

Traditionen in der Vita Benedictina, die nicht in der Regula gründen*

von Joachim Wollasch – Freiburg

Es schiene mir vermessen, als Laie vor Ihnen zu erörtern, was benediktinisches Leben sei, Leben, das der Regula des hl. Benedikt entspricht. Eine andere Sache ist es, zu fragen, was im Lauf der Zeiten von Mönchen des hl. Benedikt unter benediktinischem Leben verstanden wurde. Bei jeder der klösterlichen Reformen des Mittelalters war davon die Rede und davon, wie mönchisches und klösterliches Leben nicht benediktinisch wäre¹. *Consuetudines monasticae* sollten in einzelnen Klöstern regeln, was in der Regula nicht eigens angesprochen war, sich aus deren Intention jedoch ableiten ließ. Mit den normativen Texten der *Consuetudines* sollte zugleich der Zugang aus klösterlichem und mönchischem Alltagsleben zur Regula zurück erleichtert werden². Kommentare zur Benediktinerregula entstanden bereits seit der Karolingerzeit³. Ich brauche hier aber nicht all die Zeugnisse des Mittelalters aufzureihen, die uns erkennen lassen, wie damals im benediktinischen Mönchtum und seit dem 12. Jahrhundert in den einzelnen Mönchsorden benediktinisches Leben aufgefaßt worden ist.

* Vortrag bei der Jahressitzung der Bayerischen Benediktinerakademie am 22. XI. 1997 in der Abtei St. Bonifaz, München.

- 1) Solche Aussagen häuften sich und entfalteten eine beachtliche Argumentation im 12. Jahrhundert. Beredt zeugen davon die Auseinandersetzungen zwischen Petrus Venerabilis von Cluny und Bernard von Clairvaux. Vgl. A. H. Bredero, Bernhard von Clairvaux (1091–1153) Stuttgart 1996; J. Wollasch, Cluny. „Licht der Welt“. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft, Zürich – Düsseldorf 1996.
- 2) Zu den *Consuetudines monasticae* vgl. R. Schieffer, *Consuetudines monasticae* und Reformforschung (DA 44, 1988, S. 161–169); P. Engelbert, Bericht über den Stand des *Corpus Consuetudinum Monasticarum* (CCM) (Studien und Mitteilungen des Benediktinerordens 102, 1991) S. 19–24, zuletzt die Arbeiten von B. Tutsch, vgl. B. Tutsch, Texttradition und Praxis von *Consuetudines* und *statuta* in der *Cluniacensis ecclesia* (10.–12. Jahrhundert) (Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit, hg. von H. Keller u. F. Neiske = Münstersche Mittelalter-Schriften 74) München 1997, S. 173–205.
- 3) Vgl. W. Hafner, Der Basiliuskommentar zur Regula S. Benedicti. Ein Beitrag zur Autorenfrage karolingischer Regelkommentare (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums 28) Münster 1959 zum Hildemarkommentar u. Smaragdi Abbatis *Expositio in Regulam S. Benedicti* hg. von A. Spannagel u. P. Engelbert (CCM8) Siegburg 1974.

Doch seit wann wurde überhaupt von benediktinischem Leben gesprochen? Die Regel Benedikts wird seit Gregor d. Gr. immer wieder erwähnt. Wir hören von Mönchen, die unter Benedikts Regel Gott dienten, von Mönchen des hl. Benedikt. Das Beiwort ‚benediktinisch‘, *benedictinus*, *benedictina*, *benedictinum* indessen habe ich nicht im Mittellateinischen Wörterbuch, auch nicht bei Du Cange, überhaupt in keinem Wörterbuch gefunden. Nach meiner Kenntnis ist bisher niemand dem Wort benediktinisch und dessen Ursprung nachgegangen. Auch ich weiß nicht, wann, wo und in welchem Zusammenhang dieses Beiwort aufgekommen ist. In der Tegernseer Briefsammlung bin ich auf das Adjektiv *benedictinus*, *benedictina*, *benedictinum* gestoßen und zwar in allen vier Belegen zusammen mit dem Substantiv *vita*, also in der Formulierung *vita benedictina*⁴. Es läßt sich nachweisen, daß es Froumund war, der so formuliert hat⁵.

Besonders aufschlußreich erscheint sein Bericht über die Gründung des Klosters Seeon⁶, wenn man ihn mit der Urkunde Ottos III., die dieser am 15. April 999 in Rom für Seeon ausgestellt hat, vergleicht⁷. Otto III. erhob mit diesem Diplom Seeon zur Reichsabtei, indem er ihr Immunität, Schutz, freie Abtwahl gemäß der Benediktsregel und freie Vogtswahl verlieh. Namentlich erwähnt sind im Diplom der aus St. Emmeram gekommene *Adalbertus venerabilis abbas sui que successores*. Die Urkunde ist ausgestellt *ad utilitatem fratrum ibidem secundum regulam sancti Benedicti degentium*. *Monachis quoque inibi regulariter commorantibus* gilt das Privileg Ottos III. Froumund ließ den Gründer Aribon in Ottos III. Diplom, wie er, Froumund es wiedergab, im eben gegründeten Kloster versammeln *non modicum agmen probabilium virorum sub institutione Benedictine vite degentium*⁸. *Sub institutione Benedictine vite*: das ist gegenüber dem herkömmlichen *secundum regulam sancti Benedicti* der Urkunde Ottos III. eine ungewöhnliche Steigerung. Ungewöhnlich war sie offensichtlich auch dem Schreiber des Froumundberichtes. Denn in dessen Original ist *Benedicte* zu *Benedictine* korrigiert⁹.

Für Froumund ergab sich kein Widerspruch zur *Benedictina vita*, daß Otto III. nach seiner, Froumunds, Darstellung für Seeon verfügte: *Cui loco prefecimus abbatem nomine Adalbertum nostra imperiali auctoritate*¹⁰, bevor er den kommenden Mönchen die freie Abtwahl gemäß der Benediktsregel zugestand. Froumunds Version erstaunt umso mehr, als in Ottos III. Diplom tatsächlich mit keinem Wort die Einsetzung des Abtes Adalbert von Seeon durch den Herrscher behauptet, Adalberts äbtliches Amt vielmehr als bestehend voraus-

4) MGH Epp. sel. VIII Die Tegernseer Briefsammlung (Froumund), hg. von K. Strecker, Berlin 1925, Nr. 8, S. 10_{10r}, Nr. 27, S. 31_{9r}, Nr. 32, S. 35_{12r}, Nr. 52, S. 62_{13r}.

5) Ebd. S. XIV.

6) Ebd. Nr. 27.

7) MGH DO III 138 Rom 999 Apr. 15.

8) Nr. 27, S. 31_{78r}.

9) Ebd. S. 31 Anm.c.

10) Ebd. S. 31_{19r}.

gesetzt wird. Beobachten wir daraufhin, in welchen Zusammenhängen Froumund die Formulierung vom benediktinischen Leben einsetzte.

Den berühmten Reformabt und Reichsbischof Godehard von Niederaltaich ließ Froumund mit einem Verteidigungsbrief gegen Bischof Gottschalk von Freising in der Tegernseer Briefsammlung dem Bischof versichern: „daß ich mir nichts von Eurer oder eines anderen Herrschaftsgewalt durch irgendjemandes Unterwerfung an mich zu reißen herausgenommen habe, es sei denn das, was ich aus der herrschaftlichen Hand des höchsten Herrn“ – gemeint ist Heinrich II. – „heute sage ich nicht, ob ich wollte oder nicht – empfangen habe. Ein Hindernis für einen Gehorsam dieser Art habe ich in der Regel des Benediktinischen Lebens nicht aufgeschrieben gefunden“ (*in regulari conscriptam vitę Benedictinę non inveni*)¹¹. Die Regel des hl. Benedikt ist hier zu einer benediktinischen Lebensregel geworden. In Froumunds Version hatte der hl. Godehard nicht die geringsten Bedenken, die benediktinische Lebensregel stände seinem Gehorsam als Reichsabt dem König gegenüber entgegen. Gern wüßte man, welche Worte und Intentionen der Regel Godehard für seinen Gehorsam gegenüber Herzog, König und Kaiser in Anspruch genommen hat. Der zitierte Brief läßt darüber keine Aussage zu. Wieder ging es also um eine Abtseinsetzung ohne Beteiligung des Konvents, die dennoch als übereinstimmend mit der Regel und dem benediktinischen Leben angesehen wurde.

