

N12<517769597 021



ubTÜBINGEN



A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

1941 K 2191

STUDIEN
UND
MITTEILUNGEN
ZUR GESCHICHTE DES
BENEDIKTINER-ORDENS
UND SEINER ZWEIGE

HERAUSGEGEBEN VON DER BAYERISCHEN
BENEDIKTINERAKADEMIE

DER GANZEN REIHE BAND 59
1941
I. HEFT



MÜNCHEN 1941
VERLAG DER BAYERISCHEN BENEDIKTINERAKADEMIE

U.S.TÜB.
13 NOV. 1941

Uyd 448

STUDIEN
UND
MITTEILUNGEN
ZUR GESCHICHTE DES
BENEDIKTINER-ORDENS
UND SEINER ZWEIGE

HERAUSGEGEBEN VON DER BAYERISCHEN
BENEDIKTINERAKADEMIE

DER GANZEN REIHE BAND 59
1941/1942



MÜNCHEN 1942
VERLAG DER BAYER. BENEDIKTINERAKADEMIE



Gd 448.

Inhalt des Jahrganges 1941/42.

Aufsätze:	Seite
Gunther, der Eremit in Geschichte, Sage und Kult. Von Gotthard Lang OSB, Niederaltaich	3
Der Opfergang in den Benediktinerklöstern des Mittelalters. Von Stephanus Hilpisch OSB, Maria-Laach	86
Studien zu Metellus von Tegernsee. Von Romuald Bauerreiß OSB, München, St. Bonifaz	96
Der Psalmenvortrag nach der Regula Benedicti. Von Stephanus Hilpisch OSB, Maria-Laach	105
Der Verbleib des Bursfelder Kongregationsarchivs. Von Paulus Volk OSB, Maria-Laach	116
Benediktinisches Barocktheater im bayerischen Donautal. Nachtrag. Von Walther Klemm, Plauen i. Vogtl.	151
P. Hieronymus Jung OSB, von St. Emmeram-Regensburg als Vertreter seines Abtes Cölestin Vogl an der römischen Kurie. Von Wilhelm Fink OSB, Abtei Metten	159
Zur Frühgeschichte des Frauenklosters St. Jakob in Polling. Von Eduard Wallner, Augsburg	187
Altötting und der Hl. Rupert von Salzburg. Von Romuald Bauerreiß OSB, München, St. Bonifaz	189
Conversatio morum. Das zweite Gelübde des Benediktinermönches. Von Fidelis Friedrich OSB, Königsmünster	200
Literarische Umschau:	
Buchbesprechungen	327



(Nach einem alten Kupferstich)

Guntherstatue
in der Wallfahrtskirche Gutwasser

Einleitung

Am 9. Oktober 1945 vollenden sich neunhundert Jahre, seitdem der selige Gunther, der Eremit, aus dem Leben geschieden ist.

Die Gestalt Gunthers ragt nicht nur in kirchlich-asketischer, sondern vor allem auch in historisch-völkischer Hinsicht hervor. Aus germanischem Adel stammend, vertrauter Ratgeber mächtiger Herrscher, Brückenschläger zwischen Reich und Böhmen, Kulturpionier für Deutschland und Christentum, Mittler deutschen Geistes bei den östlichen Nachbarn, so ist er noch bis zur Gegenwart von Bedeutung.

In das reiche Schrifttum über das Leben dieses Mannes hat vieles Unrichtige und Sagenhafte Eingang gefunden und ist zum Teil auch von angesehenen Geschichtsschreibern übernommen worden. So ist in die Guntherbiographien eine gewisse Unsicherheit gekommen; es ist darin Wahres und Falsches, Gewisses und Zweifelhaftes schwer zu unterscheiden.

Die gegenwärtige Schrift hat sich zur Aufgabe gesetzt, den geschichtlichen Gunther wahrheitsgetreu darzustellen; sie will eine vollständige und zuverlässige Lebensgeschichte des Eremiten bieten. Daneben soll auch sein Weiterleben im Volksgedächtnis durch Sage und Verehrung gezeigt werden.

Von der gleichen Absicht geleitet, arbeitete schon vor 60 Jahren ein Sohn des Bayerischen Waldes und fleißiger Heimatforscher, Pfarrer **Emil Aigner** von Bischofsmais (geb. 1841, gest. 1924) an einer größeren Lebensbeschreibung des Eremiten. Er sammelte hiefür eifrig alles damals erreichbare Material und stellte persönlich an Ort und Stelle mit Hilfe der noch vorhandenen Spuren und der alten Volkstradition den Verlauf des Goldenen Steiges und der Guntherwege fest; jetzt wäre diese Erforschung nicht mehr möglich. Aigner kam jedoch, abgesehen von kleineren Aufsätzen (darunter der kurze Lebensabriß Gunthers im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, 2. Aufl. Freiburg 1888, Bd. V S. 1367—70) nicht mehr dazu, sein reiches Material zu verwerten. Dieses ist an den Verfasser der folgenden Schrift übergegangen und darin mitverwendet. Wertvolle Beiträge zu dieser Schrift hat auch der als gründlicher Kenner der Heimatgeschichte bekannte Schriftsteller **Gottward Oswald**, z. Z. in Rinchnachmündt, geleistet. An dieser Stelle sei auch Herrn Hochschulrektor Dr. Heuwieser und Herrn Dr. Wühr für ihre Mithilfe der geziemende Dank ausgesprochen!

I. Quellen

Als sichere Quellen kamen für diese Lebensbeschreibung an erster Stelle die amtlichen Beurkundungen in Betracht, welche auf Gunther oder sein Werk Bezug haben und von der Kritik als echt anerkannt sind. Sie befinden sich in den Staatsarchiven von München und Kassel; durch den Druck veröffentlicht sind sie in drei Sammelwerken: in den *Monumenta Boica*, den *Monumenta Germaniae* und im *Urkundenbuch zum dritten Bande der Hessischen Landesgeschichte* von Wenk (Frankfurt 1803¹). Ferner wurden benützt die Archive der Benediktinerabtei St. Margaret (Brzevnow) bei Prag, sowie der Pfarreien Rinchnach und Gutwasser im Böhmerwald. Auch den Annalen und Chroniken aus dem 11. Jahrhundert sind wertvolle Angaben entnommen; angefangen vom Jahre 1006 schenken diese dem Eremiten eine liebevolle Aufmerksamkeit. Als Hauptquellen endlich dienten die Schriftsteller jener Zeit, am meisten Wolfher von Hildesheim und Arnold von Regensburg. Diese beiden müssen näher gewürdigt werden.

Ueber Wolfher von Hildesheim sind wir von ihm selbst in den Vorreden zu seinen Schriften gut unterrichtet. Von Geburt Sachse, war er Kleriker an der Domkirche zu Hildesheim und erhielt wahrscheinlich noch vom hl. Bischof Bernward († 1022) die geistlichen Weihen. Bernwards Nachfolger, der hl. Gotthard (1022—1038) erkannte die ungewöhnlichen Fähigkeiten des jungen Mannes und schickte ihn zur weiteren Ausbildung an die Klosterschule von Hersfeld, die unter Leitung des Gelehrten Albuin (Albwin) in hoher Blüte stand. Unter seinen dortigen Mitschülern befanden sich Ratmund, Schwesternsohn des hl. Gotthard und später (1027—1049) Abt von Niederalteich, und Otloh, später Mönch im Kloster St. Emmeran zu Regensburg, ein fruchtbarer Schriftsteller. Otloh übersiedelte nach seinem eigenen Bericht²) von Hersfeld nach Tegernsee und von dort 1024 nach Franken; also muß Wolfher schon bald nach Gotthards Bischofsweihe in Hersfeld eingetroffen sein. Mit Ratmund schloß Wolfher innige Freundschaft, nach seinem eigenen Ausdruck behandelte ihn Ratmund „wie einen leiblichen Bruder“. Hersfeld wechselte Wolfher mit Niederalteich, gewiß auf Weisung Gotthards, um auch an der dortigen Schule seine Kenntnisse zu erweitern, wohl aber auch auf Einladung Ratmunds. Er blieb dort nach Wattenbachs Schätzung bis gegen 1035. Dann verließ ihm Gotthard eine Domherrnstelle in Hildesheim.

¹) Mon. Germ. DD IV u. V.

²) M.G. SS. XI 396

Ratmund war der unmittelbare Vorgesetzte Gunthers, welcher damals als Oberer das Kloster Rinchnach leitete; er führte auch seinen Freund Wolfher dort ein. So lernte dieser den Eremiten persönlich kennen und achten, besuchte ihn öfter und wurde sein vertrauter Freund (siehe unten im 9. Kapitel).

Auf Ansuchen Ratmunds verfaßte Wolfher noch zu Lebzeiten Gotthards eine Biographie dieses Bischofs, welche bis 1034 fortgeführt ist. Dieselbe befriedigte jedoch den Verfasser nicht, wurde von ihm nie verbreitet und ist nur in einem einzigen Exemplar, wahrscheinlich Wolfhers Handschrift, erhalten. Pertz entdeckte sie 1821 in der kaiserlichen Bibliothek zu Wien und ließ sie 1854 in den *Monumenta Germaniae*³⁾ in Druck erscheinen. Diese erste Lebensbeschreibung ersetzte Wolfher durch eine zweite, die erst nach 1054 vollendet wurde. Diese zweite Bearbeitung, zum Unterschied von der ersten (Vita I oder prior Godehardi Episcopi) mit dem Namen Vita II oder posterior Godehardi Episcopi bezeichnet, umfaßt 41 Kapitel; sie ist in 12 ganzen und 7 fragmentarischen Handschriften erhalten und von Pertz veröffentlicht⁴⁾. Diese Vita II ist nach dem Urteil von Pertz „als Werk reiferen Alters bündiger und geschlossener; die erste Ausgabe war weit-schweifig und allzu wortreich.“ Andere, wie Lüntzel⁵⁾, geben der Vita I den Vorzug. In der Vita II widmet Wolfher dem Eremiten das 8. und 9. Kapitel. Der Verfasser versichert in der Vorrede zu Vita I und II, daß er nur berichtet, was er selbst gesehen oder von zuverlässigen Zeugen gehört hat. Er gilt als Geschichtsquelle ersten Ranges.

Wolfher wird von Mabillon⁶⁾, welchem Lüntzel⁵⁾ beipflichtet, auch für den Verfasser einer Vita Guntheri Eremitae auctore anonymo gehalten. Diese findet sich in mehreren Handschriften und ist öfter im Druck herausgegeben worden, so von Heinrich Canisius⁷⁾, Mabillon⁶⁾, Leibnitz⁸⁾, den Bollandisten⁹⁾ und Pertz¹⁰⁾. Diese Schrift behandelt in 13 Kapiteln das Leben des Eremiten. Hievon sind 4 Kapitel: nämlich das 1., 2., 3. und 6. wörtlich aus der Vita II Godehardi abgeschrieben. Pertz ist indes anderer Ansicht als Mabillon. Wolfhers Name finde sich in keiner Handschrift; der Stil sei ein völlig anderer. Er nimmt an, daß ein Mönch aus Gunthers Kloster bald nach dessen Tode

³⁾ Ebd. XI 176—196.

⁴⁾ Ebd. 196—221. In deutscher Uebersetzung: Dr. Gerlach, Wolfhers jüngere Lebensbeschreibung des hl. Bischofs Godehard. Hildesheim 1939.

⁵⁾ Geschichte der Diözese u. Stadt Hildesheim. Hildesheim 1858. I. Band S. 236 u. 235

⁶⁾ Acta Sanctorum Ordinis s. Benedicti. Paris 1668—1707. Bd. VII S. 423.

⁷⁾ Antiquae lectiones. Ingolstadt 1612.

⁸⁾ Ascensiones historicae. Leipzig 1698.

⁹⁾ Acta Sanctorum Octobr. IX. Brüssel 1780. S. 1054 ff.

¹⁰⁾ M.G. SS. XI 276—279.

¹¹⁾ Geschichte der deutschen Kaiserzeit. II. Bd. 4. Aufl. Braunschweig 1875 S. 572.

die Vita Guntheri geschrieben habe. Giesebrecht¹¹⁾ legt die Entstehung in das Ende des 11. Jahrhunderts. Diese Vita Guntheri wird von ersten Geschichtsschreibern abgelehnt. Wattenbach¹²⁾ bezeichnet sie als wertlos, Hirsch¹³⁾ als elendes Machwerk; wir schließen uns dem Urteile Gerlachs an: „Die Vita Guntheri ist außer den von Wolfher abgeschriebenen Kapiteln eine wertlose, mit allgemeinen Redensarten und minderwertigen Wundergeschichten ausgefüllte Heiligenlegende“.¹⁴⁾

Wolfhers Zeitgenosse, Arnold von Regensburg (auch Arnolf, Arnulf geschrieben), Prior des Benediktinerstifts St. Emmeram in Regensburg, war nach Riezler¹⁵⁾ väterlicherseits Enkel eines gleichnamigen, wahrscheinlich nordgauischen Adligen und mütterlicherseits Enkel des Markgrafen Berthold vom Nordgau; die Bezeichnung Arnold „von Vohburg“ ist nach Riezler unrichtig. Arnold schrieb zwischen 1035 und 1037 ein Leben des hl. Emmeram¹⁶⁾. Von den 79 Kapiteln des Werkes handeln acht (Kap. 61—68) von unserem Eremiten. Ihn hatte Arnold in Rinchnach selbst durch persönlichen Umgang kennen gelernt und seine Lebensgeschichte teils von ihm selbst, teils von seiner Umgebung erfahren. Arnold ist hier als vollgültiger Zeuge zu bewerten, mag man auch, wie Wattenbach, sonst seine schriftstellerische Weise abfällig beurteilen.

Aus den Werken der genannten Autoren ist Gunthers Biographie übergegangen in Geschichtswerke und Heiligenlegenden; auch verschiedene kleinere Darstellungen haben sich mit diesem außerordentlichen Manne beschäftigt.

An selbständigen Werken bestehen über ihn:

Georg David, „Des Königreichs Böhmen heilsamer Waldarzt“. Prag 1713. Adam Höffele, „Ein Baum, gepflanzt an den Wasserbüchen, Gunther, Bekenner und Landespatron Böhmens“. Prag 1745 u. 1753; in tschechischer Sprache 1749. Rönik, „De Gunthero Eremita“. Göttingen 1759.

Ein Ungenannter, „Kurze Lebensbeschreibung des gottseligen Einsiedlers Gunther.“ Regen 1895.

Oswald Gotthard, „Kloster Rinchnach“. Regen 1903.

Piter Bonaventura, „Thesaurus absconditus in agro“. Brünn 1762. Diese Schrift umfaßt 248 Quartseiten in lateinischer Sprache, ist aber mehr eine Stoffsammlung als eine wirkliche Lebensbeschreibung.

¹¹⁾ Wattenbach-Holtzmann, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Berlin 1938. I. Band S. 228 Anm. 111.

¹²⁾ Hirsch, Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich II. Bd. II. Berlin 1864. 33 f.

¹⁴⁾ Dr. Gerlach: Wolfher, der Biograph des hl. Godehard. Hildesheim 1938. S. 15.

¹⁵⁾ Geschichte Bayerns. Stuttgart und Gotha. 2. Aufl. 1927. Bd. I 2 S. 100.

¹⁶⁾ M.G. SS. IV 543—574.

2. Name, Geburt und Abstammung

Der altdeutsche Name Gunther oder Günther (Gunthard, Guntechar) ist zusammengesetzt aus Gunt, d. i. Kampf, Krieg, und her oder char, d. i. kühn, mutig. Gunther bedeutet also: der Kampfesmutige, der Kriegsheld.

Die Geburtszeit unseres Eremiten ist in den Quellen nicht angegeben, wohl aber Todesjahr und Alter. Danach starb er am 9. Oktober 1045¹⁾, mehr als 90 Jahre alt²⁾. Seine Geburt fällt demnach in das Jahr 955.

Ueber seine Abstammung wird sowohl von Wolfher wie in den Urkunden nur gesagt, er sei ein Adeliger aus Thüringen (vir quidam nobilis de Thuringia nomine Guntherius) gewesen. Wolfher und Arnold berichten überdies von seinem reichen Erbbesitz. Aus diesen Angaben geht zunächst hervor, daß Gunthers Familie von hohem Adel war, also mindestens gräflichen Ranges. Der reiche Erbbesitz läßt ferner darauf schließen, daß Gunther dem uralten Geburts- und Besitzadel, nicht dem seit der fränkischen Zeit aufkommenden Amtsadel angehörte. Die Bezeichnung vir nobilis de Thuringia nomine Guntherius schien für damals wohl ausreichend und eindeutig. Jetzt aber, nach 900 Jahren, läßt sich daraus nicht mehr ersehen, welchem thüringischen Grafengeschlechte Gunther angehört hat. Die späteren Geschichtsschreiber lassen daher diese Frage meistens offen. Die Bollandisten³⁾ zählen vier Edelgeschlechter aus der Gegend Thüringens auf, welche unter ihren Söhnen einen Gunther hatten, ohne sich für eines derselben zu entscheiden. Andere, wie Lackner²⁾, halten Gunther für einen Landgrafen von Hessen; Breßlau⁴⁾ meint, das Geschlecht, dem Gunther entstammte, sei überhaupt nicht mehr zu bestimmen. Schrödl⁵⁾ schreibt, der Eremit sei vielleicht ein Sprößling des alten Fürstenhauses von Schwarzburg.

Was Schrödl vermutet, ist durch zwei Zeugnisse als sicher zu betrachten. Das erste ist die Familienüberlieferung des Hauses Schwarzburg, das den Eremiten unter seine Ahnherren zählt⁶⁾. Die Herren von Schwarzburg hießen ursprünglich Grafen von Käfernburg (Kevernburg) und nannten sich erst seit 1118 auch nach der kurz vorher erbauten Schwarzburg. 1161 zerfiel das Geschlecht in die Linien Schwarzburg und Käfernburg. Letztere starb 1387 aus. Die erstere spaltete sich zuletzt in die Zweige Schwarzburg-Sondershausen (Reichsfürsten seit 1697) und Schwarzburg-Rudolstadt (Reichsfürsten seit 1710). Die Linie Sondershausen erlosch 1909 mit Fürst Karl Günther. Dann regierte Fürst Günther

1) Annales Altahenses Majores. M.G. SS. XX 802; Cosmas M.G. SS. IX 75.

2) Lackner, Memoriale seu Altahae Inferioris Memoria. Passau 1779 S. 11 und 7.

3) Acta Sanctorum Oct. IV. Brüssel 1780 S. 1058.

4) Allgemeine deutsche Biographie Bd. X. Leipzig 1879, S. 143.

5) Passavia sacra, Passau 1879.

6) Apfelstedt, „Das Haus Kevernburg-Schwarzburg“. Sondershausen 1890. S. 1.

von Schwarzburg-Rudolstadt in beiden Ländern bis zur Revolution von 1918 († 1925). Seit 1920 sind die zwei Fürstentümer im neu gebildeten Lande Thüringen aufgegangen.

Das zweite Zeugnis sind die Uebergabsurkunde Gunthers vom 25. Dezember 1005 und sein Testament⁷⁾. In der Urkunde übergibt Gunther „von seinem Erbesitz“ gewisse Ortschaften dem Stifte Hersfeld zum besseren Unterhalt des Filialklosters Göllingen; im Testament behält er sich die Nutznießung des Klosters Göllingen vor.

Nun gehörten sowohl die übergebenen Ortschaften, als auch Göllingen zum Käfernburger Gebiet, Göllingen selbst war eine Familienstiftung der Käfernburger. Mithin mußte Gunther ein Käfernburger sein.

Diese beiden Zeugnisse werden noch bestätigt durch die Namen Gunther und Sizzo. Gunthers Bruder hieß nämlich nach der genannten Urkunde Sizzo. Nun hatten diese zwei Namen gerade in der Familie Käfernburg-Schwarzburg ihr Hausrecht. Die regierenden Grafen oder Fürsten hießen in der Regel entweder Gunther (mit dem Umlaut Günther) oder Sizzo. Am bekanntesten ist wohl Graf Günther von Schwarzburg, der am 31. Januar 1349 als Gegenkönig gegen Karl IV. gewählt und in Frankfurt gekrönt, von Karl aber am 26. Mai 1349 in Eltville zur Abdankung gezwungen wurde. Jener Graf Günther von Schwarzburg, zubenannt „mit dem fetten Maul“, der 1543 in seinem Lande die neue Lehre einführte, war bereits der vierzigste dieses Namens, sein Sohn und Nachfolger hieß Günther XLI. Daß auch schon im 11. Jahrhundert diese Namen im Brauch waren, dafür einige Beispiele. Unter den zwölf Stiftern des Domes zu Naumburg, die im dortigen Westchor ihre Standbilder haben, befindet sich ein Graf Sizzo von Käfernburg; dieser muß also zu Beginn des Dombaues um 1034 gelebt haben. Jener Käfernburger, der sich nach der Schlacht bei Homburg an der Unstrut 1075 Heinrich IV. unterwarf, hieß gleichfalls Sizzo. Zum Jahre 1062 berichtet der sächsische Annalist⁸⁾: „Kunigund, Tochter des Otto von Orlamünde, heiratete einen russischen König und gebar eine Tochter, die ein Adeliger von Thüringen (in der Anmerkung: „von Kevernburg“), namens Gunther zur Frau nahm. Er bekam von ihr einen Sohn, den Grafen Sizzo.“ Nach Rönik⁹⁾ gab es im Anfang des 11. Jahrhunderts nur einen einzigen Grafen in Thüringen, der Gunther hieß, nämlich den späteren Eremiten. Andere Adelige dieses Namens gehörten den Nachbarländern Hessen und Sachsen an.

Wir haben also die Wiege Gunthers im Stammschloß des Hauses Schwarzburg, das ist in der Käfernburg bei Arnstadt, jetzt Ruine, zu suchen. Eine weitere Frage ist:

⁷⁾ Hievon ist unten ausführlich die Rede im 4. Kapitel.

⁸⁾ Mon. Germ. SS. VI. S. 693.

⁹⁾ De Gunthero Eremita, Göttingen 1759. S. 8.

wer waren seine Eltern? Für diese Frage sind wir, da die anderen Quellen schweigen, auf die Glaubwürdigkeit der Familientradition angewiesen. Dieselbe findet ihren Ausdruck im sogenannten Käfernburgischen Gemälde¹⁰). Dieses stellt drei Ahnenpaare nebeneinander stehend vor, die Mütter als würdige Matronen, die Väter als Ritter in Rüstung und mit dem Wappenschild, worin ein Löwe in aufrechter Haltung; der dritte Ahnherr hält außerdem das Modell einer Kirche. Unter dem ersten Paare steht in lateinischer Sprache geschrieben: „Geschlechterfolge (Genealogia) der erlauchten Grafen von Kevernburg. Der erste: Graf Günther, vom Heidentum zum Christentum bekehrt und getauft.“ Unter dem zweiten Paare: „Graf Sigher, Sohn des vorgenannten Günther“. Unter dem dritten Paar: „Graf Sigher, Sohn des Sigher, dem der Kaiser wegen seiner Tapferkeit im Kriege seinen Namen in Sigehard umänderte. Er ist einer der Stifter des Naumburger Domes und dort auch begraben.“ Die Koseform von Sigher und Sigehard ist Sizzo; beide Formen werden unterschiedlos gebraucht wie Heinrich und Heinz. Apfelstedt⁶) hält den Domerbauer Sigher oder Sizzo für jenen Sizzo, der in der oben erwähnten Urkunde vom 25. Dezember 1005 als verstorbener Bruder unseres Eremiten genannt wird. Diese Annahme kann nicht zutreffen; denn der Bischofssitz wurde von Zeitz, wo er den Einfällen der Wenden zu sehr ausgesetzt war, erst 1032 nach Naumburg verlegt und 1034 begann der Dombau, während der Bruder des Eremiten, den wir Sigher I. nennen wollen, nach der genannten Urkunde schon 1005 nicht mehr am Leben war. Der Domerbauer war also Sigher II., Sohn Sigher des I. und Neffe des Eremiten. Nach dem Käfernburgischen Gemälde hätten wir demnach, wenn wir es als zutreffend annehmen, folgenden Stammbaum. Stammvater: Gunther I., vom Heidentum zum Christentum übergetreten. Söhne Gunthers I.: Sigher oder Sizzo I. und Gunther der Eremit; Sohn Sizzo I.: Sigher oder Sizzo II., der Domerbauer. In die heidnische Vorzeit ist der Stammbaum nicht fortgeführt.

Gunther I., Vater des Eremiten, war Advocatus (Vogt) des Stiftes Hersfeld, wenigstens für dessen Besitzungen im Käfernburger Gebiet. Als solcher erscheint er in einer Urkunde¹¹) zwischen 949 und 957, wonach Kaiser Otto I. ein Gut in Gerstatt einem gewissen Hunold schenkt, der es wieder an den Abt von Hersfeld gegen andere Güter vertauscht. Auch sonst finden wir Gunther I. als Zeugen, so um 950, da eine gewisse Himiza sich urkundlich dem Stifte Hersfeld leibeigen macht¹¹), und in einer Urkunde

¹⁰) Siehe hierüber: Hesse, „Das Käfernburgische Gemälde“ in „Neue Zeitschrift für die Geschichte der Germanischen Völker“ Bd. I, Heft 1. 1831. Seite 27 ff. und: Arnold Boie, „Das Käfernburger Gemälde“ in der „Zeitschrift des Vereins für Thüring. Geschichte und Altert.“ Band 22 (1915) S. 279. — Eine Kopie des Gemäldes hängt in der Schloßkapelle zu Sondershausen hinter der Orgel.

¹¹) Wenk, Urkundenbuch zum III. Bd. der Hessischen Landesgeschichte, Seite 30, 29 u. 30.

vom 25. April 963, durch welche ein Engilrich seine Magd aus der Leibeigenschaft entläßt¹⁾).

Die Rechte des Vaters, auch die Hersfelder Vogtei, gingen nach dem Tode des älteren Bruders Sizzo I. auf Günther, als dem Familienältesten über.

3. Erziehung und Jugendleben

Gunther wurde, wie dies bei den Söhnen der Adeligen üblich war, für den Waffendienst erzogen. Darüber blieb seine literarische Ausbildung als unnötig ganz vernachlässigt; er lernte, wie Wolfher schreibt, weder lesen noch schreiben. Diesen Mangel, der gar nicht als solcher empfunden wurde, teilte Gunther mit ausgezeichneten Männern seiner Zeit, wie Otto dem Erlauchten, König Heinrich I., Kaiser Konrad II. u. a. Von Otto I. dem Großen berichtet Widukind, er habe erst nach dem Tode seiner ersten Gemahlin Edith die Buchstaben lesen und Bücher verstehen gelernt. Es muß daher der Vorwurf Büdingers¹⁾, als habe Gunther dieses Versäumnis durch ein ausgelassenes Jugendleben selbst verschuldet, zurückgewiesen werden. Doch besaß Günther eine scharfe Auffassungsgabe und eine natürliche Beredsamkeit; er beherrschte das Slavische — in seiner Grafschaft waren auch Slaven — wie seine Muttersprache und erwarb sich, wie wir sehen werden, noch im späteren Alter ein erstaunliches Wissen.

Ueber die ersten fünfzig Jahre seines Lebens gehen die Biographen Wolfher und Arnold kurz hinweg. Wolfher berichtet nur, Günther habe sich durch hohe Stellung und hervorragende Verdienste ausgezeichnet. Unter der hohen Stellung ist sein Rang als Reichsgraf und nach dem Tode des älteren Bruders als Vertreter des angesehenen und reichbegüterten Hauses Käfernburg gemeint; mit den „hervorragenden Verdiensten“ wird das Lob ausgesprochen, daß er den Obliegenheiten seiner Stellung vollauf genügte. So haben wir ihn in seinem ersten Lebensabschnitt uns als vornehmen Charakter und allseits geachteten Edelmann vorzustellen.

Mit diesem Lobe steht nicht in Widerspruch, was Wolfher weiter berichtet: Günther habe vor seinem Eintritt in den Orden eine Wallfahrt nach Rom gemacht zur Sühne „für die Fehlritte und Irrwege seiner Jugend“, und er habe im dritten Jahre seiner „Konversion“ ein strenges Bußleben als Einsiedler begonnen. Der Ausdruck „Fehlritte und Irrwege“ ist so allgemein und unbestimmt, daß er auf jedes Menschenleben angewendet werden kann. „Konversion“ bedeutet in der Ordensregel des hl. Benedikt nicht „Bekehrung“, sondern „Hinwendung“ vom Welt-

¹⁾ Oesterreichische Geschichte bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts. Linz 1858, S. 349.

