

Grundzüge der Entfaltung des abendländischen Mönchtums bis zu Karl dem Großen

Von Friedrich Prinz — München

Die radikale asketische Lebensform von Christen, die sich in dem Augenblick in der Spätantike zu entfalten begann, als die Kirche nicht mehr vom Staat verfolgt, sondern sogar zu einer starken Stütze desselben wurde, diese Lebensform hatte ursprünglich nur mittelbar mit dem allgemeinen politischen und sozialen Leben zu tun, denn sie verstand sich ja als konsequente Abkehr von dieser Welt. Askese einerseits und Gesellschaft, Politik und Kultur waren ursprünglich zumindest ihrer Intention nach Gegenpole, die monastische Lebensform ein spiritueller, liturgisch geordneter Gegenentwurf zu der chaotischen, existierenden Welt.¹

Welchem Geist eine solche grundsätzliche Gegenposition entsprang, erhellt aus den Regeln und paränetischen Schriften der großen Mönchsväter des Orients wie des Okzidents. Ebenso verspürt man etwas vom tiefsten Kern asketischer Berufung im geistlichen Herzstück der Regula S. Benedicti, dem Kapitel 7 (De humilitate), — einem überwältigend suggestiven und zugleich spröden Textstück — worin der große Mönchsvater — was immer seine Identität gewesen sein mag — die zwölf Stufen auf dem Wege religiös inspirierter Selbsterkenntnis und monastischer Vollendung beschreibt.

Welche Wirkung hatte die gültige Norm der Regel im widersprüchlichen Kräftespiel historischen Lebens? Oder, mit anderen Worten, wie geschichtsmächtig wurde dieser Vorentwurf menschlicher Existenz?

Nachfolgend soll einsichtig gemacht werden, welche Kräfte das Eremiten- und frühe Mönchtum grundlegend umgeformt haben und wie eine im Prinzip und aus religiöser Überzeugung egalitäre Gemeinschaft, nämlich eine Klostergemeinschaft, mit ihren strikten, liturgisch wie „arbeitstechnisch“ geformten Lebensgewohnheiten und ihrem fast utopisch zu nennenden Willen, sich gegen „die Welt“ abzuschließen, beim Aufbau sowohl der christlichen Spätantike in der Mittelmeerwelt und mehr noch bei der krisenreichen Ausbildung der germanisierten, christlich-frühmittelalterlichen Welt geradezu der Hauptträger der frühmittelalterlichen Gesellschaft und Kultur geworden ist.

1) Statt umfangreicher Literatur zum Mönchtum sei auf die Einführung von Frank K. S., Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums, Darmstadt 1975, verwiesen.

Das Mönchtum hat die neue, germanisch-romanische Völkerwelt und später auch die westslawische Welt entscheidend mitgestaltet und mitgetragen. Sein Weg aus einer christlich-radikalen Protesthaltung gegen die spätantike Welt- und Stadtzivilisation — wir haben es hier mit einer genuinen „counter-culture“ zu tun! — dieser lange Weg, den es hier in zwangsläufig skizzenhaften Umrissen zu erhellen gilt, führt bis in den geistig-politischen Mittelpunkt der fränkisch-merowingischen, später der karolingischen Gesellschaft, in der das Königs- und Adelskloster neben Bistum und Domschule eine tragende Säule der gesamten politisch-sozialen Herrschaftsordnung geworden ist. Diese Entwicklung war zugleich ein weltgeschichtlich bedeutsamer Integrationsprozeß, der gerade deshalb so fasziniert, weil das Mönchtum das gesamte Mittelalter hindurch in immer neuen reformerischen Anläufen um die Bewahrung und Erneuerung seiner christlichen Ursubstanz ringen mußte, nämlich um seinen tieferen religiösen Daseinszweck, daß es aber mit diesem ständigen Kampf um die Erhaltung seines metahistorischen Wesensgrundes gleichzeitig immer wieder die Gesamtgesellschaft gleichsam im Nebenschluß selbst mit umformte, beeinflusste, veränderte und ihr strengere Normen der Sittlichkeit, des Verhaltens und der Selbstkritik aufprägte.

In diese Entwicklung, die gleichsam bildlich und architekturgeschichtlich von den verstreuten Laurensiedlungen der Thebais zum geistlich-wissenschaftlichen und ökonomischen, hochdifferenzierten Kosmos des St. Galler Klosterplans (um 820) und später in die europäischen „Mönchsrepubliken“ Gorze und Cluny und deren Tochtergründungen führt, ist auch jener Zeitabschnitt monastischer Entfaltung einzuordnen, der nachfolgend unter dem Aspekt ihrer Bedeutung für die Welt des Frühmittelalters dargestellt werden soll. Es konnte nicht ausbleiben, daß eine vorbildhafte Lebensform sowohl den Einzelmenschen wie auch dessen Umwelt tief beeinflusste, und so ist es kein Zufall, daß schon sehr früh im Lebensbereich des Mönchtums ihm eigentümliche literarische Formen auftauchten, die mit der monastischen Daseinsform unmittelbar zusammenhingen. Dazu gehörte und gehört bis zum heutigen Tage die Klosterregel und ihre praktischen Adaptionen, wie sie uns in dem reich ausdifferenzierten, von Kassius Hallinger und seinen Schülern edierten Corpus der „Consuetudines“ einzelner Klöster so eindrucksvoll entgegentritt. Für den mönchischen Grundgedanken, wie er uns in Spätantike und Frühmittelalter in vielfachen Variationen begegnet, daß nämlich ein strenges, Gott geweihtes Leben in den verschiedenen Formen der Askese die unblutige Fortsetzung des frühchristlichen Martyriums für den Glauben sei, — für diese zentrale Selbstinterpretation monastischer Existenz mußte es aber auch naheliegen, vorbildhaftes christliches und asketisches Leben in biographischer Form als Ansporn für andere darzustellen. So entstand die Heiligenvita als ein spezifisch mittelalterliches, literarisches Genus, in dessen Texten sich sowohl christlich-asketisches Selbstverständnis als auch die Beziehung zwischen monastischem Leben und Laienwelt widerspiegeln. Die Anfänge dessen, was man vielleicht „abendländische Seelenbiographie“ nennen könnte, liegen im Heiligenleben und seiner Vorbildlichkeit. Dieser literarische

Typus, der zugleich seine liturgische Bedeutung hat und durch Wunderberichte sogar Wallfahrten ins Leben rufen konnte, sagt uns aber auch immer wieder vieles über das stets spannungsreiche Verhältnis zwischen Mönchtum und „Welt“, Mönchtum und Gesellschaft, Mönchtum und Kultur. Deshalb weisen hagiographische monastische Texte auch und gerade dann, wen dies nicht beabsichtigt war, über den engeren Kosmos klösterlichen Lebens weit hinaus: Die Geschichte des Mönchs in der Welt ist zugleich die Geschichte der Welt im Brennspeigel klösterlicher Existenz. Das hat auch Bedeutung für den methodisch vorgehenden Historiker, der Texte auswertet, die nicht nur hinter Klostermauern entstanden — der Großteil der Literatur des Frühmittelalters war mönchisches Werk! — sondern die auch die monastische Lebensform selbst zum Gegenstand haben. Ein Beispiel solcher Art mag hier vorgeführt werden.

Italien, Gallien und das frühe Merowingerreich: ein Strukturvergleich zweier monastischer Landschaften

Zuerst einige quantifizierende Feststellungen zur frühen abendländischen Hagiographie. Seit dem ersten Auftreten hagiographischer Texte im 3. Jahrhundert bis zu Beda Venerabilis († 735) entstanden in Italien, im Frankenreich, in Spanien, Nordafrika, Irland, Dalmatien und auf den Britischen Inseln insgesamt etwa 200 Heiligenleben in lateinischer Sprache. In Italien, wobei Rom den Löwenanteil hat, waren es an die 90 Viten, im Frankenreich circa 70, die restlichen 40 Heiligenleben verteilen sich auf die übrigen Länder des christlich-lateinischen Westens. Versucht man nun die einzelnen Lebensbeschreibungen inhaltlich grob zu klassifizieren, dann ergibt sich, daß es sich in Italien in der Mehrzahl um legendäre, teilweise sogar fabulöse Märtyrerviten handelt, deren Helden fast ausschließlich den Christenverfolgungen der Spätantike angehören, oder um reguläre Bischofsviten des 5. und 6. Jahrhunderts, die eher offiziellen Charakter haben und sich verschiedentlich sogar dem biographischen Genus des „*Liber pontificalis*“ annähern. Der Typus der noch aus antiker biographischer Tradition gespeisten Bischofsviten findet sich im 5. und 6. Jahrhundert allerdings wesentlich häufiger in Gallien und dem Frankenreich, hier hat allein Gregor von Tours in seinem „*liber vitae patrum*“ 20 bischöfliche Kurzbiographien beigezeichnet.²

2) Dekkers E. u. Gaar A., *Clavis Patrum Latinorum* (CPL), Steenbruggis 1961², 468–501. Es versteht sich von selbst, daß bei einer genauen Analyse des gesamten Vitenbestandes sich die hier abgerundeten Zahlen etwas ändern könnten, ohne daß sich am generellen Befund und an dem grundsätzlichen Unterschied zwischen Italien und dem Merowingerreich etwas ändern würde. Die Echtheitsfragen, insofern sie für unsere Quantifizierung von Belang sind, wurden nach dem jetzigen Forschungsstand berücksichtigt, z. B. im Falle der Jura-Väter aufgrund der neuen Edition von F. Martène, *Sources Chrétiennes* (SC) 142, Paris 1968. — Zu Gregor von Tours vgl. bes. Heinzelmann H., *Neue Aspekte der biographischen und ha-*