In seinem literarischen Epitaph für den vom Herrscher aus St. Maximin zu Trier nach Tegernsee zur Reform berufenen Abt Hartwig schrieb Froumund von diesem zwar nicht vom benediktinischen Leben, aber vom benediktinischen Weg, eine Formulierung, die ich sonst nirgends gefunden habe, und die, wie die andere Formulierung *vita Benedictina*, über den Bezug auf die Regel des hl. Benedikt hinausging. Froumund schrieb also: *Hic etenim fratres docuit perdiscere mores / Quos Benedictinam constat habere viam*¹². Dieser hat ja die Brüder eine Lebensweise durch und durch zu lernen gelehrt, von der es feststeht, daß sie den Benediktinischen Weg besitzt¹³. Ob sich die Zeitgenossen im Tegernseer Konvent wie schon im Fall Godehards über den von auswärts berufenen Abt damit trösten konnten, daß Benedikts Regel im 64. Kapitel das Eingreifen des Diözesanbischofs, benachbarter Äbte und benachbarter Christen bei der Bestellung des Abtes vorsieht, wenn die gesamte Gemeinschaft einen zum Abt wählen wollte, der ihrem lasterhaften Lebenswandel zustimmte? Ich bin mir trotz der von Hartwig von Tegernsee eingeführten Reform darüber keineswegs sicher.

Institutione vitę Benedictinę nutriti – „erzogen in der Einrichtung des benediktinischen Lebens“ – mit dieser auf sich selbst bezogenen Vorstellung leitete

11) Ebd. Nr. 52, S. 62,^{9ff.}

12) Ebd. Nr. III, S. 21,^{verse 9f.}

13) Frau Dr. Brigitte Dullath von der Bayerischen Staatsbibliothek München, die freundlicherweise an Ort und Stelle überprüft hat, daß im Original tatsächlich *Benedictinam*, ... *v i a m* und nicht *Benedictinam* ... *v i t a m* steht, habe ich sehr zu danken.

Froumund, wahrscheinlich im Frühjahr 994, seinen Brief an Bischof Liutold von Augsburg ein, von dem er sich das größere Buch Priscians wünschte, um einen Bruder lehren zu können, den ihm Abt Gozpert anvertraut hatte, und dabei wollte er sich nicht dem Vorwurf aussetzen, die schier unerschöpfliche Bibliothek der Augsburger Bischofskirche zu mißachten¹⁴. Hätte Froumund geschrieben: *Institutione beati Benedicti nutriti*, wäre das von den Zeitgenossen auf die Benediktsregel bezogen worden. Froumund intensivierte dieses Verstehen zur benediktinischen Lebensregel

Als Abt Gozpert und der Konvent von Tegernsee in Worten Froumunds Bischof Gebhard von Augsburg zu dessen Amtsantritt gratulierten, lobten sie an ihm, daß ihn, den früheren Abt von Ellwangen, der Name und die Regelgebundenheit benediktinischen Lebens in Lebensweise und Haltung auch als Bischof auszeichne (*vos nomen religiositatemque Benedictine vite positum in apostolica dignitate pre aliis exornare moribus habituque sentimus*¹⁵).

Bereits beim Nachschlagen dieser wenigen Stellen in der Tegernseer Briefsammlung wurde eine die Abtswahl selbst betreffende Tradition im benediktinischen Leben der mittelalterlichen Jahrhunderte sichtbar, die sich mit der Regel, nimmt man sie ernst, nicht vertrug. Aber diese reichskirchliche Tradition in den Klöstern, die Reichskirchen waren, möchte ich hier ebenso wenig nachzeichnen wie die Praxis bischöflicher und adeliger Eigenklosterherren. Denn noch vor dem Beginn des Investiturstreites ist diesen Traditionen ja im benediktinischen Reformmönchtum eine alternative Tradition danebengestellt worden. Dabei ist freilich die freie Abtswahl in Cluny schon im 10. Jahrhundert nicht einfach nach dem Wortlaut der Benediktsregel erfolgt. Die Designation eines Abtes durch dessen Vorgänger und die Zustimmung zu dieser Designation, die vom Konvent in einem echten Wahlverfahren erbeten wurde, bildeten konstituierende Elemente der Abtswahl¹⁶. Es wurde also die in der Magisterregel vorgesehene mit der in Benedikts Regel festgelegten Bestellung des Abtes verbunden. Man könnte, im Blick auf die gleichzeitige Geschichte des König- und Kaisertums, von einer Konsenswahl sprechen. Die Ordination des gewählten Abtes von Cluny durch einen von Cluny aus erbetenen Erzbischof, den von Besançon, um den Diözesanbischof von Mâcon und dessen Metropolit in Lyon nicht in die Lage zu bringen, Clunys Exemption einzuziehen, schloß die konstituierenden Elemente der Abtswahl ab. Ohne hierauf oder auf die Abtswahlen in Klöstern, die mit der *libertas Romana* begabt waren, einzugehen, möchte ich nur an drei das ganze benediktinische Leben in den mittelalterlichen Klöstern ergreifende Traditionen erinnern, die nicht in der Regel gründen. Beiseite bleiben Traditionen, die sich in der Liturgie gebildet haben, Caritaslieder ebenso wie der Karzer im Kloster, Einrichtungen der

14) Tegernseer Briefsammlung (wie Anm. 4) Nr. 8, S. 10₁₀.

15) Ebd. Nr. 32, S. 35_{11ff}.

16) Wollasch, Cluny (wie Anm. 1) bes. S. 69ff., dazu jüngst, ohne Bezug auf diese Feststellungen, Maria Hillebrandt, Abt und Gemeinschaft in Cluny (10.–11. Jahrhundert) (Vom Kloster zum Klosterverband [wie Anm. 2] S. 156f.).

klösterlichen Grundherrschaft oder Entwicklungen der klösterlichen Medizin und Krankenpflege, Schulwesen und andere kulturelle Einrichtungen. Sie alle wären als fortgeschrittene einzelne Ausformungen benediktinischen Lebens zu erklären, das ja in der Regel nicht bis ins Détail des Alltags festgeschrieben war.

So wie die mittelalterliche Praxis der Abtwahl vor dem Hintergrund der Reichskirchenherrschaft des Königs und des Eigenklosterwesens heute nicht zu erörtern ist, so sollen auch Traditionen, die von außen aus der Gesellschaft in das Mönchtum hineingetragen wurden wie die seit der Karolingerzeit meßbar angestiegene Klerikalisierung des Mönchtums¹⁷, außer acht gelassen werden zugunsten solcher Traditionsentwicklungen, die sich in dem benediktinisch gewordenen Mönchtum selbst bildeten. Im Verhältnis zur Regel konnten sie in geringerer oder größerer Entfernung stehen, ohne daß damit schon etwas über die Verträglichkeit dieser oder jener benediktinischen Tradition mit der Regel gesagt wäre.

Die erste hier zu nennende Tradition braucht, da sie bekannt ist, nur kurz angesprochen zu werden. Vor Benedikt entstanden spielte sie in der Regel keine zentrale Rolle und wurde später zur Anschauung ausgebildet, nicht nur die Norm, sondern auch der Ursprung allen Mönchtums bestünde im Leben der Urkirche, wie es in der Apostelgeschichte dargestellt ist. Im Prolog der Regel lehnt sich der vorletzte Nebensatz zum Teil *in eius doctrinam usque ad mortem in monasterio perseuerantis*¹⁸ an die Apostelgeschichte 2,42 an. Ein wörtliches Zitat aus der Apg. 4,32, eine ihrer zentralen Aussagen, *omniaque omnium sint communia ... nec quisquam suum aliquid dicat ...* begegnet dann erst im 33. Kapitel¹⁹. Der erste Satz des 34. Kapitels, vom Inhalt her nahegelegt, fährt Apg. 4,35 zitierend fort: *Diuidebatur singulis prout cuique opus erat*²⁰. Dasselbe Zitat kehrt in der Regel 55,20 wieder²¹. An Ananias und Saphyra erinnert die Regel 57,5²². Rein formal erscheinen als Entlehnung der Apg. 5,3 die Worte *martiri deo*²³, die gleichzeitig Psalm 80,16 entsprechen. Kapitel 21 über die Dekane kann sich mit den Worten *elegantur ... decani*²⁴ auf Exodus 18,12 und auf die Apg. 6,3 berufen. Ein formaler Anklang *perseuerauerit pulsans* im Kapitel 58²⁵ entspricht Lucas 11,8 und Apg. 12,16. Das Gästekapitel schließlich benutzt (53,9) mit der Forderung *exhibeatur humanitas*²⁶ Apg. 28,1. So gewichtig die Rückgriffe der Regel auf die Apg. sind, so geben sie doch nicht im Zusam-

17) Vgl. dazu etwa A. Angenendt, Das Frühmittelalter, Stuttgart–Berlin–Köln 1990, S. 403ff.

18) Benedicti Regula, hg. von R. Hanslik (CSEL LXXV) Wien ²1977, Prolog. 50, S. 10.

19) Ebd. cap. XXXIII, 6, S. 99.

20) Ebd. cap. XXXIV, 1, S. 100.

21) Ebd. cap. LV, 20, S. 144.

22) Ebd. cap. LVII, 5, S. 145.

23) Ebd. cap. I, 7, S. 19.

24) Ebd. cap. XXI, 1, S. 83.

