettierung wäre völlig anachronistisch. Wenn mit der Benediktusregel Sammlung und Absetzung verbunden sind, dann nur in dem von der Regel selbst ausgesagten Sinn: Das fortissimum genus coenobitarum setzt sich mit dieser Regel von allen Zerrformen monastischen Lebens ab. Dieser Sammlung der wahren Mönche und solcher Absetzung von den falschen, „die Gott mit ihrer Tonsur belügen“, die der Magister „am liebsten zu den Laien zählen möchte“ (RM 1,6), dient die Niederschrift der Regel, die ja nur die reiche Tradition auf dieses Ziel hin straffen will, nach dem Wort des atl. Weisen: „Wo kein Grenzzaun gesetzt ist, da geht das Erbe verloren“ (Sir 36,27).

Freilich war der Regel dann anderes Geschick beschieden. Sie wurde zum Grenzzaun im ausschließenden Sinn, als durch die karolingische Reichsreform bestimmt wurde, daß alle Mönche der Regel Benedikts zu folgen haben<sup>64</sup>. Doch wir sollten nicht vergessen, daß die Regel nun auf eine andere Art von Klöstern traf. Ob die Regel von Monte Cassino sich in diesen Klöstern wiederfand? Wir wissen's nicht. Aber die Klöster der Zeit waren so mutig, sich in und mit dieser alten Regel gemeint zu sehen und blickten dankbar auf ihren „hl. Vater Benedictus“. Freilich hat Benedikt von Aniane, der wichtige Helfer des Kaisers in diesem Unternehmen, den Vorgang erleichtert. In seiner berühmten Concordia regularum — schon im Titel dem einheitsstiftenden Reformwerk verbunden, — hat der zweite Benedikt Willen und Absicht des ersten seiner Zeit vor Augen gestellt. Er verband da die Benediktusregel mit den bekannten Texten des frühen lateinischen Mönchtums. „Was geht das mich an?“, läßt er den besorgten Mönch fragen. „Was soll ich lesen, was ich gar nicht gelobt habe?“ Und er weist solch Fragen als Ignoranz zurück. Denn was hat der hl. Benedikt getan? Aus vielen kleinen Sträußen hat er den einen großen kräftigen Strauß gebunden. Und er empfiehlt, der nun alle Mönche verpflichtenden Regel zu folgen im Horizont der gesamtmonastischen Tradition — genau das, was Benedikt selbst in seinem Schlußkapitel gesagt hat<sup>65</sup>.

Unsere gemeinsamen Überlegungen hätten auch benannt werden können: Benedikt von Nursias Schule für den Herrendienst — und was aus ihr geworden ist.

Das Ergebnis, das Kloster im Dienst von Kirche und Reich, ist weder von Benedikt und vom Magister, noch von den zahlreichen namenlosen Klostergründern ihrer Zeit angestrebt worden. Aber die Mönche ließen mit sich geschehen, was Bischöfe und Große der Welt mit ihnen anstellten. Sie entdeckten darin wohl ein Stück ihres „labor oboedientiae“, den sie nun mal in ihr Leben hineingenommen hatten — auch wenn die großen Gönner und Förderer außerhalb der Klostermauern das ursprüngliche Ziel

64) Die Wirkung dieser Verfügung sollte nicht überschätzt werden; ein total gleichgeschaltetes, uniformistisches Mönchtum bewirkte auch die karolingische Reform nicht; vgl. R. Kottje, Einheit und Vielfalt des kirchlichen Lebens in der Karolingerzeit = ZKG 76 (1965) 323—342.

65) Concordia Regularum, praef. (PL 103, 715).



dieses Lebens „in Beständigkeit, Regeltreue und Gehorsam“ nicht voll verstehen konnten, vielleicht gar nicht wollten. Hinter und fast verdeckt von dem nun mächtig angewachsenen monastischen Zubehör versuchten die Mönche weiterhin auf die Stimme ihres Meisters zu hören und in der Schule des Herrendienstes die geistliche Kunst zu erlernen, um sie in der Werkstatt ihres Lebens in die Tat umzusetzen. Wenn's nicht ganz klappte, war das so tragisch nicht, das Kloster als Institution war durch Kirche und Reich gesichert. Diese beiden waren nun jene Kräfte, die dem Kloster den notwendigen Schutz gewährten, und dazu der monastischen Freiheit ihren ebenso notwendigen Spielraum schenkten. Freilich war der monastische Schutz nur zu gewinnen durch stückweisen Verzicht auf die monastische Freiheit.

Die scola dominici servitii ist heute in nicht viel anderer Lage. Wohl ist die Zeit des herrschaftlichen Klosters vorüber. Den fürstlichen Schutz und die herrschaftliche Beanspruchung gibt es nicht mehr. An ihre Stelle tritt mehr und mehr der Ruf einer suchenden, fragenden und leidenden Menschheit. Die Antwort auf diesen Ruf könnte so etwas sein wie ein neuer sichernder und tragender Schutz, freilich nun ohne jede Norm und Reglementierung und deshalb auch nur zu haben um viel höheren Preis.

Wir können darauf antworten wie der alte Eremit Gallus in seiner Zelle im Steinachtal: „Jetzt bin ich mit meiner Einsamkeit zufrieden und möchte meine Tage hier ungestört verbringen“<sup>66</sup>. Wir können aber auch wie die Mönche des Frühmittelalters auf den Ruf unserer Zeit hören und darin die Stimme unserer Väter vernehmen, der wir das Ohr unseres Herzens neigen. Dazu fügt sich nun ein Schlußwort aus ganz anderer Ecke, Thomas Mann, Buddenbrooks 8,5:

„Die Vergangenheit zu feiern, ist hübsch, wenn man, was Gegenwart und Zukunft betrifft, guter Dinge ist . . . Sich seiner Väter zu erinnern, ist angenehm, wenn man sich einig mit ihnen weiß, und sich bewußt ist, immer in ihrem Sinne gehandelt zu haben . . .“

66) Wettli, vita Sancti Galli 28 (MGH Script. Rer. Merow. 4, 272).