Darüberhinaus aber gibt es noch wesentlich markantere, für unser Thema wichtigere Unterschiede zwischen der Vitentradition Italiens und des Merowingerreiches. Während nämlich in Rom und auf der Apenninhalbinsel ganz eindeutig die Märtyrerpassio mit mehr als 70 Stücken von insgesamt 90 Viten überwiegt (wobei unter den Märtyrern auch elf Päpste und Bischöfe der Verfolgungszeit mitgezählt sind), liegen die Dinge im gallisch-fränkischen Bereich völlig anders. Dort sind von insgesamt etwa 70 hagiographischen Werken 38 Bischofsbiographien und nur zehn Märtyrerviten. Noch aufschlußreicher ist aber ein Zahlenvergleich hinsichtlich des monastischen Anteils am hagiographischen Genus. Während nämlich in Rom und Italien die aus Klöstern stammenden Heiligen und Bischöfe kaum in Erscheinung treten, stellen sie in Gallien und im Merowingerreich einen erheblichen Anteil an der Gesamtzahl der Heiligenleben, denn es gibt hier etwa 35 heilige Mönche, Äbte und aus Klöstern stammende Bischöfe, die eine Vita erhalten haben. Geht man dabei bis ans Ende des 8. Jahrhunderts, so sind es sogar mehr als 40 Werke.³ Eine besondere Gattung, für die es in Italien aufgrund andersartiger politischer Entwicklung keinerlei Pendant gibt, sind schließlich in diesem Bereich die Lebensbeschreibungen heiliger Könige und Königinnen wie Sigismund, Chrodechildis, Chlodovald, Radegundis, Gertrud von Nivelles, Balthilde von Corbie/Chelles und Dagobert III.⁴ Faßt man diesen Zahlenvergleich zusammen und versucht ihn zu deuten, dann läßt sich feststellen, daß die Heiligenleben des Frankenreiches mit ihrem 50%igen Anteil an der gesamten Hagiographie dieses Raumes im Frühmittelalter ursächlich aufs engste mit dem monastischen Frühling des 6. und 7. Jahrhunderts in dieser Region verbunden sind und daß ferner Adel und Königtum dabei eine schlechthin entscheidende Rolle spielen. Man wird daher von einer gallisch-fränkischen Klo-

graphischen Literatur in der lateinischen Welt (1.–6. Jahrhundert), (Francia 1, 1973, 27–44, bes. 42 f.) Insgesamt, d. h. außer den 20 Kurzbiographien Gregors von Tours hat der gallofränkische Raum in dem hier untersuchten Zeitabschnitt (3. Jahrhundert – 735) etwa 38 Bischofsviten aufzuweisen, davon sind jedoch elf Bischöfe aus dem monastischen Bereich gekommen.

- 3) Vgl. Wattenbach–Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 1. Heft, Weimar 1952, 119–146 und CPL. Honoratus und Hilarius von Arles, Lupus von Troyes, die Juraväter Romanus, Lupicinus und Eugendus, Caesarius von Arles, Radegundis, Arnulf von Metz, Gertrud von Nivelles, Eligius von Noyon, Balthilde, Leodegar von Autun, Columban, Athala und Eustasius von Luxeuil, Bertulf von Luxeuil und Bobbio, Baro von Gent, Johannes von Reomagus, Sigiramnus, Richarius, Furseus von Péronne, Amatus, Germanus von Granfelden, Deicolus, Frodobert, Walarich, Audomar, Audoenus von Rouen, Bertinus, Winnoc, Salaberga (Sadalberg), Anstrudis, Agilus von Rebais, Filibert von Jumièges, Wandregisel, Lantbert, Ermenland, Remaclus, Trudo, Amandus, Gallus, Rupert, Emmeram, Corbician etc.
- 4) Folz R., Zur Frage der heiligen Könige. Heiligkeit und Nachleben in der Geschichte des burgundischen Königtums (DA 14, 1958, 317–344); Bloch M., Les rois thaumaturges, Straßburg 1924; Gaiffier B. de, Hagiographie et Historiographie. Examen de quelques problèmes (SSAM 17/I, 1969, Spoleto 1970, 143 f.).

sterhagiographie im engeren Sinne sprechen müssen, die ein Novum in der Entwicklung dieser Literaturgattung darstellt, das einer Erklärung hinsichtlich der religiösen und gesellschaftlichen Kräfte bedarf, die sich dahinter verbergen.

Erste Anfänge des abendländischen Mönchtums

Was bedeutet nun das Auftreten einer spezifisch gallisch-merowingischen Klosterhagiographie für die unterschiedlichen Wege der Entfaltung monastischen Lebens in Italien und Frankreich? Nichts könnte falscher sein, als daraus den Schluß zu ziehen, daß auf der Apenninhalbinsel das Klosterwesen unterentwickelt gewesen sei und daher die entsprechende monastische Hagiographie fehle. Der Tatbestand ist wesentlich komplizierter. Es fällt nämlich auf, daß zwar die Anfänge asketischen Lebens in Rom relativ gut erkennbar sind und auch für Mailand und Vercelli ein Mönchtum seit der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts nachweisbar ist, doch ebenso deutlich zeigt sich, daß dem frühen italienischen Mönchtum weitgehend jene eigenständige, von der allgemeinen kirchlichen Entwicklung relativ unabhängige Entfaltung fehlt, die für das Merowingerreich so charakteristisch ist.⁵

Mönchtum taucht nämlich in Italien, anders als im gallischen Westen, vornehmlich im Umkreis der überragenden Gestalten der jungen Reichskirche auf, d. h. in den Briefen und Schriften eines Hieronymus, Augustinus, Ambrosius und Eusebius, hier allerdings sehr klar und deutlich, so daß man im Spiegel dieser Briefliteratur die Entwicklung vom individuellen Asketentum bis zu geordneten klösterlichen Formen sehr gut verfolgen kann. Ebenso ist zu erkennen, daß sich das frühe Mönchtum Italiens im Bannkreis und meist auch in Abhängigkeit vom Bistum, von der spätantiken Bischofsstadt entfaltet hat, ein Zug, der sich auch im frühen gallischen Mönchtum der Provence, in Burgund und in der Touraine wiederfindet.

Für Italien versteht es sich von selbst, daß dabei Rom als die immer noch ausstrahlende Mitte im weitverzweigten Kommunikationssystem des Imperium Romanum die Hauptrolle spielte und daß daher auch die Ausbreitung monastischer Lebensformen im übrigen Italien meist durch römische Einflüsse vermittelt worden ist. Rom war dabei auch der Vermittler für die zeitweise übermächtigen orientalischen Vorbilder, hier scheint es vor allem der Aufenthalt und Einfluß des streitbaren, mehrfach gebannten Kirchenvaters Athanasius in Rom, Trier und Aquileja (339/41) und dessen Lebensbeschreibung des großen östlichen Mönchsvaters Antonius gewesen zu sein, die im Westen Epoche machte und dem Mönchtum die Wege ebnete, denn die Antonius-Vita dürfte wohl von Anfang an als monastische Propagandaschrift

5) Vgl. Prinz F., *Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas*, München 1980, 15 ff.

für den Westen konzipiert worden sein; sie wurde schon bald nach 360 ins Lateinische übersetzt und übte in dieser Form die breiteste Wirkung aus.

Dem Briefwechsel des hl. Hieronymus kann man jedenfalls entnehmen, daß der Aufenthalt des Athanasius in Rom einen starken Anstoß zur Bildung mönchischer Lebensgemeinschaften gegeben hat und daß dann Damen der römischen Aristokratie, wie etwa Marcella, auf ihren Landgütern Klöster gründeten. Wir haben hier den auch im spätantiken Gallien verbreiteten Typ des Aristokratenklosters, eine oft spontane Schöpfung, die auf Adelsbesitz entstand und von Mitgliedern der römischen Oberschicht geleitet, ausgestattet und organisiert wurde. Paulinus von Nola, Sulpitius Severus, Augustin, Cassiodor, Germanus von Auxerre und andere gründeten auf diese Weise Klöster. Aus den Hieronymus-Briefen erfahren wir ferner von der römischen Aristokratin Asella, die um 405 in einer Klostergemeinschaft lebte, ferner von Paula, die sich mit ihren Töchtern und einigen Sklavinnen zu einer monastischen Gemeinschaft zusammengeschlossen hatte; dasselbe taten um 400 die jüngere Melanie und ihr Gatte Pinianus sowie Proba aus der alten römischen gens Anicia.⁶ Ebenso fand der hl. Augustin 387 in Rom ein offenbar schon wohlorganisiertes Frauenkloster mit Nonnen vor, die von ihrer Hände Arbeit lebten, eine feste regelartige Hausordnung hatten und geistlichen Vorgesetzten unterstellt waren. Das scheint aber, wie überall in der Anfangsphase, eher die Ausnahme gewesen zu sein, denn sowohl für Italien wie für Gallien muß man viel eher mit „spontanen“ Gemeinschaften rechnen, die für einige Jahre bestanden, aber oft wieder verschwanden. Dies dürfte auch für die Frühzeit des römischen Klosterwesens gelten, das 5. Jahrhundert eingeschlossen, in dem nur vier Konvente sicher bezeugt sind.⁷ Es sind die Klöster St. Sebastian (in Catacumbis), SS. Johannes et Pauli im Vatikan, St. Stephanus, St. Laurentius vor den Mauern sowie ein nicht zu lokalisierender Konvent „Ad Lunam“. Auf die Tatsache, daß es sich durchwegs um päpstliche Gründungen handelt, wird noch einzugehen sein. Erst mit dem 6. Jahrhundert wuchs die Zahl der römischen Klöster und stieg bis zum Beginn des 8. Jahrhunderts auf mehr als 40 an. Gleichzeitig nahm aber auch die Dauerhaftigkeit und Regularität monastischen Lebens zu, nicht zuletzt durch die enge Verbindung mit einer sich konsolidierenden päpstlichen Stadtherrschaft.