25) Ebd. cap. LVIII, 3, S. 146.

26) Ebd. cap. LIII, 9, S. 136.

menhang das in der Apostelgeschichte als Leben der Urkirche dargestellte Bild als Vorbild für alle Mönche wieder. Dies ist, wie wir wissen, im ersten Satz des Praeceptum Augustins für die Mönche geschehen: *Primum, propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo, et sit vobis anima una et cor unum in Deo. Et non dicatis aliquid proprium, sed sint vobis omnia communia ... sic enim legitis in Actibus Apostolorum*²⁷.

Hier liegt zweifellos der Ursprung für die Tradition, in der das benediktionisch gewordene Mönchtum seit der Karolingerzeit bis zu Bernard von Clairvaux Norm und Ursprung allen Mönchtums in der Urkirche in der Apostelgeschichte sah. Aus der Fülle der Zeugnisse zur Erinnerung nur soviel: In seiner Bonifatiusvita bestätigte Willibald den klösterlich lebenden monastischen Mitarbeitern des Bonifatius: *quibus iuxta apostolicae institutionis normam cor erat unum et anima una ...*²⁸ Abt Odo von Cluny beschrieb das in der Apostelgeschichte gezeichnete Bild der Urkirche in den Versen seiner *occupatio* als *Ecclesiae Formam ... nascentis honestam*²⁹ und sagte darüber: *Hic modus est monachis, quos uita ligat socialis*³⁰.

Diese Rückbesinnung auf die Urkirche, die Odo mit Entschiedenheit verkündete, hatte sicher Breitenwirkung, bedenkt man, daß er und seine Mönche zahlreiche Klöster reformierten. So schickte Odo, als er S. Benoît de Fleury-sur-Loire erneuerte, die Mönche Ramnaldus, Hildemarus, Andreas, Cloibertus nach S. Martial de Limoges und nach S. Pierre de Solignac, sie sollten an seiner Stelle das Band der Verbrüderung um diese Gemeinschaften knüpfen, so, daß von da an auf immer kein Unterschied zwischen den Mönchen dieser Gemeinschaft und jenen von S. Benoît bestehen sollte; während die Mönche beider Seiten gegenseitig zueinandergingen, sollte gemeinsamer Lebenswandel in allem und sie alle wie eine Gemeinschaft aufgefaßt werden. Am Ende der Urkunde wird Gott gebeten, er möge diese gegenseitige Übereinkunft kräftigen, er, der festgelegt hat, *ut multitudinis credencium esset cor unum et anima una in ipso*³¹.

Danach verwundert es auch nicht, wenn im nächsten Jahrhundert der Chronist Ademar von Chabannes, selbst Mönch, den ersten Reformabt von Cluny mit den Worten lobte: *exemplo et doctrina apostolicae regolae, quae est monachorum, extitit restaurator strenuus*³². Das Leben der Urkirche in der Apostel-

27) Augustinus, Regula ad servos Dei 1 (Migne, P.L. 32, col. 1378f); vgl. auch Augustinus, Regula secunda 2 (Migne, P.L. 32, col. 1450): *Apostolicam enim vitam optamus vivere* (Apg. 11,43); dazu A. De Vogüé, Mönch, Mönchtum (Lex. d. MAs 6, München-Zürich 1993, Sp. 740).

28) *Vitae Sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini*, hg. von W. Levison (MGH Scriptor. rer. germ. in us. schol.) Hannover-Leipzig 1905, S. 48_{rs-10}.

29) *Odonis abbatis Cluniacensis occupatio* hg. v. A. Swoboda, Leipzig 1900, I. VI, vers. 572.

30) Ebd. VI, 583

31) M. Prou – A. Vidier, *Recueil des chartes de l'abbaye de S. Benoît-sur-Loire* 1, Paris 1900, Nr. XLIX, S. 124f.

32) Adémar de Chabannes, *Chronique*, hg. von J. Chavanon (Coll. de textes pour servir à d'étude et à l'enseignement de l'histoire 20) Paris 1897, III, 26, S. 148.

geschichte ist hier also geradezu als apostolische Regel, das ist Regel der Mönche, apostrophiert. Dieses Lob des Chronisten hat die Verse Odos zweifellos ganz und gar erfaßt. In Cluny selbst führte Maiolus nach dem Zeugnis der Vita, die Odilo von Cluny verfaßt hat, diese Traditionen eindringlich fort. Dieser Vortrag soll aber nicht wieder Cluny zum Thema haben.

Schon im ausgehenden 11. Jahrhundert sprang der Funke von klösterlichem Leben auf die Laien über. Bernold, selbst Mönch, berichtete von ihrer *communis vita*, von ihrem Gehorsam und ihrem Dienst gegenüber den regelgemäß lebenden Mönchsgemeinschaften³³. Er berichtete auch von den Anfeindungen, denen diese Laien ausgesetzt waren, obwohl sie doch *ad formam primitivae aecclisiae* gemeinsam lebten. Bernold zitierte Papst Urban II., der als Kardinallegat seinerzeit die Verhältnisse in Alemannien aus eigener Anschauung kennengelernt hatte und nun ihre Lebensweise, weil sie *in primitivae aecclisiae formam impressa* war, als *sancta* und *catholica* bestätigte³⁴. In Bernolds Augen lebten die Mönchsgemeinschaften in St. Blasien, Hirsau und Allerheiligen/Schaffhausen genau wie diese begeisterten Laien, die dorthin strömten, nach dem Vorbild der Urkirche. So konnte er diese Laien mit der einfachen Feststellung kennzeichnen: ... *praeter habitum idem sunt quod monachi*³⁵.

Im 12. Jahrhundert war die von Odo so energisch und erfolgreich verbreitete Tradition zweifellos längst Allgemeingut geworden. Um die Mitte des Jahrhunderts überschrieb der Chronist des bischöflichen Konstanzer Gregorklosters in Petershausen das erste Kapitel des Vorworts seiner Chronik: *Quod omnis institutio monachorum ex apostolicis actibus adsumpta sit*³⁶. Und er schloß das Kapitel mit dem Satz: *Omnis namque cenobialis vitę institutio in apostolicis actibus, si diligenter queritur, manifestissime invenitur*³⁷. Im Jahrhundert der Mönchsorden mag auch gegenüber mancher Anfeindung seitens des Säkularklerus bewußter Stolz im Spiel gewesen sein, wenn der Autor das *principium* allen mönchisch-klösterlichen Lebens auf die Apostel, *fundatores ecclesie*, zurückführen konnte³⁸.

Da auch der erste Mönchsorden der Geschichte, der Cistercienserorden, der Benediktsregel folgte, soll in telegraphischer Kürze nur noch Bernard von Clairvaux zitiert werden. Was er dazu in seiner Apologie schrieb, wollte er nicht auf den Cistercienserorden ausschließlich, sondern auf den *ordo monasticus* insgesamt bezogen wissen. Er schrieb, sicher in Kenntnis der cluniacensischen Tradition seit Odo: *Ordinem nostrum, ordinem scilicet qui primus fuit in Ecclesia, immo a quo coepit Ecclesia, quo nullus in terra similior angelicis ordinibus,*

33) Bernold, Chron. ad a. 1091 (MGH SS 5, S. 452f.).

34) Ebd.

35) Bernold, Chron. ad a. 1084 (MGH SS 5, S. 439).

36) Die Chronik des Klosters Petershausen, hg. von O. Feger (Schwäbische Chroniken der Stauferzeit 3) Lindau-Konstanz 1956, S. 18.

37) Ebd.

38) Ebd.

*nullus vicinior ei quae in coelis est Jerusalem mater nostra, sive ob decorem castitatis, sive propter caritatis ardorem, cuius Apostoli institutores ... inchoatores exstiterunt*³⁹.

Nun, Sie haben es gehört, stand nicht am Anfang des mönchischen Lebens jenes der Urkirche, vielmehr stand das von den Aposteln gestiftete mönchische Leben am Anfang des kirchlichen Lebens. Die Akzente haben sich in dieser Tradition hörbar verschoben. Hatten noch Odo von Cluny und seine Nachfolger auf die Einheit in Liebe verwiesen, so erweisen sich die Zeugnisse des 12. Jahrhunderts schon als solche mönchischen Selbstbewußtseins in der Gesamtkirche. Bis zu welchem Zeitpunkt diese Tradition von den Zeitgenossen als im Sinn der Benediktsregel gesehen werden konnte, darf ich Ihrer Diskussion überlassen.

