

„Qualis debeat abbas esse“

|| Symbolische Ausdrucksformen, gedankliche Begründungen und sozialetische Handlungsnormen mittelalterlicher Abtsherrschaft

Von Klaus Schreiner – München

Wie ein Abt seines Amtes walten soll, um seinen Jüngern durch Wort und Tat nahezubringen, „was gut und heilig ist“ (RB 2,12), beantwortet der hl. Benedikt im zweiten Kapitel seiner Regel. Er tut es ausnehmend ausführlich. Die Verfasser von Regelcommentaren waren darauf bedacht, den von Benedikt entworfenen Abtsspiegel so auszulegen, dass sich Äbte in ihrem Gewissen verpflichtet fühlen, den Weisungen und Herausforderungen der Benediktregel gerecht werden. Die Statuten klösterlicher Reformbewegungen beschrieben die Stellung des Abtes als Pflichtenkreis eines mit institutionellen Vollmachten ausgestatteten Amtsträgers, dessen eigentliche Sache es ist, Observanz zum maßgeblichen Gestaltungsprinzip klösterlichen Gemeinschaftslebens zu machen. An Hand einer Auslegungsgeschichte des zweiten Kapitels der Benediktregel zu zeigen, wie sich unter dem Einfluß einer sich wandelnden Kirche und Gesellschaft das Leitbild des regeltreuen Abtes verändert hat, wäre reizvoll. Es zu tun, würde einen eigenen Vortrag erforderlich machen. Thematische Begrenzung tut not.

Um das, was ich Ihnen vortragen möchte, zu strukturieren, benutze ich den Begriff Abtsherrschaft. Die Rolle des Herrschaft ausübenden Abtes in mittelalterlichen Benediktinerkonventen beschreibe ich unter drei Gesichtspunkten: Es geht zum einen um die theologische Begründung und den Umfang seiner innerklösterlichen Leitungsgewalt (1); zur Debatte steht zum anderen die religiöse und sozialetische Legitimation seiner weltlichen Herrschaftsrechte (2). Zur Sprache gebracht werden sollen in einem abschließenden dritten Gedankengang Zeichen und symbolische Handlungen, die Herrschaftsansprüche eines Abtes sinnfällig zum Ausdruck bringen (3).

Der Abt als Stellvertreter Christi: Theologische Begründung, Umfang und Grenzen seiner innerklösterlichen Leitungsgewalt

Um mit dem ersten Gesichtspunkt zu beginnen, frage ich nach der christologischen Prägung der einem Abt zukommenden Leitungsgewalt, erläutere deren Umfang am Beispiel seiner Auslegungs- und Deutungshoheit über die

Regel und suche unter einer dritten Perspektive die Frage zu beantworten, weshalb er alle Mönche des seiner Leitung anvertrauten Konvents – sowohl die Freien (*ingenui*) als auch die Unfreien (*convertentes ex servitio*) – ohne Ansehen der Person gleich behandeln soll (RB 2,18).

Benedikt bezeichnete den Abt eines Klosters als „Vater“ (*Abba Pater*, RB 2,3), auch als „geistlichen Vater“ (*pater spiritualis*, RB 49,9) sowie als „Arzt“ (*medicus*, RB 27,2) und „Hirten“ (*pastor*, RB 27,8), dessen Lehre „wie ein Sauerteig der göttlichen Gerechtigkeit die Herzen der Jünger“ durchdringt (RB 2,5). Die Bezeichnung des Abtes als „geistlicher Vater“ (*pater spiritualis*), der durch Belehrung die seiner geistlichen Leitung anvertrauten Mönche zu Gott führen soll, verweist auf den Namen *abbas* im Anachoretentum der ägyptischen Wüste. In diesem fand der Name *abbas* Verwendung als rein pneumatischer Begriff. Als solcher bezeichnete er den charismatisch begabten „Mann Gottes“, der seine Geistbegabung in der Mitteilung eines vom Heiligen Geist inspirierten Logions bekundete – eines Spruches, der in dem, der ihn empfing, neues geistliches Leben hervorbrachte.

Den Abt als „Herrn und Vater“ zu bezeichnen (RB 63,13), hat mit historischen Entwicklungen rechtlich-institutioneller Art zu tun. Klösterliche Gemeinschafts- und Verbandsbildung bewirkte, dass die charismatisch – pneumatische Grundbedeutung des Wortes *Abbas* langfristig durch eine rechtliche Bedeutungskomponente erweitert wurde. Im Abt der benediktinischen Mönchsgemeinschaft verband sich das Charisma des Geiststrägers der ägyptischen Anachorese mit der *patria potestas* des römischen *paterfamilias*. Insofern verdankt sich die Charakteristik des Abtes als „Herr und Vater“ dem Sprachgebrauch der spätantiken römischen Gesellschaft. Deren soziale Begrifflichkeit verband nicht „Herr und Abt“ (*dominus et abbas*) miteinander, sondern „Herr und Vater“ (*dominus et pater*). „Herr und Vater“ zählte zu den Ehrentiteln des römischen Haus- und Familienvaters, der in seiner Rolle als *paterfamilias* Autorität und Fürsorge, gehorsamspflichtige Befehlsgewalt (*potestas*) und helfende, menschenfreundliche Zuwendung (*humanitas*) miteinander verbindet. *Abbas* bzw. *pater*, schrieb Tertullian in seinem ‚Apologeticum, sei ein *nomen pietatis* – ein Name, der Ehrfurcht, Fürsorglichkeit und Freundlichkeit zum Ausdruck bringt; *dominus* hingegen sei ein *nomen potestatis* – ein Name, der seinen Träger als Inhaber von Befehlsgewalt kenntlich macht.

Als *paterfamilias* besaß der Abt die volle *patria potestas*, um gegenüber seinem Konvent seinen Vorstellungen von regeltreuem Leben Geltung zu verschaffen. In seiner Hand lag die Sorge für das innere und äußere Leben der ihm gehorsamspflichtigen Mönche. Dem, Abt blieb es vorbehalten, verbindlich die Regel auszulegen und für den konkreten Einzelfall anzuwenden. Die Rolle des *paterfamilias* verpflichtete aber auch zu einem Verhalten, das Strenge und Güte, Autorität und Barmherzigkeit miteinander verband. Wie der *paterfamilias* gehalten war, sich in schwierigen Entscheidungssituationen bei seinem Familienrat Rat zu holen, sollte auch der Abt verfahren und in wichtigen Angelegenheiten die ganze Klostergemeinde zusammenrufen, um deren Rat anzuhören (RB 3,1–2).

Die Verfasser von Klosterregeln suchten diesem Anliegen Rechnung zu tragen. Sie benutzten die Bezeichnung des Abtes als *dominus et pater*, um das ambivalente, gleichermaßen durch Herr- und Vaterschaft bestimmte Verhältnis eines Abtes zu seinem Konvent auf eine griffige Formel zu bringen. Bereits im spätantiken Mönchtum von Lérins wurde der Leiter der klösterlichen Gemeinschaft als *dominus et pater* bezeichnet, dessen Amt dazu verpflichtete, „eher mit Liebe zu regieren, als mit Schrecken zu herrschen“. Spätantike Mönchstheologen haben den sozialen Bedeutungsgehalt von *dominus et pater* durch christologische Bezüge erweitert und vertieft. Es gehöre zum Glauben einer Mönchsgemeinschaft, argumentierte Benedikt, daß der Abt *vices Christi*, an Stelle Christi seine Leitungsaufgaben wahrnimmt. Seine Stellvertreterschaft beruhe nicht auf Anmaßung, sondern auf Liebe zu Christus. Wenn Mönche ihren Abt als „Abba“, als Vater bezeichnen, würden sie damit zum Ausdruck bringen, daß dessen Vaterschaft in der *paternitas Christi*, der Vaterschaft Christi ihren Ursprung habe.

Zum Referenzsubjekt für den Geist der Sohnschaft, den Christen empfangen haben (Röm 8,15), machte Benedikt nicht wie der Apostel Paulus Gottvater, sondern Christus. Diesen als Vater zu bezeichnen, wurzelt in der Theologie und Spiritualität des orientalischen Mönchtums.

Vaterschaft meinte geistliche Zeugung, die durch eine belehrende „Vaterschaft des Wortes“ zustande kommt. Als Vaterschaft hatte auch der Apostel Paulus sein Verhältnis zu den Christen von Korinth gedeutet, die er, wie er ihnen brieflich kundtat, „in Christus Jesus durch das Evangelium gezeugt“ habe (1 Kor 4,15). In apokryphen Texten der nachapostolischen Zeit wurden die Apostel als Väter bezeichnet, weil sie den Menschen liebevoll und barmherzig die Geheimnisse des Himmelreichs verkündet und erklärt hatten.

Mönche sollten aber Christus nicht nur als ihren liebevollen Lehrer und gütigen Vater betrachten, sondern auch als ihren Herrn und König, dem mit „starken und herrlichen Waffen des Gehorsams“ zu dienen zu ihrem Beruf gehört (RB Prol. 3). Das Herr- und Vater-Sein eines Abtes beruht demnach nicht auf subjektiven Interessen und Bedürfnissen; es hat einen christologischen Bezug. Als Herr und Vater, der abbildet, was das Wesen Jesu Christi ausmacht, handelt er als Vertreter des Herrn und Vaters Christus. Der Abt ist für Benedikt Träger eines christologisch geprägten Amtes. Weil er den Namen des Abbas Christus trägt, kommt ihm die Würde eines Stellvertreters Christi zu. Des Abtes Lehre und Leben sollten deshalb getreu widerspiegeln, was Christus verkündet und durch sein Leben bezeugt hat. Stets sollte sich der Abt bewusst bleiben, dass er vor dem Rechenschaft ablegen muß, der ihm seine Herde zur Leitung anvertraut hat.

In mittelalterlichen *Consuetudines* ist, einer bis in spätantike Zeit zurückreichenden Tradition folgend, vom *dominus abbas* die Rede. Die Wortverbindung erinnert an eine Norm, die von alters her Äbte dazu anhielt, geistliche Vaterschaft auf der einen, gehorsamgebietende Leitungs-, Gebots- und Strafgewalt auf der anderen Seite miteinander in Einklang zu bringen.

Um diese Spannungsverhältnis im Gleichgewicht zu halten, hatte Benedikt in seiner Regel Äbte eindringlich gemahnt, sie sollten sich so verhalten, daß sie „mehr geliebt als gefürchtet werden“ (RB 64,15). Ein Abt sollte „mehr helfen als befehlen“ (64,8: *prodesse magis quam praeesse*) und sich überdies bewußt bleiben, daß er die Sorge für kranke Seelen, nicht die Gewaltherrschaft (*tyrannis*) über Gesunde übernommen hat“ (RB 27,6).