Ähnlich äußert sich Hauck über Gunthers Jugend (Kirchengesch. Deutschl. III 630)

zum Ordensleben; die Laienbrüder werden *fratres conversi* genannt. In diesem Sinne genommen, heißt also „Im dritten Jahre seiner Konversion“ soviel, als im dritten Jahre nach seinem Eintritt in den Ordensstand. Seine strengen Bußübungen endlich sind keineswegs Zeichen eines früheren Lasterlebens; gerade die größten Büsser hatten eine schuldlose Vergangenheit, wie Johannes der Täufer, Antonius und Paulus in der Wüste, Benedikt in Subiaco und andere. Völlig unberechtigt ist daher der Schluß, den Büdinger auf Gunthers Jugendleben aus Wolfhers Bericht zog. Eine solche Annahme wird schon durch die Hochachtung und das Vertrauen widerlegt, dessen er von Bischöfen, Fürsten und Königen gewürdigt wurde.

Zu den Verdiensten Gunthers wird auch die Gründung des Klosters Göllingen gerechnet. Apfelstedt²⁾ und Breßlau³⁾ schreiben ihm allein dieselbe zu und berufen sich auf die Urkunde vom 25. Dezember 1005. Aber dieses Kloster wird in der erwähnten Urkunde als schon bestehend bezeichnet. Göllingen ist vielmehr eine Familienstiftung des Hauses Käfernburg und Gunther ist nur Mitstifter neben Vater und Bruder. Die Käfernburger folgten hierin dem Beispiel anderer, die, statt ihren Haushalt mit Ausgaben für Unterricht und Kultus zu belasten, hiefür Klöster gründeten oder förderten.

Ebenso kurz wie Wolfher äußert sich über Gunthers Vorleben Arnold von Regensburg. Dieser hatte seine Kenntnis offenbar aus dem Munde des offenherzigen Eremiten selbst, den er im vertraulichen Gespräch geschickt auszuforschen verstand. Arnold, der selbst dem Hochadel entstammte, faßt seinen Bericht in die Worte zusammen: „Selbstbewußt wegen seines reichen Besitzes und stolz auf den Adel seines Geschlechts, war er ein Kind des Hochmuts“. Hienach hatte der junge Gunther neben den Vorzügen eines Edelmannes auch die Fehler, welche damals in jenen Kreisen häufig vorkamen, besonders ein übersteigertes Standesbewußtsein und einen hohen Ehrgeiz; ja, er war ein Kind des Hochmuts, das sich ganz vom Ehrgeiz beherrschen ließ. Mit diesem Urteil hebt Arnold den Gegensatz hervor, worin das Gebaren Gunthers zu einer christlichen Lebensführung stand. Denn das Christentum fordert ein Leben nach den Grundsätzen des übernatürlichen Glaubens. Dem jungen Gunther aber ging die weltliche Ehre über alles. Er war also nach Arnold zwar ein tadelloser Edel- und Ehrenmann, aber ein weltlich gesinnter und weltlich lebender Christ. Diese Charakteristik wird von Arnold später noch ergänzt durch die Selbstanklage, die er dem Eremiten in den Mund legt: derselbe habe sich zur Zeit, da er noch in der Welt lebte, den Freuden einer üppigen Tafel ganz hingegeben. (Siehe 7. Kapitel).

²⁾ „Das Haus Kevernburg-Schwarzburg“. Sondershausen 1890. S. 1

³⁾ Allgemeine deutsche Biographie Bd. X Leipzig 1879, S. 134. 143

4. Gunther wird Mönch

Es kam das Jahr 1000 nach Christi Geburt. Mit dieser Zeitwende erwarteten viele das Ende der Welt und die Wiederkunft Christi zum letzten Gericht. Manche Urkunden jener Zeit beginnen mit den Worten: „Imminente mundi periculo“ (Da das Ende der Welt herannaht). Ein ernster Zug ging durch die Christenheit. Von dieser Stimmung blieb auch Graf Gunther nicht unberührt. Sein weltliches Treiben erschien ihm als Verirrung. „Er wurde sich über die Verwerflichkeit seines Tuns immer klarer“, schreibt Wolfher. Daraus den Weg zu einem christlichen Lebenswandel zu finden, bedurfte er nur eines kundigen Führers. Diesen fand er im hl. Gotthard.

Gotthard (960—1038), Sohn eines niederbayerischen Ministerialen, hatte das Benediktinerkloster Niederalteich¹⁾, das 731 gegründet, aber 907 von den Ungarn zerstört worden war, zu neuer Blüte wieder erweckt und war seit 997 dessen Abt. Seine seltene Umsicht bewährte sich auch in der vorübergehenden Leitung (1001—1002) des in Schwierigkeiten geratenen Stiftes Tegernsee. 1005 beriefen ihn König Heinrich II. und Erzbischof Willegis von Mainz nach Hersfeld. Dort war der unfähige Abt Bernher nach zwanzigjähriger Mißregierung am 1. Juli 1005 gestorben und hatte sein Stift in völliger Zerrüttung zurückgelassen. Gotthard ward als der geeignete Mann befunden, es wieder aufzurichten. Er bewältigte diese Aufgabe in siebenjähriger Verwaltung (1005—1012), blieb aber zugleich Abt von Niederalteich. Nach Hersfeld war ihm der Ruf eines Heiligen und ausgezeichneten Seelenführers vorausgeeilt. Dies nahm Gunther als Gelegenheit wahr, sein Leben in Ordnung zu bringen. Er eröffnete, so schreibt Wolfher, dem Heiligen seine Vergangenheit und sein ganzes Innere, vertraute sich seiner Leitung an und bat ihn zuletzt um Aufnahme in den Benediktinerorden als Laienbruder.

Was bewog ihn zu diesem überraschenden Entschluß? Nach Wolfher fühlte Gunther, daß ihm Ehrgeiz und üppige Lebensweise durch fünfzigjährige Gewohnheit gleichsam zur zweiten Natur geworden waren. Wenn er nun in seiner bisherigen Stellung verblieb, mußte er auch die gewohnten Dienste und Ehrenbezeugungen entgegennehmen und die alte, standesgemäße Hofhaltung weiterführen. Mit der alten Lebensweise, fürchtete Gunther, werde er wieder in den gewohnten Weltsinn zurückfallen; darum wollte er in seiner entschiedenen Art gleich ganze Arbeit machen. „Er traute“, schreibt Wolfher, „der eigenen Schwäche des Körpers und Geistes nicht und wollte deshalb gründlich allem entsagen,

¹⁾ Der ursprüngliche Name ist Altach (Altaha, d. i. Altwasser) oder (wie noch jetzt im Volksmunde) Altah. Aventin leitet das Wort mit Unrecht von „Alte Eiche“ ab. „Niederaltach“ wurde der Ort nach Gründung des Klosters Oberaltach um 1100 genannt. Die Schreibweise „Niederalteich“ wurde erst 1812 von Amtswegen eingeführt.

was der Welt ist.“ So nach der Handschrift des Klosters Trebon, die von Piter²⁾ benützt und abgedruckt wurde. In einer Anmerkung dazu weist Piter auf einen Zusatz hin, den andere Ausgaben, wie jene von Canisius und d’Achery enthalten; auch Pertz³⁾ hat denselben. Hienach habe Gotthard seinen Schüler zu seinem Entschluß überredet. Offenbar ist die kürzere Leseart bei Piter die ursprüngliche und der Zusatz aus späterer Zeit; denn daß der erfahrene Gotthard einem adelsstolzen Lebemann von 50 Jahren, der nur das Befehlen gewohnt war, noch die Strenghheiten des Ordenslebens angeraten habe, ist nicht glaubwürdig. Wahrscheinlicher ist sogar, daß der Abt gemäß der Anweisung seines Ordensstifters⁴⁾ dem Neuling den Eintritt nicht vorschnell gewährte, sondern ihn auf die Schwierigkeiten des Berufes aufmerksam machte und erst nach beharrlichen Bitten aufnahm.

Ungesäumt machte sich Gunther an die Ordnung seiner weltlichen Angelegenheiten. Zunächst verfügte er über sein Besitztum und zwar nach Wolpher zuerst durch ein Testament vor Zeugen, dann durch die Uebergabsurkunde vom 25. Dezember 1005. Im Testament bestimmte er sein Vermögen zur besseren Dotierung der Käfernburgischen Familienstiftung, des Klosters Göllingen und traf Vorsorge für seinen eigenen Wohnsitz und Lebensunterhalt in der Zeit seines Mönchtums. Zu diesem Zweck behielt er sich die Verwaltung und Nutznießung dieses Klosters auf Lebenszeit vor; mit dessen Einkünften wollte er zugleich den Bedarf der dort wohnenden Ordensmitbrüder bestreiten. Durch die Urkunde vom 25. Dezember 1005 übereignete er seinen Erbbesitz mit Zustimmung seiner Erben⁵⁾ dem Stifte Hersfeld als dem Eigentümer des Filiarklosters Göllingen mit der Auflage, daß die Erträgnisse zum Unterhalt der Mönche in Göllingen verwendet würden. Die Echtheit der Urkunde wurde von Hesse⁶⁾ bezweifelt, weil Göllingen angeblich erst 1196 das erstemal in der Geschichte Erwähnung finde. Allein dieser Einwand trifft nicht zu. Schon 1031 zog sich in das Kloster Göllingen Abt Arnold von Hersfeld, Nachfolger des hl. Gotthard⁷⁾, nach seiner Abdankung zurück.

Die Urkunde hat in wörtlicher Uebersetzung aus dem lateinischen Original folgenden Wortlaut⁸⁾. „Allen Christgläubigen

²⁾ Thesaurus absconditus etc. Brünn 1762. S. 17—23. Der Schreiber des Codex Trebonensis benutzte offenbar eine ältere Handschrift als Vorlage.

³⁾ Mon. Germ. SS. XI. 196—221.

⁴⁾ Regel des hl. Benedikt, 58. Kapitel.

⁵⁾ Erbgut galt als Reichtum der ganzen Sippe und durfte nur mit Zustimmung der Verwandten veräußert werden.

⁶⁾ Beiträge zur deutschen insbes. Thüringischen Geschichte, I. Bd. Hamburg 1834. S. 148, Anm. 240 u. S. 156, Anm. 278.

⁷⁾ Annales Hildesheim. M. G. SS. VII. 98.

⁸⁾ Siehe Wenk, Hessische Landesgeschichte III. Bd., Urkundenbuch S. 40 Nr. XLII. Bei den Ortschaften ist der jetzige Name in Klammern beigefügt.

sei kund gegeben, daß ein Adeliger mit Namen Gunther aus seinem von Rechts wegen ihm zustehenden Erbbesitz und vom Erbgute der Söhne seines Bruders Sizzo folgende Besitzungen: Dirungun (Thürungen), Guncisrod (Gunzerode), Othrichshusun (Ichtershausen), Hesseneberch (Eschenberge) samt den Leibeigenen und allem Zubehör dem hl. Wikipert⁹⁾ auf dem Gute, das Gellinge (Göllingen) heißt, zur Pfründe für die Brüder an diesem Ort unter den nämlichen Rechtsverhältnissen übergab, in welchen sich die Ordensgemeinde jener Kirche damals befand. Außerdem übergab er unter den gleichen Rechtsverhältnissen auf Bitten des ehrwürdigen Abtes Gotthard Sedenstede (Settelstädt) und Beringge (Oesterbehringen) mit anderen Sachen . . . : der Hersfelder Kirche. Bei der gerichtlichen Bestätigung dieser Güter hat er sich und seine Söhne und die Söhne seines Bruders vertragsmäßig als diejenigen bestimmt, welche die Vogtei über folgende Ortschaften: Ordorf (Ohrdruf), Imilebe (Emleben), Wechmar (Wechmar), Colliti (Cöllede), Walsazi (Waldstadt bei Langensalza), Suabehusun (Schwabhausen), Hesseneberch (Eschenberge) haben sollen. Diese Vogtei aber soll derjenige, welcher sie ausübt, unter der Bestimmung üben, daß er des Abtes Lehensmann sei, und 5 Reiske zum Heere in die Ostgegenden stelle, denen jedoch der Abt die notwendigen Lebensmittel reichen soll. Sollte ein späterer Abt diese Uebergabe verletzen oder anderswie drehen, so sollen Gunthers Erben ihren Erbbesitz zu ihrem eigenen Gebrauch zurückerhalten. Diese Uebergabe fand statt am Weihnachtsfeste unter König Heinrich in Walluhusun (Wallhausen) vor der (öst- oder west-)lichen Pforte¹⁰⁾ des kaiserlichen Speisesaals vor dem Abte Gotthard, in dessen Gegenwart diese Uebergabsverhandlung erfolgte, wobei Reinhard, der Bannerträger dieses Abtes, deutlich vorlas. Folgende aber sind Augen- und Ohrenzeugen: zuerst Wideo, der Gerichtsbeamte bei diesem Vertrag; Pfalzgraf Burchard, Graf Uniko, Widelo und seine Söhne: Rothun; Hildenward; Fulrad“.

Mit dieser Uebergabe und seinem Testament glaubte Gunther sowohl seinen Lebensunterhalt für alle Zukunft sicherzustellen, als auch dem Gelübde der Armut zu entsprechen, da er das vorbehaltene Gut nicht als Eigentümer, sondern nur als Verwalter, Nutznießer und Ausspender innehaben würde. Allein, so fährt Wolfher fort, Gotthard erblickte im testamentarischen Vorbehalt eine Gefahr; er fürchtete, daß daraus seinem Schüler mehr Schaden für die Seele, als Nutzen für den Leib erwachsen werde. Er ließ ihn daher vorsorglich das Noviziatsjahr, die Einführung

⁹⁾ d. i. dem Stifte Hersfeld, dessen Schutzpatron der hl. Wikipert war.

¹⁰⁾ In der Urkunde sind einige Buchstaben verwischt. Es heißt dort: ante . . . entalem portam. Die Lücke läßt sich sowohl durch ori . . . als occid . . . ergänzen, läßt also ungewiß, ob Ost- oder Westpforte.

in den Ordensstand, nicht in Göllingen oder Hersfeld, sondern in Niederalteich zubringen¹¹⁾).

Ob Gunther außer seinem Vermögen auch Familienangelegenheiten zu ordnen hatte, darüber schweigen die Quellen. Es fragt sich hier: war er verheiratet? Apfelstedt¹²⁾ und Breßlau¹³⁾ bejahen es mit Hinweis auf die obige Urkunde vom 25. Dezember 1005, worin Gunther sich und seinen Söhnen Vogteirechte vorbehält. Allein aus der allgemeinen Kanzleiformel: „er bestimmte sich und seine Söhne“ geht nicht unbedingt hervor, daß er zur Zeit der Errichtung der Urkunde wirklich Nachkommen besaß. Würde er solche gehabt haben, hätte er seine Güter nicht ungeteilt an Hersfeld übergeben, auch nicht ohne weitere Regelungen ins Kloster gehen können. Auch sonst ist in den Quellen von Frau oder Kindern des Eremiten nirgends die Rede. Es ist deshalb anzunehmen, daß Gunther niemals verheiratet war.

Sein Eintritt in den Orden erfolgte nach dem 25. Dezember 1005 gegen Ende 1005, wie die Bollandisten annehmen, oder anfangs 1006. Abt Gotthard selbst, so berichtet Wohlfher, führte ihn noch im weltlichen Gewand in Niederalteich ein. Dort angekommen, erbat sich Gunther zuerst die Erlaubnis zu einer Wallfahrt nach Rom zu den Gräbern der Apostelfürsten Petrus und Paulus und so vieler anderer Heiligen, um die Verirrungen des vergangenen Lebens zu sühnen und für den neuen Lebensabschnitt sich den Segen von oben zu erlehen. Nach glücklicher Rückkehr, wohl im Februar oder März 1006, legte er vor dem Altar des hl. Mauritius, des Schutzpatrons von Niederalteich, sein ritterliches Wehrgehänge ab, ließ sich Bart und Haupthaar scheren und begann sein Noviziat. Nach Ablauf der Probezeit, also nach 12 Monaten, durfte er die Ordensgelübde als Laienbruder ablegen, wohl im Februar 1007 und gehörte so in aller Form der Familie des hl. Benedikt an. Braunmüller läßt ihn irrümlich das Noviziat erst 1008 beginnen¹⁴⁾.

Der Eintritt des angesehenen Reichsgrafen in das Kloster erregte großes Aufsehen in den deutschen Landen. Vier Geschichtsquellen verzeichnen dieses Ereignis zum Jahre 1006: Die Annalen von Niederalteich und von Hildesheim, der sächsische Annalist und Lambert von Hersfeld.

¹¹⁾ „Gotthard . . . schob ihm daher dieses Vorhaben“ — nämlich in Göllingen oder Hersfeld einzutreten — „inzwischen auf und nahm ihn vorsorglich noch im weltlichen Kleide mit sich nach Altach“ (Wohlfher). Dem Abte war es also nur um den Ort zu tun; daß er die Zeit des Eintritts habe hinausschieben wollen, ist irrige Annahme Büdingers. Tatsächlich erlitt die Zeit des Eintritts in den Orden dadurch keinerlei Aufschub.

¹²⁾ „Das Haus Käfernburg-Schwarzburg“. Sondershausen 1890 S. 1.

¹³⁾ In „Allgemeine deutsche Biographie“ Band X, Leipzig 1879. S. 143

¹⁴⁾ Braunmüller Benedikt: Hermann, Abt von Niederaltaich. Metten 1876. S. 33.

5. Gunther in Göllingen

Nach seiner Ordensprofess verlangte Gunther mit Berufung auf sein Testament, nach Thüringen zurückzukehren und das Kloster Göllingen zu übernehmen. Trotz seiner Bedenken gewährte Gotthard die gewünschte Entsendung. Er kannte seinen Schüler und sah voraus, daß derselbe bald selbst zu besserer Einsicht kommen werde.

Der Abt täuschte sich nicht. Gunther, ein völliger Neuling im Ordensleben, sah sich in Göllingen an die Spitze einer klösterlichen Gemeinschaft gestellt, zu deren Leitung ihm jegliche Erfahrung fehlte; vielmehr hätte er selbst noch der Leitung bedurft. Vor jeder wichtigeren Maßnahme stand er ratlos da. Dabei empfand er die ganze Schwere der Verantwortung. Besonders peinlich wurde ihm die Verwaltung des Klostergutes. Durch seine Hand gingen große Werte; er hatte über dieselben nach dem Gelübde der hl. Armut zu verfügen. Nun ist im Ordensleben gerade die Armut eine überaus wichtige und selbst in kleinen Dingen heikle Sache. Hierin fehlte ihm die Uebung. So wurde dem gewissenhaften Manne sein Amt als Oberer und Verwalter von Göllingen die Ursache beständiger Zweifel und Seelennot. Er geriet in den Zustand der Ängstlichkeit. Hiezu kam noch ein Übel. Im reiferen Alter fällt es stets schwer, sich noch an das Ordensleben zu gewöhnen; umso mehr einem so verwöhnten Weltkind, wie Gunther gewesen war. Im Noviziat zu Niederalteich hatten ihm die erste Begeisterung, die sichere Führung durch die Oberen und das Beispiel der Mitbrüder über alle Schwierigkeiten hinweggeholfen. In Göllingen, wo er die mühseligen Seiten des Ordensberufes zu kosten bekam und auf sich selbst angewiesen war, mußte er den Rückschlag umso härter empfinden. Das Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit drückte ihn nieder, und eine trostlose Stimmung drohte sich seiner zu bemächtigen. Wolfher vergleicht seine Seelenpein mit den Leiden des Dulders Job.

In dieser Bedrängnis nahm Gunther immer wieder wie ein Kind seine Zuflucht zu seinem geistlichen Vater Gotthard, der wieder in Hersfeld weilte, überhäufte ihn in seinen Zweifeln mit Anfragen und bat ängstlich um Rat und Hilfe. Der Abt suchte ihn bald durch liebevolle Aufklärung, bald durch Vorwürfe über seine Zaghaftigkeit zu trösten und zu ermutigen, richtete aber wenig aus; war eine Schwierigkeit überwunden, tauchte dafür eine neue auf. Jetzt hielt Gotthard seinen Schüler für fähig, das Unstatthafte und Gefährliche seines Vorbehaltes einzusehen. Als dieser wieder einmal nicht zu beruhigen war, änderte der Abt plötzlich seine Sprache; in einem Tone, der keinerlei Widerrede zuließ, stellte er ihn vor die Wahl: entweder müsse er jede Halbheit ablegen und vorbehaltlos ein ganzer Mönch werden, oder sein Ordenskleid ausziehen und in die Gefahren der Welt zurückkehren. Diese entschiedene Sprache tat ihre Wirkung.

Gunther verzichtete sofort auf jeden Vorbehalt, legte sein Amt als Oberer nieder und kehrte nach Niederalteich zurück. Mit diesem Schritt waren auch alle Zweifel und Aengste überwunden.

So verlief nach Wolfhers Bericht der Aufenthalt Gunthers in Göllingen. Wolfher schreibt nach der schon erwähnten, von Piter benützten Trebon'schen Handschrift: „Venienti igitur ad locum Gellinge dictum et disponenti necessitates ibidem commorantium ex occultis temptatoris insidiis Deo, ut certe credimus, permittente, sicut beato Job multa et varia ei occurrerunt incommoda. Pro quibus dum ipse scilicet antea paupertatis et laboris insolitus, ad Abbatem sepius queritando confugeret ejusque pro talibus consilium et auxilium anxie perquireret, sollicitus Pater Gothardus“. . . . „Als er nach Göllingen kam und für den Bedarf seiner dortigen Hausgenossen sorgte, kamen über ihn infolge der geheimen Nachstellungen des Versuchers und, wie wir sicher glauben, mit Gottes Zulassung viele und mannigfache Leiden, wie über den seligen Job. In denselben nahm er recht oft zum Abte seine Zuflucht mit beständigen Anfragen, weil er ja selber in der Armut und Mühsal bisher keine Erfahrung und Uebung hatte, und suchte bei ihm ängstlich Rat und Hilfe. . . .“

Nach einer anderen Darstellung jedoch sei Gunther, der ungewohnten Armut und Arbeit überdrüssig, in seinem Ordensberufe wankend geworden, habe den Abt mit beständigen Klagen überlaufen, dieser aber seine Mühe und Not gehabt, den Schwankenden im Kloster zurückzuhalten und sich deshalb auch an den König Heinrich II. mit der Bitte gewendet, auf seinen Vetter einzuwirken. Heinrich habe ihn dann zu sich beschieden und ihm aus der Lehre der Evangelien, der Apostel und den Ordenssatzungen bewiesen, daß niemand zwei Herren dienen, und daß der Mönch nicht, wie ein Hund zu dem, was er ausgespien, in die Welt zurückkehren dürfe. Diese Darstellung findet sich in späteren Abschriften der Vita II Godehardi¹⁾ und der Vita Guntheri²⁾ und ist eingegangen³⁾ in Heiligenlegenden und Gesichtswerke.

Wie falsch sie ist, geht schon aus ihren inneren Widersprüchen hervor. Denn das schwächliche Schwanken und das wehleidige Klagen über Armut und Arbeit stehen im geraden Gegensatz zum ausgeprägtesten Charakterzug des Eremiten: seiner entschiedenen Willens- und Tatkraft und seinem Hang zur Buße und Selbstüberwindung. Auch ist nicht zu glauben, daß Gotthard als Seelenführer die Gewissenssache seines Schülers einem unbetheiligten Dritten, noch dazu dem König, mitgeteilt habe; dieser

¹⁾ Pertz in Mon. Germ. SS XI S. 196 ff.

²⁾ Ebd. S. 276 ff.

³⁾ Blau, Geschichte der künischen Freibauern im Böhmerwald, Pilsen 1932, schreibt sogar (S. 36): „Anfangs kehrte er trotz seines Ordensgewandes zeitweilig wieder zu den Freuden der Welt zurück. Erst als ihn Abt Godehard und Kaiser Heinrich II. zu einem besseren Wandel ermahnt hatten, ging er in sich“.

Vertrauensbruch wäre überdies zwecklos gewesen, da ja Gunther auf Gotthards kräftige Aufforderung sofort und ohne Widerspruch jeden Vorbehalt aufgab. Sodann läßt sich durch Vergleich der Handschriften nachweisen, wie die Fabel von Gunthers Wankelmuth entstanden ist. Der erste Anlaß war ein Schreibfehler. In mittellateinischen Schriften wird statt des Umlauts æ oft ein einfaches e gebraucht. So verwandelten einige Abschreiber Wolfhers das Wörtchen quaeritando (Gunther kam mit fortwährenden Anfragen zu Gotthard), in queritando (er kam mit beständigen Klagen) und gaben so dem ganzen Satze einen falschen Sinn. Aus diesem Irrtum entsprang ein zweiter. Der Leser erwartet vom Autor sofortige Aufklärung, worüber Gunther zu klagen hatte, und findet dieselbe im Ausdruck paupertatis et laboris insolitus „er klagte über die ungewohnte Armut und Arbeit“ (statt Mühsal); er war also angeblich unzufrieden mit seinem Berufe und sehnte sich nach den Freuden der Welt zurück. Diesen Fehlern fügte ein späterer Abschreiber einen dritten hinzu: er nahm das Verdienst, Gunther im Ordensstand zurückgehalten zu haben, für Heinrich II. den Heiligen in Anspruch und schob die Stelle von dessen erfolgreichem Einwirken auf Gunther in Wolfhers Vita II Godehardi ein. Pertz⁴⁾ führt mehrere Handschriften an, welche diese Stelle nicht haben; auch der Bollandist⁵⁾ erklärt: daß Heinrich zur Bekehrung mitgeholfen, das glaube er dem Wolfher weniger als alles andere.

Gunther ist also zu Göllingen in seinem Berufe nicht wankend geworden. Im Gegenteil ist gerade die schwere Prüfung, die er zu bestehen hatte, ein Zeugnis für seine Gewissenhaftigkeit und seine Treue im Ordensstande. Sein Aufenthalt in Göllingen kann nur kurze Zeit, vielleicht einige Monate gedauert haben. Noch im gleichen Jahre 1007 finden wir ihn in Alteich wieder.

6. Gunther wird Eremit.

In Niederalteich stand nach Wolfher, der sich auf das Zeugnis aller beruft, das Ordensleben in hoher Blüte. Einer der Eifrigsten war Gunther nach seiner Rückkehr aus Göllingen. Besonders nach zwei Richtungen tat er sich hervor. In seinem weltlichen Vorleben waren seine schwächsten Seiten ein überheblicher Stolz und ein gemächliches Wohlleben gewesen. Gegen beide führte er in seinem ganzen Ordensleben einen unerbittlichen Kampf. Er konnte sich nie genug tun in Verdemütigung und in körperlicher Bußstrenge zum Staunen seiner Mitbrüder. Bald genügte seiner Strenge das gemeinsame klösterliche Leben nicht mehr; denn in ihm darf ein gewisses Mittelmaß nicht überschritten

⁴⁾ M. G. SS. XI. 196 f.

⁵⁾ Acta Sanctorum Octobris IV S. 1059.

werden. Vermutlich wurde ihm auch die ehrende Aufmerksamkeit peinlich, die ihm wegen seiner Abkunft und früheren Stellung von Seiten der Mitbrüder, Gäste und Klosterschüler zuteil wurde. Es ist deswegen begreiflich, wenn in ihm die Sehnsucht nach Einsamkeit sich regte, wo er ganz verborgen bleiben und seiner Bußstrenge ohne Aufsehen nachkommen konnte gleich den Altvätern in der Wüste, einem hl. Paulus, Antonius und anderen. Die Regel des hl. Benedikt (im 1. Kapitel) läßt die Möglichkeit dazu offen, und wirklich sind unter den Heiligen des Ordens viele Einsiedler; jedoch soll diese Lebensweise erst nach langer Bewährung im gemeinsamen Leben gestattet werden. Gotthard erachtete seinen Schüler für hinlänglich bewährt. Als aber dieser wirklich mit einer derartigen Bitte an ihn herantrat, hielt er ihn noch ein Jahr zurück und erlaubte ihm erst 1008, in die Einöde zu ziehen.

Mit diesem großzügigen Entschluß¹⁾ beginnt Gunther einen neuen Lebensabschnitt, dem er seinen Beinamen verdankt: Gunther der Eremit.

Auch dieser Schritt Gunthers wird, wie 1006 sein Ordenseintritt, von den zeitgenössischen Annalen zum Jahre 1008 als bedeutendes Ereignis berichtet.