Die zweite Tradition, die heute in Erinnerung gerufen werden soll, betrifft die Mönchsgelübde. Fünfmal wird in der Regel die *stauilitas* angesprochen⁴⁰, das erste Mal dem Begriff die Worte *in congregatione* beigefügt⁴¹. Die *perseuerantia* des *votum*, des *propositum*, der *professio* und der *stauilitas in congregatione* bis zum Tod galt als das zu erstrebende Ideal. Aus der *stauilitas in congregatione* wurde schon seit dem frühen 9. Jahrhundert, etwa im Regelkommentar des Abtes Smaragd, die *loci stabilitas*⁴². Wenn in der Regel nicht von einer *stabilitas monasterii* oder *loci*, sondern eben von der *stauilitas in congregatione* die Rede ist, so hatte dies vor dem Hintergrund der Tatsache, daß Benedikt nicht nur ein Kloster geleitet hat, die Gemeinschaft seiner monastischen Schüler nicht auf einen einzigen Ort begrenzt war, gewiß seinen guten Sinn gehabt. Demgegenüber bildete in der Perspektive der *una regula* und der *una consuetudo* der karolingerzeitlichen Klösterreform das je einzelne Kloster den Bezugspunkt, am krassen vielleicht der *Notitia de seruitio monasteriorum*⁴³ abzulesen. Umso erstaunlicher mag es uns vorkommen, wenn angesichts der Einengung der *stauilitas in congregatione* zur *loci stabilitas* in den mittelalterlichen Jahrhunderten die Praxis der Mehrfachprofesß zunehmen konnte bis zu den erbitterten Streitigkeiten in der Zeit der Mönchsorden um die *fugitivi*, die Fahnenflüchtigen von einem zum anderen Orden.

Nun könnte man einwenden, das 61. Kapitel der Regel sähe die Möglichkeit einer Mehrfachprofesß vor. Zunächst wird dort geregelt, daß fremde, von weither daherkommende Mönche – wir hören nicht, aus welchen Gründen sie so weit ins Kloster reisten –, wenn sie als Gäste aufgenommen werden wollen, solange aufgenommen werden sollen, wie sie es wünschen, sofern sie, mit der von ihnen angetroffenen *consuetudo* zufrieden, das Kloster nicht stören. Wollte ein solcher Gast auch seine *stauilitas* bekräftigen, bestätigen (*firmare*), dann soll

39) S. Bernardi opera, hg. von J. Leclercq – H. M. Rochais, Bd. 3, Rom 1963, S.101.

40) Benedicti Regula (wie Anm.18) III,78, S. 37, LVIII, 9 u. 17, S. 147 u. 149, LX, 9, S. 155, LXI, 5, S. 156.

41) Ebd. III, 78, S. 37.

42) Smaragdi abbatis expositio in regulam s. Benedicti II, 78, hg. von A. Spannagel u. P. Engelbert (CCM hg. v. K. Hallinger VIII) Siegburg 1974, S. 147f.

43) MGH Capit. I, S. 349ff. u. CCM (wie Anm. 42) I, Siegburg 1963, S. 497ff.

dieser Wille nicht zurückgewiesen werden, zumal, da sein Lebenswandel in der Zeit der Gastaufnahme hat bekannt werden können⁴⁴. Von einer neuen Profeß ist nicht *expressis verbis* die Rede. Es wird auch nicht erläutert, wie die Stabilität, die der fremde Mönch in einer anderen Gemeinschaft gelobt hat, im Aufnahmekloster bestätigt werden konnte. Kapitel 61,10 es wird ja an jedem Ort dem einen Herrn gedient, für den einen König gekämpft⁴⁵, ist – *sit venia verbo* – ein Argument zugunsten des aufnehmenden Klosters, dessen Fortschritte, die ein fremder Mönch bei vorbildlichem Leben bewirken könnte, bilden das Aufnahmekriterium. Erst am Ende des Kapitels wird der Abt gewarnt, von einem anderen bekannten Kloster einen Mönch ohne Zustimmung dessen Abtes und ohne Empfehlungsschreiben aufzunehmen⁴⁶. Wird hier eine rein pragmatische Lösung eines in Erfahrungen erkannten Problems gegeben? Man könnte darauf kommen, wenn man die Frage stellt, wie mit Mönchen aus einem nicht bekannten Kloster umgegangen werden sollte.

Smaragd, der karolingzeitliche Abt, zitierte zum Schluß des 61. Kapitels das 13. Kapitel der Regula Quattuor patrum, in der nicht *de alio noto monasterio*, sondern *de alio monasterio* kein Mönch ohne den Willen seines Abtes aufgenommen werden soll⁴⁷. Und was das *stauilitatem firmare* des Gastmönchs anlangt, so schrieb Smaragd, es sei nicht offenkundig, ob dies nur im Herzen oder auch ausgesprochen geschehe. Aber es sei so gemeint, daß der Gastmönch die Stabilität geloben solle wie ein Novize, obwohl er nicht verspreche, was er schon als Versprechen gegeben habe⁴⁸. Der Regelkommentator hatte hier offensichtlich gewisse Schwierigkeiten. Zeugen verlangte Smaragd für den Vorgang, damit der aufgenommene Gastmönch nicht verurteilt würde *pro multa sua et illicita vagatione*⁴⁹. Auch hier scheinen Erfahrungswerte durch, ebenso in Smaragds Aufforderung, dem guten Gast solle gesagt werden: *Sta frater nobiscum immobilis in hoc monasterio*⁵⁰. Denn es sei nicht nötig, Gott an einem anderen Ort zu suchen, da er *ubique est semper et totus*⁵¹. Also buchstäbliche *stabilitas loci*. Das 61. Kapitel der Regel und Smaragds Erklärungen dazu sind ganz aus der Perspektive des Klosters, das aufnehmen oder nicht aufnehmen kann, und nicht aus der Perspektive der reisenden Mönche geschrieben. Aber an einer Stelle könnte Smaragd ein mögliches Motiv angesprochen haben, das einen Mönch zum Weggang in ein anderes Kloster bewegt haben könnte, wenn er argumentierte: „Es ist für dich nicht notwendig, einen Ort zu suchen, an dem Du dem Herrn besser dienen kannst, weil Du durch gute Mühe und guten Dienst für den Herrn hier das Himmelreich er-

44) Benedicti Regula (wie Anm. 18) LXI, 1–5, S. 155f.

45) Ebd. S. 156.

46) Ebd. S. 157.

47) Smaragdi abb. expositio (wie Anm. 42) III, S. 307.

48) Ebd. III, S. 306.

49) Ebd.

50) Ebd.

51) Ebd.

obern kannst“⁵². Im Europa des beginnenden 10. Jahrhunderts gab es für viele klösterliche Gemeinschaften Notlagen, aus denen heraus ein anderes Kloster aufzusuchen und dort die Gelübde abzulegen zahlreichen Mönchen nahelag⁵³. Normannen-, Sarazenen- und Ungarnexpansionen mit ihren bekannten Begleiterscheinungen wirkten sich nun voll aus. Es gab ganze Konvente, die sich mit den Reliquien ihres Klosterpatrons auf der Flucht befanden. Äbte wirtschaftlich verarmter Klöster konnten ihren Mönchen nicht mehr den Lebensunterhalt gewährleisten. Manch ein Mönch kehrte zu seinen Verwandten aufs Land zurück. Herrschaftliche Eingriffe in einzelne Klöster führten mehr als einmal zur Spaltung des Konvents, dessen einer Teil das Kloster verließ, der andere blieb.

Die päpstliche Reformlizenz für Cluny im Jahr 931 markierte sicher einen Umbruch in der noch nicht geschriebenen Geschichte der Profese im Mittelalter: „Wir gestatten Euch“, ließ P. Johannes XI. in die Urkunde schreiben, „daß Ihr, wenn ein Mönch aus irgendeinem Kloster zu Eurem Lebenswandel überwechseln will, freilich nur, wenn er bestrebt ist, sein Leben zu bessern, ein Mönch, dem sein Abt versäumt hat, mit dem regelgemäßen Lebensaufwand zu dienen, damit persönlicher Besitz ausgeschlossen sei, einen solchen Mönch aufnehmen dürft, bis der Lebenswandel seines Klosters gebessert ist“⁵⁴. *meli-orande vite studio* galt als einziges Kriterium für die Aufnahme des um sie bitenden Mönchs. Der Hinweis auf einen Abt, der seinem Mönch nicht ermöglicht, gelübdegemäß zu leben, erklärt, warum hier nicht auf einen Empfehlungsbrief des Abtes für den weggegangen Mönch gewartet wird. Das Verb *suscipere* legt nahe, auch wenn nicht von einer neuen Profese gesprochen wird, daß eine solche mit der Aufnahme verbunden war. Andererseits wird dem Übergang dadurch die Schärfe genommen, daß nur mit einer zeitweisen Aufnahme des Mönchs gerechnet wird. Nur – wie der Lebenswandel im Herkunftskloster emendiert werden sollte, aus dessen eigenen Kräften, kraft herrscherlichen Eingriffs oder durch Reform aus einem anderen Kloster, etwa Cluny selbst, all das läßt die Formulierung der Urkunde offen.