Die Vollmachten, mit denen Benedikt die Leitungsgewalt eines Abtes ausstattete, machten diesen nicht zu einem autoritären Gebieter, der blinden Gehorsam verlangen konnte und keinen Widerspruch zu dulden brauchte. Dennoch ist nicht zu übersehen, dass Benedikts Regel dem Abt Entscheidungsspielräume einräumt, die ihm gestatten, kraft eigener Einsicht selbstverantwortlich zu handeln. Ein Abt tue jedoch gut daran, so Benedikt, in Angelegenheiten, die für das Kloster von grundlegender Bedeutung sind, den Rat der Brüder einzuholen. Habe er dies getan, solle er „die Sache bei sich überlegen und das tun, was er für richtig hält“ (RB 3,2). An das Votum seines Konventes brauchte er sich nicht gebunden zu fühlen. Alles im Kloster sollte, wie Benedikt mit Nachdruck herausstellt, *cum voluntate abbatis*, nach dem Willen des Abtes geschehen (RB 49,10). Wer ohne Geheiß des Abtes (*sine iussione abbatis*) eigenmächtig handelt, sollte dafür bestraft werden (RB 67,7). Die Vorbildhaftigkeit Christi erstreckte sich auch auf den Gehorsam, den Mönche ihrem Abt schulden. Diese Gehorsamspflicht erfuhr im Hinweis auf den Gehorsam Christi, den dieser seinem göttlichen Vater erwiesen hat, seine theologische Legitimation.

Solcher Weisungen eingedenk, schrieb Johannes von Kastl in seinem um 1400 verfaßten Regelkommentar: *Tota potestas monasterij ad abbatem pertinet*. Der Regelkommentator wollte sagen: Dem Abt steht als Leiter des Klosters eine uneingeschränkte Entscheidungsgewalt zu. Dem fügte er jedoch hinzu: Eine solche Stellung gebe einem Abt nicht das Recht, seine Mönche wie Diener und Knechte (*servi*) zu behandeln. Ein Abt habe zu respektieren, daß Mönche *liberi*, Freie seien, denen er für seine Gebote und Entscheidungen Rechenschaft schulde. Als *vicarius Christi* solle er seine Mönche wie seine Brüder lieben, so wie Christus seine Jünger geliebt habe. Theologisch begründete Verhaltensnormen sollten das Handeln der Äbte bestimmen. Benedikts Regel enthielt keine Normen, die einen Konvent ermächtigten, einen Abt wegen seines Fehlverhaltens vor einer richterlichen Instanz anzuklagen oder ihn sogar abzusetzen.

Unstreitig lassen sich in der Geschichte des Benediktinerordens zahlreiche Urkunden ausfindig machen, aus denen unmißverständlich hervorgeht, daß Äbte *cum consilio et consensu fratrum* Entscheidungen getroffen haben. Dies taten sie insbesondere dann, wenn es um den Verkauf von klösterlichen Liegenschaften ging. Abtsviten berichten von heiligmäßigen Äbten, die wie Brüder mit ihren Mönchen zusammenlebten und anderen durch ihre Lebensführung ein nachahmenswertes Beispiel gaben. Der Normalfall war das nicht.

Als Papst Alexander III. in den siebziger Jahren des 12. Jahrhunderts die Befugnisse des Abtes zugunsten einer rechtlich definierter Mitsprache des

Konvents zu begrenzen suchte, stieß dies nicht auf die Zustimmung und das Wohlgefallen aller Äbte. Symptomatisch hierfür ist eine Ansprache, die Abt Samund von der englischen, östlich von Cambridge gelegenen Abtei Bury St. Edmund damals vor seinem Konvent gehalten hat. Mit dieser Ansprache reagierte er auf die Kritik seiner Mönche, die ihm vorgehalten hatten, eigenmächtig Besitz vergeben und veräußert zu haben. Seine Philippica begann er mit der rhetorischen Frage „Bin ich nicht der Abt“, um dann fortzufahren: „Ist es nicht meine Sache, über die Güter des mir anvertrauten Gotteshauses zu verfügen, wenn ich es nur in Weisheit und Gottes Willen entsprechend tue?“ Eindringlich belehrte er die Mönche, wie es um ihre und seine Stellung im Kloster bestellt sei: „Wenn auf dieser Besetzung das königliche Recht verletzt wird, dann werde ich verleumdet, ich werde gemahnt, ich muß die Reise, die Unkosten und die Verteidigung [vor dem königlichen Gericht] auf mich nehmen, ich werde dann als töricht erklärt, nicht der Prior, nicht der Sakristan, nicht der Konvent, sondern ich, der ich das Haupt bin und sein soll. Nun mögen die Brüder murren, mögen sie verleumden, mögen sie sagen, was sie wollen. Ich bin der Vater und der Abt und solange ich lebe, gebe ich mein *honor* [meine Ehre, mein Amt, meine Rechte] keinem anderen“. Der Chronist, Jocelin von Brakelond († nach 1203), der von dieser Kontroverse berichtet, bedauerte des Abtes schroffe Reaktion. Er fügte jedoch hinzu: Der Abt habe sich nicht regelwidrig verhalten. Benedikts Regel mache es einem Abt nicht zur Pflicht, seine Entscheidungen mit seinem Konvent abzustimmen.

Die Leitungsgewalt, die Benedikt Äbten eingeräumt hatte, konnte rigoristische Züge annehmen, wenn es Äbte versäumten oder nicht gewillt waren, zwischen rechtlich verbrieften Vollmachten und religiös-sittlichen Imperativen die richtige Balance zu halten. Nur dann, wenn Äbten dies gelang, brauchten Mönche nicht das Gefühl zu haben, auf Gedeih und Verderb der monarchischen Gewalt eines Abtes unterworfen zu sein. Dies geht auch aus Bursfelder Reformstatuten des späten 15. Jahrhunderts hervor, in denen, um für die *abbatis potestas* das rechte Maß zu finden, folgender Satz Bernhards von Clairvaux zitiert wird: Die Regel Benedikts habe einen Mönch nicht der „Gewalt eines Menschen“ (*potestas hominis*) unterworfen. Jeder Mönch habe bei seiner Profese „wohl Gehorsam, aber keinen unumschränkten, sondern einen genau ‚nach der Regel‘ umgrenzten, und wieder nach keiner anderen als der ‚des heiligen Benedikt‘ gelobt.“ Deshalb verstoße ein Oberer gegen die Regel, wenn Willkür sein Verhalten gegenüber seinen Untergebenen bestimme. Der ideale Abt, wie ihn sich Reformers des 11. und 12. Jahrhunderts vorstellten, verhielt sich nicht mehr wie ein Vorgesetzter von unerbittlicher Strenge; er nahm mütterliche, warmherzige Züge an. Autoren des Zisterzienser- und Benediktinerordens bezeichneten ihn als „Bruder und Schwester“ sowie als Vater und Mutter“. Die Bezeichnung „Vater und Mutter“ liest sich als Korrektur der herkömmlichen Wortverbindung „Herr und Vater“.

An die besorgten Eltern eines Novizen schrieb Bernhard von Clairvaux: „Habt Vertrauen und seid getrost: ich werde ihm Vater und er wird mein Sohn sein, bis der Vater der Erbarmungen und der Gott alles Trostes ihn aus

meinen Händen zu sich nimmt...Ich werde ihm Vater, Mutter, Bruder und Schwester sein“. Äbte beschwor er, sich nicht wie Herrscher aufzuspielen, sondern wie Mütter Liebe auszustrahlen. „Lernt Mütter eurer Untergebenen zu sein, nicht Herren. Trachtet danach, mehr geliebt als gefürchtet zu werden; und wenn es einmal der Strenge bedarf, dann soll es die eines Vaters, nicht aber die eines Tyrannen zu sein. Durch Liebe zeigt euch als Mütter, durch Zurechtweisung als Väter ... Werdet milde, legt ab ungestümes Wesen, von Stockhieben laßt ab, reicht die Mutterbrust dar. Euer Busen sei mit Milch angefüllt, nicht aber von eitlen Stolz aufgedunsen“. Das von väterlichen und mütterlichen Zügen geprägte Abtsideal verband sich mit Vorstellungen und Praktiken einer Gemeinschaftlichkeit, die Distanzierungen und Entfremdungen zwischen Abt und Konvent ausschloß. Das „Urbild der Gemeinschaft Christi mit seiner Kirche“ sollte in der Gemeinschaft der Mönche ein getreues Abbild finden. Zu dieser Abbildlichkeit gehörte ein Abt, der nicht herrscht und befiehlt, sondern die Stelle des väterlichen und mütterlichen Christus vertritt.

Im Blick auf die Wirklichkeit des klösterlichen Alltags ist allerdings nicht zu übersehen, dass die klösterlichen Lebenswelten von den normativen und spirituellen Vorgaben der Regel und ihrer Interpreten bisweilen weit entfernt waren. In seinem Buch über „Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt“ hat Joachim Wollasch die „Entfremdung äbtlicher Herrschaft“, die ursprünglich als „väterliche Herrschaft“ begriffen wurde, eingehend beschrieben. Zu den strukturellen Voraussetzungen dieses Entfremdungsprozesses rechnet er folgende Gegebenheiten: Äbte hatten „kraft ihrer im Reich und in der Kirche eingenommenen Stellung Anteil an weltlicher Macht und kirchlicher Gewalt, und ihre Klöster wurden für Belange des Reiches und der Kirche eingesetzt, oft auch als Objekte persönlichen Besitz- und Machtstrebens von weltlichen und geistlichen Großen benutzt“. Auf die Frage, wann denn die im Geiste Benedikts ausgeübte Leitung eines Klosters „ihre Eigenart durch Herrschaftsmomente, die von außen in ein Kloster eindringen“, verlor, nennt er die Zeit „zwischen Papst Gregor dem Großen und Karl dem Großen“.