7. Gunther als Einsiedler auf dem Ranzinger- und Gehmannsberg

Mit dem Segen seines Abtes schlug 1008¹⁾ Gunther zunächst seine Zelle am Westabhange des Ranzinger Berges auf, ungefähr 18 km vom Mutterkloster entfernt. Der Ranzinger Berg, 763 m hoch, Nachbar des Kleinen Rachel, in der heutigen Pfarrei Lalling gelegen, war damals gänzlich unbewohnt. Jetzt liegt an seinem Fuße das Dorf Ranzing und am Bergrücken zerstreut der Weiler Ranzingerberg. Man zeigt noch den Platz, wo Gunthers Klausen gestanden sein soll, im Schutze eines etwa 10 m hohen überhängenden Felsens, des sogen. Pflegerhäuslsteins, nicht weit von einer Quelle. Ueber sein dortiges Leben berichtet Arnold, daß seine Zelle eng, die Nahrung gering, das Gewand überaus ärmlich war.

Unter den Ansiedlern der Umgegend wurde allmählich bekannt, daß ein Einsiedler aus vornehmerm Stande angekommen sei und ein strenges Bußleben führe. Es fanden sich Besucher ein, empfahlen sich seinem Gebete, brachten Geschenke, besonders

¹⁾ Hiezu bemerkt Büdinger (Oesterr. Geschichte etc. Bd. I. S. 358): „Nicht lange hielt er es im Klosterzwange aus.“ Diese Bemerkung entbehrt jeden Verständnisses. Richtig urteilt Dudik (Mährens allgem. Geschichte II. S. 162): „Es verlangte ihn nach größerer Vollkommenheit in Ausübung der evangelischen Räte.“ Ähnlich äußern sich auch die anderen Autoren.

¹⁾ Nicht erst 1012, wie Braunnüller a. a. O. meint.

Lebensmittel, und gaben deutliche Zeichen ihrer Hochachtung und Bewunderung. Die guten Leute ahnten nicht, wie sehr sie ihm dadurch den Aufenthalt verleideten; denn Gunther fürchtete nichts so sehr als Ehre und Menschenlob. Schon nach 3 Jahren, im Jahre 1011, brach er daher seine Klausur ab und zog 15 km tiefer in die Wildnis des Nordwalds in die Gegend des heutigen Rinchnach. Dort kommen zwei Niederlassungen Gunthers in Betracht: eine einsame Klausur im Schutze eines Felsens am Abhang des Gehmannsberges, daneben eine Quelle (Frauen- oder Guntherbrünnl genannt) und ein Wohnsitz im freundlichen und fruchtbaren Tale der Rinchnach da, wo heute die Ortschaft Rinchnach steht. Offenbar schlug Gunther nach Einsiedlerart seine Zelle anfangs am weniger zugänglichen Gehmannsberg auf.

In der Einsamkeit dieser Wildnis war Gunther vor Besuchen sicher. Dafür erwartete ihn eine andere Gefahr. Der folgende Winter war überaus streng. Der sächsische Annalist²⁾ schreibt darüber: „In diesem Jahre (1011 auf 1012) herrschte im Winter eine außergewöhnliche Kälte. Die Fröste waren so rauh und dauerten so lang, daß das Eis vor der Sonnenwärme lange Zeit nicht schmolz und viele Menschen in Siechtum verfielen.“ Diesen Winter bekam auch Gunther zu fühlen. Er hatte an seinem Wohnort noch keinen Garten anlegen können, war ohne Wintervorräte und auf die Zufuhr von Lebensmitteln, wahrscheinlich vom Mutterkloster, angewiesen. Ein Schneesturm, der neun Tage ununterbrochen tobte und den Schnee mannhoch aufhäufte, schnitt jede Verbindung nach außen ab. Die Lebensmittel blieben aus. Schon drei Tage hatte der Eremit keinen Bissen genossen. Es drohte der Hungerstod. Wie benahm er sich in dieser Not? Es ist bezeichnend für sein Innenleben, was hierüber Arnold berichtet mit dem Beifügen, daß dieser Bericht wahrheitsgetreu zu seiner Kenntnis gelangt sei. „Am vierten Tage begann Gunther aus Furcht, durch Untätigkeit gegen die Gefahr des Verhungerns Gott zu versuchen, unter dem mannhohen Schnee Waldkräuter zu suchen und auszureißen. Diese tat er in einen Topf zum Kochen. Als sie durch Sieden etwas weich geworden waren, verschob er die Mahlzeit auf den fünften Tag, wartete an diesem die klösterliche Essenszeit ab, ließ das Gericht, das er Tags zuvor bereitet hatte, nochmals aufkochen und tischte es sich zur Mahlzeit auf. Aber er konnte das Zeug nicht hinunterbringen. Darüber schalt er sich selbst: „O Gunther, dein Hochmut will sich mit diesem gemeinen Essen nicht begnügen. Wo ist jetzt das duftende, feine Gebäck? Wo die Rehziemer, Bärenschinken, wo das Schweinefleisch, von erfinderischen Köchen wohl gewürzt? Wo sind die Pfauen und Fasanen, die mit verschiedenen Zutaten den Gaumen kitzelten? Wo die auserlesenen Weine, mit denen du dich alle Tage volltrinken konntest? Sei also für den Ueber-

²⁾ Mon. Germ. SS. VI 662

fluß an feinen Speisen und Getränken, denen du dich in der Welt ganz hingegeben hast, jetzt zufrieden mit dem Imbiß der Armut im Namen Jesu Christi, deines Erlösers, der, obschon reich, deinetwegen arm geworden ist, damit du seines Reichthums theilhaftig würdest.“ Endlich am 6. Tage nahm er unter vollem Dank gegen Gott, der die jungen Raben zu speisen sich würdigt, unter Beigabe von Buchenblättern, die er mühsam unter dem Schnee gesammelt hatte, die zwar notwendige, aber überaus widerwärtige Erfrischung zu sich, nachdem sie dreimal gekocht, aber kaum ein wenig weich geworden war.“ Arnold schildert dann die Gefühle, welche die Aussicht auf den Hungerstod in Gunthers Seele hervorrief. „Wie es bei derlei Stürmen zu geschehen pflegt, wirkte nacheinander eine Flut wechselnder Gedanken auf ihn ein. Von der rechten Hand, gleichsam von der Seite Christi, rief ihm in sanfter Weise eine innere Stimme zu: Warte auf den Herrn, handle wie ein Mann, sei stark und vertraue auf Gott! Dieser Stimme widersprach heftig von linker Hand eine teuflische Einflüsterung: Es steht geschrieben: strebe nicht nach Dingen, die über deine Kräfte gehen. Du armseliger Mensch bist in diese Einöde gezogen und hast damit nicht nur törricht, sondern auch vermessen gehandelt und Christum gelästert, weil du jetzt wie ein hungriger Hund ohne seinen Beistand hier elend unkommen mußt. Von der Gegenseite ließ sich wieder die gütige Vorsehung vernehmen: Nicht vom Brote allein lebt der Mensch, sondern von jedem Worte Gottes. Laß kein Mißtrauen in dir aufkommen! Diesem Trostgedanken erwiderte der Feind des menschlichen Heils: In solchem Elend und solcher Not könne die Schwachheit des Fleisches unmöglich bestehen. Darauf antwortete der Mann Gottes: Wenn mir mein Christus mein Leben ohne Speise erhalten will, so kann er das leicht nach den Worten der Schrift: Bei Gott ist kein Ding unmöglich. Will er das nicht, so wird er mir in seiner Güte entweder Lebensmittel schicken, oder ich muß mit unerschütterlicher Treue mich seinem Willen unterwerfen, der nicht ungerecht sein kann. Auf dieses Vertrauen und diese Glaubensprüfung folgte der Trost der göttlichen Vaterliebe. Sie schickte ihm Brot zur Genüge durch einige Männer, die dorthin endlich am 10. Tage mit Mühe auf Schneereifen gelangen konnten; dabei mußten sie die berghohen Schneewehen kriechend überklettern. Dann dankte er in großherziger Weise Gott, der diejenigen nicht verläßt, die auf ihn hoffen.“ So beschreibt Arnold die Rettung des Einsiedlers.

8. Gunther gründet das Kloster Rinchnach

Im folgenden Frühjahr 1012 wünschten einige Kleriker und Brüder des Mutterklosters Niederalteich am Einsiedlerleben Gunthers unter dessen Leitung teilzunehmen. Abt Gotthard stimmte zu. Der vergangene Winter hatte die Schattenseiten einer

allzu strengen Abgeschlossenheit gezeigt. Gunther erblickte im Verlangen der Mitbrüder einen Wink der göttlichen Vorsehung, seine Einsiedelei zu einer größeren Gemeinschaft zu erweitern. Hiezu erwies sich aber der unwirtliche Bergrücken des Gehmannsberg als ungeeignet. Deshalb zog Gunther in die Niederung der Rinchnach, eines Nebenflüschens des Schwarzen Regen, und errichtete an deren rechtem Ufer ungefähr 4 km westwärts von der bisherigen Niederlassung seine neue Zelle. Die verlassene Klause am Gehmannsberg benützte er künftig, um sich dorthin von den Sorgen des Vorsteheramtes zur stillen Selbsteinkehr öfter zurückzuziehen, besonders vor hohen Festen.

Die zuziehenden Ordensgenossen bauten ihre Wohnungen um die Zelle Gunthers. Bald fanden sich auch aus anderen Gegenden junge Leute ein, um sich der neuen Genossenschaft anzuschließen. Diese wurden zuerst ins Mutterkloster geschickt, mußten dort um Aufnahme bitten, ihr Noviziat machen und die Gelübde ablegen; dann erst durften sie in Rinchnach sich niederlassen, blieben aber auch da noch Angehörige des Mutterklosters wie Gunther selbst. So wurde die Niederlassung Rinchnach eine Zelle (Filiale) von Niederalteich.¹⁾

Bald wuchs die neue Niederlassung zu einer stattlichen Gemeinschaft heran. Inmitten der einzelnen Klausen erhoben sich die Kirche und das Klostergebäude mit den gemeinsamen Räumen: dem Kapitelsaal, dem Speisesaal, der Küche. Alle Gebäude waren von Holz. Schon nach 7 Jahren, am 29. August 1019, weihte Bischof Berengar (Benno) von Passau die Kirche feierlich ein zu Ehren des siegreichen hl. Kreuzes, der Gottesmutter Maria und des hl. Johannes des Täufers, des Schutzheiligen der Einsiedler.

Damit war das neue Klösterchen von der kirchlichen Behörde förmlich anerkannt und errichtet. Durch Urkunde vom gleichen Tage²⁾ schenkte Bischof Berengar dem Kloster den Zehnten von dem bereits kultivierten und noch zu kultivierenden Gebiete. Diese Schenkung wurde vom Bischof Engilbert mit Urkunde vom 12. November 1046³⁾ und vom Bischof Gottfried mit Urkunde vom 30. Juli 1352⁴⁾ bestätigt.

9. Gunther als Oberer in Rinchnach

Wie Gunther seine Ordensgemeinde in Rinchnach leitete, erzählen uns Arnold und Wolfher als Augen- und Ohrenzeugen. Arnold hielt sich zu Rinchnach in jenem Jahre auf, in welchem er das II. Buch seiner Vita Emmerami begann, also 1036. Wolfher

¹⁾ Aigner schreibt in „Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon“ (2. Aufl. V. Bd. Freiburg 1888 S. 1368): „Gunther sammelte Genossen (Mönche, Weltpriester u. Laien) in freier Vereinigung unter der Regel des hl. Benedikt um sich.“ Ebenso Dr. Blecher („Der hl. Godehard.“ Hildesheim 1931 S. 79). Diese Darstellung ist unrichtig. Die klösterliche Genossenschaft in Rinchnach bestand nur aus Benediktinern, die in Niederalteich ihre Gelübde abgelegt hatten.

²⁾ Mon. Boica XI 142. ³⁾ Ebd. XI 53. ⁴⁾ Ebd. XV 59

kam wohl mit Ratmund öfter dorthin. Nach diesen beiden Autoren vollzog sich das klösterliche Leben dort in folgender Weise.

Jeder Mönch wohnte in seiner eigenen Zelle. Gemeinsam waren Gottesdienst, Chorgebet, die geistlichen Vorträge und die Mahlzeiten. Die Arbeiten wurden jedem vom Oberen angewiesen. Die Tagesordnung war jene des Mutterklosters, auch bezüglich des nächtlichen Chorgebetes. Nahrung und Kleidung entsprachen den Regeln der Armut und den Notwendigkeiten des Aufenthaltsortes. Das Gewand wurde aus jenen Stoffen verfertigt, die man dort haben konnte, nämlich aus den Fellen der eigenen Herde, also aus Schaf- und Ziegenleder. Feine Speisen gab es nicht, als Getränk nur Wasser, und dieses wurde zwar den Gästen unbeschränkt, den Mönchen aber abgemessen vorgesetzt. Aus dieser letzteren Gepflogenheit zieht Büdinger¹⁾ irrtümlich den Schluß, die Gegend von Rinchnach leide an Wassermangel.

Voll des Lobes sind beide Autoren über den Geist, in dem Gunther als Oberer wirkte. Obgleich Laie und ohne literarischen Unterricht, wußte er doch eine Anzahl Psalmen auswendig und hatte sich in den übrigen Büchern des Alten und Neuen Testaments durch Besprechung mit Mitbrüdern und begieriges Anhören des Wortes Gottes eine auffallende Kenntnis angeeignet. So wußte er oft schwierige Stellen der Hl. Schrift bald wie spielend im Laufe der Unterhaltung, bald im ersten Vortrag zum Staunen der Zuhörer zu entwickeln. „Ich selbst,“ fährt Wolfher fort, „war näher mit ihm bekannt und habe das oft mit eigenen Ohren vernommen. Dies fiel mir besonders auf, als ich an seinem höchsten Festtage, dem Geburtsfest des hl. Johannes des Täuflers, dem er seine Klosterkirche geweiht hatte, seinem Vortrag beiwohnte. An diesem Tage hielt er seinen Mitbrüdern im Kapitelsaale eine Ansprache über die Lebensweise des hl. Johannes, wie er sich nährte und kleidete, wie er wirkte, und leitete sie an, wie sie ihre Armut auf gottgefällige Weise ertragen könnten. Ich sage aber, und bei Gott, ich lüge nicht, daß fast alle Zuhörer zu reichlichen Tränen gerührt wurden. Außer mir war auch der ehrwürdige Abt Ratmund von Altach mit einigen Brüdern seines Klosters und vielen anderen Gästen zugegen. Uns Gästen war der Eintritt nicht gestattet, jedoch durch die Freundlichkeit der Brüder und besonders durch das Entgegenkommen des Abtes nahmen wir unbemerkt ringsum an den Fenstern Platz ohne Wissen des Redners.“

Mehr noch als sein Wort wirkte Gunthers Persönlichkeit und Beispiel. „Er ist“, schreibt Arnold, „ein so demütiger Mönch, daß ich ihm keinen anderen Ordensmann unserer Zeit an die Seite stellen kann oder darf.“ Sein Ansehen als Gründer des Hauses, sein ehrwürdiges Alter, seine Erfahrung, Beredsamkeit,

¹⁾ Oester. Geschichte des Mittelalters, Band I. S. 351

Heiligkeit und väterliche Fürsorge verschafften ihm Autorität und jenes Vertrauen, womit er eine erspriessliche Tätigkeit entfalten konnte. In der Tat zeichneten sich nach Wolfhers Zeugnis seine Mönche durch ihr frommes Ordensleben aus.

Bevor die neue Siedlung im Stande war, für ihre Bedürfnisse aus eigenen Mitteln aufzukommen, wurde sie vom Mutterkloster unterhalten. In mehreren Ausgaben der Vita II Godehardi, so bei Pertz, findet sich die Leseart, die junge Niederlassung habe ihre Lebensmittel und Kleiderstoffe vom Ungarnkönig, aus Böhmen, Polen und anderen Ländern erhalten. Dieser Satz erscheint schon an sich, zumal bei den damaligen Verkehrsverhältnissen, unwahrscheinlich, fehlt in anderen Ausgaben, wie bei Piter, und ist wohl von späteren Abschreibern eingeschoben.

10. Gunther und Tammo, eine Teufelsgeschichte

Unter den Mönchen in Rinchnach war auch ein junger Geistlicher aus Sachsen mit Namen Tammo. Er hatte, wie die anderen, Noviziat und Profess in Niederalteich gemacht und sich dann unter die Leitung Gunthers begeben. Dieser verwendete ihn als Sekretär für seinen schriftlichen Verkehr. Anfangs hielt Tammo sein Gelübde des Gehorsams, dann aber trat er, zuerst geheim vor seiner nächsten Umgebung, dann offen gegen seinen Obern auf. Arnold berichtet hierüber: „Was und wer“, sagte Tammo, „ist denn Gunther? Ein Laie und unwissender Mensch, auf den man nicht zu achten braucht“. Die das hörten, erwiderten ihm: „Wie uns scheint, ist die Demut, die Wächterin der Tugenden, von dir gewichen. Dafür hat dich das Ungeheuer des Hochmuts ergriffen, und dir so unrechte Dinge über den Mann Gottes eingegeben. Er hat doch zuerst in diese Wildnis die Fahne des Kreuzes getragen, genießt ein hohes Ansehen und ist im Dienste Gottes ein hochbetagter Greis geworden“. Darauf entgegnete Tammo in anmaßendem Tone: „Auf sein Ansehen gebe ich nichts; es ist nichts wert. Ich muß mich selbständig machen und Christus, der mir Wissen und Können gegeben hat, in eigener Wohnung, nicht unter Gunthers Aufsicht, nach meinem freien Ermessen dienen“. Und wirklich sonderte er sich von den Mitbrüdern ab, die er gering schätzte, sah Erscheinungen, die ihm der böse Feind vortäuschte, oder vielmehr Hirngespinnste und überhob sich so, daß er, mit dem gewöhnlichen Weg nicht zufrieden, nach außerordentlichen Dingen und sogar Wundern verlangte.

Als er in einer stürmischen Nacht vor dem Feste der hl. Agnes ein wenig betete, hatte er eine Erscheinung. Zuerst ließ sich ein Wohlklang vernehmen, wie wenn zwei Chöre aus Männern und Frauen von Fern einen wunderschönen Wechselgesang aufführten. Allmählich wurden die Stimmen und der Lichtschein

stärker und gelangten bis zu ihm. Dann stellte sich ihm der Feind des Menschengeschlechtes, der sich nach dem Zeugnis des Apostels Paulus auch in einen Engel des Lichtes verwandelt, mit solchem Glanz vor Augen, daß er am allerwenigsten für einen Teufel anzusehen war. Während der Geistliche staunend in den Anblick seiner Schönheit versunken war, redete ihn der Feind an: „Siehst du, daß ich Christus bin? Warum betest du mich nicht an? Zweifle nicht; denn ich bin gekommen, dir zu sagen, was du zu tun hast“. Tammo, vom teuflischen Blendwerk getäuscht, sagte: „Wenn du der Sohn Mariä bist, so bete ich dich an“. Und er fiel nieder und betete an. Nach dieser falschen Anbetung brachte ihm der Feind eine zweite Niederlage bei. „Der Antichrist“, sprach er, „herrscht bereits in Judäa. Elias und Henoch predigen dort. Sie werden in diesem Jahre für das Bekenntnis meines Namens getötet werden. Mit ihnen wirst auch du die Marterkrone erringen. Bevor du aber dorthin gehst, mußt du alles, was in den Klöstern dieses Landes der Reform bedarf, verbessern und vielen das Wort der Wahrheit predigen.“ Der sensationslüsterne Priester fragte: „Was für ein Zeichen der Gewißheit willst du mir geben?“ Der Verführer erwiderte: „Nicht bloß ein Zeichen sollst du zur Sicherheit haben, sondern gleich drei wirst du heute noch vor der dritten Tagesstunde vollbringen: Das eine am linken Auge Gunthers, das er in der Krankheit fast verloren hätte; das zweite am Bruder, der schon viele Tage krank und blind ist und Remigius heißt; das dritte an jenem Rasso, den seine Feinde geblendet und verstümmelt haben. Außerdem sollst du für ein Zeichen der Gewißheit die Sandalen halten, die du nächstens unter einem hohlen Baume finden wirst. Ich befehle dir, dieselben künftig bei der Feier der Messe zu tragen.“ Kurz, der eingebildete Mensch ließ sich überzeugen und begab sich in der Frühe voll Vertrauen auf die Verheißungen des Teufels in die Behausungen des Herrn Gunther. Dieser war von seinem plötzlichen Erscheinen überrascht, da er sich ja von ihm hochmütig losgesagt und den Schreibdienst verweigert hatte. Jener, von Eitelkeit geschwollen, sagte unter dem Schein der Gewissenhaftigkeit zum ehrwürdigen Greis; „Ich weiß wohl, ich hätte nach Vorschrift der Väter meine Zelle nicht ungerufen verlassen und hieher kommen sollen. Allein das Kommen meiner Wenigkeit geschieht auf Befehl Christi und ist euch und anderen sehr notwendig.“ Der Greis erwiderte: „Woher wißt ihr das, oder wann hat Christus euer Liebden neue Gebote gegeben?“ „Heute Nacht,“ antwortete jener, und auf die weitere Frage: „Was für Gebote?“ „Daß ich die Klöster von Norikum reformiere, den Völkern weit herum das Wort Gottes predige, die zwei Brüder Rasso und Remigius von ihrer Krankheit heile und ihr Augenlicht wieder herstelle, auch deinem Auge, das schon mehrere Jahre leidend und getrübt ist, die volle Sehkraft wiedergebe.“ Auf diese Prahlerei entgegnete der Greis: „Glaube mir, Gunther wollte lieber

beide Augen verlieren, als durch die Gunst dessen sehen, der dir das vorgelogen hat. Nichts ist so wahr, als daß du durch Teufelskunst betrogen bist.“ Darauf gab Tammo die frivole Antwort: „Wenn ich nicht heute vor der dritten Tagesstunde mein Wort erfülle, dann glaubet mir nicht.“ Hierauf entzog sich der Priester den Blicken des Greises, verharrte in seinem Trotz und nahm den blinden Bruder mit in die Kirche, um dort über ihn zu beten, daß er von Gott das Augenlicht wieder erhalte. Es wurde lange gebetet, aber das Augenlicht kam nicht; er setzte seine Bemühungen fort bis fast zur sechsten Stunde, allein seine Eitelkeit wartete vergeblich auf ein Wunder.“

Arnold schildert hierauf, wie der ernüchterte Tammo erschrocken und tief beschämt Gunther zu Füßen fiel, unter Tränen um sein und der Brüder Gebet flehte, und wie Gunther den Verzagten durch liebevollen Zuspruch aufzurichten suchte. Dann fährt Arnold fort:

„Von jenem Tage an gab sich zwar der genannte Priester der strengsten Buße hin, vermochte aber den neuen und alten Feind keine Stunde von seinen Anfechtungen abzuhalten. Deshalb wandte sich Gunther an einen Mann von bewährter Einsicht, den Abt Ratmund von Altach, und dieser zog den Passauer Oberhirten zur Untersuchung dieser Sache bei. Der Bischof hielt mit dem Abt und Herrn Gunther eine vertrauliche Besprechung, ließ sich genauen Bericht erstatten und entschied: „An diesem Bruder ist eingetroffen, was wir im Evangelium lesen: Wer sich erhöht, wird erniedrigt, und wer sich erniedrigt, wird erhöht werden. Deshalb muß die Pest der Selbstüberhebung, die den Mann kläglich zum Fall gebracht hat, durch die wunderwirkende Arznei der Demut geheilt werden.“ Dann fällt er den Spruch: Der gefallene Bruder habe sich der Ausübung des priesterlichen Amtes so lange zu enthalten, bis er eine nach billigem Ermessen hinreichende Genugthuung geleistet habe.

Auch nachher wurde der Mönch durch teuflische Einflüsse beunruhigt und bei Tag und Nacht durch Lärm oder Zurufe selbst beim Gottesdienste erschreckt. Deshalb wurde an die Väter und Brüder ringsum Botschaft geschickt, sie möchten durch gemeinsames Gebet und besonders die Aufopferung der hl. Messe dem schwachen Mitbruder Vergebung erleben. Es wurde viel gebetet; am meisten mühte sich Herr Gunther für ihn ab, der zu jeder Stunde dem Wankenden die Hand der Tröstung entgegenstreckte und ihm das Erbarmen des gütigen Jesus sicher verhieß. Endlich, nach Verlauf von sechs Monaten, wurde Tammo geheilt. Seither lebt er schon acht Jahre in der Uebung der tiefsten Demut, des Gehorsams und der Enthaltensamkeit.

Am merkwürdigsten ist folgende Begebenheit, die ich mit eigenen Ohren aus dem Munde des Greises vernommen und ihm nur mit Mühe im vertraulichen Gespräch entlockt habe. Als

nämlich der genannte Priester in höchster Angst immer wieder zum Greise eilte und mit kläglicher Stimme rief: „Ich kann nicht standhalten, kann nicht ausharren, bete für mich, Mann Gottes!“ sagte der Greis: „Ich vertraue auf den gütigen Jesus, daß er dich befreien wird. Sei du nur geduldig und standhaft!“ Der Gequälte fügte bei: „Wenn mir doch geschähe nach deinem Wort! Aber die Versuchung droht mir Armen in übermenschlicher Weise Ueberdies rühmt sich der Feind, er kenne mein ganzes Wissen, Wollen und Können.“ Der Greis erwiderte: „Wanke nicht im Vertrauen auf die Hilfe Gottes! Der Böse hat gar keine Macht zu schaden oder dich zu plagen, wenn Gott es nicht znläßt; Gott würde es aber nicht zulassen, wenn er dich nicht demütigen wollte . . . Was aber deine Klage betrifft, der Teufel habe sich gerühmt, daß er dein Wollen und Können wisse, so widerlegt er sich selbst, wie du wohl weißt, denn er ist der Lügner von Anbeginn.“ Nach diesen Worten erschien plötzlich der Satan in Gegenwart des Greises zur Bestürzung des versuchten Bruders und rief: „Gunther hat jetzt gelogen und lügt öfter und will dich irre führen. Auch läuft er einer schönen Hure nach und ist in sie verliebt.“ Da er den Greis mit Schmähungen überhäufte, fürchtete dieser, die Frechheit des Teufels könnte den Bruder in Verzweiflung bringen. Da hielt er nicht länger an sich und brach in die Worte aus: „O du Feind Gottes und der Menschen! Dein Hochmut und deine Verlogenheit sollen bei dir bleiben im ewigen Verderben! Wir aber, die wir Schaf- und Ziegenfelle nicht nur tragen, sondern auch, was sie bedeuten, an uns haben: Einfalt und Demut, werden dich, verworfener Wolf, leicht überwinden durch den, der uns geliebt hat. Glaube dem Sünder Gunther, daß der Bruder, den du mit Gottes Zulassung eine Zeit lang grausam verfolgst, gegen deinen Willen durch Christi Gnade befreit und geheilt werden wird.“ Nach diesen und ähnlichen Kämpfen wurde durch Gottes Erbarmen der Teufel so in die Flucht geschlagen, daß er unter kläglichem Geheul, offenbar gezwungen, weichen mußte.“

So schreibt Arnold. Arnold war 1036 in Rinchnach. Acht Jahre zuvor, also 1028, war Tammo von seinem schweren Leiden befreit worden. Dieses hatte am Feste der hl. Agnes (am 21. Januar) begonnen und sechs Monate (also bis in den Juli 1028) gedauert. Währenddessen, also in der ersten Hälfte des Jahres 1028, waren der Abt von Niederalteich, der Bischof von Passau und der Obere von Rinchnach in Rinchnach beisammen. Am 1. Januar 1029 werden wir sämtliche drei (der Abt Ratmund von Niederalteich vertreten durch seinen Amtsvorgänger Gotthard) wieder in Augsburg zusammenfinden vor Kaiser Konrad II., um die Besitzverhältnisse des Klosters Rinchnach urkundlich festzulegen. Offenbar haben sie sich schon bei ihrer obigen Zusammenkunft in Rinchnach über diese Verhältnisse besprochen und nach persönlichem Augenschein geeinigt.

11. Gunthers Bodenkultur und Rodungen

Die neue Gründung Rinchnach konnte erst dann als gesichert gelten, wenn sie nicht mehr auf Hilfe von außen angewiesen war, sondern sich aus ihren eigenen Erträgen erhalten konnte. Als solche kamen in dieser Einöde nur Bodenerzeugnisse in Betracht. Nun standen zwar Grund und Boden im Ueberfluß zur Verfügung, allein dieser mußte erst anbaufähig gemacht werden. So wurde Gunther zwangsläufig zu einem Unternehmen gedrängt, durch das er der Mit- und Nachwelt am meisten bekannt werden sollte: der Bodenkultur im Bayerischen Wald.