Doch in der Papsturkunde steht ja noch mehr als diese für damals nicht einmalige Lizenz: „Wenn Ihr ein Kloster aus dem Willen seiner Herrn *ad meliorandum* aufzunehmen zustimmt, dann sollt Ihr unsere Erlaubnis dazu haben“⁵⁵. Daß die Mönche solcher ins Eigentum Clunys übergegangener Klöster die cluniacensische Profese geschworen haben, spiegelt sich in den To-

52) Ebd. S. 307. Dies sollte freilich dem Gastmönch gesagt werden, den eine klösterliche Gemeinschaft gern bei sich aufnehmen wollte.

53) Hierzu und zum folgenden J. Wollasch, *Il monachesimo in età ottoniana* (Nel millenario di Maiolo. Influenze cluniacensi nell'Italia del Nord. Convegno internazionale Pavia-Novara 27–24 Sett. 1994)(im Druck).

54) H. Zimmermann, *Papsturkunden 896–1046*, Wien ²1988, Nr. <64, S. 107f. Dazu Wollasch, Cluny (wie Anm. 1) S. 49f.

55) Ebd. S. 108, dazu Wollasch (wie Anm. 1) S. 49f.

teneinträgen der cluniacensischen Necrologien eindeutig wider⁵⁶. Sogar, als im Investiturstreit der vertriebene Konvent von S. Vanne de Verdun in S. Bénigne de Dijon für Jahre Zuflucht fand, lehrte die Erfahrung, daß zwei Gruppen unterschiedlicher Profeß im selben Haus Schwierigkeiten aufwarfen, denen mit der Forderung begegnet wurde, jene Mönche von S. Vanne, die in Dijon bleiben wollten, müßten die Profeß für S. Bénigne geloben. Die anderen sollten nach Verdun zurückkehren⁵⁷.

In der Reformlizenz war die Reform selbst, das *ad meliorandum*, die Ursache für die erneute Profeß. Wurden zu reformierende Klöster ins Eigentum Clunys überführt, hatte dies Mehrfachprofeß zur Folge. Die Reform machte aus der *stabilitas loci* eine *mobilitas*. Dies gilt auch noch in dem Sinn, daß wir es im Zeitalter der klösterlichen Reformen mit Klosterverbänden zu tun haben. Sie waren in der Regel Benedikts nicht *expressis verbis* vorgesehen. In ihnen weitete sich die klösterliche Gemeinschaft von einem klösterlichen Standort zu mehreren aus. Die *congregatio* von Cluny, die spätere *Cluniacensis ecclesia*, war nicht an e i n e n klösterlichen Ort gebunden. Cluny bildete das *caput* des *corpus Cluniacense*, dessen Klöster die *membra*. Und alle Mönche all dieser Klöster waren cluniacensische Professoren. Ihre *stabilitas in congregatione* war die einer klosterübergreifenden Gemeinschaft⁵⁸.

Als 1125 die Abteien S. Gilles, S. Benedetto di Polirone und S. Bertin dem Abt von Cluny ihre Unterordnung verweigerten, verlangte P. Honorius II., die Äbte von S. Gilles und S. Bertin hätten binnen 40 Tagen in Cluny Profeß und Gehorsamseid zu leisten⁵⁹. Von Polirone mußten die Mönche, deren Abtswahl der Papst als eigenmächtig ablehnte, nach Cluny reisen und vom Abt von Cluny ihren Abt annehmen⁶⁰. Gerade an den neuralgischen Stellen der *Cluniacensis ecclesia* wurde in der cluniacensischen Profeß die entscheidende Bindung gesehen. Da aber S. Gilles und S. Bertin eine lange vorcluniacensische Geschichte hatten, bedeutete hier die cluniacensische Profeß Mehrfachprofeß. Anders stand es in Polirone, das 1124 schon zu Cluny gehörte. Deshalb schickte Cluny den Abt nach Polirone, dessen Mönche sich im Streit von 1125 den Abt selbst in Cluny geben lassen mußten.

Auch im Blick auf die Geschichte der Profeß erscheint das 12. Jahrhundert reicher an Texten als die vorangegangenen Jahrhunderte. Mit dem Aufkom-

56) Synopse der cluniacensischen Necrologien, unter Mitwirkung von W.-D. Heim – J. Mehne – F. Neiske – D. Poeck, hg. von J. Wollasch, 2 Bde. (Münstersche Mittelalter-Schriften 39,1–2) München 1982, zu einem Einzelbeispiel betr. Romainmôtier vgl. neuerdings J. Wollasch, Zur Erforschung Clunys (Frühmittelalterliche Studien 31, 1997, S. 38 mit Anm. 32ff.).

57) B. Schamper, S. Bénigne de Dijon. Untersuchungen zum Necrolog der Handschrift Bibl. mun. de Dijon, ms. 634 (Münstersche Mittelalter-Schriften 63) München 1989, bes. S. 93f.

58) Zuletzt J. Wollasch, *Stabilitas in congregatione*. Vom Kloster zum Klösterverband (Germania Benedictina, Bd. I, im Druck).

59) Honorii II. pontificis romani epistolae et privilegia Nr. VIII f. (Migne, P.L. 166, col. 1228f.).

60) Ebd. Nr. X, col. 1229f.

men der Mönchs- und Chorherrenorden häuften sich die Streitfälle darüber, ob ein Mönch, wollte er in ein Chorherrenstift wechseln, tatsächlich den besseren Ort, seine Gelübde zu verwirklichen, suchte. Schon Urban II. hat hier zugunsten der Mönche entschieden, deren Lebensweise strenger als jene der Kanoniker sei, sodaß ein Wechsel zwischen beiden Lebensformen nur in einer Richtung, nämlich vom Kanoniker zum Mönch, in Frage käme⁶¹. Ganz in diesem Sinn entschied ein Text, der Ivo von Chartres in den Mund gelegt wurde, die *arctior uita* sei gegenüber der *minus arcta uita* das Ziel des *uotum*⁶². Nur *arctioris vitae causa* war ein Übergang von einem zum anderen Kloster und die daraus folgende Mehrfachprofesß erlaubt. Diese Begründung wurde auch von der *littera dimissoria*, dem Entlassungsbrief des Abtes, dessen Mönch diesen Weg gehen wollte, erwartet.

Es liegt nahe, wie schwierig im Einzelfall der Nachweis des einzigen legitimen Grundes gelingen mochte, wie ab und zu hinter dem Wunsch nach einer *arctior vita* andere Dinge verborgen sein konnten. Schon im 12. Jahrhundert erhob sich Kritik gegen die als legitim anerkannte Mehrfachprofesß, mit der man sich immer wieder gern auf das 61. Kapitel der Benediktsregel berief. Der Mönch Julian von Vézelay predigte⁶³: *promisimus sub iuramento stabilitatem in loco*. Aber wir nehmen Ärgernis vielleicht am schlechten Lebenswandel des Abtes und der Mitbrüder. Und da zerreißen wir das Band der Profesß und wandern aus ... sozusagen unter dem Mäntelchen der Verbesserung des Lebenswandels und nehmen aus der Regel als Argument und Deckung für unsere Unbeständigkeit jenes Wort, daß überall einem König gedient, für einen Herrn gekämpft wird (*assumimus illud de regula in argumentum et tegumentum mobilitatis nostrae*)⁶⁴. Wenn die Bindungen der Gelübde nicht so sind, daß sie einen Mönch halten können, wenn es nicht Christi Kette ist (*si non est cathena Christi* – ein Zitat aus Gregors d. Gr. Dialogen III,16), dann hat sie der Vater Benedikt vergeblich in seine Regel eingefügt. Sicher bist Du, der Du über Flucht nachdenkst, gut oder schlecht. Wenn gut, dann brauchen Dich die anderen, wenn schlecht, dann brauchst Du die anderen. Also wechsele nicht den Ort, sondern Deinen Lebenswandel. (*Noli ergo locum mutare, sed mores*)⁶⁵.

Konnte die Schärfe dieser Problematik in einer mehrere Klöster umfassenden Gemeinschaft gemildert werden, weil dort die Versetzung von Mönchen

61) H. Fuhrmann, Papst Urban II. und der Stand der Regularkanoniker (Sitzungsberichte d. Bayer. Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Kl. 1984, 2) bes. S. 9, 15, 23ff.; G. Constable, the reception-privilege of Cluny in the eleventh and twelfth century (Le gouvernement d'Hugues de Semur à Cluny. Actes du colloque scientifique international, Cluny, sept. 1988, Cluny 1990, bes. S. 61).

62) Jean Leclercq, Textes sur la profession comme second baptême (Jean Leclercq, *Analecta Monastica II* = *Studia Anselmiana* 31, Rom 1953) S. 140.

63) M.-M. Lebreton, Les sermons de Julien moine de Vézelay (J. Leclercq, *Analecta Monastica III* = *Studia Anselmiana* 37, Rom 1955) S. 132–136.

64) Ebd.