Die große Bedeutung bischöflicher Stadtherrschaft gilt für Rom ebenso wie für Mailand, Arles, Lyon, Autun, Auxerre und Tours, sie konnte nicht ohne Folgen für die Stellung der Klöster im Bereich der Civitates sein wie auch speziell für die Beziehungen zwischen Kloster und Bischof. Seit man den Nachweis geführt hat, daß die Kanones von Chalkedon, die die Beziehungen zwischen Mönchtum und Klerus regeln, wie die Ergebnisse dieses Konzils überhaupt, nicht einfach als für die Gesamtkirche verbindlich angesehen werden können, sondern sich in verschiedenen Regionen auch unterschiedlich stark

6) Ebd. 16 ff. Darüber demnächst umfassend: Jenal G., *Italia monastica ac ascetica* (im Druck).

7) Ferrari G., *Early Roman Monasteries*, Rom 1957, 411 ff.

(oder auch gar nicht) auswirkten, kann das Verhältnis zwischen Mönchtum und Bistum für die Spätantike und das Frühmittelalter oft nur regional und deskriptiv, aber kaum normativ erfaßt werden.⁸

Dies hat Konsequenzen für unsere Frage nach den Unterschieden zwischen Italien und dem Merowingerreich wie auch für die weitere Frage nach der Wirkungsgeschichte der *Regula Benedicti* in Italien und Frankreich. Geht man nämlich davon aus, daß Chalkedon im Westen relativ wenig und dann erst viel später wirksam wurde, dann liegt auf der Hand, daß für Italien, soweit es nicht byzantinisch war, die päpstliche Einwirkung wesentlich das Verhältnis zwischen Bistum und Kloster bestimmen mußte. Dabei geht es aber m. E. weniger um rein juristische Fragen und auch nicht in erster Linie um das Problem der Vereinbarkeit von Mönchsstand und Klerikerstand. Dieses Problem ist von den Päpsten sehr verschieden gesehen worden, und erst Gregor der Große hat lange nach Benedikt die grundsätzliche Unvereinbarkeit beider Stände hervorgehoben.⁹ Seine strenge Unterscheidung hat ihn aber für die weltkirchliche Praxis des Westens nicht daran gehindert, bei Priestermangel Mönche als Kleriker weihen zu lassen; schließlich kam es ja nicht selten vor, daß Mönche auf Bischofsstühle gelangten und in ihrer Person die enge Verbindung von Mönchtum und Episkopat repräsentierten, wie beispielsweise eine personengeschichtliche Analyse des südgallischen Großklosters Lérins bei Cannes zeigt.¹⁰ Wichtiger ist m. E. für die tatsächliche Entwicklung, daß sich das Mönchtum Italiens und Südgaliliens bis zum Ende des 6. Jahrhunderts durchaus im Bannkreis der Bischofsstädte entfaltete und damit auch unter weitgehender bischöflicher Beaufsichtigung; mit anderen Worten: es wurde organisatorisch sehr stark in die Bistumsorganisation und damit in den Sozialkörper der spätantiken und frühmittelalterlichen Städte Italiens, Südfrankreichs und Spaniens integriert. Man hat diesen Prozeß kürzlich treffend als „eine monastisch-klerikale Symbiose“ bezeichnet, „die nicht selten bis zur Ununterscheidbarkeit ging“.¹¹ Semantisch läßt sich dies etwa an der Tatsache ablesen, daß bis zu Gregor von Tours Begriffe wie *monasterium*, *coenobium*, *abbatia* ebenso für Gemeinschaften von Mönchen wie von Klerikern verwendet wurden.¹² Gerade Papst Gregors d. Großen Protest gegen die Vermischung beider Lebensordnungen unterstreicht das Vorhandensein und die Wirksamkeit dieser monastisch-klerikalen Symbiose und sogar teilweisen

8) Ueding L., Die Kanones von Chalcedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus (Grillmeier A. u. Bacht H. Hrsg., Das Konzil von Chalkedon 2, Würzburg 1953, 569–676).

9) McLaughlin T., *Le très ancien droit monastique de l'Occident*, Paris 1935, 115 ff., 119 ff.

10) Prinz F., *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung* (4. bis 8. Jahrhundert), München – Wien 1965, 21988, 129.

11) Schieffer R., *Die Entstehung von Domkapiteln in Deutschland*, Bonn 1976, 129.

12) McLaughlin T., *Droit monastique* (wie Anm. 9) 122.

Identität von Mönchsgemeinschaft und Basilikalgeistlichkeit.¹³ Gregors dezidierte Stellungnahme kam ja gerade aus einer intimen Kenntnis dieses Zustandes auch und besonders in Rom selbst. Denn nicht zufällig war es, sondern sehr exemplarisch, daß sich in Rom seit Papst Leo d. Gr., d. h. seit der Mitte des 5. Jahrhunderts, der Typus der Basilikalklöster ausbildete, Klöster also, die in engstem Zusammenhang mit dem Gottesdienst an den großen stadtrömischen Basiliken entstanden und die schon aus diesem Grunde sehr eng in die allgemeine Kirchenorganisation eingegliedert waren.¹⁴ Basilikalklöster solcher Art gibt es auch im stadtbezogenen südgallischen Mönchtum des 5. und 6. Jahrhunderts und darüber hinaus im gesamten südgallischen Bereich, in dem die episkopale Organisation intakt geblieben war.¹⁵ Was bedeuten nun solche Feststellungen für unsere Frage nach den Unterschieden zwischen italienischem und gallisch-fränkischem frühen Mönchtum?

Erstens dies, daß im italienischen wie im südgallischen Bereich, soweit dort die Stadt und der Stadtbischof weiterhin existierten und in die neue Ordnung des Merowingerreiches in toto aufgenommen worden waren,¹⁶ Bischof und Bistum ihr Übergewicht über den monastischen „Seitenstrang“ der Gesamtkirche behielten und daß die Klöster daher nur in sehr begrenztem Maße eine über die Klostermauern hinausreichende Eigeninitiative entfalten konnten.

Zweitens ist festzuhalten — und hier greife ich einen interessanten Gedanken auf, den Gregorio Penco¹⁷ in seiner Klostergeschichte Italiens geäußert hat — daß sich die italienische monastische Entwicklung von der Frühzeit bis in die langobardisch-fränkische Epoche auch räumlich differenziert hat. Im Süden mit seinem dichten Netz von Bistümern, die oft nichts anderes als städtische Großpfarreien waren, blieben die Klöster im wesentlichen der bischöflichen Gewalt und Herrschaft untergeordnet. Im Norden Italiens hingegen mit seiner weiträumigeren Bistumsorganisation und deren Störungen durch die Langobardenzeit vermochte sich seit dem Frühmittelalter das Mönchtum stärker von Bischof und Bistum zu emanzipieren und sich neue Aufgabengebiete zu sichern. Es wird weiter unten zu zeigen sein, daß dies in

13) Brief Gregors d. Gr. an Bischof Johannes von Ravenna v. Sept. 594, Reg. 5,1; JE 1317, MGH.Ep I, S. 280 f.: „Nemo etenim potest et ecclesiasticis obsequiis deservire et in monachica regula ordinate persistere, ut ipse distractionem monasterii teneat, qui cotidie in obsequio ecclesiastico cogitur permanere.“ Vgl. Rudmann R., Mönchtum und kirchlicher Dienst in den Schriften Gregors des Großen, St. Ottilien 1956, 124 ff. und passim.

14) Ferrari G., Roman Monasteries (wie Anm. 7) 365 ff. — Zur kirchengeschichtlichen und architektonischen Bedeutung der großen römischen Basiliken vergleiche das Standardwerk von R. Krautheimer u. a. (Hrsg.), *Corpus Basilicarum Christianarum Romae* 1–5, Rom u. New York 1937/77; ders. *Early Christian and Byzantine Architecture*, Harmondsworth 1986⁴; ders., *Rom Schicksal einer Stadt* 312–1308, München 1987.

15) McLaughlin T., *Droit Monastique* (wie Anm. 9) 30 ff.

16) Prinz F., *Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis zum 7. Jahrhundert* (HZ 217, 1973, 1–35).

17) Penco G., *Storia del monachesimo in Italia*, Rom 1961.

wesentlich stärkerem Maße auch für das merowingische Mittel- und Nordgallien gilt, wo dem Mönchtum aufgrund einer besonders günstigen Konstellation ein wirklicher und grundlegender Neuanfang seit dem ausgehenden 6. Jahrhundert gelang.