Der Bayerische Wald, in dem Rinchnach liegt, kurz „der Wald“ genannt, ist ein Teil jenes Gebietes, das in den Urkunden der damaligen Zeit der „Nordwald“ heißt. Deutsche Schriftsteller nannten ihn auch den „Böhmerwald“ (*salvus Bohemicus*)¹⁾, während ihn die Bewohner von Böhmen als den „Bayerischen Wald“, auch „Passauer Wald“, bezeichneten. Als Karl der Große 805 den Nordgau gründete, waren vom „Wald“ nur die Chamer Bucht, die Further Senke und die Gegend um Lam, Kötzing und Viechtach besiedelt. Dort war die Grenze gegen Böhmen noch offen und wurde ein dem Nordgau unterstellter eigener Grenzgau errichtet, der Chamgau²⁾ (*Chamberich*). Das ganze übrige Gebiet südlich vom Chamgau war unter dem Namen „Nordwald“ zusammengefaßt. Dieser war damals von ungeheurer Ausdehnung. Er reichte auf bayerischer Seite im Norden bis in die Gegend von Cham, im Westen in die Nähe von Regensburg, im Süden bis an die Vorberge, welche zur Donau abfallen, und erstreckte sich jenseits der bayerischen Ostgrenze weit nach Böhmen und dem späteren Oberösterreich. Aus dichtem Urwald und meist unwegsamem Grund bestehend, hatte er in der keltischen und slavischen Zeit keine Ansiedler angelockt, wenige Flußtäler ausgenommen.

Wem gehörte der Nordwald? Als gewaltiger Grenzwall zwischen Böhmen und Bayern, Slaven und Germanen war er herrenlos und somit Kaisergut, über das der deutsche König zu verfügen hatte. Als Gunther Rinchnach gründete, versicherte er sich der Verleihung des nötigen Grundes durch Kaiser Heinrich II. Jedoch ist die uns überkommene Urkunde Heinrichs vom 7. Juni 1009³⁾ unecht. Denn in ihr werden die betreffenden Ländereien zur

¹⁾ Aus dieser Bemerkung folgerten böhmische Schriftsteller, daß der ganze Wald eigentlich zu Böhmen gehöre. So Dobner zu Hagek, p. V. S. 37—39, weil Wolfher den Wald *salvus Bohemicus* nenne. Otloh (14. Vision, Mon. Germ. S. XI S. 383—384) schreibe sogar: *A Guntherio coenobium constructum est in Bohemia*. Die bayerischen Klöster hätten kultiviert, sich den Besitz vom Kaiser bestätigen lassen, und so sei durch die Sorglosigkeit der böhmischen Herrscher dieses Gebiet von Böhmen losgerissen worden. Aehnlich Dudik, Geschichte Mährens, S. 120.

²⁾ M. Mayer, die Siedelungen des bayr. Anteils am Böhmerwald in „Forschungen zur deutschen Landes- und Völkerkunde“, Band XIX 1912 S. 300

³⁾ Mon. Boica XI S. 138; M. G. D. D. III S. 663; Stumpf 1520.

„Kirche Rinchnach, vom Mönch Gunther erbaut“ und „zum Unterhalt der Brüder, die dortselbst Gott unter der Regel des hl. Benedikt dienen,“ verliehen. Nun befand sich aber Gunther 1009 noch am Ranzinger Berg und war eine „Kirche Rinchnach“ noch gar nicht vorhanden. Die Zusicherung durch Heinrich geschah offenbar zunächst mündlich.

Schon 1012 machte sich Gunther mit den aus dem Mutterkloster zugezogenen Mitbrüdern emsig an die Rodungsarbeit. Die Wildnis lichtete sich, Sümpfe wurden ausgetrocknet, Gärten, Felder, Wiesen und Weiden angelegt, Obstbäume gepflanzt, eine Vieherde belebte die Landschaft und bald brachte der jungfräuliche Boden seine Früchte. Bis zur Einweihung der Kirche 1019 entstand bereits eine ansehnliche Siedelung. Sie führte den Namen des Fließchens, an dem sie lag: Rinchnach.

12. Goldener Steig und Guntherwege

Ebenso notwendig, ja noch dringender als den Boden zu bebauen, war es, das abgeschlossene Klösterchen mit der Außenwelt durch Verkehrswege in Verbindung zu bringen. Bis dahin führte durch die unwegsame Wildnis nur ein schmaler Saumpfad, der meist von Kaufleuten für ihre Handelsgeschäfte nach Böhmen benützt und deshalb „der Goldene Steig“ genannt wurde. Man unterschied drei solche Steige: den Linzer Steig, der Oberösterreich, den Passauer Steig, der Passau, und den Goldenen Steig (schlechthin so geheißen), der Bayern durch den Nordwald mit Böhmen verband. Der Linzer Steig hat hieher keinen Bezug. Auf dem Passauer Steig wurde aus den Salzstädeln von Passau das unentbehrliche Salz verfrachtet, das dem Böhmerlande mangelt; daher wurde er auch „Salzweg“ genannt. Er ging von der Passauer Ilzstadt über Grubweg, Salzweg, Leoprechting, Großtannensteig, Waldkirchen und Fürholz ursprünglich nach dem Hauptstapelplatze Böhmens, der uralten Zollstadt Prachatitz. Erst später gingen die Abzweigungen nach Winterberg, Klattau und Krumau von ihm weg. Der Goldene Steig, in den Urkunden *strata publica*, quae in Bavariam tendit — Straße nach Bayern — genannt, nahm nach den sorgfältigen Forschungen Aigners¹⁾ folgenden Verlauf. Er ging vom Deggendorfer Pflögtor aus über den Bergrücken zwischen Leoprechtstein und Klotzing, führte zwischen Haslach und Klessing über Parst durch den Freywald zur Absätz. Von der Winterleite wandte er sich zur Quelle des Augs- oder Ruselbaches, lief dem Bache entlang durch das Buchscharret, führte über Ritzmais zur

¹⁾ Näheres über Aigner in der Einleitung S. 1. Ueber den von Aigner festgestellten Verlauf des Goldenen Steiges und der Guntherwege berichtet Oswald (Kloster Rinchnach, Regen 1903 S. 40 f.), bezeichnet jedoch den alten, schon vor Gunther vorhandenen Handelsweg mit dem Namen „Bayerstraße“. Wir lassen es bei dem herkömmlichen, fest eingebürgerten Namen „Goldener Steig“.

Schloßauer Ohe (Beutelsbruck) hinab, um über Hochdorf (Reibe) am Burgstall vorüber die Sumpfggend auf einer Holzbrücke (Langbruck) durchquerend die Höhe des Hochberges zu gewinnen und den Weissenstein zu erreichen. Von dort führte er über Pfistermühle, Rinchnachmünd und Schweinhütt nach Zwiesel. Von Zwiesel wandte sich die Straße nicht, wie heute, nach Ludwigstal—Eisenstein, sondern über die sog Kreuzbuche durch das Haarholz an Oberzwieselau vorüber zur Höhe des Großsteins.²⁾ Von Zwieselau weg führte die Straße zur alten Wacht, von da über den Mitterbach rechts an der Spiegelhütte vorbei den Scheuereckberg aufwärts zum sog. Taferlbaum, zog sich links über die Höhe des Scheuereck (1199 m) über den Reischfleck zur Goldquelle, sodann vom Rindelschacht abwärts auf den Sandel über die alte bayerische Grenze zum Hochstock. Von da teilte sich die Straße. Eine Linie führte nach Gutwasser, die andere über Hurkental, Haidl, Brünst und Seewiesen nach Klattau und über Desenice nach Neuern.

Von diesen Handelswegen wurde Rinchnach nicht berührt. Gunther mußte daher durch neue Wege eine Verbindung nach zwei Seiten herstellen: nach dem Mutterkloster Niederalteich und nach Böhmen. Von diesem Guntherweg haben wir die erste urkundliche Nachricht im schon erwähnten Diplom Konrads II. vom 1. Januar 1029. Darin ist die Rede von einer Stelle, „wo die Leipflitz auf den Weg trifft, den der Mönch Gunther neulich angelegt hat“. Ferner ist dort als östliche Grenze des an das Kloster Rinchnach geschenkten Gebietes angegeben: „Von da (d. i. vom großen Stein) der Straße entlang (gemeint ist der Goldene Steig) und über den Schwarzen Regen bis zum obengenannten neuen Weg, den der Mönch Gunther angelegt hat, und dann weiter diesen Weg entlang bis zur Leipflitz.“

Gestützt auf diese Angaben konnte dieser Saumweg von Aigner noch bestimmt werden. Hienach nahm dieser, wenn wir vom Mutterkloster ausgehen, folgenden Verlauf: Bis Auerbach, das schon 809 eine Ansiedlung der Benediktiner war, führte bereits eine Straße. Von Auerbach ging der Guntherweg über Berging, Mapferding und Vorderherberg westlich hart an Gottsmannsdorf vorbei nach Euschertsfurt und Rohrstetten, erhob sich von da zum sog. Taferl auf dem Kleinen Rachel, zog sich von da hinab nach Hangenleiten, ließ jedoch dieses Dorf ziemlich weit rechts liegen, ging von da östlich von Unterneumais und am Kirchberger Brechhaus vorbei über die Leipflitz,³⁾ wahrschein-

²⁾ In der Urkunde Konrad II. vom 1. Januar 1029: Magnus lapus, qui ex orientali plaga jacet juxta stratam, quae in Bavariam tendit. Der Großstein liegt nach der Tradition 1 km nördlich von Zwieselau.

³⁾ Aigner verwechselt die Leipflitz mit der Rinchnacher Ohe und läßt den Guntherweg irrtümlich eine längere Strecke am linken Ufer der Ohe verlaufen. Demgegenüber ist festzuhalten: Nach den Grenzbestimmungen der Urkunde vom 1. Januar 1029 kann mit der „Leipflitz“ nur jener Bach gemeint sein, der im

lich bei der Furthmühle, dann weiter am rechten Ufer der Rinchnacher Ohe fort bis zum Ort Rinchnach. Es ist jedoch wahrscheinlich, daß zu Gunthers Zeit die Kultur bereits bis Rohrstetten vorgedrungen war; in diesem Falle hätte der Guntherweg erst in Rohrstetten seinen Anfang genommen. Von Rinchnach in der Richtung nach Böhmen ging der Guntherweg über Klessing, Unterasberg und über den Asberg hinauf, zog sich eine Strecke links längs der neuen Straße hin, kreuzte diese in der Bernzeller Hänge, zog sich die Hänge herab durch Bernzell und von da mit der jetzigen Straße zusammenfallend bis zur Hauptstraße hin, die an diesem Punkte ebenfalls mit dem alten Saumwege zusammenfällt. Von diesem Vereinigungspunkt an fielen der Goldene Steig und der Guntherweg über Zwiesel in einen zusammen bis zur Kreuzbuche. Dort zweigte der Guntherweg vom Goldenen Steig ab, ging über Lindberg über den Totenschädel, fiel hinterhalb desselben mit dem Goldenen Steig zusammen, nämlich am Taferlbaum vorbei über den Scheuereck, zweigte jedoch beim Reischfleck wieder davon ab und ging über Gsenget, Stubenbach, Hinterhäuser, Scherlhof — woselbst wegen des sumpfigen Bodens Streubäume den Weg bildeten — nach Gutwasser, von wo ab er wieder mit dem Goldenen Steig zusammentraf. Dieser von Gunther angelegte Weg hieß teils Klosterweg, teils Prälatenweg, von Zwiesel bis Gutwasser noch bis in die neuere Zeit meist Guntherweg. Es ist uralte Tradition, daß der selige Gunther beim Taferlbaum gewöhnlich Rast hielt; darum ist noch jetzt eine Statue des Seligen an diesem Baume angebracht.

Ein gründlicher Kenner des Böhmerwaldes, Jos. Blau⁴⁾, macht auf das Geschick aufmerksam, mit dem der Gunthersteig durch das weite Waldgebiet zielsicher auf trockenem Boden angelegt worden ist. „Daß der Weg durch Wälder und über Berge führte, schreckte die Säumer nicht. Diese fühlten sich auf dem längs der Hänge und Käme trockenen Fußes hinziehenden Pfade sicherer als im sumpfigen, oft von Gießbächen überfluteten Tale.“

Zum Bau dieser Verkehrswege mußte Gunther mit wenigen Mitarbeitern und mit den schwachen Hilfsmitteln, die ihm in der abgelegenen Wildnis zu Gebote standen, zurecht kommen. Umso mehr ist sein und seiner Mitbrüder Riesenfleiß zu bewundern. Dabei wurde er der Erfinder einer neuen Art von Straßen, die von ihm den Namen hat: der Guntherwege. Es sei beispielsweise erinnert an den Güntherweg (gewöhnlich Kuntherweg genannt)

Hangenleitner Forst entspringt und jetzt in den Karten vom Ursprung an als „Hangenleitner Bach“, dann aber nach Zufluß des Totenbachs (von links) als „Hackenbach“ bezeichnet wird. Nach Einmündung des Hackenbachs in den Kühbach führen die vereinigten Gewässer jetzt den Namen „Rinchnacher Ohe“. In der Urkunde wird sowohl die Rinchnacher Ohe als der Kühbach schlechthin „Rinchnach“ genannt. Nach der Urkunde ist also der heutige Kühbach der obere, die Ohe der mittlere Lauf der Rinchnach.

⁴⁾ Geschichte der künischen Freibauern im Böhmerwald. Pilsen 1932. S. 38

bei Ramsau unweit Berchtesgaden, der zur gleichnamigen Wallfahrtskirche hinaufführt. Das Wesentliche der Guntherwege ist eine Holzbrücke, deren Querhölzer (sog. Streubäume), aus etwa 15 cm dicken unbehauenen Holzprügeln bestehend, die Straßenfläche bilden. Bei jähren Hohlwegen, die der Ausspülung durch Regengüsse besonders ausgesetzt sind, bewähren sie sich als die praktischste Art des Straßenbaues.

Mitunter findet sich die irrige Ansicht vertreten, als ob der Gunthersteig von Zwiesel nach Böhmen über Eisenstein geführt habe. Dr. J. M. Klimesch⁵⁾ versucht dieselbe gegen die richtige Angabe von Julius Lippert⁶⁾ zu beweisen. Auch der Schriftsteller Max Schmidt genannt „Waldschmidt“⁷⁾, läßt den seligen Gunther im böhmischen Feldzug 1040 das geschlagene deutsche Heer über Eisenstein auf dem von ihm geschaffenen Weg nach Bayern zurückleiten.

Guntherweg und Goldener Steig werden häufig miteinander verwechselt. So heißt es in der von namhaften Gelehrten herausgegebenen Bavaria: „Gunther legte einen Weg nach Böhmen an, den man den Goldenen Steig (semita aurea) nennt.“⁸⁾ Ebenso Schrödl in seiner Passavia sacra und sehr viele andere. Es ist deshalb festzuhalten, daß der Goldene Steig als alter Handelsweg schon vor Gunther vorhanden war und sich durch Ursprung und Bauweise vom Guntherweg unterscheidet. Beide stimmen darin überein, daß sie Saumpfade waren; auf ihnen wurden die Lasten nicht, wie auf den modernen Straßen, durch schwere Fuhrwerke, sondern durch Saum- oder Lasttiere befördert.

13. Schenkung Konrads II. vom 1. Januar 1029

Die neue Niederlassung war dem Verkehr erschlossen, ihr Bestand gesichert und schon meldeten sich Weltleute, die sich im Schatten des Klösterchens ansiedeln wollten. Allein der Grund und Boden, auf dem es stand und dessen es noch ferner bedurfte, war noch nicht verbrieft. Nachdem Kaiser Heinrich II. 1024 gestorben war, mußte der neue König Konrad II. um Zuweisung des nötigen Grundbesitzes gebeten werden. Diesem konnte es nur erwünscht sein, daß ein bisher ungenütztes Land in ein fruchtbares, von wohlhabenden Siedlern bebautes Gebiet verwandelt werde. Auf dem Reichstage zu Augsburg (1028/29) traten jene Herren, die an dem abzutretenden Grund Rechte hatten, an den Kaiser heran. Es waren außer dem Klosteroberen Gunther der Abt von Niederalteich und die Bischöfe von Passau und Regensburg, in deren Bistümern Teile des Gebietes lagen. Zwischen

⁵⁾ In der Zeitschrift „Bayerland“, 34. Jahrg., München 1923, S. 207.

⁶⁾ Sozialgeschichte Böhmens in vorhussitischer Zeit, I. Bd., Prag 1895, S. 66.

⁷⁾ In Karl Zettels Prachtwerk: „Bayern sei's Panier!“ Regensburg 1895, S. 98.

⁸⁾ München 1860 Bd. I S. 1154.

Gunther, dem Abt Ratmund von Niederalteich und dem Bischof Benno von Passau hatte, wie wir oben (im 8. Kapitel) gesehen haben, bereits an Ort und Stelle eine Vorbesprechung über die geeigneten Grenzen stattgefunden. Statt Ratmund war in Augsburg dessen Vorgänger Gotthard (seit 1022 Bischof von Hildesheim), unter dem Rinchnach gegründet worden war, anwesend. Am 1. Januar 1029 fertigte Konrad II. für die Kirche Rinchnach folgende Schenkungsurkunde aus¹⁾, die in deutscher Uebersetzung lautet:

„Im Namen der heiligen und ungetheilten Dreifaltigkeit. Konrad, durch Gottes Gnade römischer Kaiser, Mehrer des Reichs. Ein auf grünem Stamm frisch gepflanztes Reis wächst um so rascher zum Baum empor, je öfter es bewässert wird. Indem Wir dieses Gleichnis auf die überall neu gepflanzten Kirchen Gottes anwenden, sind Wir des festen Vertrauens, daß sie um so rascher im göttlichen Lobe gedeihen und eine um so festere Stütze Unseres Reiches bilden, je gnädiger Wir Unsere Güter zu ihrer Unterstützung verwenden. Wir tun daher der Gesamtheit aller, welche Gott und Uns getreu sind, folgendes kund: Wir haben auf die Fürsprache und Bitte Unserer geliebten Gemahlin Gisela und Unseres geliebtesten Sohnes, des Königs Heinrich, und Brunos, des Bischofs der Augsburger Kirche, wie auch Gotthards, des ehrwürdigen Bischofs von Hildesheim und aller anderen Uns Getreuen, der Bischöfe Gebhard von Regensburg und Benno von Passau, zu der in der Einöde namens Nordwald gelegenen Kirche, die der daselbst als Einsiedler lebende Mönch Gunther zu Ehren des siegreichen Kreuzes, der hl. Gottesmutter Maria und des hl. Johannes des Täufers für die dort nach der Regel des hl. Benedikt dienenden Brüder erbaut hat, durch dieses Unser Gebot zum Eigentum alles geschenkt und als solches bestätigt, was Uns gehörte vom Platze an, wo die Leipflitz auf den Weg trifft, den der genannte Mönch Gunther neulich angelegt hat, und so weiterhin die Leipflitz entlang bis zur Rinchnach und so die Rinchnach entlang, wie die Grenze festgesetzt ist, bis zum Wollenbach (Wolfersbach) und so dem Laufe des Wollenbachs entlang bis zur Mettma (Schloßauer Ohe) und weiter dem Laufe dieses Wassers entlang bis zum Orte, wo der Forchenbach (Fahrnbach) in die genannte Mettma mündet, vom Forchenbach an, wie die Grenze näher bestimmt ist, bis zur Sala, (dem Bächlein, das an Salitz vorbeifließt), an der Sala abwärts bis zum Regenfluß, vom Regen hinab bis zu jener Böbrach (Rotbach), welche mitten zwischen den beiden Böbrach fließt, dann an der genannten Böbrach aufwärts bis zum See, welcher am Berge Hadawig (Arber) ist, von da, wie es der Durchschlag bezeichnet, hinab bis zum Ursprung der Schwarzach (am Hochzell-Berg), von da weiter bis zum

¹⁾ Mon. Boica XI S. 144, Mon. Germ. DD. IV S. 181; Stumpf 1886. Bei den veralteten Eigennamen sind die jetzigen von Aigner festgestellten Bezeichnungen in Klammern beigefügt.

Buochoniberg (Buchberg bei Rabenstein), von da, wie die Grenze jetzt bestimmt ist, bis zur Stelle, wo der Kolbirisbach (Kolbersbach bei Ludwigstal) in den Weißen Regen (jetzt Großer Regen genannt) mündet, und weiter am Weißen Regen bis zum Affoltersberg (Gvattersberg), von da zum großen Stein (Großstein), der ostwärts, nahe bei der nach Bayern führenden Straße liegt, von da die Straße entlang und über den Schwarzen Regen (jetzt Kleiner Regen) bis zum obengenannten neuen Weg, den der Mönch Gunther angelegt hat, und dann weiter diesen Weg entlang bis zur Leipflitz. Unsere Schenkung umfaßt dieses ganze Gebiet samt allem Nutzbaren, samt Hofstätten, Wohngebäuden, Aeckern, angebauten und unangebauten Ländereien, Wiesen, Weiden, Oedungen, Wäldern, Jagden, Wässern und Wasserläufen, Mühlen, Mühlgebäuden, Wegsamen und Unwegsamen, Aus- und Eingängen, gegenwärtigem und zukünftigem Einkommen, das ist mit allem Nutzen, der irgendwo daraus gezogen werden kann und zwar in der Weise, daß es fürderhin niemand ohne Erlaubnis des Vorstehers dieser Kirche und seiner Nachfolger gestattet sein soll, Neubrüche anzulegen, zu fischen oder irgendwie dem Wilde nachzustellen oder was immer für eine Gewalt innerhalb des beschriebenen Gebietes auszuüben. Und damit diese Unsere Schenkung fest und unanfechtbar für alle Zeiten bleibe, haben Wir sie am Ende eigenhändig bekräftigt und ihr Unser Siegel aufdrücken lassen.

Zeichen des Herrn Konrad, Kaisers der Römer.

Ich, Kanzler Udalrich habe als Vertreter des Erzkanzlers Aribo alles rekognosziert.

Gegeben am 1. Januar in der 12. Indiktion im Jahre der Menschwerdung des Herrn 1029, im 5. Jahre der Königlichen und im 2. Jahre der Kaiserlichen Regierung des Herrn Konrad II. Ausgefertigt zu Augsburg im Namen Gottes. Heil! Amen.“

Mit dieser Schenkung erhielt Rinchnach ein zusammenhängendes Gebiet von 3 Meilen in der Länge und 2 Meilen in der Breite, das sich von der Pfarrgrenze Seebach-Bischofsmais bis Kirchdorf im Wald, von der Grenze der späteren Pfarreien Lalling und Kirchberg bis zum Arber und bis ins Gebiet des heutigen Frauenau erstreckte und die im heutigen Bezirk Regen liegenden Pfarreien Regen, Rinchnach, Langdorf und Zwiesel vollständig, Bodenmais, March, Bischofsmais und Kirchberg teilweise umfaßt. Es erschien groß genug um den zuziehenden Ansiedlern ausreichenden Grund zu gewähren, und doch nicht größer, als es von Rinchnach aus gut besiedelt werden konnte.

14. Besiedlung des Klostergebietes

Zu jener Zeit bestand in den deutschen Landen eine rege Nachfrage nach Grund und Boden. Es gab viele Untätige, die Erwerb, und viele nachgeborene Söhne, die lieber eine eigene Heimstätte suchten, statt dem erstgeborenen Bruder als Knechte

zu dienen. Die Kunde, daß der unzugängliche Nordwald nunmehr der Kultur erschlossen sei, zog viele herbei, die sich dort ansiedeln wollten.

Gunther hatte die Einsamkeit zu dem Zweck aufgesucht, um vor aller Welt verborgen zu bleiben und sich ungestört den Werken der Buße und Frömmigkeit hinzugeben. Ueberdies hatte er ein Alter erreicht, das nach Ruhe verlangt; er war, als Konrad II. seine Schenkung vollzog, bereits ein Greis von 74 Jahren. Jetzt noch die Sorge um die Ansiedler auf sich zu nehmen, mußte ihm ein schweres Opfer sein. Doch auch hier blieb er seinem Grundsatz treu, alles vom Standpunkt des Glaubens zu beurteilen und zu tun. In diesem Lichte erblickte er in der Sorge für die Heimat- und Erwerbslosen ein Werk der christlichen Nächstenliebe und eine soziale Tat zum Wohle der Gesamtheit. Das war der Beweggrund, aus dem der selbstlose Mönch noch im Greisenalter zum Kolonisator wurde. Die Ehre jedoch und den Ruhm eines solchen suchte er mit Aengstlichkeit von sich abzulenken. Keine einzige Siedlung durfte seinen Namen tragen. Auch die Ländereien wurden kostenlos verteilt. Alle Ehre sollte Gott allein gehören.

So oft eine derartige Siedlung gegründet wurde, gingen die Mönche in folgender Weise vor.¹⁾ Zuerst wurden die Grenzen der ganzen Ortsgemeinde abgesteckt. Deren Größe, ob Dorf, Weiler oder Einöde, hing vom jeweiligen Gelände ab. Innerhalb dieser Ortsflur wurden dann die Anteile der einzelnen Anwesen bestimmt, vermessen und vermarktet. Oberster Grundsatz der Verteilung war: Jedes Anwesen mußte seinen Besitzer samt Familie ausreichend ernähren und versorgen können. Im Klostergebiet sollte es nur wohlhabende und zufriedene Untertanen geben. Man unterschied ganze, halbe, Viertels- und Achtelshöfe. Die ganzen Höfe waren je nach der Güte des Bodens auf 60 oder mehr Tagwerk an Aeckern, Wiesen und Weiden berechnet, dazu noch Wald, die halben auf etwa die Hälfte. Die meisten Güter waren halbe und Viertelshöfe; die Achtelshöfe gehörten für jene, die als Haupterwerb ein Handwerk oder Gewerbe betrieben und nur nebenbei Landwirtschaft. In die Mitte der Ortsflur kamen die Gebäude zu stehen. Auch für sie wurden die Bauplätze, Verkehrs- und Zufuhrwege im Voraus bestimmt und abgemessen. Außerdem waren meist Bauten und Grundstücke im Gemeinbesitz vorgesehen; Hirt- und Brechhaus, Dorfweiher, Gemeindeweide und -wald. An die so vorbereiteten Stätten wurden die Kolonisten, die sich angemeldet hatten, mit den nötigen Werkzeugen ausgestattet, geführt und jedem ein Hof mit dem zugehörigen Bauplatz angewiesen oder verlost. Dann ging es rasch an den Bau der Wohnungen. Der Platz, wo die Ortschaft er-

¹⁾ Vergleiche hierüber: Oswald Gotth., Die Geschichte von Rinchnach, Regen 1903, Seite 48 ff.

stehen sollte, lichtete sich, das gefällte Holz diente als Baumaterial. Die Ansiedler bauten alle nach einem Muster. Das einfache Wohnhaus mit der großen Stube, den Seitenkammern und dem Boden darüber bildeten den Anfang; dann folgten Stallungen, Stadel, Getreidekasten. Diese Gebäude wurden so aufgeführt, daß sie ein Viereck bildeten und einen großen Hofraum umschlossen, zu dem das große Hoftor den Zugang von der Dorfstraße vermittelte. War so für den Siedler und seine Familie eine sichere Unterkunft geschaffen, ging es an die Rodung des zugeteilten Urwaldes. Es läßt sich denken, wie viel Arbeit es kostete, bis eine Fläche von 30 und mehr Tagwerk in Acker- und Wiesenland verwandelt war. Darum blieben den Ansiedlern alle Abgaben auf eine Reihe von Jahren, meist 20—30 Jahre erlassen, bis sie wirtschaftlich erstarkt waren. Für diese Art und Weise der Besiedlung besitzt die Geschichte von Niederalteich²⁾ noch Beispiele aus dem 14. Jahrhundert. Das Dorf Bärnzell z. B. wurde 1332 dadurch gegründet, daß Propst Friedrich von Rinchnach den Platz für 17 Güter auszeigte und den angehenden Inhabern dieser Güter auf 20 Jahre Abgabefreiheit verlieh. Der Abt Peter von Niederalteich stellte 1345 und 1347 einen Freibrief auf 24 Jahre für jene aus, welche den wilden Wald um die Frauenau räumen und sich dort häuslich niederlassen wollten.