65) Ebd., dazu J. Wollasch, Das Mönchsgelübde als Opfer (Frühmittelalterliche Studien 18, 1984, S. 542f.)

ohne Mehrfachprofeß und ohne Weggang aus der *stabilitas in congregatione* möglich war und praktiziert wurde, so spitzte das Nebeneinander der Mönchsorden die Frage, ob ein Mönch *fugitivus* war oder nicht, wenn er von einem Orden in den anderen übertrat, oft genug zu. Der niveauvolle Streit zwischen Bernard von Clairvaux und Petrus Venerabilis von Cluny um Bernards Verwandten, der zum Cluniacenser geworden war, braucht hier nicht ausgebreitet zu werden⁶⁶. Aber wie fundamental die *stabilitas* der Professoren für den ersten Mönchsorden der Geschichte schon war, geht daraus hervor, daß die mit Robert von Molesme ausgezogenen Mönche ihr Kloster *Novum monasterium* nannten und daß bei der von Molesme verlangten und vom Papst erzwungenen Rückkehr Roberts von Cîteaux nach Molesme Robert ausdrücklich aufgefordert war *monachos Novi Monasterii, qui ei sicut abbati suo professionem fecerunt et obedientiam promiserunt, ab ipsa professione et obedientia liberos et absolutos dimittat*⁶⁷. Nachdem aber die Cistercienser mit der *carta caritatis* ihre eigene Verfassung erhalten hatten, stellte P. Eugen III. sein Privileg Sacrosancta Romana Ecclesia aus *vobis vestris successoribus et omnibus, qui ordinem vestrum professi fuerint*⁶⁸. Dieselbe Urkunde verfügte: *Et ut in omnibus monasteriis de ordine vestro, sicut in Cisterciensi ecclesia, beati Benedicti regula perpetuis temporibus observetur et in lectionem ipsius nullus ordinis vestri professor ... quemlibet alium sensum inducat*⁶⁹. Jetzt wurde also die Profeß auf die *stabilitas in ordine* geschworen. Die *congregatio* der *ordinis professores* war der Orden. Das Problem der Mehrfachprofeß beim *transitus* von Kloster zu Kloster wurde zum Problem der Mehrfachprofeß beim *transitus* von Orden zu Orden. Der Verwandlung der in der Benediktsregel vorgesehenen *congregatio* im Mittelalter bis hin zur Ordensgemeinschaft entsprach die Mehrfachprofeß *arctioris vitae causa* als Instrument der Reformdynamik. So gesehen hatte dies unbeschadet aller Berufungen auf das 61. Kapitel der Regel seinen Grund nicht in dieser.

Die dritte nicht in der Regel gründende Tradition in der *vita Benedictina*, die heute angesprochen werden soll, war jene des Gedenkens an Lebende und Tote und der zu diesem Zweck eingegangenen Verbrüderungen. Der Begriff *memoria* begegnet in der Regel überhaupt nicht, der terminus technicus *commemoratio* ein einziges Mal – 67,2 – in dem Sinn, daß die Brüder am Ende ihres täglichen *opus dei* der vom Kloster abwesenden Brüder gedenken sollten⁷⁰.

66) Wollasch, Cluny (wie Anm. 1) S. 270f., Bredero, Bernhard (wie Anm. 1) Register s.v. Robert von Châtillon.

67) Vgl. J. Wollasch, Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt (Münstersche Mittelalter-Schriften 7) München 1973, S. 174f. zu den cisterciensischen Anfängen und zum *Novum Monasterium*; Wollasch, *Stabilitas in congregatione* (wie Anm. 58); der Quellentext: Chartes et documents concernant l'abbaye de Cîteaux 1098–1182, hg. v. J. Marilier, Rom 1980, Nr. 15, S. 40.

68) J.-L. 9600 hg. v. J. Turk in *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 4, 1948, S. 126.

69) Ebd. S. 122.

70) *Benedicti Regula* (wie Anm. 18) LXVII, 2, S. 172.

Demgegenüber fehlt in keiner der *consuetudines monasticae* des 10. Jahrhunderts eine Regelung des Gedenkens⁷¹. Im 10. Jahrhundert setzte auch in großer Breite die Necrologienüberlieferung ein, die nun als dominierende Form der Gedenküberlieferung die karolingerzeitlichen Verbrüderungsbücher ablöste, ohne daß etwa die Lebensform der Verbrüderung schwächer geworden wäre⁷².

Die Wurzeln der mittelalterlichen Entwicklung des liturgischen Gedenkens für Lebende und Verstorbene und der mittelalterlichen Verbrüderungsbewegung sind noch nicht befriedigend erforscht⁷³. Nachdem gewiß das Meßgedenken mit seiner Diptychenpraxis in der Spätantike⁷⁴, die Anschauung vom himmlischen Buch des Lebens⁷⁵ die Riten germanischer Blutsbrüderschaften⁷⁶ und die Wirkung des irischen Bußwesens⁷⁷ Einfluß erlangt hatten, sind es mit Sicherheit die angelsächsischen Mönchsmissionare auf dem Festland gewesen, die für Verbrüderung und Gedenken einen entscheidenden Impuls gegeben haben: Als Bonifatius sah, daß sein Lebenswerk auf dem Spiel stand, bat er Abt und Konvent von Monte Cassino um Verbrüderung und bot den schriftlichen Austausch der Verstorbenenamen seiner Umgebung und jener aus Monte Cassino an⁷⁸. Und von Alcuin, dessen Briefsammlung von Zeugnissen des Gedenkens und der Verbrüderung überquillt, stammt der Grundsatz: *Caritas oblivionem non patitur*⁷⁹.

In den frühesten Martyrologien, die aus dem Mittelalter erhalten sind, schrieb man die Namen der im Kloster verstorbenen Brüder zu den Namen der Heiligen des jeweiligen Todestages⁸⁰. Und die Gemeinschaften, die während der Karolingerzeit ihre Gedenkbücher, *libri vitae*, mit den Namenlisten ihrer verstorbenen und lebenden Äbte und Mönche und ihrer Wohltäter

71) J. Wollasch, Totengedenken im Reformmönchtum (Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert, hg. von R. Kottje u. H. Maurer = Vorträge und Forschungen, hg. vom Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte 38) Sigmaringen 1989, S. 148ff.

72) Ebd. S. 149ff.

73) Vgl. aber die weiterführende Studie von K. Schmid, Mönchtum und Verbrüderung (Monastische Reformen [wie Anm. 71]) bes. S. 121ff.

74) Ebd. S. 121ff.

75) Ebd. S. 123.

76) Ebd. S. 125.

77) A. Angenendt, Buße und liturgisches Gedenken (Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet, hg. v. K. Schmid [Schriftenreihe d. Kath. Akademie d. Erzdiözese Freiburg] 1985) S. 39–50; ders., Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria (Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter [Münstersche Mittelalter-Schriften 48] München 1984, S. 79–199).

78) Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus, hg. von M. Tangl (MGH Epp. sel. 1) Berlin 1955, Nr. 106, S. 231f.

79) MGH Epp. 4, Berlin 1895, Nr. 189.

80) J. Wollasch, Zu den Anfängen liturgischen Gedenkens an Personen und Personengruppen in den Bodenseeklöstern (Freiburger Diözesan-Archiv 100, 1980, bes. S. 70).

füllten, hatten, etwa in Salzburg, auf der Reichenau, in St. Gallen oder in Remiremont gleichzeitig Necrologien, in die, kalendarisch angelegt, die Namen der Verstorbenen zu deren Todestag eingeschrieben, jedes Jahr aufs Neue beim Anniversar wiedergefunden werden konnten und so, anders als in einem Verbrüderungsbuch mit seinen Zehntausenden von Namen, das individuelle Totengedenken theoretisch auf ewig gewährleisten konnten⁸¹. Die Bedeutung, die den Necrologien im täglichen Leben der klösterlichen Gemeinschaft zugemessen wurde, zeigte sich, wenn zunehmend die Necrologien zusammen mit Regula, Martyrolog und einigen Homilien im Kapiteloffiziums-buch begegneten. Dieses wurde im täglichen Primkapitel mit dem Aufruf der am jeweiligen Tag Gestorbenen gebraucht⁸².

Aber mehr noch: Die Verbrüderungsbücher mit ihren Namenlisten wurden zwar auf den Altar gelegt mit der Bitte an Gott, auch die, deren Namen nur er kennt, gnädig aufzunehmen⁸³, waren aber für liturgischen Gebrauch nicht handhabbar. Es ergaben sich daher aus ihren Namenseinträgen keine praktischen Folgen für den Gedenkbuch führenden Konvent. Für die verstorbenen Mitbrüder jedoch, die in einem Kloster ins Necrolog eingetragen wurden, bekamen Arme 30 Tage vom Todesfall an gerechnet die durch die Verstorbenen freigewordenen täglichen Präbenden⁸⁴. So bildeten die Necrologien zugleich die Buchführung für die Armensorge im Mittelalter, die vor allem in der Verbindung mit dem Totengedenken zu den erstaunlichsten Leistungen und Sonderleistungen führen sollte⁸⁵.