Rom selbst wäre wegen der starken Stellung des Papstes und Stadtbischofs eher der Entwicklung im Süden Italiens zuzuordnen, doch trug es durch seinen universalen Anspruch wesentlich zu einer aufgabenmäßigen Neuorientierung des Mönchtums bei, die von schicksalshafter Bedeutung werden sollte. Allerdings galt dies nicht, wie man gleich hinzufügen muß, für den stadtrömischen Bereich, wo nach wie vor und weit ins Mittelalter hinein die Klöster eng in die stadtrömische Kirchenorganisation integriert blieben. Die päpstliche Initiative zugunsten weitgesteckter klösterlicher Aufgaben entfaltete sich aber hauptsächlich außerhalb Italiens, nämlich in West-, Mittel- und Nordeuropa, später auch im missionierten Ostmitteleuropa. Die Präponderanz des Bistums über das Klosterwesen in Süd- und Mittelitalien drückt sich auch in dem eingangs erwähnten, zahlenmäßig zu erhärtenden Phänomen aus, daß wir bis zum 8. Jahrhundert in Italien kaum eine Klosterhagiographie im engeren Sinne haben, in Gallien und im frühen Frankenreich diese Literaturgattung hingegen die hervorstechendste ist. Das Klosterwesen hatte dort aufgrund eigener neuer Aufgaben und aufgrund neuer Förderer aus den Reihen des fränkischen Königs und Adels auch ein neues Selbstverständnis entwickelt, das sich in einer spezifisch monastischen Hagiographie manifestierte.¹⁸ Welche Faktoren dabei im Merowingerreich noch eine Rolle spielten und inwiefern die *Regula Benedicti* durch ihren Geist dieser andersartigen Entwicklung positiv entgegenkam, wird noch zu erörtern sein.

Roms Stellung als Mittelpunkt der westlichen Christenheit bewirkte auch, daß die frühen asketischen Gruppen und Klöster im übrigen Italien zumeist römischen Einflüssen ihre Entstehung verdanken. Das gilt etwa für das Kloster des Bischofs von Vercelli (363), es gilt für Mailand unter Ambrosius, in dessen Klostergründung Martin von Tours seine asketische Laufbahn begann, und entsprechend auch für die Hausklöster der bereits erwähnten römischen Aristokratin Melanie in Kampanien und Sizilien. Nicht so deutlich ist aufgrund der schlechten Quellenlage die Herkunft der ersten Klöster in Aquileja, Verona, Piacenza und Bologna, wohingegen die süditalienische Klostergründung des Paulinus von Nola nach Gallien weist.

Ähnlich wie im Falle des provençalischen Klosters Lérins wird man aber auch äußere Ursachen für die Entstehung monastischer Zellen in Betracht ziehen müssen, vor allem die militärisch-politischen Katastrophen des 5. und 6. Jahrhunderts, die viele Flüchtlinge aus Nordgallien, dem Donauraum — die Mönche des hl. Severin von Noricum etwa — und aus Nordafrika nach Italien brachten. So rief der Afrikaner Gaudentius in Neapel ein Kloster ins Leben und Fulgentius von Ruspe (+532) sammelte vor der Vandalenherrschaft in Afrika geflohene Mönche in Calaris auf Sardinien. Flucht vor barbarischen

18) Siehe oben S. 211 ff.

Feinden, Wallfahrten ins Heilige Land und zu den verehrten Vorbildern mönchischen Lebens im Orient, ebenso asketische Heimatlosigkeit als Antwort auf eine zerfallende Großstadtzivilisation — schließlich ist das Mönchtum ursprünglich auch als radikal-christliche Alternative und Antwort auf eine krisengeschnüttelte und oft nur oberflächlich christianisierte Großstadtzivilisation entstanden! — dies alles trug in der Mitte des 6. Jahrhunderts, als sich die politischen Verhältnisse Italiens durch die byzantinische Restauration zu konsolidieren schienen, dazu bei, dem italienischen Mönchtum festere Formen zu geben. Die langobardische Invasion von 568 stellte allerdings wieder alles in Frage, die Kirche Italiens insgesamt hatte nun wieder um ihre nackte Existenz zu ringen und mit ihr das Mönchtum. Höhepunkt und Krise war dann bekanntlich der Pontifikat Gregors d. Gr., sowohl für die äußeren wie für die inneren Probleme der Kirche.

Papst Gregor d. Gr. spielt auch für die Geschichte des abendländischen Mönchtums eine bedeutende, aber bis heute noch nicht völlig geklärte Rolle. Nach neueren Untersuchungen war er es, der eine universale, eine wirkliche Weltmission in die Wege leitete und damit dem Mönchtum in der Mission über den alten Orbis Romanus hinaus eine neue, zentrale Rolle zuwies.¹⁹ Dies gilt nicht nur für die Angelsachsen-Mission²⁰, sondern auch für die monastische Missionstätigkeit auf dem Kontinent im Frankenreich und im angrenzenden westslawischen Bereich.²¹

Umstritten ist freilich Gregors Rolle bei der Ausbreitung des benediktinischen Mönchtums über Rom und Italien hinaus. Welche Faktoren waren es hier, die der Regula Benedicti den Weg ebneten? Die neue Edition der Benediktregel durch Adalbert de Vogüé hat erneut die Frage nach Art und Weise des Vordringens der Regula Benedicti, ihrer Rezeption im Abendland aufgeworfen; selbst die Existenz und Persönlichkeit Benedikts ist neuerdings bezweifelt worden, mag diese Hypothese auch lebhaften Widerspruch hervorgerufen haben.²² Das Faktum selbst, der Siegeszug einer einzigen Klosterordnung im frühmittelalterlichen Europa, ist dabei weniger problemgeladen wie die Frage nach den historischen Faktoren und strukturellen Voraussetzungen, die ihn letztlich ermöglichten.

Welche Kräfte und welche politisch-kirchlichen Konstellationen waren es also, die der cassinensischen Klosterordnung den Weg nach Gallien und ins Frankenreich ebneten, wo begegnen wir ihr zuerst und wer förderte ihre Verbreitung? Fest steht, und dies ist m. E. im Anschluß an die Forschungen Kas-

19) Fritze W. H., *Universalis gentium confessio. Formen, Träger und Wege universalmissionarischen Denkens im 7. Jahrhundert* (FMS 3, 1969, 78–130).

20) Vgl. zuletzt Schäferdiek K., *Die Grundlegung der angelsächsischen Kirche im Spannungsfeld insular-keltischen und kontinental-römischen Christentums* (Kirchengeschichte als Missionsgeschichte 2, München 1978, 147 ff.).

21) Fritze W. H., *Universalis gentium confessio* (wie Anm. 19).

22) Vogüé A. de, *La Règle de S. Benoit. Introduction, traduction et notes* (SC 181/I), 150 ff. — Kritisch zu Benedikt: Clark F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues 1–2*, Leiden 1987.

sus Hallingers²³ und seiner Schüler mit Nachdruck festzuhalten, daß die Ausbreitung des benediktinischen Mönchtums kein planmäßiger, gewissermaßen von Rom aus gelenkter Entwicklungsprozeß war. Eine „autogene“, innere Ursache des Siegeszuges der Regula Benedicti war sicher die Variabilität und Praktikabilität dieser Klosterordnung, die es dem Abt — als der gleichsam verkörperten Lebensordnung einer Mönchsgemeinschaft — erlaubte, den vorgegebenen Rahmen des Regeltextes nach eigenen Vorstellungen und Überzeugungen auszufüllen.²⁴

Ebenso ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß mit dem wachsenden Einfluß Roms in der abendländischen Kirche die Regula Benedicti, die als „römische Regel“ galt, immer mehr Gewicht bekam, da seit dem 7. Jahrhundert die fränkischen Mönche und seit dem 8. Jahrhundert die fränkische Reichskirche insgesamt immer stärker nach dem römischen Vorbild orientierten.²⁵ Aber genügt das zur Erklärung dieses Erfolgs einer italischen Klosterregel im Abendland?

Entscheidend war wohl etwas anderes, nämlich die große Chance, die sich der benediktinischen Klosterordnung mit ihrer Aufnahme durch ein völlig andersgeartetes gesellschaftliches wie kulturelles Milieu eröffnete, eine Chance, die im 7. und 8. Jahrhundert zu einer rapiden Verbreitung der Regula Benedicti im Frankenreich führte. Es war das Ambiente der durch den irischen Mönchsvater Columban seit 590 in dem burgundischen Großkloster Luxeuil und seinen zahlreichen Filiationen entstandenen monastischen Bewegung, in deren weitverzweigtem Kommunikationssystem die cassinensische Klosterordnung ihren entscheidenden Durchbruch zur mittelalterlichen Klosterregel schlechthin erfuhr.²⁶

Die Rezeption der Regula Benedicti im Frankenreich ist soziologisch gesehen ein Eindringen derselben in eine neue politische und gesellschaftliche Schicht, die Columban und seine Nachfolger, die Äbte Eustasius und Waldebert von Luxeuil gerade erst dem Mönchtum als Lebensform erschlossen hatten.²⁷ Mit anderen Worten: Erst im politisch-monastischen Verbundsystem

23) Hallinger K., Papst Gregor der Große und der heilige Benedikt (StAns 42, 1957, 231–319); ders., Corpus consuetudinum monasticarum I (Initia consuetudinis Benedictinae), Siegburg 1963.

24) Semmler J., Zur Überlieferung der monastischen Gesetzgebung Ludwigs des Frommen (DA 16, 1960, 309–388); zum vieldiskutierten Problem, welche Qualitäten der Regula Benedicti deren nachweislichen Siegeszug durch das mittelalterliche Europa ermöglichten vgl. zuletzt Angerer J., Das Mönchtum im karolingischen Reich (Die Anfänge des Klosters Kremsmünster, Linz 1978, 11–24, bes. 20 ff.).

25) Vgl. Frank K. S., Grundzüge 53 f.

26) Prinz F., Frühes Mönchtum (wie Anm. 10) 121 ff. und 263 ff.