Herrschafts- und Sozialgebilde, die andere ihrer Weisungs- und Gebots-gewalt unterwarfen, blieben Klöster bis zur Säkularisation. Das Spannungs-verhältnis zwischen weltlicher Herrschaftsausübung und spiritueller Selbst-behauptung bildete ein Strukturmerkmal benediktinischer Ordensexistenz. Nur in Zeiten hochgemuter Reform konnte es gelingen, dieses Spannungsverhältnis im Geist der Regel zu bewältigen. Es war nicht allein das von einem Abt über Ministerialen, Grund- und Leihhörige ausgeübte Regiment, von dem auf das Verhältnis zwischen Abt und Konvent trennende Wirkungen ausgingen. Hinzu kamen weitere Verhaltens- und Verfassungsformen, die entfremdend wirkten. Die Auflösung gemeinsamen Lebens verhinderte die Ausbildung gemeinschaftsstiftender Beziehungen, die Abt und Konvent im Geist brüderlicher Verbundenheit zusammenführten. Trennend wirkte der Bau von Prälaturen, in denen Äbte Hof hielten und gemeinsam mit ihren Amtsträgern

Verwaltungsaufgaben und Repräsentationspflichten erfüllten. Äbte, die eigenständig haushalteten, begaben sich nicht mehr ins Refektorium, um mit den Mönchen an einem gemeinsamen Tisch zu essen. Mönche beklagten sich bisweilen, daß Äbte in Saus und Braus leben, indes sie selber sich mit karger Kost abfinden müssen.

Symptomatischen Charakter, der Entfremdungsgeschichten zwischen Abt und Konvent zum Vorschein bringt, besaß überdies die Trennung zwischen Abts- und Konventsgut. Eine solche Aufspaltung verwandelte das Kloster in zwei voneinander getrennte Besitz- und Verwaltungskörper. Auch der Gebrauch von Pontifikalinsignien – d. h. von Mitra, Ring, Stab und Pontifikalshuhen in Gestalt reich verzierter Sandalen – löste Spannungen aus. Ablesbar ist dies an der Reaktion von Konventen, die sich dagegen wehrten, daß ihre Äbte innerhalb des Klosters von ihren Ehren- und Herrschaftszeichen Gebrauch machen. Äbte, die innerhalb des Klosters ihre Insignien trugen, stifteten nicht Gemeinschaft; ihr Verhalten signalisierte Distanz und Differenz. Papst Urban VI. hatte dem Abt von Salem gestattet, in allen zu Salem gehörenden Kirchen und Klöstern Mitra, Ring und Stab zu tragen. Dessen Nachfolger mußte sich jedoch bei seiner Wahl am 15. 6. 1395 den Mönchen gegenüber verpflichten, seine „Pontifikalien beim Gottesdienst nicht zu gebrauchen“. Aber bereits ein Jahr später ließ sich Salems Abt von Papst Bonifaz IX. von seinem Wahlversprechen entbinden. Der Gang der Dinge macht evident: Der Abt wollte auf den Gebrauch seiner Pontifikalien nicht verzichten. Der Konvent suchte zu unterbinden, was die hierarchische Ordnung der Klostergemeinde unmittelbar zur Anschauung brachte.

Reformunwillige Äbte besaßen eigene Kapläne, die sie von der Last des Chorgebetes befreiten. Der Verzicht auf den gemeinsamen Tisch und das gemeinsame Gebet begünstigte und verursachte den Verlust an Gemeinsamkeit, die Benedikt zu einem unverzichtbaren Fundament klösterlicher Lebensführung gemacht hatte. Den Verlust an theologisch motivierter Gemeinschaftlichkeit gibt auch die Begrifflichkeit zu erkennen, deren sich monastische Autoren bedienten, um das Verhältnis zwischen Äbten und ihren Konventen zu charakterisieren. Die Herrengewalt des Abtes nach innen und nach außen bezeichneten hoch- und spätmittelalterliche Regelkommentare, Statuten und Brauchtumstexte gleichermaßen als *imperium*, *iussio*, *dominatio*, *potestas*, mitunter auch als *potestas dominativa*.

Die Regel Benedikts hatte jedoch Grenzen gezogen, die verhindern sollten, daß ein Abt seine *potestas* mißbraucht. Ein Abt, der im Sinne Benedikts sein Amt ausübt, war gehalten, „alles umsichtig (*provide*) und gerecht (*iuste*) anzuordnen“ (RB 3,6) und „alles in der Furcht Gottes und unter Beobachtung der Regel zu tun“ (RB 3,11). Solche Mahnungen geben unstreitig ein „Gespür für die Fehlbarkeit der Oberen“ (Adalbert de Vogüé) zu erkennen. Dessen eingedenk suchte Bernhard von Clairvaux Äbten einzuschärfen: „Der Abt steht nicht über der Regel“. Auch er hat sich durch ein freiwilliges Gelübde der Regel unterworfen. Nicht zu leugnen sei allerdings, daß es Situationen gebe, in denen „die Liebe als Regel Gottes mit Recht der Regel des heiligen Benedikt

vorgeht“. Der Rekurs auf die Regel Gottes schuf Freiräume der Interpretation. Die von Gott geoffenbarte *regula caritatis* erschloß Möglichkeiten, die Satzungen Benedikts im Geist der Liebe zu verändern. Zeitweise müsse der Buchstabe der Regel der Liebe weichen, so dies die *ratio necessitatis*, eine vernünftig begründete Notwendigkeit, erforderlich mache. Notwendigkeit rechtfertige die Änderung eines Gesetzes (*Ex necessitate fit mutatio legis*). Als umsichtiger und getreuer Verwalter sollte der Abt bei einer Abweichung von der Regel dem Urteil seiner Vernunft und dem Geist der Liebe folgen, nicht dem Belieben seines Willens. So zu denken und zu entscheiden, sei für einen Abt unabdingbar, weil er „über alle seine Entscheidungen dereinst Gott Rechenschaft ablegen müsse“.

Der cluniazensische Großabt Petrus Venerabilis berief sich auf *caritas*, *ratio* und *diversitas temporum*, auf Liebe, Vernunft und Verschiedenheit der Zeiten, um die Besonderheiten der cluniazensischen Lebensform, die Gegner Clunys als Erscheinungsform eines aufgeweichten und verwässerten Regelverständnisses verhöhnzten, mit dem Geist der Regel in Einklang zu bringen. Petrus Venerabilis unterschied zwischen „göttlichen Weisungen“, die unveränderlich, und klösterlichen Satzungen, die veränderlich sind. Weil die Regel Benedikts, argumentierte er, im Geist der Liebe verfaßt worden sei, dürfe sie auch im Geist der Liebe verändert werden, um sie mit den Erfordernissen der Zeit, den herrschenden Sitten und den örtlichen Gegebenheiten in Einklang zu bringen. Unter der Voraussetzung, schrieb er an Bernhard von Clairvaux, daß die *lex caritatis* gewahrt bleibe, werde die *regularis institutio*, die von der Regel gebotene Lebensform, selbst wenn man sie verändere, nicht verletzt. Liebe und vernünftige Einsicht in das jeweils Notwendige speisten sich aus Quellen einer regelgebundenen *vita spiritualis*. Solche Quellgründe trockneten aus, wenn unter Äbten und Mönchen ein Regelverständnis Platz griff, das sich nicht mehr an den Belangen der Gesamtheit ausrichtete, sondern persönlichen Interessen und Bedürfnissen Tür und Tor öffnete.

Um zu verhindern, daß adlige Abstammung im Kloster einen Vorrang der Geburt und des Standes begründen, hatte Benedikt dem Abt eingeschärft: „Nicht soll dem, der aus der Unfreiheit kommt, der Freigeborene vorangestellt werden“ (RB 2,18: *Non convertenti ex servitio praeponatur ingenuus*). In Christus seien alle – Sklaven und Freie – eins geworden und vor Gott gebe es kein Ansehen der Person. Reformbewußte Ordensmänner schärften deshalb Äbten ein, alle Mönche – sowohl die *nobiles* als auch die *ignobiles*, die *maiores* und *minores* gleich (*equaliter*) zu behandeln. Ausführliche Deutungsangebote machten in ihren Regelkommentaren Johannes von Kastl um 1400 und der Tegernseer Prior Christian Thesenpacher im späten 15. Jahrhundert.

Der *ingenuus*, schreibt Johannes von Kastl, sei identisch mit dem *nobilis*, dem Adligen, der von Geburt an frei ist im Unterschied zum *servus*, dem Unfreien, der aus unfreiem Stand geboren ist und nur im Einvernehmen mit seinem Herrn ins Kloster eintreten kann. Der Abt dürfe jedoch beide, den edel und unfrei Geborenen, nicht ungleich behandeln, weil die göttliche Gnade unterschiedslos allen Menschen zuteil geworden sei. Wunderbar sei die in der

Regel gebotene Gleichheit, die vornehmer Abstammung keinen Vorzug gibt. Heute freilich würden vornehme Verwandtschaftsbeziehungen, insbesondere wenn es um die Besetzung von Abtsstühlen geht, erhebliche Vorteile bringen. Eine solche Praxis widerspreche jedoch wahren Adel, der als Adel der Tugend und des Geistes begriffen werden müsse. Die christliche Heilsgeschichte sei Erweis genug, dem Adel jedwede Vorzugstellung im Kloster abzusprechen. Im Alten Bund habe Gott nicht einen aus der Sippe der Vornehmen und Reichen zum ersten König seines Volkes bestellt, sondern Saul, den Hirten, der auf der Suche nach seinen Eselinnen die Berge durchstreifte, und David, der die Schafe weidete. Im Neuen Bund habe, wie der Apostel Paulus betont, Gott das Schwache, Unedle und vor der Welt Geringe erwählt, um das Starke zu beschämen. Johannes von Kastl wird nicht müde, gegen den Standesdünkel eines bloßen Geblütsadels heftig zu polemisieren. „Und ich glaube“, bemerkt er kritisch, „es scheint wegen der zeitlichen Güter gewesen zu sein..., daß im Kloster die Adligen den andern vorgezogen wurden“. Die Äbte seien aber in diesem Punkt gründlich getäuscht worden. Die Verwandten und Sippen-genossen adliger Mönche würden das Kloster nicht weniger belästigen als es wirkliche Feinde zu tun vermögen. Über die Aufnahme adliger Novizen ins Kloster gab Johannes von Kastl folgende Ratschläge: Söhne, die von frommen adligen Eltern abstammen, solle der Zutritt ins Kloster nicht verwehrt werden. Gegenwärtig sei es aber so, daß Edelleute nur solche Kinder ins Kloster schicken, die körperlich behindert, unehelich geboren oder von einer Vielzahl von Erben umringt seien. Man gebe sie ins Kloster, daß sie einmal Abt werden oder wolle die Möglichkeit haben, bei Besuchen im Kloster nach Kräften zu gasten. Weil manche Adlige vom wahren Adel abgefallen seien, müsse man deren Kindern, wenn sie Mönch werden wollen, mit großen Vorbehalten begegnen.