Das Gedenken baute sich vergleichbar den Kreisen, die um einen ins Wasser gefallenen Stein in die Weite wachsen, auf. Ursprünglich standen im Necrolog die Namen der toten Äbte und Mönche des necrologführenden Klosters, dann die Namen großer Wohltäter und Wohltäterinnen und auch jene von Klosterherren⁸⁶. Da sich die Laien in jener Zeit einer Heilungsgewißheit an den Gedenkleistungen orientierten, die eine klösterliche Gemeinschaft ihren Mitgliedern gewährleistete, waren sie nicht mehr mit Einträgen ins Gedenkbuch zufrieden, sondern wollten ihrerseits mit den Mönchen der gedenkenden Gemeinschaft gleich behandelt werden⁸⁷. In Schenkungsurkunden und in Verbrüderungsverträgen sicherten sich königliche, bischöfliche, adelige Klo-

81) K. Schmid u. J. Wollasch, *Societas et Fraternitas. Begründung eines kommentierten Quellenwerkes zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters*, Berlin–New York 1975.

82) Wollasch (wie Anm. 80) S. 66f.

83) Schmid (wie Anm. 73) S. 127.

84) J. Wollasch, *Toten- und Armensorge (Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet [wie Anm. 27], bes. S. 18–21)*.

85) Ebd. S. 22ff.

86) Wollasch (wie Anm. 71) S. 154–161.

87) K. Schmid, *Brüderschaften mit den Mönchen aus der Sicht des Kaiserbesuchs im Galluskloster vom Jahr 883 (Churrätisches und St. Gallisches Mittelalter. Festschrift für Otto. P. Clavadetscher zu seinem 65. Geburtstag, hg. von H. Maurer, Sigmaringen 1984) S. 173–194; Wollasch (wie Anm. 71) S. 147f.*

sterherren und -wohltäter ein Gedenken, das jenem für die Mönche oder gar Äbte der gedenkenden Gemeinschaften entsprach⁸⁸. Auch eine *conversa* konnte ins Necrolog des Bamberger Michaelsklosters als *plenus frater* eingehen⁸⁹. Aber und zwar gerade in der Zeit klösterlicher Reformbewegungen vom 10. zum 12. Jahrhundert füllten sich die Necrologien mit den Namen von Äbten und Mönchen, die sich mit dem necrologführenden Kloster zu gegenseitigen Gedenkleistungen verbrüdet hatten⁹⁰.

Das Gedenken entwickelte ständig Steigerungen an Intensität, ablesbar an den je zugesagten Gedenkleistungen. Da ein Abt in seinem Seelenheil als gefährdeter angesehen wurde, weil er beim jüngsten Gericht auch für die Schuld der ihm Anvertrauten zur Rechenschaft gerufen würde, gedachte man seiner nach seinem Tod intensiver. Im 11. Jahrhundert wurde in S. Bénigne de Dijon ein Jahr hindurch für ihn der Psalm *Verba mea* gebetet, seine ungeschmälerte Präbende ein Jahr hindurch zur *eleemosyna*, zur Armenspeisung bereitgestellt⁹¹. Und dies sollte nicht nur in S. Bénigne selbst, sondern in allen Klöstern und Zellen, die zu S. Bénigne gehörten, so gehandhabt werden. Überall dort waren für ihn 30 Messen zu zelebrieren, vorausgesetzt, es waren genügend Priestermonche zur Erfüllung des Gedenkens da. Beim Jahrtagsgedächtnis wurden zur Vesper, bevor die Prozession zur Marienkapelle zog, fünf Kandelaber angezündet, und zu Offizium und Messe läuteten lange alle Glocken. Der *Tractus* wurde von zwei Cantoren *in cappis* gesungen, während der Meßfeier zwölf Arme in der Krankenabteilung (*in hospitali*) mit Brot, Wein und Fleisch versorgt, an fleischlosen Tagen mit anderer gleichwertiger Kost. Jeder Priestermonch sang an diesem Tag eine Messe für den toten Abt.

Petrus Damiani erbat sich, nachdem er als Kardinallegat die beschwerliche Reise über die Alpen zugunsten Clunys hinter sich gebracht hatte, daß sein Jahrtagsgedächtnis *rediviva semper memoria* begangen werde⁹². Wie es in Cluny urkundlich niedergelegt worden war, sollte Abt Hugo diese Verpflichtung allen Klöstern der *Chuniacensis ecclesia* mündlich (*vivo sermone*) und schriftlich (*in eorum codices stilo iubeat transscribi*) auferlegen. Auf diese Weise summierten

88) Wollasch (wie Anm. 71) bes. S. 158f.

89) Staatsbibl. Bamberg Msc. Lit. 144, fol. 77r zum 2. Mai an letzter Stelle der Tageseinträge: *Christina conversa plenus frater* (C. A. Schweitzer, Vollständiger Auszug aus den vorzüglichsten Calendarien des ehemaligen Fürstenthums Bamberg [Siebenter Bericht des historischen Vereins zu Bamberg, Bamberg 1844] S. 167 gab den handschriftlichen Zusatz *plenus frater* nicht wieder). Die jüngste Untersuchung des Michelsberger Necrologs stammt von Johannes Nospickel, *Das Necrolog der Abtei Michelsberg in Bamberg*. Staatsbibliothek Bamberg, Msc. Lit. 144, Diss. phil. (masch.) Münster/Westf. 1995. Eine Facsimile-Ausgabe für die MGH Libri Memoriales et Necrologia. Nova Series ist geplant.

90) Wollasch (wie Anm. 71) bes. S. 150f. u. Schamper (wie Anm. 57).

91) Hierzu u. zum folgenden: Schamper (wie Anm. 57) S. 34 mit Anm. 15.

92) Hierzu u. zum folgenden J. Wollasch, Hugues I^{er} abbé de Cluny et la mémoire des morts (Le gouvernement d'Hugues de Semur à Cluny. Actes du Colloque scientifique international, Cluny 1988, Cluny 1990), S. 78.

sich die liturgischen und sozial-caritativen Gedenkleistungen für den Eremitenbischof enorm, vor allem für die Armen. Zusätzlich versprachen die Cluniacenser den lebenslangen Unterhalt eines Armen im Namen und für das Seelenheil des Petrus Damiani⁹³. Eine lange Liste herausragender Wohltäter Clunys und der ihnen gewährten herausragenden liturgischen und sozial-caritativen Leistungen des Gedenkens ließe sich hier anfügen⁹⁴.

Doch nicht nur auf Personen und Personengruppen, sondern auch auf bestimmte Zeiten bezogen steigerten klösterliche Gemeinschaften ihr Gedenken für die Verstorbenen. Einen Markstein bedeutete die Einführung des Allerseelentages durch Odilo von Cluny und seine Mönche⁹⁵. Sie geschah, „damit wir für die Seelen unserer verstorbenen Brüder, die unter dem Maßstab des hl. Benedikt in den Klöstern Gott dienen ... etwas mehr als das Gewohnte tun“⁹⁶. Dazu gehörte die Speisung aller des Weges daherkommenden Armen (*supervenientes pauperes*), deren Zahl man anders als jene der stationären Armen (*praebendarii*) im Voraus nicht genau berechnen konnte. Am Anfang einer Fastenzeit erreichte sie 17.000⁹⁷. Auch am Gründonnerstag weiteten Abt und Mönche das *mandatum* auf alle *supervenientes pauperes* aus⁹⁸. Und am Montag nach Trinitatis gab es zum Gedenken an alle auf den Friedhöfen der Cluniacenser Ruhenden – bis zum 12. Jahrhundert immer mehr – zur reichlichen Speisung der 12 *praebendarii* eine Speisung aller *pauperes supervenientes* mit Brot und Wein⁹⁹. Abt Hugo von Cluny hatte dies eingeführt und allen cluniacensischen Häusern – im Rahmen der jeweiligen Konventsstärke – vorgeschrieben. Es mußte daher bereits Abt Petrus Venerabilis die täglichen Einträge ins Totenbuch mit den daraus resultierenden *praebendae* für die Armen auf 50 begrenzen, „damit nicht die mit fortschreitender Zeit ins Ungeheure wachsenden Toten die Lebenden vertrieben – damals 10.000 Verstorbene eines Konvents von 400 Mönchen, der sich beim Abt über die Ernährung beschwerte“¹⁰⁰. Die Grenzen des Gedenkens wurden nun in der wirtschaftlichen Lage der klösterlichen Gemeinschaft erreicht. Die Mönchsorden führten das individuelle Gedenken für die Ihren wieder zurück in ein pauschal summierendes und reservierten das individuelle für die Stifter, die im Anniversarbuch einge-

93) Ebd.

94) Wollasch (wie Anm. 1) S. 163ff.

95) Hierzu u. zum folgenden Wollasch (wie Anm. 1) S. 121ff.