27) Die Bedeutung von Luxeuil für die geistige Formation des merowingischen Hofadels bezweifelt neuerdings ohne stichhaltige Argumente und entgegen den Aussagen zeitgenössischer Quellen Jäschke K.-U., Kolumban von Luxeuil und sein Wirken im alamannischen Raum (Borst A., Hrsg., Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau, Sigmaringen 1974, 77–130, hier 109 f.).

zwischen fränkischem Adel und Königtum einerseits und der von Luxeuil und etwa gleichzeitig von den angelsächsischen Benediktinern ausgehenden Klosterkultur andererseits gelangte die Regula Benedicti zu ihrer vollen Wirksamkeit und weltgeschichtlichen Entfaltungsmöglichkeit. Neben dem hohen asketisch-religiösen Rang, der Praktikabilität und der humanen Ausgewogenheit der Regula Benedicti war es also auch eine günstige politisch-gesellschaftliche Konstellation im Frankenreich, die dem benediktinischen Mönchtum hier zum Durchbruch verhalf. Der päpstliche Missionsauftrag kam als vitale Komponente hinzu. Anders als in Italien, wo das Mönchtum keine großangelegte Missionsarbeit entwickelte — selbst die antiarianische Mission in Oberitalien ging bekanntlich von der vom Typ her fränkischen Columban-Gründung Bobbio aus — wurden Missionsarbeit, Rodung und grundherrschaftliche Organisation wichtige Elemente benediktinischer Praxis und Kulturarbeit²⁸ im Frankenreich und bei den Angelsachsen.

Hinsichtlich der umstrittenen Frage, ob Papst Gregor d. Gr. etwas mit der Ausbreitung der Regula Benedicti zu tun hatte oder nicht, sei eine Hypothese gewagt, die vielleicht zwischen den divergierenden Standpunkten vermitteln könnte. Es ist seit K. Hallingers Forschungen m. E. unbestreitbar, daß Gregor d. Gr. die Regula Benedicti in Rom und Italien nicht förderte; dafür spricht schon, daß ein geregeltes Benediktinertum in Italien erst im 8. Jahrhundert als fränkisch-karolingischer Import bzw. im Falle Montecassinos als fränkisch-karolingische Restauration auftaucht und daß die Regula Benedicti in Rom offenbar erst im 10. Jahrhundert festen Fuß gefaßt hat. Andererseits spricht die Bezeichnung der Regula Benedicti im frühen 7. Jahrhundert als „römische Regel“ dafür, daß Gregor d. Gr. doch etwas mit ihr zu tun hatte. Es wäre daher zu überlegen, ob dieser bedeutende Papst mit seinem weltmissionarischen Anliegen die Regula Benedicti zwar als nicht geeignet für das stadtrömische Mönchtum insgesamt betrachtete, daß er aber andererseits diese Klosterordnung für die kirchlichen Ausbau- und Missionsgebiete des Frankenreiches und Englands sehr geeignet hielt und daß er sie deshalb für diese Bereiche auch empfahl. Der Kontakt zwischen Gregor d. Gr. und dem hl. Columban könnte also durchaus dazu geführt haben, daß die Regula Benedicti auf diesem Wege ins Frankenreich gelangt ist und dann im weitgespannten Kommunikationssystem der irofränkischen adeligen Klostergründungen des 7. und 8. Jahrhunderts in zunehmendem Maße die abendländische Mönchsregel schlechthin werden konnte. Mehr als eine Hypothese kann dies allerdings nicht sein, aber ist es wirklich so unwahrscheinlich, daß Gregor d. Gr. sich bei der Propagierung monastischer Lebensordnungen nicht auch gefragt haben sollte, für welche Regionen der christlichen Welt eine Klosterregel jeweils geeignet gewesen ist? Warum dieser Papst die Regula Benedicti nicht in Rom und Italien förderte, darüber kann man nur Vermutungen anstellen. Vielleicht hatte sie für ihn zuviel Elemente der inneren Autonomie und der wohldurchdachten inneren Organisation, als daß sie in das klösterliche Leben der italie-

28) Prinz F., Askese und Kultur 68 ff.

nischen Bischofsstädte und Roms paßte, wo das Mönchtum im allgemeinen doch sehr eng in die wesentlich ältere, episkopale Organisation ein- und untergeordnet war. Vielleicht bleibt die Regula Benedicti eben deshalb im italienischen und altgallischen Ambiente vorerst wirkungslos, während sie sich im Freiraum weitmaschiger neuer Bistümer und großer Missionslandschaften als eigene Organisationsform oft gleichberechtigt neben den Bistumssitzen entfalten konnte, ja Bistümer sogar aus der Keimzelle von Klöstern sich erst entwickelten. Das königliche oder aristokratische Eigenkloster des Frankenreiches und der angelsächsischen Welt war dabei wohl die geeignete Grundlage, auf der sich die benediktinische Lebensregel am besten entfalten und auf der materiellen Basis der agrarischen Klostergrundherrschaft zu einer typisch mittelalterlichen Daseinsform werden konnte.

Damit kehren wir wieder zu den inhaltlichen Momenten der Regula Benedicti zurück, die ihr in Italien und im Frankenreich ein so unterschiedliches Schicksal beschert haben. Sieht man von den spirituellen Kernstellen, besonders von dem ergreifenden, stark an Cassian orientierten 7. Kapitel über die zwölf Stufen der Demut, d. h. der monastischen Vollendung, ab, dann besteht bekanntlich der Hauptunterschied zwischen der Regula Benedicti und den früheren und zeitgenössischen Regeln — die Regula Magistri eingeschlossen — vor allem darin, daß dem Praktisch-Organisatorischen hier ein ungewöhnlich breiter Raum gewidmet ist. In der Welt des Frühmittelalters, besonders in den Missionsgebieten des sich bis an die Elbe ausbreitenden Frankenreiches, war aber der Mönch zumeist der erste und einzige Träger geistig-religiösen Lebens. Die praktischen Seiten von Mission, Seelsorge und Existenzsicherung traten in dieser archaischen Welt der germanischen und später auch der slawischen Völker notwendig stärker in den Vordergrund als die Probleme der sorgfältigen asketisch-religiösen Abgrenzung gegenüber einer zwar generell christlich gewordenen, aber mit vielen, für die Seele gefahrvollen Elementen heidnischer Hochkultur noch durchtränkten spätantiken Stadtzivilisation. Das Praktisch-Organisatorische gewann also von selbst in der grundherrschaftlich-adligen Welt des Frühmittelalters mit ihrem zwangsläufig reduzierten kulturellen und intellektuellen Standard einen höheren Stellenwert als zuvor, und hierin war die Regula Benedicti allen anderen monastischen Lebensordnungen voraus und überlegen. Was der Autor der Regel wohl als ein Propädeutikum mönchischer Lebenspraxis gedacht hatte, wurde im Frühmittelalter, also in einem einfacheren, archaischen sozio-kulturellen Kontext zum eigentlichen Zentrum monastischen Selbstverständnisses: die Vorschule wurde zur eigentlichen Schule, die den Anforderungen der Epoche voll entsprach.

„Neuland“ ist aber nicht nur eine Aufgabe, etwa durch Landesausbau und Rodung sowie durch Mission den Raum abendländischer Christenheit zu erweitern, sondern es ist auch für den missionierenden Mönch eine neue Erfahrung und damit auch eine andersartige Selbsterfahrung. Insbesondere für den Kirchen- und Kulturhistoriker ist es ein vertrautes Phänomen, daß sich „moderne“ Formen gesellschaftlicher oder religiöser Organisation zumeist nicht dort durchzusetzen pflegen, wo sie einst entstanden sind, sondern viel eher in

sozial und kulturell noch unterentwickelten Gebieten. Dies vor allem deshalb, weil der Mutterschoß einer alten Kultur zu vielfältig, zu fruchtbar und nach vielen Richtungen hin noch viel zu reich entwickelt ist, als daß ein völlig neues Element in diesem Ambiente seiner Entstehung von Anbeginn jene prägende, durchschlagende Kraft entfalten könnte, die ihm dann in neuen, noch weniger erschlossenen Bereichen zuwächst; wobei der Begriff des Bereiches sowohl geographisch wie geistig-sozialstrukturell zu verstehen ist. Mit anderen Worten: Es ist die Chance der Randkultur, zum Zentrum neuer Entwicklungen zu werden, auch wenn diese neuen Kräfte ursprünglich nicht in derselben ihren Ursprung haben. Nur so ist es zu erklären, daß Rom, des Zentrum der westlichen Christenheit mit seinen mehr als 40 Klöstern, die bis zum Ende des 7. Jahrhunderts in dieser Metropole entstanden sind, dennoch in der Geschichte des Mönchtums nicht jene überragende Rolle einnimmt, die man erwarten würde. Nur so ist es ferner zu erklären, daß die Regel des „römischen Abtes“ Benedikt ursprünglich nicht in Italien ihren Siegeszug antrat, sondern erst im Frankenreich, und daß erst dort mit maßgeblicher Hilfe des neuen, benediktinisch-columbanisch geprägten Mönchtums die im engeren Sinne mittelalterliche Gesellschaft entstand, die ein ganzes europäisches Jahrtausend prägte.²⁹

Wie das Mönchtum nach Deutschland kam

Für die „Germania Benedictina“ wurde die Entstehung des Mönchtums in Gallien und dem Frankenreich bestimmend, denn bei diesem Vorgang von schlechtweg welthistorischer Bedeutung, der in mannigfacher Weise durch „Neuland“ im obigen Sinne führte, nahm die frühe europäische Klosterkultur Formen an, die auch die mitteleuropäische Entwicklung nachhaltig beeinflussten.