Tesenbacher – durch seine Wiener Studienjahre in hohem Maße humanistisch gebildet – bekennt sich in seinen Erwägungen über die beste soziale Zusammensetzung eines Konvents zu Leit- und Grundsätzen, die vom geistigen und politischen Selbstverständnis einer bürgerlichen Welt geformt sind. Die Mönche adeliger Herkunft seien zu ermahnen, daß sie sich nicht selbstgefällig ihres Adels rühmen und Mönche niedriger Abstammung gering achten. Als Geschöpfe Gottes seien alle Menschen adlig. Um in einem Kloster friedfertiges und regeltreues Zusammenleben zu garantieren hielt er es für das Beste, wenn sich die Mönche aus der Schicht der *medii*, dem bürgerlichen Mittelstand rekrutieren. Seine diesbezügliche Auffassung begründet er mit Zitaten aus der Politik und nikomachischen Ethik des Aristotels. Eine Gemeinschaft, so Tesenbacher, die sich aus adeligen, reichen und armen Mönchen zusammensetze, lasse kaum oder fast nie eine vernünftige Lebensführung zu. Die Adligen würden sich über die Armen erheben, sie unterdrücken, verachten und schmähen. Zwischen Personen aus dem Mittelstand hingegen (*inter medias personas*) herrsche größere Liebe. Ein Mischkonvent, der sich aus Reichen und Armen zusammensetze, sei eine Quelle von Zwietracht und Verwirrung. Die vom Adel wollten herrschen und befehlen, die Armen nicht gehorchen.

„Also“, folgert Tesenbacher, „ist der beste Konvent aus vielen Personen des Mittelstandes zusammengesetzt (*ergo optimus est conventus ex multis personis mediis constitutus*)“. Mönche der bürgerlichen Mitte leben vernünftig und lieben sich gegenseitig. Unter ihnen wird man Gleichheit und Gerechtigkeit wahren, Verachtung und Haß werden in ihren Reihen nicht aufkommen. In der Regelauslegung Tesenpachers artikuliert sich das Selbstbewußtsein eines Bürgertums, dem der geistige und religiöse Wiederaufbau Tegernsees seine tragenden Kräfte verdankte. An die Stelle adliger Exklusivität trat bürgerliche Ausschließlichkeit, für deren Legitimation sich Aristoteles als hilfreiche Autorität erwies. Den Vorstellungen Benedikts entsprach weder die eine noch die andere Auffassung.

Theologische und sozialtethische Legitimation der von Äbten ausgeübten weltlichen Herrschaft

Wie haben Mönchstheologen und klösterliche Geschichtsschreiber die Frage nach der religiösen und sozialetischen Rechtfertigung der von Äbten ausgeübten weltlichen Herrschaft beantwortet?

Robert von Molesme machte an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert seinen benediktinischen Mitbrüdern zum Vorwurf, daß sie nicht arbeiten, sondern nur beten und studieren und deshalb gehalten sind, sich mit Gewalt Zehntleistungen abgabenpflichtiger Laienchristen anzueignen, die ihnen rechtens gar nicht zukommen. Wir ernähren uns vom Blut der Menschen (*sanguine hominum vescimur*), schärfte er seinen Mitbrüdern ein, und haben so Anteil an der Sünde (*peccatis participamus*). Robert wollte im Kloster eine Lebensordnung verwirklicht wissen, deren christlicher Grundcharakter nicht durch Herrschaft über andere getrübt war. Über- und Unterordnung wurzelte nach Auffassung mittelalterlicher Bibelausleger im Sündenfall Adams und Evas. Das Selbstverständnis spiritueller Mönche schloß es aus, in ihrem Verhalten den Folgelasten des Sündenfalls Rechnung zu tragen. Die reformunwilligen Mönche hingegen betrachteten ständische Ungleichheit, die Herrschaft und Arbeitsteilung erforderlich machte, als eine von Gott gewollte soziale Tatsache. Sie hielten es für eine Umkehr der von Gott gewollten und geheiligten Ständeordnung, wenn sich Edelleute und studierte Männer mit niedriger Knechtsarbeit befassen sollen, die zu verrichten „angeborene Bestimmung“ (*sors ingenuina*) der Bauern sei.

Bernhard von Clairvaux war nicht dieser Auffassung. Er beharrte auf der Unvereinbarkeit zwischen apostelgleicher Lebensführung und adelsgleicher Herrschaftspraxis. Jesus, argumentierte Bernhard, habe den Aposteln die Ausübung von Herrschaft verboten. Halte man sich an die Weisungen der Heiligen Schrift, müsse die apostolische Lebensform (*forma apostolica*) folgendem Grundsatz Rechnung tragen: „Herrschaft wird verboten; geboten wird Dienst (*dominatio interdicitur, indicitur ministratio*). Von Äbten ausgeübte Herr-

schaft über Laienchristen, so sein Einwand, diskreditiere das von Mönchen abgelegte Bekenntnis zur Armut. „Arbeit, Leben in der Einsamkeit, Armut“ bezeichnete Bernhard als die wahren Adelstitel zisterziensischen Mönchtums.

Ihren Mitmenschen für ihren Lebensunterhalt Leistungen und Güter abzuverlangen, empfanden die frühen Zisterzienser als Verstoß gegen das Gesetz der Liebe. Eigene Arbeit sollte das gewaltsame „Einfordern zeitlicher Güter“ (*exactio bonorum temporalium*) entbehrlich machen. Von der Arbeit fremder Hände zu leben, widerspreche sowohl dem Vorbild der alten Mönchsväter als auch den Weisungen der Heiligen Schrift. Die Aneignung „fremder Arbeit“ (*labor alienus*) vollzog sich im Rahmen von Herrschaft. Arbeit kraft eigener Anstrengung ermöglichte den Verzicht auf die Wahrnehmung feudaler Herrschaftsrechte, verbürgte wirtschaftliche Unabhängigkeit und begründete eine bis in apostolische Zeiten zurückreichende Kontinuität. Körperliche Arbeit wurde im 12. Jahrhundert zum Kennzeichen und Prüfstein wahrer Apostolizität. Zwischen eigener und fremder Arbeit zu unterscheiden, gehörte zum Reformprogramm jener, die das zeitgenössische Mönchtum aus seinen regelwidrigen Verstrickungen in sündhafte Weltlichkeit herauslösen wollten. Mönche, betonte Peter Abaelard, die mehr von fremder Arbeit (*de alieno labore*) leben als von eigener (*de proprio labore*), verspielen die ihnen von Gott geschenkte Freiheit. *Labor proprius* und *labor alienus* bildeten Trennungslinien zwischen Herrschaftsträgern, die das Brot arbeitsfreien Müßigganges (*panis otiosus*) aßen, und herrschaftsfreien religiösen Gemeinschaften, die in der Nachfolge der Apostel für ihren Lebensunterhalt selbst aufkamen und deshalb auf die Aneignung fremder Arbeit (*labor alienus*) verzichten konnten.

Zweifelsohne blieben solche Vorstellungen – langfristig betrachtet – utopische Entwürfe, die an den vorfindlichen Realitäten scheiterten. Auch die Zisterzienserklöster entwickelten sich langfristig zu Herrschaftskörpern, die Grund- und Leibherrschaft ausübten, um sich ihres Lebensunterhaltes zu vergewissern. Die aus religiösen Gründen angestrebte herrschaftsfreie Klosterverfassung scheiterte nicht allein an nachlassendem Erneuerungswillen, sondern auch an der Widerständigkeit überkommener Verhältnisse und Strukturen. Güterschenkungen, die mit Herrschaftsrechten über Land und Leute verknüpft waren, ließen sich nicht im Handumdrehen in frei verfügbares Eigentum verwandeln, das von Laienbrüdern und Lohnarbeitern bewirtschaftet werden konnte.

Angesichts der Herausbildung von Herrschaftsformen, die Reformmönche ursprünglich als unapostolisch und regelwidrig abgelehnt hatten, stellt sich die Frage, wie benediktinische Mönchstheologen und Chronisten des 12. Jahrhunderts die von Äbten ausgeübte Herrschaft beurteilt und gerechtfertigt haben – sei es aus halbherzigem Opportunismus, sei es aus pragmatischen Zwängen oder aus fester Überzeugung.

Land und Leute, argumentierte Petrus Venerabilis in der Mitte des 12. Jahrhunderts, würden Klöster „rechtmäßig besitzen“ (*legitime possidere*). Besitz- und Herrschaftstitel würden nämlich, wenn sie in die Hände von Mönchen gelangen, eine neue Qualität annehmen. Eine den Mönchen übereignete

Burg würde sich in eine Stätte des Gebets verwandeln; Einrichtungen, die zuvor dem Teufel dienten, würden nunmehr Dienste für Christus erfüllen. Mit Recht würden Klöster auch Bauern, Knechte und Mägde ihr eigen nennen. Erwiesen sei, daß die von Klöstern ausgeübte Herrschaft humaner sei als diejenige weltlicher Herren. Wer zum weltlichen Herrenstand zähle, sei gemeinhin nicht zufrieden mit den Diensten, die ihm Leibeigene und Grundholde seit alters schulden. Weltliche Potentaten würden, die Verbindlichkeit historisch gewachsener Rechtstraditionen missachtend, willkürlich die Zinsen ihrer Hintersassen erhöhen, ihnen ungemessene Dienste abverlangen und ihnen schwere, kaum zu tragende Lasten aufbürden. Herrschaftlicher Druck nötige vielfach abgabenpflichtige Bauern zur Flucht. Weltliche Herren hätten auch keine Skrupel, abhängige Leute, die Christus durch sein Blut erkaufte habe, gegen Geld zu verkaufen.