96) Statutum S. Odilonis Abbatis de Defunctis (Bibliotheca Cluniacensis, hg. v. M. Marrier u. A. Duchesne, Nachdr. Mâcon 1915) col. 338E.

97) Udalrich von Cluny, Consuetudines III,11 (L. d’Achéry, Spicilegium sive Collectio veterum aliquot Scriptorum I [Paris 1723] S. 692).

98) Liber tramitis aevi Odilonis abbatis I,138, hg. von P. Dinter (CCM X) Siegburg 1980, S. 199.

99) Wollasch (wie Anm. 92) S. 84f. Zur Entwicklung der Schenkungen pro sepultura an Cluny bis zum Abbatat Hugos I. Wollasch (wie Anm. 1) S. 162f.

100) Dispositio rei familiaris Cluniacensis (A. Bernard, A. Bruel, Recueil des chartes de l’abbaye de Cluny 5, Paris 1894, Nr. 4132, S. 475–482 u. Statuta Petri Venerabilis abbatis 32, hg. von G. Constable, in: Consuetudines Benedictinae variae (CCM VI) Siegburg 1975, S. 66f., dazu Wollasch (wie Anm. 1) S. 235ff.

tragen wurden¹⁰¹. Wie angestrengt die Lage für die im 12. Jahrhundert vielfach verarmten benediktinischen Klöster geworden ist, während in diesen die Gedenkleistungen so ernst wie eh und je genommen wurden, läßt sich ermessen, wenn man die Verbrüderungsbeziehungen zwischen Kloster und Kloster berücksichtigt, die ihrerseits auf den gegenseitigen liturgischen und sozial-caritativen Gedenkleistungen beruhten. Verbrüderungslisten wie aus St. Blasien im Schwarzwald, St. Peter in Salzburg, S. Bénigne de Dijon oder die neuzeitlich überlieferten aus Cluny und Hirsau sind dafür beredete Zeugnisse¹⁰². Angesichts meiner Forschungen auf diesem Feld möchte ich es bei diesen unzureichenden Bemerkungen zur Tradition des Gedenkens im Mittelalter belassen.

Aber die Frage mag am Ende stehen, was den drei Traditionen in der *vita Benedictina*, die ins Blickfeld genommen wurden, gemeinsam war. Die Überlieferung aller drei Traditionen wird gerade in Zeiten und Räumen sichtbar, in denen es um Reformbemühungen im benediktinischen Mönchtum ging.

Der augustinische Verweis auf die Urkirche in Jerusalem für alles Mönchsleben wurde am entschiedensten vom ersten Reformabt Clunys, Odo, aufgenommen. Was wir von Bernold, der selbst in einem Reformkloster seine Chronik schrieb, von der *vita communis ad formam primitivae ecclesiae* unter den zu den Klöstern strömenden Laien erfahren, stellt ein Kronzeugnis der Anziehungskraft benediktinischen Reformmönchtums dar. Schließlich gilt die Berufung auf die *vita apostolica* als Kennzeichnung der jungen Mönchsorden und der Ketzerbewegungen des 12./13. Jahrhunderts¹⁰³.

Die Tradition der Mehrfachprofeß, so sehr man sich immer an das 61. Kapitel der Regel anlehnen mochte, entwickelte ihre eigene Dynamik, seit sich die Cluniacenser unter Abt Odo vom Papst die Lizenz hatten geben lassen, sowohl Mönche *meliorande vite studio* als auch Klöster, wenn deren Herren es wollten, anzunehmen. Untrennbar damit verbunden entstanden Mönchsgemeinschaften, nicht allein in der *Cluniacensis ecclesia*, die die Mauern des einzelnen Klosters sprengend Klöster übergreifend gestaltet waren und so die Möglichkeit der *stabilitas in congregatione* ohne Mehrfachprofeß boten.

Die Gedenktradition im mittelalterlichen Mönchtum schließlich begegnet in der Überlieferung am frühesten und deutlichsten im Aufbruch der angelsächsischen Mönchsmissionare auf das Festland. Wie sehr gerade Bonifatius das benediktinische Mönchtum im Frankenreich gefördert wissen wollte und wie sehr er sich am Erzkloster Monte Cassino orientierte, gehört ja zum festen Wissensbestand. Daß die Necrologienüberlieferung und der ihr innewohnen-

101) Wollasch (wie Anm. 84) S. 25.

102) Zuletzt J. Wollasch, Spuren Hirsauer Verbrüderungen (Hirsau. St. Peter und Paul 1091–1991, 2, hg. vom Landesdenkmalamt Baden-Württemberg, bearb. v. K. Schreiner = Forschungen und Berichte der Archäologie des Mittelalters in Baden-Württemberg 10/2) Stuttgart 1991, S. 173–193.

103) So schon H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Darmstadt ³1970, N.D. 1977, S. 13ff.

de Wille zum individuellen Gedenken über den Tod hinaus, auf immer, gerade vor der Jahrtausendwende breit einsetzte, korrespondierend mit den entsprechenden Weisungen in den gleichzeitigen *consuetudines monasticae*, kann nicht auf Zufall zurückgeführt werden, sondern ist im Zusammenhang mit dem Reformmönchtum zu sehen. Ja, Odo von Cluny hat die Verbrüderung geradezu zu einem Werkzeug des Zusammenwachsens klösterlicher Gemeinschaften zu einer Reformbewegung eingesetzt. Davon war schon die Rede.

Allen drei besprochenen Traditionen war auch gemeinsam, daß sie gemeinschaftsbildend, Gemeinschaftsbewußtsein schaffend und stärkend wirkten. Für die Rückbesinnung auf die einmütige Gemeinschaft der Apostelkirche Jerusalem galt dies *eo ipso*. Und indem die Mehrfachprofesß nur als erlaubt angesehen wurde, wenn der Abt des Herkunftsklosters dem Mönch, der *ad meliorandam vitam* wegzog, nicht ein Leben gemäß den Gelübden gewährleisten konnte, wurde der Blick auf solche Gemeinschaften frei, in denen ein solcher Mönch seine *stabilitas in congregatione* verwirklichen konnte. Im Gedenken schließlich rückten die Lebenden näher zusammen und bildeten mit den Verstorbenen eine Gemeinschaft.

Eine klösterliche Gemeinschaft gewann ihr Selbstverständnis, wenn sie ihre Toten in ihrem Gedenken gegenwärtig hielt, zu deren Seelenheil gute Werke, vor allem für die lebenden Armen tat. Die Gemeinschaft der Lebenden und der Verstorbenen im klösterlichen Konvent trug den einzelnen Mönch über seine Lebensdauer hinaus in der Erwartung des Heils. Klösterliche Gemeinschaften, die sich miteinander verbrüdeten, wuchsen zu einer größeren Gemeinschaft zusammen, in der Schwierigkeiten des Einzelklosters eher aufgefangen werden konnten. Zugleich verbanden sich klösterliche Gemeinschaften ihre jeweilige laikale Umgebung auf angemessene Weise. Den Schenkungen der Wohltäter konnten die Mönche als *pauperes Christi* keine andere Gegengabe als die liturgischer und sozial-caritativer Gedenkleistungen bieten. Gerade darin lag jedoch aus der Perspektive der Laien eine ganz besondere Anziehungskraft der klösterlichen Gemeinschaften. Diese versprachen die Hilfe, welche die Zeitgenossen in ihrer Heilungsgewißheit anderswo nicht erwarten konnten. Die Laien konnten auf diesem Feld Anteil am Leben der klösterlichen Gemeinschaft bis hin zur vollen Bruderschaft erlangen.

Insofern alle drei besprochenen Traditionen in monastischen Reformbewegungen am stärksten gestaltet wurden, vermochten sie Alternativen zu jenen Traditionen in der *vita Benedictina* zu bilden, die dieser durch gesellschaftliche Strukturen, in die sie eingebettet war, aufgebürdet wurden – angefangen bei reichskirchlichen und eigenklösterlichen Gewohnheiten bis hin zu grundherrschaftlichen Entwicklungen – und die gar nicht oder schwer mit der Benediktsregel übereinstimmen konnten. Dem nachzugehen wäre ein eigenes Vortragsthema. Im Blick auf die drei besprochenen Traditionen jedoch zeigen sich diese als jederzeit vereinbar mit der Regel. Diese konnte nicht der Apostelgeschichte widersprechen. Auf sie konnte man sich bei der Mehrfachprofesß berufen, so eigendynamisch diese weiterentwickelt worden ist. Und die Einheit des Abtes mit seinen Mönchen in der Abtei, die den Text der Regel durch-

zieht, konnte schließlich durch die mittelalterliche Praxis des Gedenkens nur gesteigert werden. Daß die *vita Benedictina* solche Steigerungen erfuhr, gehört zur Geschichte der mittelalterlichen Jahrhunderte, in denen das Mönchtum zu einer bewegenden Kraft geworden ist, war Voraussetzung für diese.