Wieweit die Kultivierung und Besiedlung des Rinchnacher Landes zu Lebzeiten Gunthers fortschritt, ist nicht mehr festzustellen. 1240 wurde das Kloster Rinchnach vom Grafen Albert IV. von Bogen niedergebrannt, dabei gingen alle Schriftstücke zugrunde. Allgemein wird angenommen, daß der Hauptort Regen noch von Gunther gegründet ist. Doch ist die Angabe von M. Mayer³⁾, Regen sei schon um das Jahr 1000 von Rinchnach aus gegründet, verfrüht. Hienach ist auch die Bemerkung Fastlingers⁴⁾, die Niederalteicher Mönche seien schon im 10. Jahrhundert bis in die Frauenau vorgedrungen, zu berichtigen; ebenso, was Huber⁵⁾ über Kultivierung und Christianisierung dieses Teiles des Bayerischen Waldes erzählt. Dagegen schreibt Muggenthaler⁶⁾ mit Recht: „Der sel. Einsiedler Gunther wurde ein wahrer Pionier der Erschließung des Hohen Böhmerwaldes . . . Seit den Tagen Gunthers war die Rodetätigkeit Niederalteichs sehr umfassend und erschloß nahezu das ganze Bezirksamt Regen. Neben Rinchnach wurden Regen und Kirchberg Mittelpunkte der Rodetätigkeit des Klosters. Die Kirche von Regen besaß schon 1048 Weinberge bei Parschalkrieden (Poschetsried) — Mon. Boica XI S. 163. — Gleichzeitig

²⁾ Haiden, Chronik von Niederalteich, Regensburg 1732, S. 112 u. 116.

³⁾ M. Mayer, die Siedlung des bayr. Anteils am Böhmerwald, in „Forschungen zur deutschen Landes- und Volkskunde“, Stuttgart 1912, S. 384.

⁴⁾ Die wirtschaftliche Bedeutung der bayerischen Klöster zur Zeit der Agilolfinger, Freiburg 1903, S. 122.

⁵⁾ Einführung des Christentums in Südostdeutschland. Salzburg 1873—75.

⁶⁾ Die Besiedlung des Böhmerwaldes. Passau 1929. S. 35 f.

muß die Anlage von Kirchberg (mons S. Godehardi) mit der Filiale S. Maria in silva durch den frommen Mann Willehalm geschehen sein. Im 13. Jahrhundert, also knapp nach 200 Jahren, ist der Bezirk Regen völlig erschlossen; zu Rinchnach gehörten damals die Kirchen von Regen, Kirchberg, Bischofsmais und Zwiesel (Mon. Boica XXVIII S. 501). Im 14. Jahrhundert wurde die Rodung im höchsten Teil des Böhmerwaldes zu beiden Seiten des Weges Deggendorf—Eisenstein mit der Gründung von Frauenau an der Flanitz und mit Uebertragung dieses Gebietes an das Mutterkloster Niederalteich durch die Degenberger und durch Ludwig den Bayer (Mon. B. XI. 288, 290) abgeschlossen“.

15. Uebergabe an Niederalteich durch Urkunde vom 17. Januar 1040

Durch die Schenkung Konrad II. vom 1. Januar 1029 waren die Rinchnacher Ländereien der Kirche Rinchnach zugeschrieben. Bevor Gunther im Alter von 85 Jahren die Verwaltung von Rinchnach niederlegte, sorgte er, daß dieses Kloster mit seinem ganzen Besitztum dem Stifte Niederalteich, dessen Filiale es war, förmlich einverleibt wurde. Dies geschah durch die Urkunde des Königs Heinrich III. vom 17. Januar 1040 zu Augsburg¹⁾. Sie lautet in deutscher Uebersetzung:

„Im Namen der heiligen und ungeteilten Dreifaltigkeit. Heinrich, durch Gottes Gnade König. Alle Kinder der Kirche sollen sich freuen, daß der Dienst Gottes sich überallhin verbreitet. Denn wo das Lob des Allmächtigen einen Zuwachs erhält, da geschieht der feindlichen Macht Abbruch. Wir wollen also den Gläubigen zu wissen tun, daß in der jetzigen Zeit der Dienst Gottes durch seine Vorsehung in unserem Reiche zugenommen hat, was gewiß den alten Feind schmerzen wird. Unter der Regierung des glorreichen Heinrich hat ein Edelmann namens Gunther, der reich war an irdischem Besitz, alles in der Welt freiwillig verlassen und unter der Leitung des würdigen Abtes Gotthard sich dem Ordensleben gewidmet. Nachdem er einige Zeit im Kloster löblich zugebracht, verlangte er auf göttlichen Antrieb nach der Abgeschiedenheit der Einsiedelei. Mit dem Segen des genannten Abtes, sowie mit der Zustimmung und dem Lobe des Königs Heinrich zog er in den wüsten Nordwald und begann ihn als nicht müßiger Einsiedler zu bebauen. Er errichtete nämlich in dieser Einsamkeit mit Gottes Gnade eine Kirche, erbat sich vom Bischof von Passau ihre Einweihung zu Ehren des hl. Johannes des Täufers und führte dort Brüder ein, welche die Regel des hl. Benedikt befolgten. Als nach dem Ableben Kaiser Heinrichs Kaiser Konrad mit Gottes Gnade die Regierung übernommen hatte, erhielt er von diesem die gleiche Erlaubnis und

¹⁾ Mon. Boica XXIX I, S. 62, Stumpf S. 2161. Mon. Germ. D. D. V 320 ~~320~~ S.32

erlangte von ihm einen Königsbrief, der ihm die dort erworbenen und noch zu erwerbenden Güter bestätigte. Seit auch Unser Vater Konrad seligen Andenkens aus dem Leben schied, genoß derselbe Gunther, hochverdient wie er war, auch Unsere vertraute Freundschaft. Er hat nun Unsere Milde gebeten, Wir möchten genannte Kirche zum Altar des hl. Mauritius in Altach übergeben, und das haben Wir auch getan. Deshalb geben Wir den gegenwärtigen und zukünftigen Gläubigen zu wissen, daß Wir auf Bitten des vorgenannten Gunther und auf Fürsprache Unserer Getreuesten, nämlich des Patriarchen Pobbo von Aquileja, des Erzbischofs Dietmar von Salzburg, Berengars von Passau, Brunos von Würzburg, Nithards von Lüttich, Heriberts von Eichstätt, die von Gunther im Nordwald erbaute Kirche namens Rinchnach zum St. Mauritiuskloster zu Händen des Abtes Ratmund und seiner Nachfolger zugewiesen und übergeben haben samt allem Zubehör mit Hofstätten, Gebäuden, Aeckern, angebauten und unangebauten Ländereien, Wiesen, Weiden, Oedungen, Wäldern, Jagden, Fischereien, Wässern und Wasserläufen, Mühlen, Mühlgebäuden, Wegsamen und Unwegsamen, Aus- und Eingängen, Beweglichem und Unbeweglichem, gegenwärtigem und zukünftigem Einkommen, das ist mit allem Nutzen, der je daraus gezogen werden kann; dies mit der Folge, daß niemand weiterhin ohne Genehmigung des Altacher Abtes die Befugnis haben soll, Neubrüche anzulegen, zu fischen oder dem Wilde nachzustellen. Dabei ist ausbedungen, daß weder der vorgenannte Abt Ratmund noch einer seiner Nachfolger die Macht haben soll, das klösterliche Leben dort zu vernichten. Diese Güter aber liegen im Schweinachgau in den Grafschaften des Markgrafen Adalbert und des Gaurichters Dietmar innerhalb folgender Grenzen. (Es folgt die Grenzbestimmung wörtlich wie oben in der Urkunde Konrad II. vom 1. Januar 1029.)

Und damit diese Unsere Schenkung fest und unverletzlich bleibt für alle Zeiten, haben Wir sie durch eigene Unterschrift bekräftigt und ihr Unser Siegel aufdrücken lassen.

Zeichen des Herrn Heinrich III. des unbesiegtten Königs.

Ich, Kanzler Theodoricus habe als Vertreter des Erzkanzlers Bardo alles rekognosziert.

Gegeben am 17. Januar im Jahre der Menschwerdung 1040, im 12. Jahre aber der Königsweihe Heinrich III. und im 1. seiner Königsherrschaft.

Gefertigt zu Augsburg. Heil! Amen.“

An der Echtheit dieser Urkunde besteht kein Zweifel. Eine zweite Urkunde vom nämlichen Datum²⁾ jedoch ist späteren Ursprungs und unterscheidet sich von der echten bei sonst gleichem Wortlaut nur durch die Grenzbestimmung; sie gibt dieselben

²⁾ Mon. Boica S. 146, in alter deutscher Uebersetzung 153. M. G. D. D. V 525.

Grenzen an wie die schon erwähnte unechte Urkunde vom 7. Juni 1009. Diese zweite unechte Urkunde wurde vom Abt Hermann (1242—1273) in deutscher Sprache in seinen Traditions-kodex aufgenommen und zwar sie allein.

Seit dieser Uebergabe war Rinchnach mit seinem Gebiet eine förmliche Propstei des Stiftes Niederalteich. Dieses behielt fortan die Territorialhoheit über das Rinchnacher Land, das nach obiger Urkunde dem Schweinachgau zugeteilt war, und übte die niedere Gerichtsbarkeit durch Pflegerichter aus. In der Folge wurde die fleißige Arbeit der Mönche und Siedler öfter durch rohe Gewalt unterbrochen. Von den Bedrückungen durch den Grafen von Bogen war schon die Rede. Der letzte Graf Albert IV. hauste als Vogt im Stiftsland wie in Feindesland, vertrieb die Landleute, riß das Klostergebiet an sich und verteilte es an seine Söldlinge. Als er 1242 starb, bestätigte sein Erbe und Nachfolger in der Vogtei, Herzog Otto der Erlauchte von Bayern, teils die Eindringlinge gegen eine Abfindung in ihren Lehen, teils gab er das geraubte Gut zurück. Im ersten Drittel des 15. Jahrhunderts wurde dieser Landstrich wiederholt von den Hussiten ausgeraubt und verwüstet; die Bewohner wanderten in Masse aus. 30 Jahre später kamen die Heimsuchungen des Böckler- und Löwlerkrieges. Unsägliches Elend brachte der Dreißig-jährige Krieg und nach kurzen Zwischenpausen der Spanische und Oesterreichische Erbfolgekrieg.

16. Gunthers Missionstätigkeit

1. Im Klostergebiet

Neben dem materiellen Wohl der Ansiedler lag dem Eremiten besonders deren geistiges und religiöses Leben am Herzen. Hier fand er eine neue Aufgabe auf dem Gebiete des Unterrichts und der Seelsorge. Als Laie und Schriftkundiger konnte er weniger persönlich eingreifen; er übertrug diese Aufgabe den Klerikern und Priestern, welche aus dem Mutterkloster oder von auswärts zuzogen und war überhaupt bemüht, einen Stab von Seelsorgern und Missionären heranzubilden. Ihre Studien machten dieselben in Niederalteich. Auf ihre Zahl läßt schließen eine Bestimmung des Ritters Hartwig von Degenberg aus dem Jahre 1342. Dieser hatte 1341 dem Kloster die Frauenau und die Herrschaft Zwiesel überlassen unter der Bedingung, daß in Frauenau ein Filialklösterchen von Rinchnach errichtet werde. Diese Bestimmung nahm er aus Besorgnis, dadurch dem Kloster Rinchnach Konkurrenz zu machen, 1342 zurück und bedingte dafür, daß in Frauenau eine Pfarrei mit zwei Priestern gegründet und in Rinchnach künftig sechzehn Priester statt der bisherigen zehn gehalten würden. Kaiser Ludwig der Bayer bestätigte diese Stiftung am Mittwoch vor dem St. Margaretenag 1342¹⁾. Im Klostergebiet waren also vor 1342 zehn Priester

¹⁾ Mon. Boica XI. S. 290; Hund, Bd. II S. 28.

tätig, zu Gunthers Zeit natürlich entsprechend weniger. Ob er selbst mit tätig war, ist unbekannt. In der Nähe von Schönbrunn, einer Expositur der Pfarrei Hohenau, befindet sich im Walde ein Felsen, die Kanzel genannt und mit einem Kreuz geschmückt; von dieser Naturkanzel soll Gunther öfter dem Volke gepredigt haben. Die erste Pfarrei außer Rinchnach, Regen, war wohl noch von Gunther gegründet.

So wurde Rinchnach auf lange Zeit der geistige und religiöse Mittelpunkt des Böhmerwaldes und als solcher häufig auch von auswärts besucht. Besonders empfanden die Reisenden, die zwischen Bayern und Böhmen verkehrten, das gastliche Klösterchen als wohlthuende Zwischenstation im weiten und unwirtlichen Nordwald. Dudik²⁾ schreibt, Rinchnach habe für den Reisenden im Nordwald die gleiche Bedeutung gehabt, wie später das Hospitz auf dem St. Bernhard für den Alpenreisenden.

Bald wurde Gunthers Eifer auch für die auswärtige Seelsorge in Anspruch genommen, zunächst für das Nachbarland Böhmen.

2. In Böhmen

In Böhmen hatte das Christentum zu Gunthers Zeiten noch nicht lange Eingang gefunden. Das kirchliche Leben lag noch vielfach darnieder, auch fehlte es an Priestern. Um dem Mangel abzuhelpen, hatte der zweite Bischof von Prag, der hl. Adalbert (982—997) aus Rom, wo er selbst in den Orden getreten war, im Jahre 993 zwölf Benediktiner nach Prag geführt, wo sie vom Herzog Boleslaus II. und vom Volke freudig aufgenommen wurden. Boleslaus erbaute ihnen in der Nähe von Prag die Abtei Brzevnov. Sie sollte eine Wiege für andere Klöster, besonders aber eine Pflanzstätte für Priester werden. Allein ihre Zahl genügte nicht. Die böhmische Kirche richtete darum ihre Augen über die Grenze zum neuen Ordenshaus in Rinchnach, das einen erfreulichen Zuwachs aufwies. Und nicht vergebens. Die Ordenspriester von Rinchnach teilten sich mit jenen von Brzevnov in die Seelsorge der böhmischen Grenzbezirke. Ueberhaupt bahnte sich zwischen den Klöstern Niederalteich und Brzevnov ein lebhafter geistiger Verkehr und Austausch an, der seinen Weg über Rinchnach nahm. So erklärt es sich, daß die Brzevnower Mönche 1044 einen Niederalteicher, Meginhart, zu ihrem Abt wählten, der ihrem Kloster bis 1089 mit Geschick vorstand, sowie daß sie 1045 Gunther dem Eremiten die Grabstätte bereiteten.

Zur Seelsorge in Böhmen wirkte Gunther, der die slavische Sprache ebenso beherrschte wie seine deutsche Muttersprache, wohl durch Predigt und Unterricht mit. Ueber die Personen, die in Böhmen wirkten, und die Orte ihrer Tätigkeit sind wir wegen Verlust der Dokumente nicht mehr unterrichtet. Der Name der

²⁾ Dudik, Mährens allgemeine Geschichte, S. 162 f.

Pfarrei Maurenzen, zu welcher Gutwasser bis 1735 gehörte, weist unzweideutig auf niederalteichischen Ursprung hin. Jos. Blau¹⁾ schreibt die Gründung dieses Ortes und seiner Kirche Gunther selbst zu: „Hier muß Gunther auch die Kirche erbaut haben, die er dem Schutzheiligen seines Stammklosters Niederalteich, dem hl. Mauritius, weihen ließ, der in Böhmen sonst nirgends als Schutzpatron vorkommt. Tatsächlich reicht die Kirche von Maurenzen in die romanische Zeit zurück, wie ihre ältesten Bauteile künden.“

3. In Ungarn

Noch später als nach Böhmen kam das Christentum nach Ungarn. Dort hatten sich um dasselbe der hl. Wolfgang von Regensburg († 994), der hl. Adalbert von Prag († 997) und Bischof Piligrin von Passau († 991) mit wenig Erfolg bemüht. Fürst Geisa (Geza), dessen Gemahlin Sarolta bereits katholisch war, ließ sich kurz vor seinem Tode († 997) mit seinen Kindern taufen. Sein Sohn und Nachfolger, König Stephan der Heilige (997—1038) war eifrig bestrebt, sein Volk für das Christentum zu gewinnen. Zu diesem Zweck rief er Glaubensboten ins Land, meist aus Deutschland. Unter diesen war auch der Mönch Gunther, obgleich nicht Priester. Auf ihn war der König wahrscheinlich von seiner Gemahlin Gisela, die eine Schwester Heinrich II. des Heiligen und eine Verwandte Gunthers war, aufmerksam gemacht worden. Daß Stephan selbst, wie der Auctor anonymus angibt, ein Vetter des Eremiten gewesen sei, trifft nicht zu; denn Stephan war reiner Magyare.

Ueber den Aufenthalt Gunthers in Ungarn sind wir auf drei Quellen angewiesen: den Auctor anonymus¹⁾, den Bericht Hartwicks²⁾ und die Ueberlieferung der Benediktinerabtei Bakonybél. Nach dem Anonymus lud Stephan den Eremiten dreimal durch eine ehrenvolle Gesandtschaft zu sich ein. Das erste und zweite Mal lehnte Gunther ab aus Furcht vor den Ehren und Genüssen des Hoflebens. In der dritten Einladung glaubte er den Ruf Gottes zu erkennen und zog unter Zustimmung seines Abtes Gottward mit den königlichen Gesandten nach Ungarn. Der König fand an dem einfachen, geraden und welterfahrenen Mann ein großes Gefallen; allein der gewissenhafte Mönch weilte auch in Ungarn lieber in der Einsamkeit als am königlichen Hof in Gran und Stuhlweißenburg.

Hartwich, der im Auftrage des Königs Koloman (1095—1114) ein Leben des hl. Stephan schrieb, erzählt: Gunther sei wiederholt nach Ungarn gekommen und stets vom König mit Freuden erwartet und aufgenommen worden. Er habe ihm seine Kasse zur Verfügung gestellt und Gunther habe davon jedesmal für

¹⁾ Blau, Geschichte der künischen Freibauern im Böhmerwald S. 38.

¹⁾ Mon. Germ. SS. XI. 276 ff.

²⁾ Vita major Stephani Mon. Germ. SS. XI. 236.

Bedürftige aller Art, auch für Kirchen und Klöster, so freigebig Gebrauch gemacht, daß sie bald erschöpft war. Nach Hartwich wurde Stephan von Gunther auch bewogen, die Abtei Bél im Bakonyerwald (Bakonybél) zu gründen. Diese Abtei trägt denn auch das eigenste Gepräge des Eremiten. Er selbst hatte den Platz dazu ausgesucht und eine Zeit lang dort als Einsiedler gelebt. Jetzt steht an der Stelle der ehemaligen Einsiedelei Gunthers, 1 km von der Ortschaft Bakonybél entfernt, in romantischer Lage eine einsame, 1226 erbaute Kapelle, die gern vom Volk besucht wird, daneben fließt eine Quelle. Dorthin zog sich später auch der heilige Gerhard, der nachmalige erste Bischof von Csanad (jetzt Temesvár) und Märtyrer, auf einige Zeit zurück. Fuchshoffer³⁾ schreibt: „Bél, von allen Seiten schwer zugänglich, ist für klösterliche Zurückgezogenheit und geistige Selbsteinkehr wie geschaffen von der Natur“. Gunther gab dieser Stiftung den Schutzpatron seines eigenen Mutterklosters und nannte sie Abtei zum hl. Mauritius und seinen Gefährten. Stephan hob in seinem Stiftungsbrief vom Jahre 1030 Gunthers Werk durch die Bemerkung hervor: er (Stephan) habe Klöster und Kirchen gebaut auf Veranlassung erleuchteter Geistesmänner; dazu bemerkt Fuchshoffer: „Unter diesen ist hauptsächlich der selige Gunther zu verstehen“. Der ursprüngliche Bau Gunthers ging unter der Türkenherrschaft in Flammen auf. Seine Fundamente wurden zu Beginn des vorigen Jahrhunderts freigelegt und der Grundriß aufgenommen; dieselben waren 1820 noch zu sehen, jetzt führt die Hauptstraße darüber hinweg. Nach diesen Berichten hat Gunther, weil Laie und der Landessprache nicht mächtig, am Missionswerk in Ungarn zwar nicht unmittelbar teilgenommen, es aber durch seinen Einfluß auf den König in zweifacher Weise gefördert. Er wußte, daß die Herzen am meisten durch Wohltaten gewonnen werden; darum war er so freigebig mit dem königlichen Schatze; ferner gründete er ständige Pflanzstätten für Missionäre und Priester-nachwuchs und sorgte so für Ausbreitung und Fortbestand des Christentums. Solche Stätten waren die Klöster; sie wurden zugleich Mittelpunkte für Wissenschaft und Kultur. Vor Gunthers Ankunft bestanden schon die Benediktinerabteien Martinsberg (Pannonhalma), Pécsvárad und Zobor, sowie das Frauenkloster Veszprémvölgy⁴⁾, dann folgten unter Gunthers Einfluß 1019 Szala und 1030 Bél als Neugründungen. P. Sörös setzt den Beginn der Gründung von Bakonybél gegen 1018⁵⁾.

Die erste Reise Gunthers fällt in das Jahr 1015, nach Fuchshoffer jedoch in das Jahr 1016.

³⁾ Monasteriologia Regni Hungariae, Veszprim 1803, recognovit P. Maurus Czinár, Pest 1858, S. 100.

⁴⁾ Bálint Hóman, Geschichte des Ungarischen Mittelalters I. Bd., Berlin 1940, S. 192 f.

⁵⁾ A Pannonhalmi Szent-Benedets-Rend Története VIII (Geschichte der Abtei Bakonybél) 11/26.

4. Bei den Liutizen

Nach seiner ersten Rückkehr aus Ungarn erhielt Gunther einen Ruf zu den heidnischen Liutizen. Der sächsische Annalist¹⁾ schreibt zum Jahre 1017: „Der Laienbruder Gunther ging zu den Liutizen als Glaubensprediger“. Ausführlicher berichtet Thietmars Chronik²⁾ zum nämlichen Jahr: „Von da (Merseburg) reiste der Kaiser ab und kam nach Magdeburg. Dort wurde vieles zum Wohl des Vaterlandes beschlossen. Von da ging der Laienbruder Gunther zu den Liutizen, um zu predigen“.

Den Norden und Nordosten des deutschen Reiches hatten slavische Völkerschaften inne. Oestlich von der Mündung der Elbe wohnten die Obodriten, zu denen die Polaber um Ratzeburg und die Wagrier im östlichen Holstein gehörten. Südlich von ihnen dehnten sich die Wohnsitze der tapferen Liutizen aus nach Süden bis zur Mündung der Havel in die Elbe, nach Osten bis zur Odermündung. Diese und andere slavische Stämme waren nach langen und erbitterten Kämpfen mit den deutschen Nachbarn endlich der Uebermacht des Kaisers Otto I. erlegen. Dieser gründete unter ihnen die Bistümer Havelberg, Brandenburg, Zeitz, Merseburg und Meissen, die dem gleichfalls von Otto gegründeten Erzbistum Magdeburg unterstanden. Die Slaven widersetzen sich aber der Ausbreitung der christlichen Religion, deren Verkündigung mit Lebensgefahr verbunden war. Der hl. Adalbert hatte 997, der erste Bischof von Havelberg 983 mit seinen Christen ein gewaltsames Ende gefunden. Die Bischöfe von Havelberg und Brandenburg, deren Bistümer im Gebiet der Liutizen lagen, hatten keine Diözesanen und wohnten außerhalb ihrer Diözesen bei ihrem Metropoliten in Magdeburg. Beide Bischöfe und ihr Erzbischof suchten geeignete Missionäre für ihre Herden. Als solcher erschien ihnen Gunther. Er war der slavischen Sprache mächtig, ein gewandter Redner, von hohem Ansehen und bereits in Böhmen und Ungarn mit Erfolg tätig. Auch dem frommen Kaiser Heinrich, dessen Bundesgenossen die Liutizen waren, lag viel daran, sie auf friedliche Weise für das Christentum zu gewinnen. So wurde denn Gunther zum Königstag nach Magdeburg im Februar 1017 berufen und dort zur Predigt unter den Liutizen bestimmt.

Er unterzog sich selbstlos dieser gefährlichen Aufgabe. Allein diese Slaven waren in ihrem Gegensatz zum Deutschtum auch dem Christentum als der Religion der Deutschen abgeneigt und im Vorurteil befangen, als müßten sie mit ihrem Heidentum auch ihrem Volkstum entsagen. Am meisten klagten die Missionäre über die deutschen Herren, die unter den Slaven lebten und durch Habsucht, Hochmut und schlechten Lebenswandel nicht nur sich, sondern auch Deutschtum und Christentum verhaßt machten. Gunther überzeugte sich alsbald, daß bei dieser Volks-

¹⁾ Mon. Germ. Scr. XI. S. 672

²⁾ Ebendort III. S. 352.

stimmung seine Bemühung aussichtslos sei. Auch zogen wenige Monate nach seiner Ankunft die waffenfähigen Männer mit dem Kaiser gegen Polen in den Krieg. Gunther kehrte deshalb unverrichteter Sache nach Rinchnach zurück. Ueber den Erfolg seiner Mission heißt es bei Dobner³⁾: „Vielleicht verdankt der Predigt Gunthers Mietizlaus, ein Fürst der Liutizen, mit Gemahlin und Schwiegertochter seine Bekehrung und Taufe“. Dieser wurde auch nach Thietmars Bericht (Lib. VIII) im folgenden Jahre von den Liutizen scharenweise angegriffen, sein Fürstentum verwüstet, er selbst genötigt, in der Festung Zuarina Zuflucht zu suchen, dann ganz aus dem Lande vertrieben. Endlich kehrten diese Heiden ihre Wut gegen die Christen jener Orte, zerstörten alle Kirchen und verstümmelten die Bildnisse des Gekreuzigten.

Giesebrecht⁴⁾ gibt die Hauptschuld am Mißlingen des Missionswerkes von 1017 dem Kaiser. Heinrich habe aus Politik jedem Angriff auf das Heidentum der Liutizen gewehrt, ja, wie es scheint, dasselbe mit scheuer Sorgfalt gepflegt und deshalb Gunther ohne Unterstützung gelassen. Dieses Urteil ist bei dem bekannten Eifer Heinrichs für die christliche Religion auf das richtige Maß zu beschränken. Heinrich ließ nicht zu, daß die religiösen Gefühle seiner Verbündeten mutwillig verletzt wurden. Als eines ihrer Feldzeichen, bestehend aus dem Bild einer liutizischen Göttin, durch den Steinwurf eines Christen zerstört wurde, zahlte Heinrich als Buße für diesen Schimpf 12 Talente. Der Verlust eines ähnlichen Feldzeichens beim Uebergang über die ausgetretene Mulde hätte beinahe die Liutizen dazu bestimmt, sich vom Kaiser loszusagen⁵⁾. Die vornehme Rücksicht Heinrichs auf die religiösen und nationalen Gefühle anderer kann doch nicht als Pflege des Heidentums bezeichnet werden. Auch hätte eine Unterstützung der Missionsarbeit durch staatliche Machtmittel mehr geschadet als genützt.

Mit diesem Mißerfolg war Gunthers Wirken unter den Slaven keineswegs abgeschlossen. Sein Missionswerk wurde von den in Rinchnach herangebildeten Priestern fortgesetzt. Ein Licht auf diese Männer wirft folgende Stelle aus den Hamburger Annalen⁶⁾ zum Jahre 1050: „Es geht das Gerücht, daß zu dieser Zeit zwei Mönche aus dem Böhmerwald in die Stadt Rethra gekommen seien. Als sie dort das Wort Gottes öffentlich verkündeten, wurden sie auf Anstiften der Heiden zuerst auf verschiedene Weise gemartert, zuletzt für Christus enthauptet, ein Martyrium, wonach sie sich selbst gesehnt hatten. Ihre Namen sind zwar unbekannt, aber, wie wir sicher glauben, im Himmel aufgeschrieben“. Mit „Mönchen aus dem Böhmerwald“ können nur solche von Rinchnach gemeint sein.

³⁾ Wenceslai Hagek Annales Bohemorum, pars V. Prag 1777 S. 103—105

⁴⁾ Geschichte der deutschen Kaiserzeit 2. Bd. 3. Aufl. S. 165

⁵⁾ Giesebrecht, Wendische Geschichten, 2. Bd. Berlin 1843 S. 49 f.

⁶⁾ Adami Hamenburchensis Ecclesiae Pontificum gesta. Mon. Germ. SS. VII 343.