Anders würden sich klösterliche Gemeinschaften verhalten. Zwar würden auch sie ihren Lebensunterhalt durch Abgaben und Dienste untertäniger Leute finanzieren; sie würden aber ihre abhängigen Leute nicht durch gewaltsam abgetrotzte Leistungen ausbeuten und ihnen auch keine untragbaren Lasten aufbürden. Würden Äbte und Mönche sehen, daß die von ihnen abhängigen Leute Not leiden, würden sie ihnen helfen. Mönche würden ihre unfreien Knechte und Mägde nicht wie Knechte und Mägde behandeln, sondern wie Brüder und Schwestern. An Stelle von Willkür, die das Regiment weltlicher Herren kennzeichne, herrsche in Klöstern ein Geist der Brüderlichkeit und Nächstenliebe. Eine solche Deutung der klösterlichen Lebensordnung, die durch soziale Ungleichheit geprägt war, ließ kaum die Frage aufkommen, wie denn apostolisches Leben und die Ausübung von Herrschaft miteinander zu vereinbaren seien. Aus der Art und Weise, wie ein Problem wahrgenommen wurde, bestimmte sich auch dessen Lösung. Gottesdienst und materielle Subsistenzsicherung geboten nach Ansicht des Cluniazenserabtes Petrus Venerabilis Arbeitsteilung, die in der Welt des Mittelalters ohne Herrschaft über andere nicht zu verwirklichen war.

Um auf wachsenden Legitimationsdruck zu reagieren, unterstellte der in den dreißiger Jahren des 12. Jahrhunderts schreibende Ortlieb von Zwiefalten, daß klösterliche, von Äbten ausgeübte Herrschaft nicht mit der Gewalttätigkeit weltlicher Herren gleichzusetzen sei. Er verwies auf klösterliche Eigeneute, die sich von ihren seitherigen Herren losgekauft hatten, weil sie Last und Härte ihrer Knechtschaft nicht mehr zu ertragen vermochten. Weltliche Hörige, die sich aus freien Stücken klösterlichem Recht unterwerfen, würden auf diese Weise den Bedrückungen ihrer weltlichen Herren entkommen und unter den schützenden Fittichen des Klosters die erstrebte Ruhe finden.

Weil die Mönche in Zwiefalten ihre zinspflichtigen und leibeigenen Leute rücksichtsvoller behandeln, als das weltliche Herren zu tun belieben, bräuchten sie auch keine Besorgnis zu haben, daß ihre Schutz- und Herrschaftsbefohlenen die Flucht ergreifen, um sich von ihren Dienst- und Abgabeverpflichtungen gegenüber dem Kloster zu befreien. Das Regiment von Benediktineräbten, das sich, wie Ortlieb darlegt, durch Milde und Menschenfreund-

lichkeit auszeichne, schien wegen seines humanen Charakters auch den Anspruch zu rechtfertigen, legitim zu sein. Der zwischen 1120 und 1156 schreibende Chronist von Petershausen verweist als Indiz humaner Behandlung auf die Tatsache, daß die Hörigen und Knechte des Klosters keinen Todfall zu leisten brauchen.

Eines Widerspruchs zwischen geistlicher Weltentsagung und weltlicher Herrschaftsausübung ist sich Ortlieb von Zwiefalten nicht bewußt geworden. Er war bestrebt, seinen Lesern den Eindruck zu vermitteln, daß im Kloster Zwiefalten die Eintracht der christlichen Urgemeinde von neuem Gestalt angenommen habe. Mit den nämlichen Wendungen, mit denen in der Apostelgeschichte die christliche Urgemeinde beschrieben wird, rühmte der Zwiefalter Chronist, die von den Stiftern Zwiefaltens bewiesene Selbstlosigkeit. Wie die ersten Christen, die ihr gesamtes Eigentum veräußerten und den Erlös ihrer Verkäufe den Leitern der Gemeinde zu Füßen legten, so hätten auch bei der Gründung Zwiefaltens begüterte Klosternachbarn gehandelt, indem sie gleichfalls ihre gesamte Habe verkauften und den Erlös ihrer Verkäufe den Mönchen zu Füßen zu legten. Was der Evangelist Lukas in der Apostelgeschichte berichte, gelte in der Gegenwart von den Mönchen Zwiefaltens: „Die Menge der Gläubigen war ein Herz und eine Seele. Niemand betrachtete etwas von seiner Habe als sein Eigentum; sie hatten alles miteinander gemeinsam“ (Apg 4,32 f.).

Die „Acta Murensia“ beharrten darauf, daß sich die Herrschaft der Mönche von der Herrschaft machthungriger Edelleute grundsätzlich unterscheide. Der Chronist von Muri, einem Kloster, das unter Mitwirkung der Äbte Wilhelm von Hirsau und Siegfried von Schaffhausenn die monastischen Bräuche von St. Blasien übernommen hatte, veranschaulicht diesen Anspruch an einem Lehrstück aus ihrem unmittelbaren Erfahrungsraum. Ein mächtiger Adeliger namens Guntrannus von Wollen (einem nördlich von Muri gelegenen Herrnsitz), berichtet er, habe durch Unrecht, Raub und Gewalt aus Freien (*liberi homines*) Hörige, zu umfangreichen Frondiensten verpflichtete Eigenleute (*mansionarii*) gemacht. In Wollen hätten sich für die dort ansässigen Herrschaftsuntertanen erst dann gesicherte Rechtsverhältnisse herausgebildet, als das Kloster den Ort erworben habe. Rechtssichernd habe insbesondere die Tatsache gewirkt, daß sowohl im Interesse des Klosters als auch zum Nutzen der betroffenen Herrschaftsbefohlenen Pflichten und Rechte der klösterliche *familia* schriftlich aufgezeichnet worden seien. Das Kloster habe die von Guntrannus ungerecht erworbenen Besitzungen wieder herausgegeben; dergleichen habe es die erzwungenen Dienstleistungen wieder aufgehoben. Der Chronist wollte sagen: Das Kloster ist ein Ort des Rechts, in dem Abgaben und Dienste der Freien (*liberi homines*), der Zinser (*zensum dantes*) und Eigenleute (*servientes*) urkundlich verbrieft und gegen willkürliche Veränderung geschützt sind.

Der Gedanke, dass Unfreie, die Mönche zu Herren haben, geschützter und freier leben als Grundholde und Leibeigene des weltlichen Adels, ist während des 12. Jahrhunderts von Verteidigern der klösterlichen Lebensform wieder-

holt geäußert worden. Das legt die Vermutung nahe, dass in der Gesellschaft des hohen Mittelalters von Mönchen ausgeübte Herrschaft nicht ungefragt hingenommen wurde, sondern rechenschaftspflichtig machte. Der Verfasser des ‚*Libellus de diversis ordinibus*‘, der sich im zweiten Viertel des 12. Jahrhunderts über das kirchliche Ständewesen Gedanken machte, hielt es jedenfalls nicht für selbstverständlich, dass Mönche weltliche Geschäfte betreiben, Gericht halten, über unfreie Knechte und Mägde gebieten, gegen Zins Land verleihen. Mit den Grundsätzen monastischer Lebensführung schien ihm eine solche Verstrickung in ungeistliche Weltgeschäfte nicht vereinbar zu sein.

Dennoch gab sich der Anonymus Mühe, solche Einwände und Bedenken zu entkräften. Klösterliche Herrschaftsausübung, machte er geltend, entspringe nicht einem grenzenlosen Verlangen nach Besitz und Macht. Die von einem Kloster ausgeübte Herrschaft diene dem Nutzen der Knechte und der vom Kloster belehnten Hintersassen. Die Erfahrung lehre, dass viele Menschen aus der Gewalt tyrannischer Herren „unter die Herrschaft der Kirchen“ (*sub dominio aecclesiarum*) flüchten. Schutz und Schirm würden geistliche Anstalten nicht aus Habsucht gewähren, sondern aus Barmherzigkeit. Der Mönchsberuf verpflichte zur Kontemplation; dies schließe jedoch nicht aus, dass Mönche, wenn sie die Süße des beschaulichen Lebens gekostet hätten, im Interesse anderer zu den Werken des tätigen Lebens zurückkehren.

Es beweise gleichermaßen Barmherzigkeit, wenn man Arme gegen Bedrückung schütze oder Hungrige sättige und bewirte. In der Herrschaft der Mönche erfülle sich das Herrenwort, demzufolge man dem Kaiser geben solle, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist (Mk 12,17). Herrschaftsbe gründend wirke der Schutz, den Mönche bedrängten Schutzsuchenden gewähren. Von Mönchen ausgeübte Herrschaft, suchte der Autor seinen Lesern einsichtig zu machen, sei wesentlich sozialer Natur. Sie erfolge nicht aus egoistischen Antrieben, sondern geschehe jenen Weltleuten zuliebe, die von geistlich lebenden Männern „Hilfe des Schutzes“ (*auxilium protectionis*) erwarten.

Die Gewährung von Schutz und Hilfe sowie die Geltungskraft einer schriftlich fixierten Rechtsordnung, die Herrschaftsunterworfenen gegen Willkür wirksam schützte, ließen die von Äbten im Namen ihrer Klöster ausgeübte Herrschaft als rechtens erscheinen. Herrschaft und Spiritualität bildeten in der Vorstellungs- und Gedankenwelt schwäbischer Reformmönche des 11. und 12. Jahrhunderts voneinander getrennte Bereiche. In der Idee des apostolischen Lebens artikulierten sie ihr religiöses Selbstverständnis; strukturverändernde Impulse gingen von ihrem Anspruch, eine *vita apostolica* zu führen, nicht aus. Ordnung, argumentierte der Zwiefalter Chronist Ortlieb, bedürfe auch in der Lebens- und Herrschaftswelt des Klosters der Anwendung von Gewalt, sei es zur „Unterwerfung und rechtlich gebotenen Pflichterfüllung“, sei es zur Bestrafung von Vergehen, von Frevel und Ungehorsam. Der Chronist sah keinen Widerspruch darin, daß der seiner geistlichen Natur nach engel- und apostelgleiche Abt gerichtsherrliche Rechte ausübte, die ihn nicht als Nachfolger der Apostel, sondern als Mitglied des zeitgenössischen Herrenstandes erscheinen ließen.