29) Zum gesellschaftlichen Aspekt merowingischer Hagiographie vgl. Bernoulli C. A., *Die Heiligen der Merowinger*, Tübingen 1900; Delehaye H., *Les légendes hagiographiques*, Brüssel 1905, 1955⁴; Günter H., *Legenden-Studien*, Köln 1906; Essen L. van der, *Etude critique et littéraire sur les Vitae des Saints mérovingiens de l'ancienne Belgique*, Löwen-Paris 1907; Günter H., *Die christliche Legende des Abendlandes* (RWB 2), Heidelberg 1910; Moreau E. de, *Saint Amand, Apotre de la Belgique et du Nord de la France*, Löwen 1927; Weber K., *Kulturgeschichtliche Probleme der Merowingerzeit im Spiegel frühmittelalterlicher Heiligenleben* (SMGB 48, 1930, 347 ff.); Levison W., *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit. Ausgewählte Aufsätze* (ed. v. W. Holzmann), Düsseldorf 1948; Löwe H., *Arbeo von Freising. Eine Studie zur Religiosität und Bildung im 8. Jahrhundert* (RhV 15/16, 1950/51, 87 ff.); Riché P., *Note d'hagiographie mérovingienne. La vita Rusticule* (AnBoll 72, 1954, 369 ff.); Graus F., *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowingerzeit*, Prag 1965; Prinz F., *Frühes Mönchtum*; (wie Anm. 10); Irsigler F., *Untersuchungen zur Geschichte des frühfränkischen Adels* (Rheinisches Archiv 70), Bonn 1969.

Auf dem Wege aus seiner orientalischen Heimat durch die Mittelmeerwelt und bis in die fränkische Reichsbildung auf gallischem Boden hinein hat das Mönchtum, bei aller Bewahrung typischer Züge seines Ursprungs, doch wesentliche Wandlungen in seiner Organisation und Aufgabenstellung erfahren. Die Ausbreitung der monastischen Kultur in Gallien und im Frankenreich, die auf alten Kult- und Kulturstraßen rhoneaufwärts erfolgte, bedeutete eine zweite Phase und zugleich eine Vertiefung der Christianisierung. Nach dem Verlöschen des spätantiken laikalen Bildungswesens wurden schließlich die fränkischen und bayerischen Klöster, wie der Bestand und die Wanderung alter Handschriften zeigt, die Träger antiken und christlichen Bildungsgutes, das in der „karolingischen Renaissance“ des 8. und 9. Jahrhunderts einen ersten neuen Höhepunkt von Wissenschaft und Kunst ermöglichte. Wie die Bistumsgründungen nahmen auch die Klöster vom Mittelmeerraum her ihren Ausgang und erfaßten seit dem 4. Jahrhundert das Innere Galliens. Drei Phasen monastischer Entwicklung lassen sich deutlich voneinander unterscheiden: Die altgallisch-spätantike Phase, die irofränkische, die der hl. Columban mit seiner Klostergründung Luxeuil in den Vogesen einleitete (etwa 590–690), und schließlich die angelsächsische Missions- und Klostergründungswelle der Frühkarolingerzeit (etwa 690–768). Sie wurde von Männern wie Willibrord, dem Gründer von Utrecht und Echternach, und Bonifatius, auf den das Kloster Fulda zurückgeht, maßgeblich bestimmt. Bis zum Ende des 8. Jahrhunderts entstanden in Westeuropa bis zur Elbe und mittleren Donau etwa 1000 Klöster.

Das altgallische Klosterwesen

Die erste Epoche, bis etwa 590 reichend, umfaßt die Klostergründungen vom ersten Auftreten des Mönchtums im Westen bis zum Beginn der irischen Mission. Gesamthistorisch gesehen entfaltete sich also das spätantike Mönchtum immerhalb eines Zeitraums, der den Zusammenbruch des römischen Imperiums in Gallien und die Gründung und Vergrößerung des Merowingerreichs unter Chlodwigs Söhnen und Enkeln umschließt. Das Frankenreich wuchs dabei mehr und mehr in den Hauptbereich des altgallischen Klosterwesens in Südgallien hinein. Dieses Mönchtum ist im wesentlichen nicht über eine Nordgrenze hinausgedrungen, die von Trier westlich bis zur Somme verläuft. Das Moselgebiet selbst war schon eine vorgeschobene Insel der Romania, gallorömische Kulturkontinuität und Verbreitung des frühen Mönchtums fallen hier zusammen. Die Champagne und das Pariser Becken waren die bedeutendsten Ausläufer altgallisch-mediterraner Klosterkultur im Norden, sehr wahrscheinlich auch in Reims. Östlich der Mosel sind die frühen monastischen Spuren undeutlich, erst das irofränkische Mönchtum des 7. Jahrhunderts nahm von der Rheingrenze Besitz. Hauptzentren dieses spätantik-frühmerowingischen Mönchtums waren die Klöster des hl. Martin in der Touraine und die stark orientalisches beeinflussten Klöster des Rhônegebiets,

allen voran Lérins bei Cannes, Cassians Klöster in Marseille und die von Lérins und Marseille geprägten Klöster in Arles, Vienne, Lyon, Saint-Maurice d'Agaune, Troyes, Auxerre und Poitiers; auch Sens und Paris, ja sogar Trier wurden von dieser provençalischen Welle erreicht.³⁰ Lérins Aufblühen stand in ursächlichem Zusammenhang mit der Räumung Nordgalliens durch die Römer am Beginn des 5. Jahrhunderts. Das Großkloster an der Côte d'Azur war eine mittelbare Folge der Verlegung der römischen Zentralverwaltung Galliens von Trier nach Arles, und Vertreter der nordgallischen, in den Süden geflüchteten gallo-römischen Aristokratie bestimmten seinen Charakter. Repräsentanten dieses Mönchtums waren Honoratus und Hilarius von Arles, Faustus von Riez und Salvian von Marseille, Eucherius von Lyon, Lupus von Troyes und Caesarius von Arles. Kulturell gehörte dieses „Rhônemönchtum“ noch völlig der Spätantike an; die führende Schicht gallischer Aristokraten in Lérins macht dies ebenso klar wie etwa die Verschwägerung des aus Lérins stammenden Bischofs Eucherius von Lyon mit Kaiser Avitus (455–456). Das martinische Mönchtum der Touraine dagegen zeigte schon bald infolge seiner Nähe zum merowingischen Kerngebiet zwischen Loire und Maas erste Spuren germanischen Einflusses.³¹

Die irofränkische Klosterkultur

Die zweite, irofränkische Phase mönchischer Kultur entwickelte sich seit 590 schon ganz innerhalb der Machtsphäre des Merowingerreiches. Sie wurde ihrerseits am Ende des 7. Jahrhunderts von der angelsächsischen Mission überlagert beziehungsweise abgelöst, wenn auch die irofränkischen Klostergründungen noch mit Ausläufern bis ins 8. Jahrhundert hineinreichten. Klostergründer wie Amandus, Audoenus, Remaclus, Filibert, Wandregisel, Romarich, Arnulf von Metz, Gertrud von Nivelles, Pirmin und vor allem der irische Mönchsvater Columban († 615) und seine unmittelbaren Schüler prägten

30) In einer sorgfältigen Untersuchung hat kürzlich Atsma H., Klöster und Mönchtum im Bistum Auxerre bis zum Ende des 6. Jahrhunderts (*Francia* 11, 1984, 1–96) den von mir festgestellten Einfluß von Lérins in Auxerre mit beachtlichen Argumenten bestritten. Für die Zeit des Bischofs Aunacharius (561–605) ist ihm zweifellos zuzustimmen, nicht jedoch für die Epoche des Bischofs Germanus von Auxerre (5. Jh.). Letzterer stand nach klarer Aussage seiner fast zeitgenössischen Vita in freundschaftlicher Verbindung mit dem bedeutendsten Lérins-Schüler Hilarius von Arles und hat nachweislich selbst ein Kloster in Auxerre gegründet. Nichts liegt näher, als bei dieser Stiftung das Vorbild von Lérins anzunehmen. Atsmas Hinweis auf Ähnlichkeiten zwischen der Germanus-Vita und der Vita Martini, mit der er einen Einfluß des martinischen Mönchtums in Auxerre postuliert, ist wenig überzeugend, da die Martinsvita damals schon lange als hagiographisches Vorbild in ungezählten Viten feststellbar ist und deshalb als Argument für Turoner Einfluß entfällt.

31) Prinz F., Frühes Mönchtum (wie Anm. 10) 19 ff., 47 ff. u. 62 ff.