17. Gunthers politische Tätigkeit

Durch seine Flucht in die Einsamkeit hatte sich Gunther allen Welthändeln entziehen wollen. Dennoch wurde er öfter wider Willen in das politische Treiben hineingezogen, teils als Aeltester des Hauses Käfernburg, teils weil Könige und Fürsten ihm als einem erfahrenen, gewissenhaft abwägenden und über jeden Verdacht des Eigennutzes erhabenen Manne volles Vertrauen schenkten und sich seines Rates bedienten. Von Heinrich II. bezeugt dies Abt Hermann¹⁾: „Heinrich wurde zu seinem Wohlwollen gegen unser Kloster am meisten veranlaßt durch die anerkannte Heiligkeit unseres seligsten Vaters Gotthard und seines Schülers, des Eremiten Gunther, die er zeitlebens als Freunde hielt und deren Rates er sich bediente.“ Heinrich III. sagt in der schon erwähnten Urkunde vom 17. Januar 1040 von sich selbst, daß er zu Gunther in einem freundschaftlichen, ja familiären Verhältnis stehe.²⁾ In diesem Ausdruck will Büdinger³⁾ eine ironische Anspielung auf Gunthers Ungeniertheit erblicken, die ihm der König aus Achtung vor seinem Charakter zu gut gehalten habe. Diese Zumutung, als ob der noch nicht 23 Jahre alte König sich über den ehrwürdigen Greis von 85 Jahren und den Ratgeber seines Vaters lustig gemacht hätte, noch dazu in einer amtlichen Urkunde, muß als unwürdig zurückgewiesen werden. Vielmehr gibt Heinrich in der Urkunde mit betonter Absicht seiner großen Hochachtung vor dem Eremiten Ausdruck und läßt durchblicken, daß dieser in der Familie Konrad II. ein gern gesehener Hausfreund und mit Heinrich schon seit dessen Knabenjahren bekannt gewesen sei. Wie ernstgemeint dem jungen König diese Aeußerung seines Vertrauens war, bewies er noch im nämlichen Jahre im Feldzug gegen Herzog Bretislaus von Böhmen.

Hören wir im einzelnen, was die Chronisten über Gunthers politische Tätigkeit berichten.

I. Gunther und der burgundische Krieg 1032—1034

Das *Chronicum Steindeli*¹⁾ schreibt hiezu: „Der Kaiser (Konrad II.) marschirt nach Frankreich und überzieht Burgund mit Krieg auf Mahnung des Eremiten Gunther und der Grafen des Landes.“

König Rudolf II. von Burgund starb kinderlos am 9. Sept. 1032. Die Nachfolge war schon zu seinen Lebzeiten geordnet; der Gemahl seiner Nichte Gisela, Kaiser Konrad II., war Thronerbe. Schon waren ihm die Reichsinsignien überbracht worden. Da besetzte der Graf Odo von Champagne, Gemahl der Berta, einer

¹⁾ *Hermanni annales et historiae Althenses*. Mon. Germ. SS. XVII S. 571

²⁾ Der Ausdruck lautet im lateinischen Original: *amicabiliter usus est nostra familiaritate*

³⁾ *Oesterr. Geschichte* Band I S. 361 Anm.

¹⁾ Oefele, *Scriptores rerum Boicarum* I 917

Schwester Rudolfs, Burgund. Konrad mußte drei Feldzüge (1032—1034) unternehmen, ehe er endgültig von Burgund Besitz ergreifen konnte. Der Chronist hebt den Einfluß Gunthers auf Konrad hervor, der den Eremiten um Rat frug und wahrscheinlich zum Fürstenrat berief, der über den Krieg entscheiden sollte; hier hat man offenbar der Meinung Gunthers große Beachtung beigelegt.

2. Gunther und Herzog Udalrich von Böhmen

Gunthers Berührung mit den Herrschern Böhmens nahm ihren Anfang von seiner Freundschaft mit dem Herzog Udalrich (Othelrich), dem jüngsten Sohne Boleslaus II. des Frommen. Woher diese Freundschaft? Büdinger¹⁾ vermutet, Udalrich habe den Eremiten auf einer seiner Gebirgswanderungen zufällig getroffen, oder einmal auf der Jagd im Böhmerwald gleichsam entdeckt. „Noch vor der Geburt des jungen Bretislaus“, fährt Büdinger fort, „müßte diese Begegnung stattgefunden haben, wenn dieser wirklich, wie man behauptet, vom Einsiedler getauft worden ist.“ Bretislaus wurde 1003 oder 1004 geboren, also zu einer Zeit, da Gunther noch als Graf in Thüringen lebte; dieser zog erst 1011 in den Böhmerwald. Büdingers Annahme kann also nicht zutreffen. Wahrscheinlich haben sich beide am Hofe des bayerischen Herzogs Heinrich, des nachmaligen Kaisers Heinrich II., zu Regensburg kennen gelernt. Udalrich wurde nämlich, wie Cosmas²⁾ berichtet, in seiner Jugend von seinem Vater an den Herzogshof in Regensburg geschickt, um dort Sprache, Sitte und Staatskunst der Deutschen kennenzulernen. Dorthin kam öfter auch Gunther als Verwandter Heinrichs. Da Gunther der slavischen Sprache mächtig war, lag es für Udalrich nahe, sich an jenen enger anzuschließen. Daraus entwickelte sich wohl eine nachhaltige Jugendfreundschaft.

In reiferen Jahren kam Udalrich abermals nach Regensburg als Flüchtling. Sein Vater Boleslaus II. war am 9. Februar 999 gestorben. Von seinen vier Söhnen Wenzel, Boleslaus, Jaromir und Udalrich lebte der älteste nicht mehr. Der zweite bestieg als Boleslaus III., mit dem Beinamen Rothaar, den Thron. Er war einer der unwürdigsten, grausamsten und unfähigsten Herrscher, die je ein Szepter geführt haben. Es gelüstete ihn nach den Besitzungen der zwei jüngeren Brüder; er fürchtete aber, das Volk könne diese beiden, die es liebte, statt seiner, der verhaßt war, auf den Thron erheben. Deshalb ließ er Jaromir entmannen und befahl, Udalrich im Bade zu ersticken. Beide flohen mit ihrer Mutter Emma nach Regensburg zum Herzog Heinrich. Die Böhmen, der Grausamkeit des Rothaar müde, vertrieben ihn 1002 und erhoben an seine Stelle Wladiwoy, einen Halbbruder des Polenherzogs Boleslaus Chrobry. Wladiwoy wurde auch vom

¹⁾ Oesterr. Geschichte etc. Band I S. 351

²⁾ Mon. Germ. SS. XI 15

Kaiser mit Böhmen belehnt. Jetzt konnten die Brüder zurückkehren. Allein Wladiwoy starb schon im nächsten Jahre. Nun anerkannten die Böhmen Jaromir als ihren Herzog. Aber Rothaar, der sich in Schweinfurt aufhielt, wandte sich an den Polenherzog Boleslaus Chrobry und wurde von ihm mit Waffengewalt in Böhmen wieder eingesetzt. Udalrich mußte mit seiner Gattin Bozena, die er nach Cosmas 1002 gehehlicht hatte, sowie mit Bruder und Mutter wieder zu Heinrich fliehen. Dieser war inzwischen deutscher König geworden. Der Polenherzog hatte nach Thietmar³⁾ in schlauer Berechnung gehandelt. Seine Absicht war, ein slavisches Weltreich mit Prag als Hauptstadt zu gründen. Er sah voraus, daß Rothaar sich durch neue Grausamkeiten unmöglich machen und das gequälte Volk sich um Hilfe nach Polen wenden werde. So geschah es auch. Die böhmischen Großen, ihres Lebens nicht mehr sicher, flehten den Polenherzog um Rettung an. Nichts kam demselber erwünschter. Er lud seinen Schützling unter dem Vorwand einer wichtigen Besprechung zu einer Zusammenkunft in einem Grenzschlosse ein, ließ ihn dort blenden und schickte ihn in die Verbannung. Nach Thietmar floh Rothaar zum Markgrafen Hezilo nach Schweinfurt und starb dort 1037. Boleslaus Chrobry wurde in Prag als Befreier mit Jubel empfangen, als Herzog ausgerufen und wählte Prag zu seiner Residenz. Sein Reich erstreckte sich jetzt von der Ostsee bis zur Donau. Heinrich II. verhiess ihm Anerkennung und Frieden, wenn er sich der deutschen Oberhoheit unterwerfe und Böhmen zu Lehen nehme. Stolz wies Boleslaus dieses Anerbieten zurück, verbündete sich mit den Feinden Heinrichs in Deutschland: dem Markgrafen von Schweinfurt, Bruno, dem Bruder des Königs, und Siegfried von Nordheim, und reizte sie zum Aufstand. Heinrich unterwarf zunächst, noch 1003, die Aufständischen, zog im Frühjahr 1004 nach Italien und erschien im August 1004 in Böhmen. In seinem Heere befanden sich Jaromir und Udalrich, wahrscheinlich auch Gunther, der sich dem allgemeinen Aufgebot nicht entziehen durfte. Boleslaus mußte aus Böhmen fliehen, das er nie wiedergewann. Heinrich wurde samt Jaromir und Udalrich mit unbeschreiblichem Jubel aufgenommen. Aus dem Besitz und Machtbereich des Schweinfurters schuf der Kaiser das neue Bistum Bamberg.

Jaromir, mit Böhmen belehnt, mußte 1012 dem jüngeren Bruder weichen und fand auch bei Heinrich keine Hilfe, der mit seiner schwächlichen Regierung unzufrieden war. Udalrich wurde mit Böhmen belehnt. Im Kriege Konrad II. mit Polen und Ungarn hielt es Udalrichs Sohn Bretislaus, genannt der „böhmische Achilles“, mit dem Könige; er eroberte von den Polen Mähren und drang in Ungarn bis Gran vor. Sein Vater stand aber mehr auf Seite der Feinde und rief ihn zurück. Darüber wurde Udalrich

³⁾ Mon. Germ. SS. III

1032 nach Magdeburg zur Verantwortung vorgeladen, erschien aber nicht; er hoffte wohl, der burgundische Feldzug, zu dem der Kaiser sich rüstete, werde für diesen ein schlimmes Ende nehmen. Erst nachdem Burgund unterworfen war, stellte sich Udalrich 1033 zu Werben (gegenüber der Mündung der Havel in die Elbe) dem Kaiser. Dieser ließ ein Fürstengericht entscheiden. Die um den Kaiser versammelten Fürsten fanden Udalrich des Treubruchs schuldig. Er wurde des Herzogtums entsetzt und in eine entlegene Stadt verbannt. Jaromir verwaltete unterdessen Böhmen, Bretislaus Mähren.

Hier griff Gunther zum erstenmal in die Geschichte Böhmens ein. Zu Ostern, am 14. April 1034, ließ Kaiser Konrad seinen bald siebzehnjährigen Sohn Heinrich in Regensburg für mündig erklären. Bei solchen Gelegenheiten waren außerordentliche Gnadenerweise üblich. Gunther benützte diesen Anlaß zu Gunsten seines Freundes und bat mit einigen böhmischen Großen um die alte Freiheit für den verbannten Udalrich. Dieser wurde nach Regensburg beschieden und in sein Herzogtum wieder eingesetzt unter der Bedingung, daß er die Regierung mit Jaromir teile. Aber Udalrich brach sein gegebenes Wort. Kaum nach Böhmen zurückgekehrt, ließ er den unglücklichen Bruder blenden und in die Burg Lyseck abführen; seinen Sohn Bretislaus vertrieb er aus Mähren. Dieser floh zum jungen Kaisersohn Heinrich, dem Herzog von Bayern, nach Regensburg. Konrad schickte noch im nämlichen Jahre seinen Sohn Heinrich mit einem Heere nach Böhmen, um den Empörer zur Aussöhnung mit Sohn und Bruder zu zwingen. Udalrich starb noch 1034 an Gift⁴⁾; Cosmas datiert von 1034 an des Bretislaus Regierung; dieser erschien nach den Altacher Annalen 1035 zur Huldigung auf dem Reichstage zu Bamberg. Nach Dudik⁵⁾ starb Udalrich erst am 9. November 1037; Jaromir ließ sofort Bretislaus zum Herzog ausrufen, starb aber bereits 1038 durch Mörderhand.

Nach alledem war Udalrich keineswegs ein würdiger Herrscher. Dem Eremiten wird das Eintreten für ihn vom Verfasser der Altacher Annalen⁶⁾ zum Vorwurf gemacht; er schreibt zum Jahre 1034: „Auf Bitten Gunthers des Eremiten und der Grafen des Landes kam der verbannte Udalrich nach Regensburg, erhielt sein Herzogtum zurück und verübte dann viele Greuelthaten und zwar größere und schlimmere als zuvor.“ Wenn also der besonnene Gunther, der seinen Freund gut kannte, so lange an ihm festhielt, scheint ein noch näheres Verhältnis zwischen beiden bestanden zu haben, als nur persönliche Bekanntschaft. Wir kommen hiermit zu den Beziehungen Gunthers zu Bretislaus.

⁴⁾ Palacky, Geschichte Böhmens, Band I S. 268 f.

⁵⁾ Mährens allgemeine Geschichte II. Band Brünn 1862, S. 181.

⁶⁾ Mon. Germ. SS. XX S. 791

3. Gunther und Herzog Bretislaus von Böhmen

Nach dem Auctor anonymus war Gunther der Taufpate des Bretislaus; auch andere alte Schriftsteller nennen ihn so, darunter Abt Hermann von Niederalteich. Erst Palacky kann sich bei der weiten Entfernung Thüringens von Prag diese Patenschaft nicht erklären und bezeichnet sie als Märchen. Allein sie ist angesichts der Zeitumstände doch wahrscheinlich. Wie schon erwähnt, wurde die Mutter des Bretislaus, Bozena, 1002 die Gattin Udalrichs und gebar Bretislaus 1003 oder 1004. In beiden Jahren hielt sie sich als Flüchtling am Hofe des Königs Heinrich II. auf. Dorthin kam auch Gunther. Was lag näher, als daß Udalrich seinem Jugendfreund die Patenschaft antrug? Es darf also die alte Ueberlieferung nicht gleich als Fabel abgetan werden. Aus dieser geistlichen Verwandtschaft erklärt sich das vertraute Verhältnis des Eremiten zu Udalrich und Bretislaus und der Hauptgrund, aus dem ihn Heinrich III. im böhmischen Feldzug 1040 als Vermittler gebrauchte.

4. Gunther im böhmischen Feldzug 1040

Bretislaus hatte auf dem Reichstage zu Bamberg 1035 dem Kaiser Konrad II. gehuldigt. Reich beschenkt und mit Böhmen belehnt kehrte er nach Prag zurück. Am 15. August 1038 starb der Ungarnkönig Stephan der Heilige. Sein Nachfolger Peter war ein Deutschenfeind. Am 4. Juni 1039 segnete Kaiser Konrad II. das Zeitliche. In Polen war Mieszislaus II. gestorben und hatte sein Reich in Unordnung hinterlassen.

Diese Umstände benützte der kühne Bretislaus zur Verwirklichung seiner hochfliegenden Pläne. Er nahm den Gedanken des Polenherzogs Boleslaus Chrobry wieder auf, ein slavisches Weltreich, aber mit der Vormacht Böhmens, zu errichten. Im Sommer 1039 wanderte eine Schlinge aus Eichenbast von Haus zu Haus mit der Botschaft: wer sich zum Heere des Herzogs nicht stelle, werde am nächsten Baume aufgeknüpft. So brachte Bretislaus ein großes Heer zusammen, überrannte und unterwarf Polen und kehrte mit reicher Beute, darunter die Reliquien des hl. Adalbert und der hl. fünf Brüder, nach Prag zurück. Um die Oberhoheit des deutschen Königs kümmerte er sich nicht, leistete auch dem Nachfolger Konrad II. den Lehenseid nicht. Die seinem Reiche drohende Gefahr erkennend, rüstete Heinrich III. noch im Herbst 1039 zu einer Heerfahrt nach Böhmen. Bretislaus suchte Zeit zu umfassenden Rüstungen zu gewinnen, gab beruhigende Zusicherungen und sandte seinen Sohn, den neunjährigen Spithinew, als Geisel, hielt aber sein Wort nicht. Da machte Heinrich Ernst. Er forderte von Bretislaus, daß er Polen gänzlich räume und die dort geraubten Schätze ausliefere. Bretislaus erbot sich nur, die Oberhoheit des Reiches anzuerkennen und den nämlichen Zins zu entrichten wie seine Vorgänger. Als

Heinrich auf seiner Forderung bestand, ließ ihm Bretislaus sagen, in Böhmen hätten schon ganze Heere ihr Grab gefunden; es gebe dort noch Männer von Ehre.

So kam es zum Krieg, in dem Gunther eine wichtige Rolle beschieden war. Im Januar 1040 finden wir ihn auf dem Fürstentage zu Augsburg, wo Heinrich am 11. Januar eingetroffen war. Die Urkunde vom 17. Januar, in der Heinrich das Rinchacher Gebiet an Altach übereignet und den Eremiten seinen vertrauten Freund nennt, ist schon oben mitgeteilt. Schon damals scheint Heinrich sich der Mitwirkung Gunthers als Vermittlers im bevorstehenden Kampf versichert zu haben. Es war nämlich schon bekannt, daß Bretislaus sich mit Peter von Ungarn gegen den deutschen König verbündet hatte. Die Ungarn¹⁾ waren bereits in die Ostmark eingefallen. In Augsburg wurden daher vornehmlich Angelegenheiten des Ostens verhandelt.

Im Sommer erging ein allgemeines Aufgebot gegen Böhmen. Das Land sollte von zwei Seiten angegriffen werden: im Norden durch ein sächsisches Heer unter Markgraf Ekkehard von Meißen und Erzbischof Bardo von Mainz, von Westen durch das Hauptheer; das letztere, vornehmlich aus Bayern, Franken und Hessen gebildet, wollte Heinrich selbst befehligen. Heinrich nahm folgenden Weg:²⁾ Pfingsten feierte er in Lüttich, am 22. Juni war er in Straßburg, 2. und 4. Juli in Tribur, 20. und 21. Juli in Goslar, 27. und 28. Juli in Eschwege, 11. August in Regensburg, 15. August in Cham. Gunther schloß sich, wohl der Verabredung gemäß, dem königlichen Heere am 1. August in der Pfalz zu Wiehe in Thüringen an. Auf dem Wege dorthin ordnete er als Familienältester noch einige Angelegenheiten des Käferburgischen Hauses und übergab durch königliche Urkunde vom 1. August in Wiehe³⁾ einige Güter, die ihm wohl durch Erbschaft zugefallen

1) Riezler, Geschichte Bayerns, 2. Aufl. 1927 Bd. I 2 S. 46—49. Vom böhmischen Feldzug berichten Hermann von Reichenau (M. G. SS. V 123, 125), der sächsische Annalist (M. G. VI, 684), die Annales Sangallenses majores (M. G. SS. I 73—85), die Magdeburger Annalen (M. G. SS. XVI 172), Lambert von Hersfeld (M. G. SS. V 152), Cosmas (M. G. SS. IX 72), die annales Gradienses et Opatowicenses (M. G. SS. XVI 647).

2) Steindorff, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich III., I. Bd. Leipzig 1874, Seite 91

3) Wenk, Hessische Landesgeschichte III, Band, Leipzig 1803 Urkundenbuch Nr. LIV Seite 53. Die Urkunde hat in deutscher Uebersetzung folgenden Wortlaut: „Der Beachtung aller Gläubigen, sowohl der jetzt, wie der künftig lebenden, sei kundgetan, daß ein Adeliger mit Namen Gunther 10 Sölden (Mansen) aus seinem Erbgute und dem der Söhne seines Bruders Sizzo in den Ortschaften Salzach und Ottinsvoha einem Lehensmann des ehrwürdigen Abtes Meinher mit Namen Lamprecht und zugleich auch dem Rudolph, Vasall des vorgenannten Gunther, mit der Bestimmung übergeben hat, daß sie diese Sölden demjenigen ausliefern, in dessen Hände der genannte Abt sie übertragen wissen will und daß, falls jemand diese unbestreitbare Uebergabe verletzen sollte, Gunther selbst und seine Erben die Sölden als Eigentum zurückerhalten sollen. Auch hat Gunther bei Bestätigung dieses Gutes sich selbst und seine Söhne und die Söhne seines Bruders als diejenigen bestimmt, welche die Vogtei über folgende Ortschaften haben sollen:

waren, an Hersfeld. Als Zeugen sind einige hervorragende Teilnehmer am Feldzuge genannt: Graf Odo, Markgraf Wilhelm, Gebehart, Gerlach, Graf Reginhard, Berthold, Romunt. Von Wiehe zog Gunther mit dem Heere nach Regensburg und Cham. Von Cham rückte Heinrich, von Gunther begleitet, mit seinen Streitkräften im Tal des Flüsschens Chamb aufwärts gegen die böhmische Grenze.

Bretislaus war gut gerüstet. Gegen Ekkehard schickte er sein mährisches Aufgebot und 3000 Mann ungarische Hilfstruppen unter dem Grafen Prikos von Bilin. Er selbst führte den Oberbefehl über sein böhmisches Heer gegen Heinrich. Den Paß zwischen Neumark und Neugedein hatte er durch einen Verhau gesperrt und sich hinter demselben im Schutz der Wälder verschanzt. Heinrich schickte am 22. August seinen Bannerträger Graf Wernher mit einer hessischen Schar gegen den Verhau; Markgraf Otto von Schweinfurt, Bretislaus' Schwager, sollte an der Spitze der Bayern die böhmische Stellung durch ein Seitental umgehen; dann sollten beide am 23. August die Böhmen zu gleicher Zeit von verschiedenen Seiten angreifen. Allein der Plan wurde durch Wernhers Voreiligkeit vereitelt. Dieser wollte eine glänzende Waffentat vollbringen und stürzte sich schon am 22. August mit Ungestüm in die Schlucht gegen die Verschanzung, ohne die Umgehung durch Otto abzuwarten, sah sich aber bald von Bogenschützen umringt, die von den bewaldeten Abhängen Tod und Verderben in seine Reihen schickten. Wernher selbst fiel mit seinen Gefährten, darunter Graf Reginhard, einem Zeugen in der Urkunde vom 1. August; die übrigen wurden gefangen. Am folgenden Tage griff Otto, der die Umgehung vollendet hatte, die Böhmen von Osten an, ohne von Wernhers Niederlage zu

Ordruf, Wechmar, Cöllede und Waldsassen, samt deren Zubehör. Sollte diese Vogtei denen, welchen sie jetzt zu Lehen gegeben wurde, genommen und jemals anderen übertragen werden, so sollen sie die oben bezeichneten Sölden Gunthers zum eigenen Gebrauche zurückerhalten. Jeder aber soll diese Vogtei mit der Bestimmung ausüben, daß er des Abtes Lehensmann sei und daß er 5 Reiseige in die Ostgegenden zum Heer stelle und daß diesen der Abt die nötigen Lebensmittel reiche. Zeugen dieser Uebergabe sind: Englbrecht, Kaplan des Kaisers, Graf Odo; Markgraf Wilhelm; Graf Otto; Gebehart; Graf Gerlach; Reginhard; Mundschenk des Kaisers; Odalrich; Bertholt; Wego; Hugolt; Hard; Erchenbold; Suidiger; Albvojn Propst; Albolt; Mazacho; Altholt; Premar; Azilin; Dingolf; Romunt; Filcham; Diodolf; Bennecho; Reginhard; Siger; Herigrath.

Diese Verhandlung fand statt in der Burg, welche Wiehe heißt, am 1. August, das ist an Petri Kettenfeier, unter der Regierung des ehrwürdigen Kaisers Heinrich, da der gnädigste Bischof Bardo Mainz versah und der hochwürdigste Abt Meinher die Abtei der Hersfelder Kirche leitete“.

In der Urkunde ist nur der Monat (1. Aug.), nicht das Jahr der Abfassung genannt. Dieses geht aber aus den Umständen der Personen und des Ortes klar hervor. Heinrich kam 1039 zur Regierung und von den Zeugen fanden mehrere (wie Gebehart, Geginhart, Bertholt) in den Kämpfen vom 22. und 23. August 1040 den Tod. Die Urkunde kann also nicht vor 1039 und nicht nach 1040 ausgefertigt worden sein. Der Ort ist die Pfalz Wiehe, die Heinrich auf seinem Zug gegen Böhmen zwischen dem 28. Juli und 11. August 1040 berührte. Das Datum ist also ohne Zweifel der 1. August 1040.

wissen, sah sich aber den gleichen Bogenschützen gegenüber und wurde von der Uebermacht unter schweren Verlusten an Gefallenen, Gefangenen und Versprengten zurückgeschlagen. Unter den Gefallenen befanden sich zwei weitere Zeugen, die in der Urkunde vom 1. August zu Wiehe genannt sind: Graf Gebhart und Berthold.

Heinrich wußte sich nun in schlimmer Lage. Das Hauptheer war geschlagen, eine Vereinigung mit Ekkehard unmöglich geworden. Zwar war dieser siegreich bis Brüx vorgedrungen und hatte Gefangene gemacht.⁴⁾ Allein, wenn sich Bretislaus mit seinen noch ungeschwächten Streitkräften auf ihn warf, war sein Heer ernstlich gefährdet. Heinrich schickte deshalb den Eremiten zu Bretislaus, um zu unterhandeln. Auch Bretislaus hatte Ursache, Frieden zu suchen; denn die Ungarn waren unzuverlässig und Spithinew befand sich noch als Pfand in Heinrichs Händen. Er nahm daher das Angebot Heinrichs an: Rückgabe Spithinews, Austausch aller Gefangenen, freier Abzug der deutschen Truppen aus Böhmen. Gunther überbrachte sodann an der Spitze einer deutschen Gesandtschaft dem Ekkehard unter Mitteilung des Vorgefallenen den Befehl des Königs zum Rückzug, der ungehindert vor sich ging. Hermann von Reichenau⁵⁾ beschreibt Gunthers Rolle kurz so: „Diejenigen von den Unsrigen, die noch im Lande zurückgeblieben waren, erhielten durch Vermittlung des Eremiten Gunther freien Abzug und kamen unbeschädigt zurück.“ Der sächsische Annalist⁶⁾ berichtet von Gunther nur, daß er an der Spitze einer königlichen Gesandtschaft dem siegreich vorgedrungenen Ekkehard den Befehl zum Rückzug überbracht habe. Daraufhin hätten die Sachsen Waffenruhe gewährt und erhalten und seien als Sieger heimgezogen.

Das ist der geschichtliche Verlauf des Feldzugs von 1040 und Gunthers Anteil daran. Was haben aber die neueren Geschichtsschreiber daraus gemacht? Stenzel⁷⁾ schreibt: „Der Markgraf [Ekkehard] zog zurück, und der König, der jetzt nicht daran denken konnte, weiter vorzudringen, gewann Zeit, die Trümmer seines Heeres durch Hilfe des frommen Eremiten Gunther aus Böhmen zu retten. Ihm waren diese Gegenden und die Wege durch das Gebirge bekannt und dankbar führte er so den König nach Bayern zurück.“ Büdinger⁸⁾ schmückt diesen Bericht noch weiter aus: „Der Rest von Ottos Heerschar, sowie die dem Gemetzel vom 22. August allenfalls Entkommenen, wären ohne Zweifel ebenfalls verloren gewesen, wenn nicht plötzlich jener

⁴⁾ Cosmas berichtet, Prikos habe sich bestechen lassen und sei für diesen Verrat grausam hingerichtet worden.

⁵⁾ Mon. Germ. SS. V 123: Et qui ex nostris in provincia adhuc remanserant, interveniente Gunthero heremita incolumes educti redierunt.

⁶⁾ Mon. Germ. SS. VI. S. 684.