Sorge für Ordnung in einer durch sündhaftes Denken und Verhalten gestörten Welt erforderte Herrschaft. Ob sich an deren Ausübung auch Klöster beteiligen sollten, war eine Grundsatzfrage, an deren Beantwortung abgelesen werden konnte, wie Mönche ihren Auftrag und ihre Stellung in der Welt definierten. Theologen, die sich bewußt machten, dass eine von religiösen Reformidealen bewegte Zeit das mit Herrschaftsrechten ausgestattete Mönchtum Rechtfertigungszwängen aussetzte, argumentierten – wie Gerhoh von Reichersberg (1092–1169) zum Beispiel – so: Es sei richtig, daß sich die ersten Christen, aus welchen sozialen Schichten sie auch immer kamen, sich wie Brüder in gegenseitiger Liebe unterstützt hätten. Herrschaft über andere Leute sei der Kirche der apostolischen Zeit fremd gewesen. Erst der Wandel ihrer Rechts- und Sozialverfassung – eine Folgeerscheinung der von ihr unter Kaiser Konstantin erreichten öffentlichen Anerkennung – habe aus der brüderlich verfassten Urgemeinde eine hierarchisch strukturierte Herrschaftskirche gemacht. Dieser Wandel habe jedoch den Heilsauftrag der christlichen Kirche und ihrer Klöster nicht verfälscht. Der mit Herrschaft verbundene zeitliche Wohlstand der Klöster, ihre *prosperitas temporalis*, stelle keinen Widerspruch zur *vita apostolica* dar, sondern bilde deren fundamentale Voraussetzung. Nur wenn Mönche und Kanoniker über einen gesicherten Lebensunterhalt verfügen, seien sie in der Lage, ihre geistlichen und karitativen Aufgaben im Interesse der Gesamtkirche zu erfüllen.

Dieser Gedanke beherrschte allenthalben die Diskussion, wenn im 12. Jahrhundert die Frage beantwortet werden sollte, wie denn in Klöstern asketische Weltedistanz und tatsächlicher Reichtum miteinander zu vereinbaren seien. Die biblisch bezeugte höhere Wertschätzung der *Rahel contemplativa* gegenüber der *Lia laboriosa* sowie der beschaulichen Maria gegenüber der tätigen Martha rechtfertigte die Überzeugung, daß die von Mönchen gepflegte Meditation die höchste Form christlicher Vollkommenheit darstelle. Um diese als höchstes Ziel monastischen Strebens zu erreichen, schien es für Mönche rechtens und notwendig zu sein, aus ökonomisch einträglichen Herrschaftsrechten ihren Lebensunterhalt zu bestreiten. Von Klöstern wahrgenommene Herrschaft legitimierte sich aus deren Nutzen für die Pflege geistlichen Lebens. Herrschaft bildete eine unabdingbare Voraussetzung für deren Vollzug. Das Ideal der *vita apostolica* hörte auf, ein ganzheitliches Gestaltungsprinzip christlicher Lebensführung zu sein. Der Rückzug auf eine reine *vita contemplativa* trug dazu bei, Herrschaftsstrukturen, die der materiellen Existenzsicherung der Mönche dienten, als Erscheinungsformen einer von Gott gewollten und gebilligten Weltordnung annehmbar zu machen.

Im späten Mittelalter und in der beginnenden Neuzeit waren es innerkirchliche Reformkräfte – Franziskanertheologen, Hussiten sowie reformatorisch eingestellte Theologen und Chronisten – die hartnäckig den von Jesus geforderten Herrschaftsverzicht der Kleriker und Mönche einklagten. Wilhelm von Ockham hatte kategorisch erklärt: Nachfolge Christi schließe weltliche Herrschaft (*regnum temporale*) aus. Christus habe seine Sendung als Dienst an einer erlösungsbedürftigen Menschheit begriffen, nicht als Herrschaft, wel-

che die Hörer seiner Heilsbotschaft zu Untertanen degradiere. Die Ausübung von Herrschaft zu meiden und zu fliehen, sei deshalb ein Akt christlicher Vollkommenheit. In Artikel 3 der vier hussitischen Prager Artikel vom Jahre 1420 heißt es, „daß die weltliche Herrschaft über zeitliche Schätze und Güter der Priesterschaft, die sie entgegen dem Gebot Christi und zum Schaden der priesterlichen Würde und der weltlichen Herrschaft besitzt, genommen“ werden solle.

Erst in einer Zeit zunehmender Irrtümer und wachsender, dem Wort Gottes widersprechender Blindheit, schreibt der St. Galler Chronist und Bürgermeister Joachim von Watt, genannt Vadian (1484–1557), in seiner „Chronik der Äbte von St. Gallen“, seien die Ordensleute in den Besitz von Gerechtigkeiten gelangt, die sie zu *weltlichen herren* gemacht hätten. Joachim von Watt erblickt in diesem Wandel eine Verkehrung des Mönchsberufs, der Herrschaft über andere Menschen ausschließt. Wären die Mönche *geistlich bliben*, so sein Einwand, und hätten sich der Pflege *gaistlicher dingen hingegeben*, hätten sie *dahin nit trungen, daß si gricht und recht in der zit* [in zeitlichen Angelegenheiten] *versehend*.

Diese Auffassung teilte auch der St. Galler Chronist und reformatorische Prediger Johannes Kessler (1502–1574), der sich als Wittenberger Student der Reformation angeschlossen hatte. Als die Stadt Zürich die St. Galler Gotteshausleute zu bewegen suchte, daß sie dem im März 1529 gewählten Abt Kilian German die Huldigung verweigern, rechtfertigte Kessler dies folgendermaßen: Diejenigen, die den Abt ablehnen, hätten die Wahrheit der Heiligen Schrift erkannt, derzufolge es den Dienern und Verkündern des Gotteswortes nicht gebühre, wie weltliche Fürsten und Herren das *weltlich schwert und regiment über lüt und land* zu führen. Zudem hätten sie aus der Heiligen Schrift erkannt, daß *der stand der äbbtn und clausterlütten uf falschen gotzdienst und gaistliche vermessenheit und kaines wegs uf Gottes worts grund* beruhe. Ehe sie dem Abt und den Klosterleuten den Huldigungseid leisten, müßten diese *ihres stands warhaften grund und rechenschaft uß warer hailiger gschrift* erweisen. Kessler läßt aber auch diejenigen zu Wort kommen, die bereit waren, dem Abt durch einen Eid zu huldigen. Einem Abt als Herrn zu huldigen und Gehorsam zu geloben, komme einer rechtsverbindlichen Tradition gleich, die in des Gotteshauses *sprüch, verträg, brief und sigel, och urbar und lehenbücher* verbrieft sei. Auch würden die klösterlichen Untertanen sagen, sie wollten lieber *ainen gaistlichen vatter zum herren, dann ainen weltlichen tyrannen* ertragen.

Der St. Galler Abt bemühte sich nicht um eine theologische Begründung seiner herrschaftlichen Stellung, sondern beharrte auf seinem besseren Recht. Besseres Recht war für ihn gleichbedeutend mit verschriftetem Recht. Zur Rechtfertigung des seinen Untertanen abverlangten Huldigungseides stützte er sich auf die Geltungskraft schriftlicher Rechtsdokumente. Dies macht die Suche nach theologischen Legitimationsgründen entbehrlich.

Öffentliche Repräsentationsformen weltlicher Abtsherrschaft: Zeichen und symbolische Handlungen

Wie haben Äbte ihre Herrschaftsansprüche sichtbar gemacht? Welcher Zeichen und welcher symbolischer Handlungen bedienten sie sich?

Der Symbolwert frühmittelalterlicher Abtsstäbe erschließt sich aus deren zeitgenössischen Beschreibungen. Der als *baculus pastoralis* charakterisierte Abtsstab galt als „Zeichen der Hirtensorge“. Der dem 10. Jahrhundert entstammende Mainzer Ordo von St. Alban spricht vom *baculus pastoralitatis*, den der Abt der ihm anvertrauten Herde „zum Zeichen gerechter Strenge und Zurechtweisung (*ad exemplum iuste severitatis et correctionis*)“ vorantragen soll. Eine Textvariante hierzu lautet: *praelationis virga pastoralis custodiae curam significans et diligentiam* (der Stab der Obrigkeit bedeutet Sorge und Sorgfalt für seelsorgerliche Betreuung). Dieser Deutung, die aus dem Stab ein Zeichen seelsorgerlicher Verantwortung macht, folgt die Mahnung, der Abt möge sich durch den Stab stets daran erinnern lassen, daß er die irrenden Schafe der ihm anvertrauten Herde zurechtweist und in allen Dingen auf den Nutzen des Klosters bedacht ist.

Der Abtsstab symbolisierte die innerklösterliche Disziplinar- und Leitungsgewalt des Abtes. Er verwies auf die einem Abt obliegende Pflicht, seinen Konvent wie ein guter Hirte zu leiten. Folgt man den Deutungen frühmittelalterlicher Ordines, war der Abtsstab seinem Ursprung nach ein Sinn- und Würdezeichen, kein Rechts- und Herrschaftssymbol im strengen Sinne, dessen Besitz zum inner- und außerklösterlichen *regimen abbatis* legitimierte. Dieser Deutung blieb auch Bischof Sicard von Cremona (um 1160–1215) verpflichtet. In seinem „Mitrale“, einem Handbuch „De officiis ecclesiasticis“ bezeichnet er den Abtsstab, der dem Abt bei seiner Weihe von dem weihespendenden Bischof übergeben wird, als *baculus pastoralis officii*, als Zeichen also, mit dem ein Hirtenamt, keine Herrschaftsrechte übertragen werden. Der Abt möge in dem Stab eine Aufforderung erblicken, in der Leitung seines Konventes gleichermaßen Strenge und Barmherzigkeit walten zu lassen. Zum einen erinnere der Abtsstab an den Stab des Moses, mit dem es diesem gelungen sei, aus dem Felsen Wasser zu schlagen. Zum anderen rufe er den Lebensstil und den Verkündigungsauftrag der Apostel und Jünger Jesu ins Gedächtnis zurück: Diese seien nämlich, als sie ihre angestammte Heimat verließen, um aller Welt das Evangelium zu verkünden, mit einem Stab ausgerüstet gewesen. Der Stab, betonte Sicard, verweise auf die Strenge des Gesetzes und die Milde des Evangeliums. Wer ihn trage, sei gehalten, Schwache aufzurichten, Aufsässige zuechtzuweisen und Irrende zur Buße aufzufordern.

Seinen Charakter als religiöses Sinn- und Würdezeichen verlor der Abtsstab spätestens dann, als er seit dem 11. Jahrhundert für Zwecke der Investitur benutzt wurde. Mit Hilfe des Stabes – des *baculus*, der *virga* oder *ferula* – wurden seitdem zeichenhaft und rechtswirksam Herrschaftsrechte übertragen: die Leitungsgewalt über den Konvent, die Verfügungsgewalt über klö-

sterliche Besitzungen, Gerichts-, Gebots- und Verbots Gewalt gegenüber der abgaben- und dienstpflchtigen klösterlichen *familia*. Die Symbolkraft, die den Stäben und Szeptern weltlicher Herrschaftsträger eignete, wurde auch dem Abtsstab zugeschrieben. Die Überzeugung setzte sich durch, daß derjenige, der den Abtsstab besitzt, auch im rechtmäßigen Besitz der einem Abt zukommenden Gewalt über die inneren und äußeren Angelegenheiten des Klosters ist.