diese Epoche. Durch die Verbindung mit dem Adel und dem Königtum der Franken gewann das ursprünglich irische Mönchtum Columbans neue Energien, Hilfsmittel und Wirkungsmöglichkeiten. Es drang oft an führender Stelle in die von den Franken neubesiedelten oder politisch neuerschlossenen Räume vor und nahm an der Urbarmachung weiter Sumpf- und Waldgebiete in Belgien, in den Ardennen und den Vogesen, später auch rechts des Rheins in Alemannien und in Bayern teil. Die Klostergründungen hatten sich nun meist aus dem Bannkreis relativ intakter städtischer Kultur entfernt und drangen in Gebiete vor, in denen seit der Völkerwanderung die städtische Zivilisation gänzlich oder zumindest in ihren höheren Lebensäußerungen erloschen war. Der fränkische Adel, der inzwischen die Mitglieder der immer noch einflußreichen gallorömischen, teilweise senatorischen Oberschicht in seine Reihen aufgenommen hatte, war sowohl als Klostergründer wie auch mit zahlreichen Klostereintritten an der monastischen Lebensform beteiligt. Im Gefolge der weiteren Ostexpansion des Frankenreiches breitete sich das Mönchtum als Mitträger und Wegbereiter einer germanisch-romanischen Mischkultur weiter aus, erreichte und überschritt den Rhein und gewann durch die Übernahme der Benedikt-Regel an innerer Kraft wie an organisatorischer Straffheit. Man kann von einem Zeitalter der Mischregeln sprechen, in dem irische, orientalische und altgallische Klosterordnungen mit derjenigen Benedikts, des Gründers von Montecassino, verbunden und praktiziert wurden. Da der fränkische Adel die obersten Ränge der kirchlichen Hierarchie in der Hand hatte und sowohl die Bistümer wie die Klöster leitete, verschwand die unter irischem Einfluß anfangs eingetretene Lockerung des Diözesanverbandes durch die Klöster und ihre Privilegien relativ rasch. Aus demselben Grunde bedeutete auch das Eigenkirchenwesen keine wirkliche Bedrohung für die Diözesangewalt. Einige Klöster der irofränkischen Welle sollen hier wenigstens genannt werden: die Klöster der Brie: Rebais, Farmoutiers, Jouarre, dann Chelles bei Paris, Fleury-sur-Loire, ferner Jumièges und Saint-Wandrille am Unterlauf der Seine, Péronne und Corbie in der Picardie, Saint-Amand-Elnone an der Schelde, das Pippinidenkloster Nivelles, Laon, Noyon, Saint-Trond, Lobbes, Stablo-Malmedy in den Ardennen, St. Martin und St. Arnulf in Metz, St. Symphorian in Trier und das Nonnenkloster Oeren vor der Stadt, die Vogesenklöster mit Luxeuil, Remiremont, Saint-Dié, schließlich Granfelden im Sornegau und Sankt Gallen, das aber erst im 8. Jahrhundert ein wirkliches Kloster wurde. Das Verbreitungsgebiet des irofränkischen Mönchtums, das sich sowohl nach seiner inneren Organisation (Benedikt-Columban-Regel) wie nach seiner ethnischen Zusammensetzung stark vom altgallischen Klosterwesen unterschied, deckte sich nur zum geringen Teil mit dem Raum, den das antik-gallische Mönchtum erfaßt hatte. Vielmehr schließen sich die Hauptzentren dieses neuen Mönchtums von Luxeuil an die Nordflanke des spätantiken Klosterwesens an. Seine Zentren sind das Pariser Becken, der Unterlauf der Seine, das nördliche Burgund, die Vogesen, der Oberrhein und der Bodenseeraum.

Der politische Umschwung von 613/614, als die „merowingische Zentralistin“ Brunichilde beseitigt und das neustrische Königtum nur durch große politisch-herrschaftliche Konzessionen an die austrische Führungsschicht unter Leitung von Arnulfingern und Pippiniden die Gesamtherrschaft im Merowingerreich erlangte, spiegelte sich auch in der klösterlichen Entwicklung wider. Sicher war es kein Zufall, daß die austrische Hauptstadt Metz im Verlaufe des 7. Jahrhunderts sechs neue Klöster erhielt, davon vier in den ersten Jahrzehnten (Sankt Symphorian, Sankt Felix-Clemens, Sankt Glossindis, Saint-Pierre-aux Nonnaines). Auch das Vordringen des Luxeuiler Mönchtums ins Bodenseegebiet und in die Gebiete östlich des Rheins war ohne die gestiegene Bedeutung Austriens undenkbar. Das stärkere Hervortreten germanischer Namen in den Bischofslisten, das seit 613 festzustellen ist, signalisierte ebenfalls den Aufstieg des fränkisch-germanischen Ostens im Gesamtreich.

Die durch Columban verbreitete irische, bald jedoch irofränkische Klosterkultur erhielt ihre epochale Bedeutung durch die enge Verbindung dieses rigorosen Mönchsvaters und seiner Nachfolger mit dem merowingischen Königtum von Paris und mit dem Hofbeamtentum der Pariser Reichszentrale. Daher kam es auch, daß die wichtigsten Klostergründungen im Geiste Columbans und des neuen irofränkischen Mönchtums im Pariser Becken zu finden sind, während die unmittelbaren Filiationen von Luxeuil demgegenüber an Wichtigkeit zurückstehen. Die Streuung und Gruppierung der merowingischen und frühkarolingischen Klostergründungen sowie der von Merowingern und Frühkarolingern dotierten und privilegierten Königs- und Adelsklöster zeigt ferner, daß es schon früh im 7. Jahrhundert einen kirchenpolitischen und damit auch herrschaftlich-politischen Kernraum karolingischer Macht in Austrien gegeben haben muß, der für die merowingische Herrschaft mehr oder weniger undurchdringlich war. Die Ausbreitung der in Luxeuil kombinierten benediktinisch-columbanischen Mischregel im 7. Jahrhundert, später der Benediktregel allein, erhellt zugleich die Wege, auf denen das fränkische Mönchtum sich organisatorisch entfaltete, ältere monastische Zentren reformierte und missionierend in die Ausbaugelände fränkischer Macht im Nordosten vordrang, teils Hand in Hand mit der herrschaftlich-politischen Organisation des Landes, teils ihr vorausgehend.³²

Die karolingisch-angelsächsische Phase

Die dritte und letzte Welle monastischen Lebens im Frankenreich vor Karl dem Großen, ausgelöst und größtenteils repräsentiert durch die angelsächsische Mission auf dem Kontinent, wurde von dem Angelsachsen Willibrord eingeleitet. Auf ihrem Höhepunkt geführt und bis zu einem gewissen Grade auch abgeschlossen hat sie dann sein Landsmann Winfrid-Bonifatius. Am Oberrhein war der Vertreter dieser dritten monastischen Phase Perminius-

32) Ebd. 121 ff.

Pirmin, der Gründer von Murbach und der Reichenau. Organisatorisch unterschieden sich die Träger dieser Phase von der vorhergehenden irofränkischen dadurch, daß sie nun nachdrücklicher die Benediktregel gegenüber der columbanisch-benediktinischen Mischregel durchsetzten. Doch hielt sich letztere vielfach noch bis zur Reform des Reichsmönchtums unter Benedikt von Aniane (779–821). Politisch waren die angelsächsischen Missionare eng an die aufsteigenden Karolinger gebunden, so daß sie, wie beispielsweise Willibrord, durch ihre Mission wichtige Helfer karolingischer „Ostpolitik“ wurden. Utrecht, Kaiserswerth, Prüm, Echternach, Fritzlar, Fulda, die etichonischen, herzoglichen Klöster des Elsaß, Murbach und die Reichenau — letztere bis nach Niederbayern (Niederaltaich) und Rätien (Pfäfers) ausstrahlend —, alle diese Klöster lagerten sich an den militärisch gefährdeten Nord- und Ostrand des Frankenreiches. Sie waren bald auch missionarische Stützpunkte für Sachsen, Thüringen, Alemannien und Bayern. Demgegenüber sind die Neugründungen im Inneren des Frankenreiches weniger zahlreich und meist von zweitrangiger Bedeutung, auch dies ein indirekter Hinweis auf die missionarische Funktion, die den Klostergründungen jener Zeit außer ihrem asketischen Hauptzweck zukam. Sorge um das eigene Seelenheil erfüllte Stifter wie Mönche, sie äußerte sich im mönchischen Gebet für die Lebenden und die Toten, dessen sich König und Adel durch reiche Schenkungen an ihre Klöster zu verschern suchten. Unter Karl Martell und König Pippin lagen die Zentren kirchlichen und monastischen Aufbaus in Austrien und in den Austrien zugeordneten Gebieten rechts des Rheins, man könnte fast von einer karolingischen Klosterregion zwischen Maas, Mosel, Rhein, Main und fränkischer Saale sprechen. Hier waren vor allem jene fränkischen Kräfte am Werk, die sich die angelsächsischen Reformbestrebungen zu eigen machten, aber dieselben — wie bei der Bistumsorganisation — ohne angelsächsische Hilfe verwirklichten: so Chrodegang von Metz mit seiner adlig-monastischen Kanonikerregel und den bedeutenden Klöstern und Zellen im Elsaß und in Alemannien³³. Fulrad gehörte als Schöpfer der karolingischen Hofkapelle in die engste Umgebung des Herrschers, er war sowohl Kirchenmann wie Politiker. Aus der Tätigkeit Willibrords und Bonifatius' ist besonders klar ersichtlich, wie eng jeder Erfolg bei Mission und Klostergründung mit der tatkräftigen Hilfe des Königtums und des fränkischen Adels verknüpft war. Willibrord ist hier mit seiner politischen Anpassungsfähigkeit besser gefahren als sein größerer Landsmann, dem Hemmnisse seiner Arbeit durch die Hausmeier und die fränkische Aristokratie nicht erspart blieben. Der angelsächsische Bonifatiuschüler Burchard konnte in dem politisch und kirchlich so bedeutsamen Würzburg nur deshalb so erfolgreich wirken, weil er sich rückhaltlos der fränkischen Interessen annahm und von kirchlicher Seite her das Seine zum Aufbau einer karolingischen Königsprovinz Mainfranken beitrug. Über diese regionale Zusammenarbeit hinaus zeigte sich Burchards willige Einfü-

33) Schieffer Th., Angelsachsen und Franken. Zwei Studien zur Kirchengeschichte des 8. Jahrhunderts, Mainz 1950.

gung in die fränkische Reichskirche auch an der wichtigen Rolle, die der Würzburger Bischof angelsächsischer Abkunft bei den römischen Verhandlungen spielte, die der Königserhebung Pippins vorausgingen.