⁷⁾ Geschichte Deutschlands unter den fränkischen Kaisern 1. Bd. Leipzig 1827, S. 80

⁸⁾ Oesterr. Geschichte Linz 1856, S. 360

Gunther sich eingefunden hätte. Beim Anblick der deutschen Scharen mochte auch in ihm die alte Waffenlust erwachen. Jetzt konnte er seine genaue Kenntnis jener Gegenden zum Heile seiner Landsleute verwerten; er führte sie auf entlegenen Pfaden wohlbehalten über das Gebirge.“ Noch weiter geht Giesbrecht.⁹⁾ Er läßt Gunther den bayerischen Heeresteil bereits zum Angriff den Böhmen in den Rücken führen und dann die Zersprengten zurückgeleiten. Von Giesbrecht hat auch Dudik¹⁰⁾ beschrieben. Alle aber werden übertrumpft von Palacky.¹¹⁾ Er schreibt Gunther auch 1041, da dieser sich schon längst in die Einsamkeit von Gutwasser zurückgezogen hatte, die Führung des deutschen Heeres zu: „Ohne Zweifel vom Eremiten Gunter angeleitet, der mehr als 30 Jahre seines Lebens im Böhmerwalde zugebracht, alle Schluchten desselben kennen gelernt und selbst an einigen Orten Wege und Stege angelegt hatte, setzten nun Heinrichs Scharen südlicher als vorher über die dort schwachbesetzte Grenze und drangen ohne Verlust in das Innere des Landes, indem sie die festen Stellungen der Böhmen umgingen.“ Selbst in Otto's tschechisches Konversationslexikon¹²⁾ ist die Fabel aufgenommen worden: „Gunther ist bekannt als Spion des deutschen Heeres im Kriege Heinrich III. gegen Bretislaus.“ Wir haben hier ein Beispiel, wie leicht Geschichtsirrtümer entstehen können. Stenzel, der älteste der genannten Autoren, zog aus Gunthers Beinamen „der Eremit“ ohne weiteres den Schluß: also stand seine Klause in der Nähe des Kampfplatzes. In diesem Vorurteil befangen, übersetzte er die bereits angeführte Stelle aus Hermann von Reichenau: *interueniente Guntherio heremita incolumes educti redierunt irrümlich so, als ob die Kämpfer durch das plötzliche Dazukommen und die Wegweiserdienste des Eremiten (statt: seine Vermittlung) heimkehren konnten. Diesen Irrtum haben dann die späteren Historiker unbesehen übernommen und mit eigenen Zutaten versehen. Daß der Eremit sich schon seit 1. August beim deutschen Heere befand, haben alle übersehen. Ein Blick auf die Landkarte hätte genügt, zu zeigen, daß Gunthers Zelle in Rinchnach gut drei Tagereisen vom Kriegsschauplatz entfernt lag. Der Eremit war niemals in die Gegend von Neumark oder Neugedein gekommen und kannte dort weder Weg noch Steg. Daß Gunther in keiner Weise an einer feindlichen Handlung gegen das böhmische Heer beteiligt sein konnte, geht überdies aus seiner gesamten Sinnesrichtung, sowie aus der Achtung und Verehrung hervor, deren er sich nach wie vor von Bretislaus und noch Jahrhunderte lang vom böhmischen Volke zu erfreuen hatte, das ihn unter seine Landespatrone zählte. In dieser Erwägung*

⁹⁾ Geschichte der deutschen Kaiserzeit Bd. II 351 f.

¹⁰⁾ Mährens allgem. Geschichte II. Bd. Brünn 1862, S. 202 f.

¹¹⁾ Geschichte Böhmens, I. Bd., S. 285.

¹²⁾ Ottův Slovník naučný Bd. 26, Prag 1907 S. 737

schreibt Perlbach¹³⁾, Gunthers Tätigkeit könne nur eine vermittelnde gewesen sein; er sei herbeigeeilt, um Blutvergießen zu verhindern. Ebenso urteilt Steindorff.¹⁴⁾ Auch Prof. Dr. Heinrich Vancura schreibt¹⁵⁾: „Er (Gunther) wird ungerechter Weise beschuldigt, dem Kaiser Heinrich III. bei seinen Einfällen in Böhmen Hilfe geleistet zu haben; das war ihm unmöglich, da er doch von den nördlichen Kriegsschauplätzen räumlich weit entfernt war.“ Aehnlich urteilt Jos. Blau¹⁶⁾: „Daß Gunther das Heer Kaiser Heinrich III. verräterischer Weise auf seinem Steige ins Böhmerland geführt haben soll, ist erst eine Erfindung des 19. Jahrhunderts.“

Nach allem war gegenüber den zwei feindlichen Herrschern und Völkern Gunthers Absicht und Haltung durchaus friedlich und wohlwollend. Er bemühte sich, die persönlichen und nationalen Gegensätze zu versöhnen.

Mit dem Austausch der Gefangenen und dem Abzug des deutschen Heeres war zwar Waffenruhe eingetreten, jedoch über die Hauptsache, die polnische Frage und deutsche Oberhoheit kein Abkommen erzielt worden.

Dem böhmischen Herzog wurde sowohl von Gunther als von Ekkehard nahegelegt, die Gunst des Augenblickes auszunützen, um sich mit dem übermächtigen Heinrich unter möglichst leichten Bedingungen auszusöhnen. Bretislaus ließ in der Laune des Siegers diesen Augenblick vorübergehen, der aber kehrte nicht wieder. Im folgenden Sommer 1041 lebte der Kampf wieder auf. Heinrich griff Böhmen von drei Seiten mit überlegener Macht an. Am 8. September stand er vor Prag. Bretislaus mußte sich zu den Bedingungen des Königs bequemen: persönliche Demütigung, voller Schadenersatz, Verzicht auf Polen, Herausgabe der dort gemachten Beute und aller Gefangenen, Zahlung von 8000 Mark Silber in deutscher Münze; ein Sohn des Herzogs und je einer von vier böhmischen Großen mußten als Geiseln ausgeliefert, die Befestigungen an der deutschen Grenze beseitigt und dem heimkehrenden deutschen Heere eine breite Straße gebaut werden. Barfuß im Bußgewand gab Bretislaus im Oktober zu Regensburg dem Könige die Fahne Böhmens zurück und verzichtete auf Polen. Auf die Fürsprache des Papstes und vieler Großen belehnte ihn Heinrich neuerdings mit Böhmen, gab ihm von den polnischen Eroberungen zwei Landschaften in Schlesien hinzu und erließ ihm später die Hälfte der Buße von 8000 Mark Silber. Von da an verzichtete der Herzog auf seine Pläne und blieb dem König treu.

¹³⁾ Forschungen zur deutschen Geschichte X. Band Göttingen 1870, S. 449

¹⁴⁾ Jahrbücher des deutschen Reiches unter Hetnrich III., Bd. I Leipzig 1874 S. 96 Anm.

¹⁵⁾ (Geschichte der Stadt Klattau I. 37) Dejepis nekd. kral mesta Klatovy I 37

¹⁶⁾ Geschichte der künischen Freibauern S. 42.

5. Gunther und Ebersberg

Nach der Chronik von Ebersberg¹⁾, welche nach Arndt zweifellos aus dem 11. Jahrhundert stammt, wurde Gunther auch in Sachen des angesehenen gräflichen Hauses von Ebersberg zu Rate gezogen. Graf Ulrich von Ebersberg, der zwischen 1005 und 1007 die Benediktinerabtei Ebersberg gestiftet hatte²⁾, besaß von seiner Gemahlin Rihkard († 1013) zwei Söhne und vier Töchter. Allein deren Ehen waren kinderlos geblieben mit Ausnahme seiner Tochter Williburg, und diese hatte nur ein einziges Töchterchen Hadamund. Der Graf fürchtete, sein großer Besitz werde in fremde Hände kommen oder zerstückelt werden. Diese Aussicht war sein großer Kummer. Darum wandte er sich an Gunther den Eremiten und weihte ihn in vertraulicher Unterredung in alle persönlichen und Familienverhältnisse ein. „Nach diesem Gespräch“, berichtet der Chronist, „sagte ihm Gunther voraus: er (der Graf) werde noch vor Gunther sterben, und sein Besitz, aus den Händen vieler stückweise erworben, werde wieder an viele verteilt werden, aber nicht an seine Blutsverwandten.“ Der erfahrene Eremit konnte also dem Grafen nicht den gewünschten Bescheid erteilen. Doch war seine Bemühung nicht vergeblich. Ulrich gewann sein seelisches Gleichgewicht wieder und gab sich mit der höheren Fügung zufrieden.

Wie Gunther vorausgesehen, so geschah es auch. Ulrich starb 1029. Sein Sohn und Erbe Adalbero ließ die Burgbauten in Ebersberg abtragen³⁾, um Raum für das Kloster zu gewinnen, und siedelte auf die Burg Persenbeug in Oesterreich über. Dort starb er 1045, kinderlos. Noch im selben Jahr wurde sein Besitz verteilt. Seine Gemahlin Rihlinde, Tochter des Grafen Rudolf von Schwaben, die von Adalbero mit der Ordnung des Nachlasses betraut war, rief Kaiser Heinrich III. und ließ durch denselben ihren Neffen Welfhard, Herzog von Kärnthen, Sohn ihres Bruders Welfhard, mit dem Hauptteil des Erbes belehnen. Abt Altmann von Ebersberg erhielt die Burg Persenbeug. Die feierliche Uebergabe geschah im Bankettsaal dieser Burg. Hiezu benützte der Kaiser den Abtstab Altmanns. Während Heinrich dem Welfhard den Stab überreichte, stürzte die hölzerne Säule um, die den Saal trug, und alle stürzten in die Tiefe, in das dort befindliche, durch eine Wasserleitung gespeiste Bad. Rihlinde und Altmann erkrankten und starben an den Folgen des Sturzes.

6. Gunther und das päpstliche Schisma 1045—1046

Unserem Gunther hat Hermann Grauert in einer eigenen Studie¹⁾ auch eine Rolle zugeschrieben in der Beilegung des

¹⁾ Mon. Germ. SS. XX S. 14

²⁾ Riezler, Geschichte Bayerns, 2. Aufl. 1927 Stuttgart und Gotha Bd. I 2 S. 34

³⁾ Ebd.

¹⁾ Grauert „Rom u. Gunther der Eremit?“ im „Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft“ XIX 1898 S. 249 ff.

päpstlichen Schisma von 1045—1046. Grauert führt aus: In den *Annales Poldenses*²⁾, welche dem sächsischen Kloster Pöhlde entstammen und im 12. Jahrhundert geschrieben wurden, lesen wir zum Jahre 1046: „Zur Zeit dieses Heinrich wurde das ungenähte Kleid des Herrn, das ist seine hl. Kirche, in drei Stücke zerrissen, von denen jedes seinen eigenen Papst hatte. Als das der Einsiedler Wipert an der Grenze Böhmens, Heinrichs Beichtvater, erfuhr, schrieb er ihm die folgenden Verse:

Die eine Sunamitin drei Männern ist vermählt.
Zum Schirmherrn seiner Kirche Du von Gott bestellt,
O Kaiser, nimm die Schmach von Christi Braut!
Nur einem sei sie angetraut.

Der König sah sich die einzelnen Worte genau an, wie er überhaupt ein besonnener Mann war, und legte diese Streitsache in gebührender Weise bei.“ Der sächsische Annalist³⁾ erwähnt gleichfalls zum Jahre 1046 dieses Schisma und fügt bei: „Hierüber hatte ein Eremit dem König geschrieben: *Una Sunamitis . . .*“ (wie oben).

Grauert meint nun, unter dem Einsiedler Wipert an der böhmischen Grenze könne nur Gunther verstanden werden. Zwar bestand das Schisma erst seit Mai 1045, und Gunther starb schon am 9. Oktober 1045 im weit entlegenen Gutwasser; allein über Niederalteich, das mit den Abteien Monte Cassino in Unteritalien und Leno in Oberitalien in Verbindung stand, könne er noch rechtzeitig Kunde erhalten haben; denn Abt der zwei genannten Klöster war Richer, früher Mönch in Niederalteich. Der Name Wipert = Guibert könne aus Gunther, böhmisch Winthirsch, verstümmelt oder ihm als Ordensname beigelegt worden sein. Zwar sei Gunther nach zeitgenössischen Berichten ohne literarische Bildung gewesen; allein die Verse seien derart, daß sie auch ein Illiterat verfassen konnte.

Der Ansicht Grauert's pflichtet neuerdings Alfons Nebel⁴⁾ bei. Auch R. Bauerreiß⁵⁾ unterstreicht sie und führt zwei neue Gründe dafür an: 1. „Das Wort *illiteratus* hat im Sprachgebrauche der Cluniacenser keineswegs eine so enge Bedeutung als man meinen möchte, sondern bezeichnet lediglich den Handarbeiter, dessen Kunst sich auch im Schreiben zeigen konnte.“ 2. „Wie in der Gegenwart, so war es schon in den Benediktinernekrologien des 11.—13. Jahrhunderts oft gebräuchlich, den Mönch nach seinem Profestkloster oder noch mehr nach dem Patron desselben zu nennen. Dafür gibt uns beispielsweise das um 1271 geschriebene und auf älteren Vorlagen beruhende älteste Tegernseer Nekrolog

²⁾ Mon. Germ. SS. XVI 68 f.

Una Sunamitis

Nupsit tribus maritis.

Imperator Henrice

Omnipotentis vice

Dissolve connubium

Triforme, dubium.

³⁾ Mon. Germ. Scr. VI.

⁴⁾ Deutsche Geschichte. Bonn 1935

⁵⁾ „War Gunther von Niederalteich Dichter?“ In „Studien u. Mitteilungen“ 1931 S. 465 ff.

reichlich Belege. Da begegnen hier Mönche de sancte Mauricio . . . und nicht zuletzt — ich zählte auf einer einzigen Seite der Monumentaausgabe des Nekrologs nicht weniger als 6 — zahlreiche Mönche de s. Wicterpo. Gemeint ist mit diesem Kloster kein anderes als . . . Hersfeld, der ursprüngliche Aufenthalt unseres Gunther, dessen Patron Wigbert . . . Gunther seiner eigenen Stiftung Göllingen gegeben hat. Es kann kein Zweifel mehr bestehen: ein späterer Schreiber hat Gunther nach seinem ersten Kloster benannt vorgefunden und aus Unkenntnis einen Wipertus eremita daraus gemacht.“ Der „illiteratus“ aus dem tiefsten Bayerischen Wald ist also doch ein „literatus“.

Auch Gegner nahmen das Wort. G. Ratzinger wandte sich im „Sammler“⁶⁾ gegen die versuchte Erklärung des Namens „Wipert“ aus „Gunther“. Ernst Sackur⁷⁾ veröffentlichte 1899 ein Schreiben Odilos von Cluny an Heinrich III. vom Oktober 1046, in welchem die Unterdrückung des Schismas verlangt wird, und hält Grauerts Meinung für unwahrscheinlich. Auch Hauck⁸⁾ lehnt dieselbe ab. Gegenüber Bauerreiß widerspricht Fickermann⁹⁾ von neuem und weist darauf hin, daß Grauert selbst seiner Ansicht nicht treu geblieben ist.¹⁰⁾ Fickermann hält Wipo für den Verfasser.

Auch wir können Grauert nicht beistimmen. Gunther hieß nie Wipert. Im Verzeichnis der Niederalteicher Mönche unter Abt Gotthard¹¹⁾ wird er als Gunther ohne Beinamen aufgeführt. Kloster Hersfeld, dessen Patron der hl. Wigbert ist, war nicht, wie Bauerreiß annimmt, der ursprüngliche Aufenthalt Gunthers, vielmehr reiste er nach Wolfher „noch im weltlichen Gewande“ mit Gotthard nach Niederalteich, schloß hierauf sein Weltleben durch eine Wallfahrt nach Rom ab und trat erst dann in den Ordensstand ein, und zwar unmittelbar in Niederalteich ohne Zwischenaufenthalt in Hersfeld. In Niederalteich machte er sein Noviziat, legte dort die Gelübde ab und war die ganze Zeit seines Mönchlebens (1006—1045) Angehöriger des Klosters Niederalteich, ausgenommen wenige Monate des Jahres 1007, die er zu Göllingen verbrachte. Es ist demnach sehr unwahrscheinlich, daß er in irgend einem Nekrolog als Hersfelder Mönch eingetragen wurde. Auch der weite Cluniazenser Begriff von illiteratus trifft auf Gunther nicht zu. Wolfher berichtet unzweideutig: Literas omnino non didicit und Arnold schreibt, daß er sich als Oberer einen Sekretär halten mußte, weil er der Schrift unkundig war. Auch beschränkte sich seine Kenntnis des Latein nach Wolfher auf einige Psalmen. Endlich ist nicht richtig, daß Gunther der

⁶⁾ Beilage zur Augsburgsburger Abendzeitung 1898 Nr. 123

⁷⁾ Neues Archiv 1899 S. 728 ff.

⁸⁾ Kirchengeschichte Bd. III 2. Aufl. S. 585 Anm. 2

⁹⁾ Neues Archiv 1932 S. ~~755~~ 766

¹⁰⁾ Hist. Jahrbuch Bd. 44. S. 181

¹¹⁾ M. G. SS. XVII 368.

einzigere Eremit im Böhmerwalde war. Wie schon früher bemerkt, befanden sich in Rinchnach mehrere gut ausgebildete Missionspriester; einer von ihnen kann Wipert geheißten haben. Würden also die Berichte der Pöhlder Annalen und des sächsischen Chronisten wirklich im vollen Umfange zutreffen, so müßte unter dem Eremiten Wipert nicht notwendig unser Gunther verstanden werden.

Das Gedicht umfaßt nach dem von Grauert mitgeteilten vollständigen Text 7 Strophen. Mag dessen Verfasser Wipo oder wie immer geheißten haben: es scheint sich nicht so sehr um einen wirklichen Brief an den König als vielmehr um ein geistreiches Wortspiel zu handeln.

18. Gunthers letzte Lebensjahre und Tod

Mit seiner Friedenssendung im böhmischen Kriege von 1040 beschloß Gunther sein äußeres Wirken. Hatte er doch bereits ein Alter von 85 Jahren erreicht. Seine Stiftung Rinchnach war durch den Königsbrief vom 17. Januar 1040 gesichert, die letzte Angelegenheit des Hauses Käfernburg durch eine Urkunde vom 1. August 1040 geordnet. Nunmehr wollte er seine noch übrigen Lebenstage frei von jeder anderen Sorge einzig der Vorbereitung auf den Tod durch Gebet und Buße in der geliebten Einsamkeit widmen.

Unter Zustimmung seines Abtes Ratmund legte Gunther nunmehr die Leitung von Rinchnach nieder, für das er sich 29 Jahre lang abgemüht hatte; er zog sich in die Einöde Brzezniak (d. i. Birket, eine mit Birken bewaldete Gegend) zurück, die etwa 30 km nordöstlich von Rinchnach außerhalb des Klostergebietes im böhmischen Teil des Nordwalds gelegen war. Dort errichtete er seine Klausur auf der Höhe des nach ihm benannten Guntherberges (1006 m hoch) an der Ostseite einer mächtigen Felswand. An der Stelle, wo nach der Ueberlieferung seine Einsiedelei stand, wurde 1841 eine steinerne Kapelle anstatt der früheren hölzernen gebaut. Das Altarbild stellt den Tod Gunthers dar. 2 km nordostwärts davon entfernt entspringt die Quelle, aus der er sein Wasser schöpfte; von ihr hat die heutige Ortschaft Gutwasser ihren Namen.

In dieser Einsamkeit lebte Gunther noch 5 Jahre. Daß er in diesen 5 Jahren zeitweilig auch anderswo, wie bei Rabi in der Nähe von Schüttenhofen, sich aufgehalten habe, ist Sage. Den Gottesdienst besuchte er nach der Ueberlieferung in der Pfarrkirche von St. Maurenzen, die 7 km von seiner Einsiedelei entfernt ist. Am 9. Oktober 1045 starb er dort mehr als 90 Jahre alt. Was der Auctor anonymus über die Umstände seines Todes berichtet, ist unter die Sagen zu verweisen; dies geht schon aus der falschen Zeitbestimmung hervor: „Als Bretislaus Polen ruhm-

reich unterworfen hatte und als Sieger heimgekehrt war,“ das wäre 1039, da Gunther noch in Rinchnach war.

Die Altacher Annales Majores berichten zum 9. Oktober 1045 den Tod des Eremiten mit den Worten¹⁾: „Gunther der Einsiedler ist aus dem zeitlichen Leben geschieden. Im Himmel empfängt er den Lohn für jegliche Mühsal, die er vordem auf Erden ertrug in Ertötung des Fleisches.“ Hienach starb der Selige schlicht und einfach, wie er gelebt hatte.

Die Kunde von seinem Ableben verbreitete sich über Böhmen, Bayern und weithin nach Sachsen, Thüringen, Schwaben und Ungarn. Fast alle Chronisten berichten davon, ein Beweis, welchen Ansehens der bescheidene Ordensmann sich überall erfreute. Im Todesjahr stimmen alle Angaben überein, ausgenommen Lamberts Annalen, die 1047 und das Chronicum Steplacense, das 1044 hiefür angibt.

Gunthers Leichnam wurde in das Kloster Brzevnow²⁾ bei Prag überführt und in der Klosterkirche beim Altar des hl. Stephanus beigesetzt³⁾. Am Leichenbegängnis nahm nach dem Anonymus der Herzog, der Bischof und eine große Volksmenge aus der Hauptstadt teil.

Auffallend ist, daß der Eremit nicht in seiner eigenen Stiftung Rinchnach, sondern auf fremdem Boden in einem Kloster, dem er gar nicht angehörte, seine letzte Ruhestätte gefunden hat. Nach dem Auctor Anonymus hätte Gunther vor seinem Hinscheiden es selbst so verlangt. Dieser Wunsch ist jedoch so sagenhaft, wie der Sterbebericht des Anonymus selbst. In Wirklichkeit hat sich die Sache wahrscheinlich in folgender Weise zugetragen: Im Jahre 1044 war der Abt Arsenius von Brzevnow gestorben und an seine Stelle, wie oben erwähnt, der tüchtige Meginhard (Meinhard), Mönch von Niederalteich und Mitbruder Gunthers, gewählt worden. Dieser besuchte den neunzigjährigen Greis auf dem Guntherberg und sah, daß man den alten Mann nicht bis zuletzt allein lassen durfte. Er schickte ihm aus Brzevnow einen Gefährten als Diener und gab demselben einen besonderen Auftrag. Damals galten als kostbarstes Gut eines Klosters die Reliquien von Heiligen. An solchen war das junge, erst 992 gegründete Brzevnow noch arm. Nun stand Gunther schon zu Lebzeiten im Rufe der Heiligkeit. Der Besitz seiner leiblichen Ueberreste mußte dem Kloster von hohem Werte sein. Meginhard nahm daher wohl die Gelegenheit wahr und gab dem dienstbaren Mönch den Auftrag, sogleich nach Gunthers Hinscheiden dessen Leichnam nach Brzevnow zu verbringen. Rinchnach und Altach mußten sich mit der Tatsache abfinden.

1) M. G. SS. XX 802.

2) Heute bildet Brzevnow einen Stadtteil von Prag

3) Hermann von Reichenau, die Augsburger Annalen und Bernolds Chronik geben Prag als Begräbnisort an.

19. Gunthersagen und -legenden

Das Andenken an diesen außerordentlichen und volkstümlichen Mann ist im Laufe der Zeit mit einem Kranze von Sagen und Legenden umflochten worden. Auch sie dürfen vom Biographen nicht übergangen werden.

Aus Gunthers Aufenthalt am ungarischen Königshofe erzählt der Auctor Anonymus die Legende vom Pfauenwunder. Als deren ältesten Gewährsmann nennt Fuchshoffer¹⁾ einen nicht weiter bekannten Mönch Walter, der ein Zeitgenosse Gunthers gewesen sei. Der Eremit war von seinem Oberen beauftragt worden, in allem dem König Stephan Folge zu leisten. Dieser ließ ihm einst als Zeichen besonderer Gewogenheit bei Tisch einen gebratenen Pfau vorsetzen. Der Selige lehnte den Leckerbissen mit Dank ab, weil ihm die Ordensregel den Genuß von Fleisch verbiete. Um jedes Bedenken zu zerstreuen, verwandelte der König sein Zureden in einen Befehl. Gunther, der weder seine Ordensregel verletzen, noch den König betrüben wollte, bedeckte sein Gesicht mit beiden Händen, neigte so sein Haupt auf die Tischfläche und empfahl Gott seine Sache unter heißen Tränen. Als er nach wenigen Augenblicken sich wieder erhob, da, o Wunder! bekam der Vogel wieder Leben, bedeckte sich mit seinem früheren Federkleid, erhob sich vor aller Augen von der Tafel und flog zum offenen Fenster hinaus. Die erstaunten Tischgäste wurden mit Ehrfurcht gegen den bescheidenen Mönch erfüllt und störten ihn nie wieder in seinen klösterlichen Gewohnheiten.

Mehrere Sagen knüpfen sich an seinen letzten Aufenthaltsort bei Gutwasser. Seine Nahrung dortselbst²⁾ bestand aus Wurzeln und Kräutern und der Milch einer Hirschkuh, die sich täglich bei ihm einfand. Die starke Quelle, aus welcher er sein Wasser schöpfte, so berichtet P. Albert Chanowsky³⁾ († 1643), der im Prachiner Bezirk und Umgebung als Missionär wirkte, war auf Gunthers Gebet entsprungen. Oefter wollte man ihr Wasser in Röhren nach dem nahen Hartmanitz für die dortige Brauerei leiten, aber alle Versuche mißlingen. Derselbe Chanowsky erzählt: noch zu seiner Zeit habe man den Stein gezeigt, auf dem der Einsiedler nach des Tages Arbeit zu ruhen pflegte; in diesen Stein hätten sich seine Körperformen wie in weiches Erdreich eingedrückt. Ebenso habe der Stein, auf dem er seine Gebete verrichtete, die Formen seiner Knie und Hände aufgenommen. Oft kamen, heißt es bei Chanowsky weiter, Mönche des Klosters Brzeznów, um sich an seinem Wort und Beispiel zu erbauen. Nach dem Tode des Abtes Arsenius 1044 hätten sie Gunther zu

¹⁾ Monasteriologia Regni Hungariae, Veszprim 1803 S. 104.

²⁾ „Der Bayerische Wald“ von Gruber Bernhard und Müller Adalbert. Regensburg 1846 und 1861 S. 189

³⁾ Chanowsky S. J. Vestigia Bohemiae Piae, Herausgegeben von Joannes Tanner S. J. Prag 1659 S. 71. Gutwasser lag im Prachiner Bezirk.

ihrem Abt gewählt und dieser habe nach langem Sträuben endlich eingewilligt. Allein der Esel, der ihn nach Brzevnow bringen sollte, sei mit den Hufen in den Felsen wie in weichen Boden eingesunken und nicht mehr herauszubringen gewesen. Gunther habe daraus erkannt, daß der Wunsch der Mönche nicht der Wille Gottes sei. Die Hufspuren waren noch zu Chanowskys Zeiten auf dem Hügel gegenüber der Burg Rabi bei Schüttenhofen zu sehen neben der Kapelle, die allen Heiligen geweiht war.

Besonders ausgeschmückt ist von der Sage das Hinscheiden Gunthers. Wir folgen der Darstellung des Auctor Anonymus. Nach dem siegreichen polnischen Feldzug hielt Bretislaus eines Tages mit dem Bischof Severus von Prag im Prachiner Bezirk eine Jagd. Dabei ersah er einen Hirsch von ungewöhnlicher Größe und Schönheit. Im Eifer der Verfolgung entfernte er sich, von nur einem Knappen begleitet, von der übrigen Jagdgesellschaft bis in die Nähe von Gunthers Einsiedelei. Dort machte der Hirsch ohne ein Zeichen von Furcht Halt. Auch der Herzog blieb stehen und vernahm vom Himmel eine Stimme: „Bretislaus, an diesem Orte ist ein Schatz verborgen.“ Der Angerufene schaute um sich und gewahrte auf einem mächtigen Felsen eine armselige Klause von Holz. Er ging auf sie zu, blieb aber am Eingang überrascht stehen, denn drinnen lag auf ärmlichem Lager ein ehrwürdiger Greis, dessen Angesicht wie das eines Engels leuchtete. Dieser redete den Herzog freundlich an, er solle sich nicht fürchten, sondern Gott preisen; „denn ich bin Gunther, dein Taufpate.“ Auf diese Worte gewann der Herzog seine Fassung wieder und fragte den Seligen, wie und wann er in diese trostlose Einöde gekommen sei und ein so hartes Leben begonnen habe. Dann bat er ihn unter Tränen: ein so vornehmer Mann dürfe doch nicht länger verborgen bleiben, sondern solle zur besseren Pflege in seine Grafschaft zurückkehren oder bei ihm, dem Herzog, der Ruhe pflegen. Dies lehnte der Mann Gottes entschieden ab; Bretislaus solle doch dem Willen Gottes nicht widerstreben. Dieser beruhigte sich, empfahl sich dem Gebet des Heiligen und versicherte, er werde sorgen, daß ihm nichts abgehe. Diese Worte nahm der Greis freundlich auf, sagte dem Herzog vieles Zukünftige voraus und fuhr dann fort: „Wenn du mir zu lieb gekommen bist, mein Sohn, so versage mir meine Bitte nicht! Es ist nämlich die Zeit meiner Auflösung nahe. Ich wünsche im Kloster Brzevnow meine letzte Ruhestätte zu finden und dort den Tag des Weltgerichts zu erwarten. Erweise diesem Orte zu meinem Andenken eine Wohltat! Wenn du die Zeit meines Hinscheidens wissen willst: morgen zur dritten Tagesstunde wird mich Gott aus diesem Leben abrufen.“ Bretislaus warf sich, erschüttert durch diese Worte, über den Greis, bedeckte ihn mit Küssen und rief laut weinend: „O teuerster Vater, warum weisest du mich von dir, obschon ich so spät komme? Warum lassest du deinen geistlichen Sohn schon so bald verwaist zurück? Dein

Gebet, dein Fasten sollten wie bisher meine Schutzwehr gegen meine Vergehen und meine beständige Fürbitte sein.“ Gunther suchte den Weinenden zu trösten und trug ihm auf: „Jetzt kehre zu den Deinigen zurück, verrate aber dieses Geheimnis nicht, sondern komme morgen^{3a)} nicht zu spät zurück und du kannst bei meinem Sterben zugegen sein.“ Dann gab er dem Herzog seinen Segen. Dieser ging mit seinem Knappen, dem er Stillschweigen auferlegte, zu den Seinigen zurück. Am folgenden Tage kam er in aller Frühe mit Bischof Severus wieder zu Gunther und traf ihn mit Gebet und Lob Gottes beschäftigt. Severus brachte das hl. Opfer dar und spendete dem Greise die hl. Sterbsakramente. Zur dritten Tagesstunde gab Gunther unter dem Gebet und den Tränen der Anwesenden seine Seele Gott zurück. Sein Leichnam strömte bis zur Beerdigung einen lieblichen Wohlgeruch aus. Nachdem derselbe zum Begräbnis bereitet war, vertraute man den Leichenwagen ungebändigten Rossen an. Diese zogen ihn ohne Führung geraden Weges nach Brzevnow.