Das mittelalterliche Reformmönchtum cluniazensischer und hirsauischer Prägung beharrte auf dem Recht der Selbsteinsetzung des vom Konvent gewählten Abtes und lehnte die Investitur durch einen ungeweihten weltlichen Herrn entschieden ab. Zum Zeichen ihrer Emanzipation von der weltlichen Gewalt griffen Äbte selber zum Stab oder ließen sich diesen durch den Prior ihres Klosters aushändigen. Die Stabübergabe, wie sie Bernhard von Cluny in seinen „*Consuetudines*“ beschreibt, kam einer Legitimation des neugewählten Abtes durch seine Wähler gleich. Überreicht wurde ihm der *baculus pastoralis* vom Klosterprior. Dieser nahm ihn vom Altar und überreichte ihn dem Abt. Der Stab symbolisierte die dem Abt zukommende „neue Amtsgewalt und Würde“. Durch den Stab übertragen wurde dem Abt das Verfügungsrecht über alle Sachen des Klosters sowie das Weisungsrecht gegenüber allen Personen, die zum Kloster gehören. Die in Cluny geübte Selbstinvestitur wurde auch in Hirsau praktiziert. Sie war ein symbolischer Akt, der die Überwindung des laikalen Eigenkirchenrechts zum Ausdruck brachte. Selbstinvestitur verstieß jedoch gegen geltendes Kirchenrecht. Abt Wilhelm von Hirsau ordnete deshalb in seinen Konstitutionen an, daß die Übergabe des Stabes im Rahmen der Abtsweihe durch den zuständigen Ortsbischof erfolgen solle.

Die Übergabe des Stabes war eingebunden in eine Sequenz symbolischer Handlungen. In Cluny nahm der neugewählte Abt – gleich der Inthronisation eines Herrschers – auf der *cathedra* seines Vorgängers Platz. Mönche brachten durch einen Kuß oder einen förmlichen Eid ihre Gehorsamsbereitschaft zum Ausdruck. Klösterliche Amtsträger legten ihre Schlüssel dem Abt zu Füßen, um sie dann von diesem von neuem zurückzuerhalten. Klösterliche Lehns- und Dienstleute schwuren Treueide und leisteten Mannschaft, um mit Hilfe symbolischer Handlungen gegenseitigen Bindungen Dauer zu verschaffen.

Aber auch der von einem Bischof ausgehändigte Abtsstab blieb ein Amts- und Würdezeichen, das einen Abt als Leiter einer geistlichen Gemeinschaft und als Herrn weltlicher Untertanen auswies. Dies schloß jedoch nicht aus, dass zeitgenössische Liturgiker den theologischen Sinngehalt des Abtsstabes herausstellten, wenn sie in ihren Schriften auf dessen Symbolik zu sprechen kamen. Christus der Herr, argumentierte der Benediktiner Placidus von Nonantola in seinem 1111/1112 verfaßten „*Liber de honore ecclesiae*“, habe seinen Jüngern befohlen, sich eines Stabes zu bedienen, wenn sie sich auf den Weg machen, um anderen das Wort Gottes zu verkünden. Nach dem Willen Christi sollte der Stab zum Ausdruck bringen, daß die Prediger seiner Botschaft Anspruch auf weltliche Hilfe (*subsidia temporalia*) haben. Äbte würden

nunmehr aus der Hand des Bischofs den Stab deshalb empfangen, damit sie sich bewußt bleiben, daß es letztlich Christus der Herr sei, dem sie die Verfügungsgewalt über die weltlichen Besitzungen ihrer Klöster und die Befehlsgewalt über ihre Untertanen verdanken. Die Bedeutung und Wirkung symbolischer Handlungen ist auch daran erkennbar, daß durch die Rückgabe oder die Zerstörung des Abtsstabes ein Abt seines Amtes enthoben oder sein Amtsantritt verhindert wurde. Als Abt Robert von der Reichenau im Jahre 1077 vom Papst abgesetzt wurde, weil er den „heiligen, engelhaften Stand der Mönche“ durch Simonie entehrt, besudelt und geschändet hatte, gab er, „vom König gezwungen“ und „aufs tiefste verbittert den Hirtenstab (*baculus pastoralis*) zurück, den er nicht wie ein Hirte, sondern wie ein Mietling an sich gebracht hatte“. Heinrich II. brachte seinen Anspruch auf Kirchen- und Klosterhoheit dadurch zum Ausdruck, daß er den Stab eines illegitim zur Regierung gelangten Abtes mit eigenen Händen zerbrach.

In St. Gallen verhinderten reformunwillige Mönche den Amtsantritt eines Abtes, indem sie kurzerhand seinen Stab zerbrachen. Dies war eine situationsgebotene Selbsthilfe. Die Absetzung eines Abtes war in der Regel Benedikts nicht vorgesehen. Im April 1077, als der von Rudolf von Rheinfelden zum Abt von St. Gallen erhobene Mönch Lutold sein Amt antreten wollte, zerbrachen die Mönche den Abtsstab, um die Ablehnung seiner Leitungsgewalt öffentlich zu machen. Spätmittelalterliche „*Consuetudines*“ sahen vor, daß, um das Ende eines Abbatats zu veranschaulichen, einem toten Abt sein Abtsstab mit ins Grab gegeben werden sollte.

Als Würde-, Amts- und Ehrenzeichen benutzten Äbte nicht nur den gekrümmten Stab, sondern auch, um es Bischöfen gleichzutun, Pontifikalien. Die Privilegien, kraft deren sich Äbte von Päpsten für den „Gebrauch der Mitra, der Handschuhe und des Ringes“ (*usus mitrae, chirothecarum et annuli*) privilegieren ließen, nahmen im 13. Jahrhundert sichtlich zu. Äbte sollten und wollten Pontifikalien gebrauchen *in ecclesiarum suarum gloriam et honorem*, zum Ruhm und zur Ehre ihrer Kirchen. Hält man sich an die Deutungsangebote zeitgenössischer Päpste und Liturgiker, sollten die von Äbten getragenen Pontifikalien nicht als Herrschaftssymbole sondern als spirituelle Zeichen wahrgenommen werden. Zeichen, die hierarchische Differenzen veranschaulichten, waren und blieben sie allemal. Der Ring wurde unter Berufung auf Lk 15,22 als *signaculum fidei*, als Zeichen der Treue gedeutet. Die biblische Perikope, auf die sich diese Deutung bezieht, berichtet von dem verlorenen Sohn, dem sein Vater, als er nach Hause zurückkehrt, einen Ring an den Finger steckt. Ermahnt durch ein solches sichtbares Zeichen (*per visibilem speciem*) soll der Abt der Kirche und Jesus Christus, ihrem himmlischen Herrn unverbrüchliche und unbefleckte Treue (*fides intemerata*) erweisen.

Die beiden Hörner der Mitra sollten zum einen an das Alte und Neue Testament, zum anderen an die Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe erinnern. Die Mitra, die den Kopf, den Sitz der 5 Sinne, bedeckt, sollte sich aber auch als Schutzwehr gegen sündhafte Verführungen durch sinnliche Weltlinge bewähren. Überdies sollte die als Kopfbedeckung dienende Mitra ihre

Träger daran erinnern, die ihrer Leitung anvertrauten Christenmenschen zu Christus, ihrem wahren Haupt, zu führen. Die Handschuhe sollten einen Abt daran erinnern, dass er zur Feier der heiligen Messe mit reinen Händen an den Altar treten soll.

Sich mit Pontifikalien zu schmücken, war bekanntermaßen ursprünglich ein Vorrecht der Bischöfe. Als Äbte nach den Ehrenzeichen der Bischöfe griffen, fühlten sich diese in ihrer Ehre gekränkt und reagierten mit ablehnender Kritik. „Ein Abt“, erklärte Bischof Marbod von Rennes (um 1030–1123), der die dem Bischofsamt vorbehaltenen Insignien trägt, das heißt Ring, Handschuhe, Sandalen und Mitra, ist „eine Art Monstrum“. Ein Ungeheuer sei er deshalb, weil er sich anmaßt, was ihm nicht gebührt, und dabei weder ein richtiger Bischof noch ein richtiger Abt ist. Äbte, so war von kritisch eingestellten Bischöfen überdies zu vernehmen, würden ihre Pontifikalien auch außerhalb des Klosters bei Provinzialkonzilien und Bischofssynoden tragen, so daß sie nicht mehr von den Bischöfen und Erzbischöfen unterschieden werden können. Um die hierarchische Differenz zwischen Äbten und Bischöfen ablesbar zu machen, traf Papst Clemens X. in der Mitte des 13. Jahrhunderts folgende Regelung: Nicht-exemte Äbte sollten eine weiße Mitra (*mitra alba*) tragen, exemte Äbte eine eine mit Goldfäden und Goldborten besetzte Mitra (*mitra aurifrisiata*), Bischöfe hingegen eine *alba pretiosa*, eine weiße und mit Edelsteinen besetzte Mitra.

Kritische Einwände gegen die von Äbten benutzten Pontifikalien erhoben auch reformbewußte Mönche. Einen restriktiven Gebrauch des Abtsstabes sahen die älteren „*Consuetudines*“ der Abtei Fleury vor. Ein *abbas baculatus* sollte nicht den Chor, den Kapitelsaal und das Refektorium betreten. Er sollte auch nicht „nach Art der Bischöfe einen Abtsstab mit einer Krümme“ (*incurvus baculus*) benutzen, sondern einen einfachen nach Art des Buchstabens Tau (*baculus paupertinus in modum Tau litterae*).

Ehrgeizige Äbte, bemängelte Bernhard von Clairvaux, würden sich mit viel Mühe und viel Geld apostolische Privilegien verschaffen, die ihnen gestatten, von bischöflichen Würdezeichen – der Mitra, dem Ring und den Sandalen – Gebrauch zu machen. Der mit diesen Zeichen verbundene Würde- und Herrschaftsanspruch widerspreche der Profeß der Mönche. Nur der Stellung eines Bischofs seien sie angemessen. In den Bemühungen von Äbten, sich durch den Erwerb von Pontifikalien aus der Unterwerfung unter die bischöfliche Gewalt befreien zu wollen, erblickte Bernhard eine Verletzung der „Regel der Demut“. Die „Zeichen der Mönche“ (*insignia monachorum*), die ihr gemeinsames Leben adeln, seien Gebet, Einsamkeit und Arbeit.