Anders als in Hessen und Thüringen ist in Bayern und Alemannien mit spätantiken Wurzeln des Christentums und vielleicht auch des Mönchtums zu rechnen. Das Salzburger Land, ein stark romanisch besiedeltes Gebiet, das jedoch — im Gegensatz zu Churrätien — kein politisches Eigenleben bewahren konnte, dürfte ältere kirchliche und monastische Relikte in die Agilolfingerzeit hinübergerettet haben³⁴. Die Anknüpfung an den spätantik-christlichen Afra-Kult in Augsburg kann als gesichert gelten³⁵, auch in Regensburg, Salzburg und Lorch ist christliche Kontinuität seit der Spätantike anzunehmen. Der Einfluß Italiens, der etwa im Bestand alter Patronizien faßbar wird, riß mit der Entstehung des bayerischen Herzogtums nicht ab, sondern wirkte unter dem Schutze des politischen Zusammengehens von Bajuwaren und Langobarden noch weiter. Die Spuren oberitalienischer Schriftkultur in Bayern machen einen wesentlichen Unterschied zur gesamtfränkischen Entwicklung deutlich, mag auch der Einfluß der fränkischen Mission seit dem Ende des 7. Jahrhunderts immer mehr zugenommen haben. Im 8. Jahrhundert gliederte sich Bayern in zwei sowohl monastische wie politisch-herrschaftliche Zonen: In die westbayerische Zone der Klostergründungen eines fränkisch versippten und vorwiegend karolingisch orientierten Adels, der sich kultisch durch das Merkmal des Imports römischer und reichsfränkischer Reliquien für seine Klöster erfassen läßt; seine Stiftungen waren etwa Scharnitz-Schlehdorf, Benediktbeuern, Wessobrunn, Tegernsee, Schäftlarn. Östlich der Inn-Salzach-Linie entfaltete sich dagegen die monastische Initiative der Agilolfinger, dort konnte sich die herzogliche Gebiets Herrschaft voll entwickeln. Der von den Herzögen Odilo und Tassilo III. schon früh vorangetriebene Landesausbau im karolingerfernen Osten des Herzogtums brachte eine agilolfingische monastische Landschaft hervor, in der sich bedeutende Klöster befanden wie St. Emmeram in Regensburg, Niederaltaich an der Donau, das herzogliche Missionskloster Chiemsee sowie Mondsee, Mattsee und als letzte Stiftung Tassilos III. Kremsmünster³⁶.

34) Prinz F., Salzburg zwischen Antike und Mittelalter (FMSt 5, 1971, 10–36).

35) Prinz F., Augsburg im Frankenreich (Werner J., Hrsg., Die Ausgrabungen in St. Ulrich und Afra in Augsburg 1961–1968, München 1977, 375–398).

36) Prinz F., Herzog und Adel im agilolfingischen Bayern (ZBLG 25, 1962, 283–311). Es erübrigt sich, auf die indiskutablen Versuche von Holzfurtner L., Gründung und Gründungsüberlieferung. Quellenkritische Studien zur Gründungsgeschichte der bayerischen Klöster der Agilolfingerzeit und ihrer hochmittelalterlichen Überlieferung, Kallmünz 1984, einzugehen, die strukturelle Zweigliederung Bayerns in Frage zu stellen. Am Musterbeispiel Wessobrunn hat Höppl R., Die Traditionen des Klosters Wessobrunn, München 1984, 99 ff. die Haltlosigkeit solcher Versuche bewiesen.

Karl der Große, die Kirche und das Klosterwesen

Beim Regierungsantritt Karls und seines Bruders Karlmann (768) war die fränkische Kirche ein vitaler Organismus mit starker religiöser Ausstrahlung, der sich auf zweifache Weise in die Königsherrschaft einordnete. Erstens durch die Leistungen der Domstifte und Klöster innerhalb der Reichsverwaltung und in der Mission; zweitens durch die Identität der adligen Führungsschicht im geistlichen wie im weltlichen Bereich. Karl der Große hat die romverbundene Kirchenorganisation mit der Einbeziehung der Sachsen nicht nur räumlich erweitert, sondern auch in entscheidender Weise gestrafft und zentriert; durch ihn erst wurde sie im eigentlichen Sinne Reichskirche. Das gilt in besonderem Maße für Karls Reorganisation und teilweise Neuschöpfung der Metropolitanverfassung in seinem Imperium. Neu war vor allem die nach angelsächsischem Vorbild durchgeführte Verbindung der erzbischöflichen Würde mit dem Amt des Metropoliten, dessen Erzbistum die anderen Bistümer seiner Kirchenprovinz nunmehr strikt untergeordnet wurden. Auf diese Weise entstand ein Instanzenzug vom Hofe über die Metropoliten zu den Bistümern und Reichsklöstern, der politisch wie kirchlich gleichermaßen wichtig war und die Kirche zum „Reichskirchensystem“ machte³⁷. Das hatte für das fränkische Mönchtum entscheidene Vorteile: Die Äbte der großen Klöster mit ihren umfangreichen Grundherrschaften spielten in der karolingischen Reichskirche neben den Bischöfen eine zentrale Rolle. Darüber hinaus war dem Klosterwesen insgesamt ein fester Ort im Gesamtaufbau des fränkischen Großreiches gesichert, auch was dessen materielle Leistungen für Herrscher und Reich anbelangt³⁸. Es braucht wohl kaum betont zu werden, daß ohne das geistige Kommunikationsnetz der Klöster die Kulturblüte der „karolingischen Renaissance“ undenkbar wäre.³⁹ Dennoch war das Verhältnis Karls des Großen zu den Klöstern und Äbten seines Reiches nicht unproblematisch. Das bezieht sich besonders auf die recht fragwürdige Auffassung, Karl hätte „seine neues Recht schaffenden Privilegien bewußt nur an die Klöster“ gegeben, „die er zu den positiven vorwärtsdrängenden und einsatzbereiten Kräften des fränkischen Mönchtums rechnete“⁴⁰. Vielmehr haben neuere und sorgfältige Untersuchungen erwiesen, daß die Eingliederung der Klöster in Karls politisches System insgesamt schwerwiegende Probleme für beide Seiten mit sich brachten. So besteht ein kausaler Zusammenhang zwischen dem rapiden

37) Fleckenstein J., Die Hofkapelle der deutschen Könige 1: Grundlegung. Die Karolingische Hofkapelle, Stuttgart 1959; Prinz F., Grundlagen und Anfänge. Deutschland bis 1056 (Neue Deutsche Geschichte 1), München 1985, 331 ff.

38) Prinz F., Klerus und Krieg im früheren Mittelalter. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft, Stuttgart 1971, 73 ff.; Felten F., Die Äbte und Laienäbte im Frankenreich. Studie zum Verhältnis von Staat und Kirche im früheren Mittelalter, Stuttgart 1980, 143 ff.

39) Zuletzt Prinz F., Grundlagen 345 ff.

40) So Semmler J., Karl der Große und das fränkische Mönchtum (Karl der Große 2, Düsseldorf 1965, 255–289, hier 262).

Rückgang von Schenkungen und Privilegien des Herrschers für Klöster seit 780/90 und Karls wachsender Kritik am Verhalten der Äbte ihm gegenüber, aber auch gegenüber den von ihnen Abhängigen. Karl war besonders enttäuscht über die mangelhaften Leistungen der Klöster (Heerfolgepflicht etc.) für das Reich und über damit verbundene Versuche, sich unter Hinweis auf geistliche Aufgaben den „staatlichen“ Verpflichtungen mehr und mehr zu entziehen⁴¹. Hier offenbarte sich ein echtes Dilemma, ausgelöst durch die Integration von Kirche und Mönchtum in das karolingische Herrschaftssystem. Im Briefwechsel zwischen Erzbischof Arn von Salzburg und Abt Alkuin wie auch in der zeitlich etwas später liegenden Korrespondenz des humanistischen Abtes Lupus von Ferrières artikulierte sich dieser kaum zu überbrückende Widerspruch zwischen politischen und geistlichen Pflichten, zwischen dem Druck des karolingischen Reichskirchensystems einerseits und den Bildungsinteressen einer kirchlich-monastischen Elite andererseits.⁴² Mit anderen Worten: Anzeichen einer Krise des benediktinischen Mönchtums als Folge seiner weitgehenden Integration in den Staatsorganismus sind unverkennbar. Der Weg des Mönchtums von einer christlich-asketischen Segregation in der Frühzeit bis zu dessen tragender Rolle im Karolingerreich, ein Weg, der in durchaus einschneidender Weise in „die Welt“ zurückgeführt hatte, brachte in veränderter Form aber ebenso gravierend die von Anfang an gegebene Spannung zwischen asketischer Existenz und mönchischem Selbstverständnis einerseits und Hinwendung zur Gesamtgesellschaft andererseits mit all ihren Problemen erneut zur Geltung. Karl der Große vermochte diesen Grundwiderspruch zwischen monastischem Selbstverständnis und politischer Einvernahme der Klöster nicht zu lösen. Ob der große Reformanlauf, den später Ludwig der Fromme und Benedikt von Aniane unternahmen, letztlich erfolgreicher war, gehört nicht mehr zum Thema dieses Überblicks. Das Problem selbst — eine Grundfrage asketisch-religiöser Existenz — wurde aber zweifellos seit dem frühen 9. Jahrhundert erkannt, und sicher war die Durchsetzung eines einheitlichen, durch die reine Benediktregel geprägten „Reichsmönchtums“ ein Schritt in die richtige Richtung, um dem nunmehr reich entfalteten Klosterwesen eine feste Grundlage und innere Stimmigkeit zu geben.

41) Felten F., Äbte (wie Anm. 38) 248 ff.

42) Loup de Ferrières. Correspondance 1–3, ed. Levillain L., Paris 1927/35; Severus E. v., Lupus von Ferrières. Gestalt und Werk eines Vermittlers antiken Geistesgutes an das Mittelalter im 9. Jahrhundert, Münster 1940.