Das Generalkapitel der Bursfelder Union vom Jahre 1496 kritisierte, daß Äbte, unzufrieden mit den einfachen Insignien ihrer Vorgänger, ihre schmucklosen Mitren und Stäbe überarbeiten lassen, um sie aufwendiger, kostbarer, modischer (*curiosius*) zu machen. Verboten und abschaffen wollte das Generalkapitel die Insignien der Äbte nicht. Die Äbte sollten aber nicht prunken und protzen, sondern sich mit bescheidenen Formen ihrer Ehr- und Würdezeichen zufrieden geben. Das ein Jahr später tagende Generalkapitel

verbot, an die Grenzen des Vertretbaren und Schicklichen erinnernd, die ungewöhnlichen Neuheiten der Mitren und Stäbe (*curiositates infularum et baculorum*). Das Verlangen benediktinischer Kloostervorsteher nach Repräsentation sollte gedämpft werden. Verhindern wollte das Generalkapitel jedoch nicht, daß Äbte inner- und außerhalb des Klosters ihre obrigkeitliche Stellung sinnfällig zum Ausdruck bringen.

Verlangen nach öffentlicher Selbstdarstellung artikulierten Äbte auch im Stil ihres Auftretens, wenn sie mit Pferden über Land ritten. Bernhard von Clairvaux hat den in Cluny betriebenen Pferdelluxus (*fastus equitandi*) hart kritisiert. Bernhard war sich bewußt, daß es Verhaltensweisen gibt, deren sozialer Symbolwert mit Grundsätzen klösterlicher Observanz nicht in Einklang zu bringen ist. Reite der Abt von Cluny über Land, bemerkte Bernhard bissig, lasse er sich von über 60 Reitern begleiten. Ein solcher Troß erwecke den Eindruck, der Abt von Cluny und seine Mönche seien nicht Väter von Klöstern und Lenker von Seelen, sondern Herren von Burgen und Fürsten von Provinzen (*domini castellorum; principes provinciarum*). Bernhard begründete eine kritische Tradition. Gilbert von Tournai machte in seiner 1274 abgefaßten „Collectio de scandalis ecclesiae“ Benediktineräbten zum Vorwurf, sie würden sich ihren Untertanen gegenüber wie Tyrannen gebärden. In ihrem Pferdelluxus (*pompa equorum*) würden sie weltlichen Fürsten nacheifern, „um nicht als Lenker von Seelen zu erscheinen, sondern als Herren von Provinzen“.

Äbte, die auf den Gebrauch von Pferden verzichteten, setzten sich nicht der Gefahr aus, als Verächter der Regel angeprangert zu werden. Mönche, die zu Fuß gingen, folgten dem Vorbild der Apostel. Sich eines Esels zu bedienen, entsprach der *humilitas Christi*. Mit Wohlgefallen berichtet der Zwiefalter Chronist Ortlieb, die Hirsauer Mönche, die unter Ihrem Abt Wilhelm als Gründungskonvent nach Zwiefalten kamen, hätten nicht auf dem Rücken von Pferden, sondern auf dem Rücken von Maultieren den Weg über die Schwäbische Alb genommen.

Das Pferd bildete in der mittelalterlichen Welt ein Symbol herrschaftlicher *dignitas*.

Reitende Bischöfe und reitende Äbte pflegten einen herrenmäßigen Lebensstil. Sie folgten nicht biblischen Vorbildern, sondern hielten es mit den Repräsentationsformen der weltlichen Aristokratie. Sie dachten nicht mehr an den Esel Bileam, den Jahwe zuerst sein Antlitz hatte schauen lassen, nicht mehr an Esel im Stall von Bethlehem, der das Jesuskind mit seinem Atem wärmt, Maria nach Ägypten und Jesus nach Jerusalem getragen hatte. Die Frommen Israels, des von Gott erwählten Volkes, haben Pferde als Kampftiere ihrer Gegner und Unterdrücker wahrgenommen. Sie waren Symbole für Gewalt, Unfreiheit und Überheblichkeit. Der Psalmist konnte deshalb dankbar bekennen: Der Herr, der die Gebeugten aufrichtet und die Frevler erniedrigt, „hat keine Freude an der Kraft des Pferdes“ (Ps 147,10). Jesaias verfluchte jene, die ihre Hoffnung auf Pferde und Kriegswagen setzen. Das von dem Propheten ersehnte und von Jahwe verheißene Friedensreich zeichnet sich nicht zuletzt dadurch aus, daß in ihm das Volk Gottes Rinder und Esel frei laufen

lassen kann (Jes 32, 20). Der Esel war keine abschätzige Sozialmetapher; er galt als Zeichen des Friedens. Von dem kommenden Friedenskönig wurde gewissagt: „Er ist demütig und reitet auf einem Esel, auf einem Fohlen, dem Jungen einer Eselin (Sach 9,9f.). Das Pferd des Abtes entbehrte biblischer Rechtfertigung.

Als Norbert von Xanten (um 1080–1134), der Gründer des Prämonstratenserordens, seinen Mönchsberuf aufgab, um den Bischofsthron von Magdeburg zu besteigen, wurde von zisterziensischer Seite kritisch angemerkt, aus dem barfüßigen Reiter eines Esels (*nudipes ascensor asini*) sei ein „wohlbeschuhter und wohlbekleideter Reiter eines mit Brustschmuck gezierten Pferdes (*bene calciatus et bene vestitus ascensor phalerati equi*) geworden. Die Stoßrichtung dieser Polemik ist eindeutig: Der Esel veranschaulicht das Armutsideal Altclunys, der Zisterzienser und der frühen Hirsauer; das Pferd verweist auf das soziale Anspruchsniveau adliger Herren. Barfüßigkeit bekundet demütige Bußgesinnung, kostbares Schuhwerk weltlichen Stolz.

Zugegeben: Für den Gebrauch von Pferden gab es plausible Gründe. Zu Fuß zu gehen, war Äbten, die Generalkapitel ihres Ordens oder kirchliche Synoden aufsuchten, schlechterdings nicht zuzumuten. Aber auch das unabdingbar Notwendige konnte für Zwecke der Repräsentation genutzt werden. Dies war dann der Fall, wenn das Zaum- und Sattelzeug besonders kostbar oder der begleitende Troß ohne sichtlichen Grund aufgebläht war. Ob gewollt oder ungewollt: Über Land zu reiten bildete eine Form öffentlicher Selbstdarstellung, die an Herrschaft denken ließ, nicht an Nachfolge Jesu.

Abschließende Bemerkungen

Der Versuch, theologische Deutungen, funktionale Legitimationsmuster und symbolische Formen als Faktoren der von Äbten ausgeübten Herrschaft kenntlich und verständlich zu machen, wurde von mir nicht deshalb unternommen, um die Realität urkundlich verbrieft und strukturell verankerter Machtverhältnisse aus dem Auge zu verlieren. Konkreter Herrschaftsordnungen eingedenk zu sein, gebietet das Thema meiner Überlegungen. Im einzelnen darzulegen, über welche Herrschaftsrechte ein Abt in landsässigen und reichsunmittelbaren Klöstern verfügte, lag nicht in meiner Absicht und entsprach nicht der von mir eingangs skizzierten Fragestellung. Ich wollte nicht über Kontroversen und Konflikte berichten, die in klösterlichen Grundherrschaften das Regiment von Äbten auslöste, wenn diese versuchten, im Interesse ihres Klosters die Abgaben und Dienste ihrer grund- und leibhörigen Klosteruntertanen zu verändern. Es kam mir auch nicht darauf an, die Unsumme von Konflikten aufzulisten, die in mittelalterlichen Klöstern zwischen Äbten und Konventen keinen Frieden aufkommen ließen. Ich wollte mittelalterliche Abtherrschaft als Problem religiöser und politisch-sozialer Legitimation sowie als Gegenstand symbolischer Visualisierung in den Blick bringen. Ausgegangen bin ich von folgender Annahme: Herrschaft, die in- und außer-

halb des Klosters dauerhaften Bestand haben soll, bedarf gedanklicher Begründung und zeichenhafter Vergegenwärtigung mit Hilfe von Symbolen und symbolischen Handlungen.

Wer von mittelalterlicher Abtsherrschaft spricht, sollte aber zugleich auch daran erinnern, daß die Verflechtung zwischen weltlicher Herrschaft und geistlicher Lebensordnung bis zur Säkularisation ein Strukturelement des benediktinischen Ordenswesens bildete. Von Klöstern ausgeübte Herrschaft kam an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert nicht nur einem politischen Anachronismus gleich, sie widersprach auch dem Wesen des christlichen Mönchtums. Insofern braucht es nicht zu verwundern, daß sich bereits zu Anfang des 19. Jahrhunderts im kirchlichen Raum Stimmen zu Wort meldeten, die der Auffassung waren, daß der Güter- und Herrschaftsverzicht, der dem Mönchtum und der Kirche abverlangt wurde, Mönche und Kleriker befähige, „ächtres, lauterer Christentum“ zu leben und zu verwirklichen. Habe doch die Säkularisation Voraussetzungen geschaffen, die es ermöglichten, Kirche und Mönchtum als Mächte des Geistes von neuem zu entdecken.

Es bestand jedoch keine Ursache, die es hätte rechtfertigen können, Mönchen ihre Kirchen und Bücher wegzunehmen und aus ihren Reliquiaren, Kelchen und Kreuzen weltlichen Schmuck und profanes Geld zu machen. Abt und Konvent von Salem hatten sich nach Kräften bemüht, als Gemeinschaft, die auf die Ausübung von Herrschaftsrechten verzichtet, ihr regelgebundenes Leben weiterzuführen. Der badische Markgraf hatte versprochen, ihnen dies zu gestatten. Gehalten hat er es nicht. Fürstliche Begehrlichkeit schloß Zugeständnisse aus. Eine Chance, sich von der Last einer bis ins frühe Mittelalter zurückreichenden Herrschaftsgeschichte zu befreien und sich als herrschaftsfreie Korporation neu zu konstituieren, wurde den Mönchen säkularisierter Klöster nicht gegeben. Sie mußten ihre Klöster verlassen, um den Interessen territorialer Staatsbildung Raum zu geben – einer Staatsbildung allerdings, die nicht nur den modernen Rechts- und Verfassungsstaat hervorbrachte, sondern auch einem kulturellen Traditionsbruch gleichkam und sich – bar jedweder Rücksichtnahme und Toleranz – als blanke Gier nach Besitz und Geld verwirklichte.