Die letzte Bitte des Sterbenden, dem Kloster Brzevnow eine Gunst zu erweisen, erfüllte der Herzog schon nach 9 Tagen durch eine großmütige Schenkung⁴⁾. Unter den überwiesenen Gütern waren Kirche und Schloß in Raigern (Mähren) samt Zubehör mit ausreichenden Einkünften für eine klösterliche Gemeinschaft. So entstand in Raigern eine Filiale von Brzevnow⁵⁾, die den Seligen als ihren Hauptstifter betrachtete.

Auch die hölzerne Statue des Seligen, die jetzt auf dem Hochaltar der Pfarrkirche von Gutwasser steht, ist Gegenstand mehrerer Sagen. Dieselben waren auf einer Wandtafel, die früher in der Kirche von Gutwasser hing, von einem unbekanntem Verfasser in deutscher Sprache und Handschrift aufgezeichnet. P. Rupert Hausdorff, der am 11. September 1678 Gutwasser besuchte, teilt den Inhalt mit⁶⁾. Einst fanden Hirten unweit der Quelle in der Höhlung eines Baumes die hölzerne Statue des Seligen und verbrachten sie „zur mehreren Verehrung“ in die Kirche von Hartmanitz. Dort war sie am nächsten Tage verschwunden und fand sich wieder an ihrem früheren Platz. Hierauf trugen sie das Bild zuerst in die Pfarrkirche von Maurenzen, dann in die Kirche von Petrowitz; allein an beiden Orten wiederholte sich der nämliche Vorgang. Jetzt holten die Hartmanitzer das Bild wieder in ihre Kirche und verwahrten es dort in einem festen Kasten; allein, obgleich derselbe gut versperrt und verriegelt war, verschwand es wieder und kehrte an seinen ursprünglichen Ort zurück. Zwei Boten sollten es von neuem nach Hartmanitz tragen. Diese, erbost über das oftmalige Suchen und Zurückbringen, beschimpften die Statue, daß sie soviele Be-

^{3a)} Nach einer anderen Leseart: „am dritten Tage“.

⁴⁾ Die Uebereignungsurkunde vom 18. Oktober 1045 (Piter S. 61 f.) ist unecht.

⁵⁾ Heute ist Raigern eine selbständige Abtei.

⁶⁾ In lateinischer Uebersetzung abgedruckt bei Piter S. 96 f.

lästigungen verursache, und bearbeiteten sie auf dem Wege mit Schlägen. Da warf das Bild beide zu Boden und hätte sie anscheinend erdrückt, wenn nicht Vorübergehende die gebrochen und kraftlos Daliegenden zur Buße bewogen hätten. Diese sahen ihr Unrecht ein und versprachen, dem wunderbaren Bild zu Ehren eine Kapelle aus Holz und Latten zu bauen, damit sie ihre frühere Gesundheit wieder erhielten. Kaum war das Gelübde erfüllt und die Kapelle errichtet, waren sie genesen. Dafür lobten und dankten sie Gott und trugen die Statue mit geziemender Ehrfurcht und Feierlichkeit an ihren alten Ort in die Kapelle. Aus diesem Vorfall erkannten die Bewohner der Umgegend, Gott habe diesen Platz zur Verherrlichung des Seligen bestimmt.

Einmal kam ein gottloser Spötter in die Kapelle und redete die Statue an: „Komm mit mir ins Wirtshaus! Was stehst du denn immer mit trockener Kehle da?“ Dann nahm er sie frech vom Altar und trug sie unter der Achsel hinaus. Als er aber zum Zaun gekommen war, wo die Hartmanitzer Flur angrenzt, entwand sich ihm die Statue, drückte ihn zu Boden und lastete so schwer auf ihm, daß er sich weder wenden noch rühren konnte. Dies dauerte so lange, bis Umwohner davon erfuhren und ein Priester kam, der für den Gottlosen Messe las. Danach wurde er von der Last des auf ihm liegenden Bildes frei; seine Sinnesänderung war so lebhaft, daß er versprach, alljährlich drei Messen zu Ehren des Seligen zu besorgen. Nach diesem Gelübde nahm er die Statue mit Ehrfurcht auf und trug sie ins Heiligtum zurück. Sie wurde ihm aber so schwer, daß er reichlichen Schweiß vergoß und müde wurde, während er sie vorher mit Leichtigkeit unter dem Arm getragen hatte.

Von da an nahm die Zahl und der fromme Eifer der Pilger, die an diesen Ort wallfahrteten, immer mehr zu. Ein aus Deutschland Zugereister beneidete die Böhmen um dieses Gnadenbild und beschloß, es heimlich wegzunehmen und nach Bayern zu bringen. Aber so bald er es anfaßte, versetzte es ihm eine so kräftige Ohrfeige, daß er entsetzt davonlief. Ein anderer bemerkte, daß von den Pilgern viele Opfergaben gespendet wurden, und ließ sich unbemerkt über Nacht einschließen in der Absicht, den Opferstock zu leeren. Allein beim ersten Versuch wurde er auf der Stelle starr und an allen Gliedern gelähmt, wie noch im Jahre 1678 in der Abbildung hinter der Türe zu sehen war. Ein andermal brannte der Altar unversehens ab, die wunderbare Statue aber blieb ohne wesentliche Beschädigung erhalten, wie man aus den noch kenntlichen Spuren ersehen konnte.

Diesen Sagen ist beizuzählen die 14. Vision des Otloh von Regensburg⁷⁾, die auch von Büdinger⁸⁾ erwähnt wird.

⁷⁾ Mon. Germ. Ser. SS. XI S. 383 f.

⁸⁾ Geschichte Oesterr. etc. S. 352

Otloh (1000—1073) machte seine Studien gleich Wolfher und Ratmund als deren Mitschüler in Hersfeld und legte 1032 im Kloster St. Emmeram zu Regensburg die Ordensgelübde ab. Er war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller; Giesebrecht nennt ihn den ersten deutschen Vielschreiber. Seine „Visionen“ machen auf Glaubwürdigkeit keinen Anspruch⁹⁾. In der 14. Vision wird ein sonst unbekannter Mönch Isaak von Rinnach, der lange Zeit Schüler des sel. Gunther gewesen sei, nach dessen Tod in einer Verückung in das Jenseits versetzt, findet dort den sel. Gunther und erfährt von ihm einiges über das Schicksal der Abgeschiedenen. Dabei zeigt ihm Gunther unter anderen Dingen zwei feurige Stühle von ungleicher Größe. Der größere, erklärt er, sei jener des Bischofs von Regensburg, der kleinere des Bischofs Severus von Prag. Keiner von beiden habe Werke vollbracht, die eines Bischofs würdig gewesen wären, darum sei über beide das Urteil der Verwerfung ergangen. Der Regensburger Oberhirte werde aber schwerer bestraft, weil seine Herde williger war und mit weniger Arbeit zu gewinnen gewesen wäre, als jene des Bistums Prag. Otloh fügt bei, diese Erzählung habe er von mehreren Gläubigen in Regensburg vernommen.

Das harte Urteil, welches Otloh über seinen Zeitgenossen Bischof Severus dem sel. Gunther in den Mund legt, wird verständlich durch die Bemerkung Büdingers⁸⁾: „Gunther gewann ein vollkommenes Urteil über die kirchlichen sowohl als über die politischen Zustände Böhmens. Dem Bischof Severus von Prag, der als guter Jäger und Eßkünstler des Herzogs Gunst und seinen bischöflichen Sitz gewonnen hatte, war er wenig gewogen.“ Nach Dudik¹⁰⁾ war Severus ein unzertrennlicher Begleiter des Herzogs bei dessen Jagden.

20. Gunthers Reliquien

Die sterblichen Ueberreste des Eremiten ruhten seit 1045 in der dem hl. Benedikt geweihten Abteikirche zu Brzevnow beim Altar des hl. Stephan. Eine liegende Steinplatte mit seiner Figur bezeichnete sein Grab. An demselben ereigneten sich bald auffallende Heilungen, von denen Balbinus¹⁾ nicht weniger als dreihundert aufzählt. Auf die Kunde davon wurde diese Grabstätte das Ziel zahlreicher Pilger nicht nur aus Böhmen, sondern auch aus Bayern, Oesterreich, Ungarn, Thüringen und anderen Ländern. Für den Zudrang der Wallfahrer erwies sich die Kirche als zu klein und wurde noch unter Bretislaus erweitert. Bei der Einweihung erhielt sie als zweiten Patron den hl. Adalbert. König

⁹⁾ Ueber Otloh siehe Riezler Geschichte Bayerns, 2. Aufl. 1927. I 2 S. 103—108

¹⁰⁾ Mährens allgem. Geschichte. II. Bd. Seite 229 Anm. 4

¹⁾ Bohuslaus Balbinus S. J. im Epitome rerum Bohem. (Prag 1673—77) I. 3. c. 5 u. Miscellan. Dec. I L. 4 S 4.

Ottokar II. ließ sie um 1253 restaurieren und hätte ihr als dritten Patron gern den seligen Gunther gegeben; allein dessen Kult war kirchlich noch nicht anerkannt. Man wählte deshalb bei der neuen Einweihung als dritten Patron den hl. Dionysius, dessen Fest am 9. Oktober, dem Todestag Gunthers, gefeiert wird. So konnte dieser Tag, an dem der Zustrom von Gläubigen aus Nah und Fern immer am stärksten war, als Patrozinium festlich begangen werden. Das Gotteshaus hieß von da an Kirche der hl. Benedikt, Adalbert und Dionysius.

Am 13. Juli 1262 kam als Geschenk des Königs Bela IV. von Ungarn an König Ottokar II. eine kostbare Reliquie nach Prag: ein Arm der hl. Jungfrau und Martyrin Margareta. Zu dieser Zeit herrschte in Böhmen eine große Trockenheit. Man hielt mit der Reliquie einen Bittgang von Prag in die Kirche von Brzevnow. Während das Volk noch beisammen war, rauschte ein fruchtbarer Regen hernieder. Zum Andenken daran erhielt das Kloster die Reliquie als Geschenk. Von da an bürgerte sich beim Volk der Name ein: Kloster St. Margaret in Brzevnow.

Die Wallfahrten zu Gunthers Grab fanden zur Zeit des Königs Wenzel († 1419) an den Hussiten erbitterte Gegner. Sie verboten die Wallfahrten und prägten das Spottwort, der Eremit sei kein Gunthirz, sondern Hunthirz (nach Hageks Uebersetzung²⁾: nicht Guttäter, sondern Uebeltäter) gewesen; andere, wie Sandel³⁾, übersetzen Hunthirz mit „Pfuscher“. Am 20. Mai 1420 überfielen sie St. Margaret und zerstörten Kirche und Kloster vollständig. Der Abt und die Mönche flohen mit der wertvollsten Habe in die Filialen Braunau und Politz an der schlesischen Grenze. Wer und was zurückblieb, fiel dem Feuer anheim.

Der Abt schlug seinen Sitz in Braunau auf. Aber auch Braunau und Politz wurden von den Hussiten angefallen. Von Braunau wurden sie zurückgeschlagen, in Politz konnte der Konvent erst nach mehr als einem Jahrhundert wieder eröffnet werden. Abt Johann III. († 1575) stellte die Klosterkirche in Politz wieder her. St. Margaret wurde von Abt Johann I. 1459 notdürftig ohne Kirche aufgebaut und mit einigen Brüdern besetzt. Nach dem Siege am Weißen Berg bei Prag am 8. November 1620 ließ Kaiser Ferdinand II. die Klosterkirche auf seine Kosten wieder aufbauen und zu Ehren der hl. Margaret einweihen. In diese wurde 1622 Abt Johann Benno feierlich eingeführt und investiert, nachdem er schon 1621 in Braunau, dessen sich die Utraquisten bemächtigt hatten, eingezogen war. St. Margaret war nunmehr eine Propstei von Braunau. Abt Thomas Sartorius (1662—1700) hatte 1674 die Freude, den Brüderchor in Brzevnow wieder zu eröffnen. Doch brannten schon am 3. Juli 1678 Kirche, Propstei

²⁾ Dobner, Wenceslai Hagek Annales Bohemorum pars. V.

³⁾ Sandel, Notar in Cadan, übersetzte Hageks Annalen ins Deutsche 1697; Verlag in Brzevnow und Martinsberg.

und der größte Teil der Oekonomiegebäude nieder. Der Abt begann unentwegt den Bau von neuem, und sein Nachfolger Othmar Zink (1700—1738) war endlich so glücklich, die Kirche der hl. Margareta und das Kloster durch Baumeister Dientzenhofer in ihrer heutigen Gestalt zu vollenden 1715.

Was geschah unterdessen mit Gunthers leiblichen Ueberresten? Wir stellen zunächst die spärlichen Nachrichten darüber zusammen.

1. Bohuslaus Balbinus S. J.⁴⁾ schreibt in seiner *Vita Arnesti* unter „*Memorabilia quaedam Glacensis*⁵⁾ *Monasterii*“: „Im Jahre 1486 wurden die Reliquien des Klosters Brzevnow bei Prag nach Braunau zurückgegeben. Sie waren in jenen Wirren zu Glatz bei den Kanonikern aufbewahrt worden“.

2. Im *Vestigium Bohemiae Piae*⁶⁾ von Albert Chanowsky S. J. († 16. Mai 1643) lesen wir in der *Vita S. Guntheri Thuringi*: „Seine hl. Ueberreste liegen in der Kirche des hl. Benedikt unter den Ruinen beim Benediktinerkloster St. Margaret bei Prag.“ — „In unserer Zeit war, darauf aufmerksam gemacht von einem Pater unserer Gesellschaft, der hochwürdigste Propst dieses Klosters P. Zdislaus Berka von Duba und Lippa schon nahe daran, den hl. Leib aus den Ruinen des von den Hussiten zerstörten Klosters und Gotteshauses an das Tageslicht und zur früheren Verehrung durch das Volk zu bringen. Allein der Tod durchkreuzte dieses Vorhaben.“ P. Zdislaus starb 1648 als Abt von St. Nikolaus in Prag.

3. Das Archiv von St. Margaret bewahrt zwei Handschriften des Abtes Thomas Sartorius vom Oktober und November 1684 (A VII e) des folgenden Inhaltes: Bei der Restauration der Klosterkirche in Politz 1684 fand man am 5. Oktober beim Abbruch des Magdalenenaltars unter dem Altarstein in einem geschickt angebrachten Versteck ein hölzernes, bereits morsches Kistchen und darin zusammengelegt männliche Gebeine, in deren Mitte den noch unbeschädigten Schädel. Keinerlei Schrift oder sonstiges Kennzeichen gab Kunde, wessen Gebeine hier verborgen worden seien. Am 14. November wurden diese Gebeine in einem neuen Kistchen mit einer Bescheinigung verschlossen, auf den Altar des hl. Wenzeslaus übertragen und mit dem nämlichen Steine, wie vorher auf dem Altar der hl. Magdalena, zudeckt.

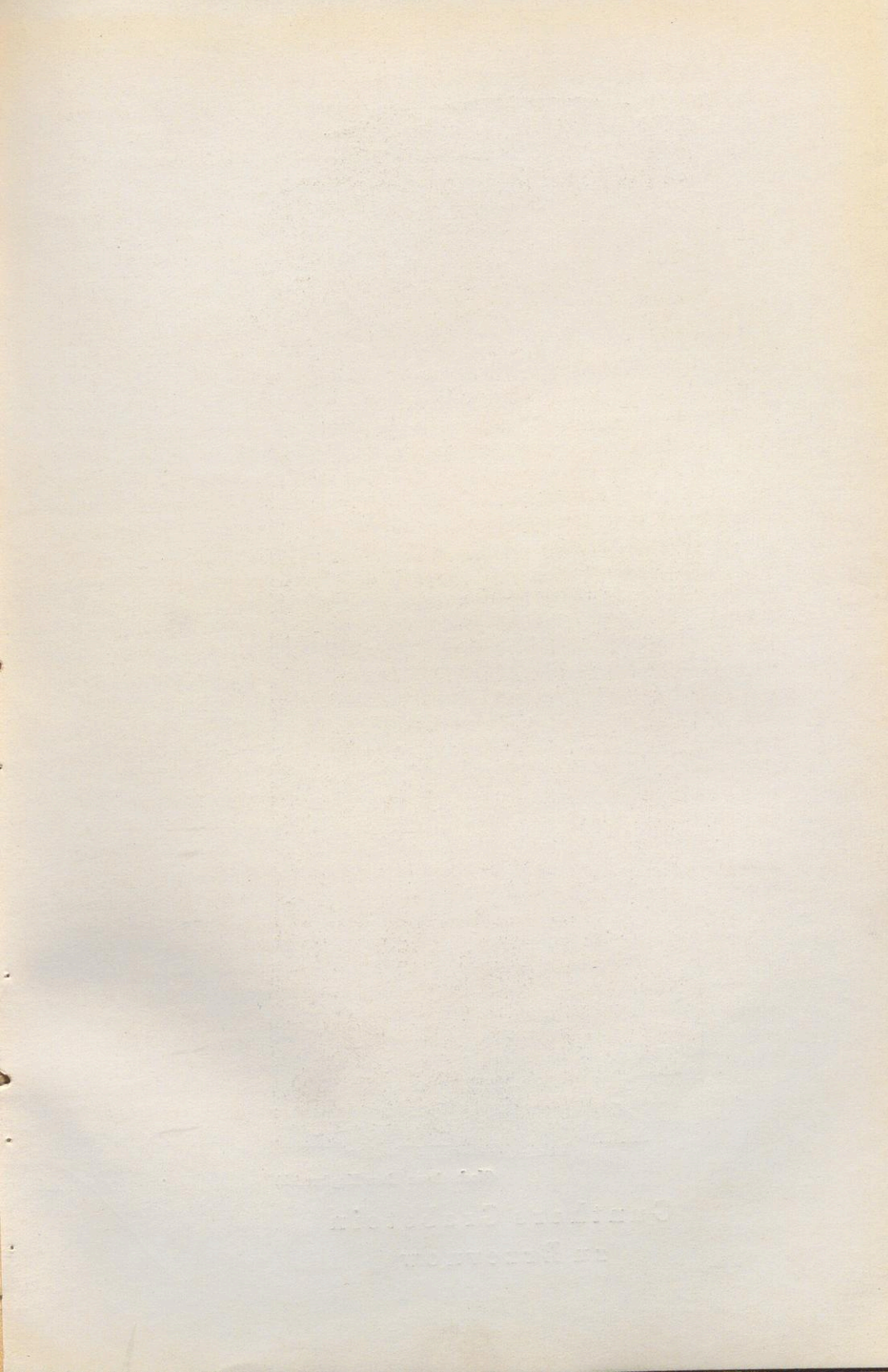
Als dieser Fund, so berichtet Piter,⁷⁾ in der Ortschaft Politz bekannt wurde, sagten alte Leute aus, sie hätten von ihren Vor-

⁴⁾ *Vita Arnesti, primi Archiepiscopi Pragensis*, Prag 1664 S. 274

⁵⁾ Glatz, Festung und Hauptstadt der Grafschaft Glatz, war Sitz eines Augustiner-Chorherrnstiftes, ungefähr eine halbe Tagreise von Braunau entfernt.

⁶⁾ Herausgegeben von Joh. Thanner S. J. Prag 1659

⁷⁾ *Thesaurus absconditus* in der Vorrede ad pium Lectorem u. Seite 90 f.





(Nach einem alten Kupferstich)

Gunthers Grabstein
zu Brzevnow

fahren vernommen, daß zur Zeit der hussitischen Verfolgung der Leib des seligen Gunther nach Politz gebracht und nicht mehr zurückgeholt worden sei.

4. Dasselbe Archiv enthält eine Urkunde vom 10. Juni 1717, welcher ein doppelseitig beschriebenes zinnernes Täfelchen beigegeben ist. Hienach übertrug Abt Othmar Zink die Reliquien vom Wenzeslausaltar, wo sie unter der Feuchtigkeit etwas gelitten hatten, am 24. Nov. 1707 und abermals am 27. April 1713 unter Beigabe des erwähnten Zinntäfelchens an einen trockeneren Ort und zwar wieder unter den Altarstein, weil auch über dem Altar, wo sie von den Vorfahren beigelegt waren, stets das hl. Opfer gefeiert wurde, von da aber am 11. November 1716 zurück nach Brzevnow in die neu erbaute Abteikirche St. Margaret und setzte sie dort unter einer Zinnplatte bei.

5. Nach dem Diarium des nämlichen Klosters, das mit dem Jahre 1674 beginnt, wurden von dort diese Reliquien am 10. August 1726 in einem zinnernen Behältnis unter den Guntheraltar an dessen Rückseite⁸⁾ feierlich überführt. Dort ruhen sie noch jetzt.

6. Die letzte Nachricht betrifft den Grabstein Gunthers. Piter⁷⁾ fand noch zwei Grabplatten aus der alten, von den Husiten zerstörten Kirche; die eine war einst über dem Grabe des Abtes Udalrikus Pius († 1381), die andere von gelblicher Farbe trug eingemeißelt die Gestalt eines Einsiedlers im Benediktinergewand, in der Rechten den Wanderstab, in der Linken ein Buch haltend, das unbedeckte Haupt vom Heiligenschein umgeben. Die Randumschrift war bis auf wenige Reste abgeschlagen; erhalten waren nur am oberen Rande die Buchstaben L I S G, zur rechten Seite der Figur die Zeichen L V H (d. i. die römischen Zahlen L V und der Buchstabe H.) Da in der alten Kirche nur ein einziger hl. Einsiedler, Gunther, begraben war, konnte es sich nur um seinen Grabstein handeln. Die Buchstaben und Ziffern waren nach Piter's Ansicht so zu ergänzen: oben venerabi L I S Guntherus; rechts obiit M X L V (starb 1045). (Siehe Abbildung). Man wollte den Stein am Fußboden vor dem Altar des sel. Gunther anbringen; allein der Platz war zu eng. Man setzte ihn daher rückwärts vom Altar an die Außenwand der Kirchenmauer. Es war ein glücklicher Gedanke. Dort war nämlich anfangs eine Seitenpforte vorgesehen, aber wieder zugemauert worden. In der dadurch entstandenen Nische wurde die alte Kirche, in welcher sich Gunthers Grab befunden hatte, abgebildet und der Stein aufrecht an die Mauer gestellt. Letzteres geschah am Vorabend des Festes der hl. Margareta am 19. Juli 1760 in Gegenwart einer großen Volksmenge.

⁸⁾ Warum an die Rückseite? Der Geschichtsschreiber von Brzevnow, Ziegelbauer, gibt als Grund an: man wollte die hl. Ueberreste nicht zur öffentlichen Verehrung ausstellen, bevor hiezu von der kirchlichen Obrigkeit die Genehmigung erteilt sei. (Epitome historiae Brzevnowinsis. Köln 1740. Seite 146.)

Damals kam in die Abteikirche St. Margaret das von Peter Johann Brandl gemalte Altarbild, das den sterbenden Gunther darstellt, wie er aus den Händen des Bischofs Severus in Gegenwart des Herzogs Bretislaus die hl. Wegzehrung empfängt.

Aus diesen Nachrichten geht zunächst hervor, daß die Mönche auf ihrer Flucht aus Brzevnow die dortigen Reliquien als wertvollsten Besitz in ihre Filialen Braunau und Politz mitgenommen haben. Es fragt sich nun: waren unter diesen Reliquien auch jene des seligen Gunther? Diese Frage ist unbedingt zu bejahen. Hiefür sind die ersten Zeugen die Mönche selbst. Für sie war unter allen Reliquien die wichtigste der Leib Gunthers. Ihm verdankte ihr Kloster größtenteils seinen Ruf und Aufschwung. Sie wußten auch, welches Schicksal dem hl. Leibe bevorstand, wenn er in die Hände der Hussiten fiel. Deren herrschende Sekte, die Taboriten, hielten ihre Gottesdienste unter dem freien Himmel oder dem nächstbesten Dache, ohne kirchliche Gewänder und Gefäße. Ein Geistlicher in weltlicher Kleidung sprach über das auf einem gewöhnlichen Tische liegende Brot und den in einem schlichten Gefäß danebenstehenden Wein die Einsetzungsworte und teilte dann aus. Alles übrige: Kirchen, Altäre, hl. Gefäße, Paramente, Bilder, Bücher mit Ausnahme der Hl. Schrift, und besonders die Reliquien der Heiligen sollten nicht etwa geduldet, sondern als Hilfsmittel des Aberglaubens und Götzendienstes überall vernichtet werden. Am meisten hatten ihren Zorn die Wallfahrten zum Grabe Gunthers erregt. Das wußten die Mönche. Sie durften den hl. Leib nicht in die Hände dieser Wüteriche fallen lassen. Sie waren überdies gewarnt durch das Schicksal anderer Klöster, die vor ihnen in Schutt und Asche gelegt worden waren: Mühlhausen, Nepomuk, Münchengrätz und Goldenkron. Für ihr eigenes Kloster konnten sie am wenigsten auf Schonung hoffen; sie hatten das Konzil von Konstanz beschickt, und einer von ihnen, P. Johann von Holeschau († 1436) war durch seine Predigten mit Erfolg gegen die Irrlehre aufgetreten. Sie waren also auf einen Ueberfall gefaßt und konnten ihre Vorbereitungen treffen. Hätten sie den Leib des seligen Gunthers nicht in Sicherheit gebracht, müßten wir sie einer schweren Pflichtversäumnis beschuldigen.

Ein zweites vollgiltiges Zeugnis ist die alte Ueberlieferung in Politz, daß dorthin in der Hussitenzeit die Reliquien Gunthers verbracht wurden. Ein drittes Zeugnis geben die Brüder, die, wie erwähnt, 1459 von Abt Johann I. nach notdürftiger Wiederherstellung der Brzevnower Oekonomiegebäude dorthin aus Braunau geschickt wurden. Von 1420 bis 1459 konnte die Tradition von Gunthers Grab nicht verloren gehen, weder in Brzevnow noch in Braunau. Wären also 1420 die hl. Gebeine nicht erhoben worden, so müßten die Brüder 1459 den dringenden Auftrag bekommen, unter den Ruinen nachzuschauen, was durch die Hussiten aus der Gunther'schen Grabstätte geworden war. Warum geschah das nicht? Und warum forschten die Brüder

nicht aus freien Stücken nach? Offenbar, weil Abt und Brüder wußten, daß die hl. Gebeine schon 1420 nach Politz übertragen wurden.

Ist aber diese Uebertragung geschehen, dann können die Gebeine, welche 1684 in der Klosterkirche von Politz aufgefunden wurden, keine anderen gewesen sein, als jene des sel. Gunther. Es waren nämlich, wie der Fundort beweist — unter einem Stein, auf welchem täglich das hl. Opfer gefeiert wurde — Ueberreste eines Heiligen; nun hat aber in Politz, das erst 1213 gegründet wurde, niemals ein Heiliger gelebt oder ein anderer seine Ruhestätte gefunden, als nur der sel. Gunther. Es waren ferner Ueberreste, die in großer Eile geborgen worden waren; denn sonst waren solche Reliquien schön gefaßt oder in einem geziemenden Schrein aufbewahrt. Es werden daher mit vollem Recht die Reliquien, die 1684 in Politz gefunden und 1726 in den St. Gunthertar der Klosterkirche von St. Margaret übertragen worden sind, als jene des sel. Gunther verehrt. Der nämlichen Ansicht ist auch Ziegelbauer.⁹⁾ Er will aber auch die gegenteilige Ansicht anderer nicht ausschließen. Zu seiner Zeit waren die Meinungen geteilt. Zu den Gegnern gehörte auch Piter; er schreibt⁷⁾: nach seiner Ueberzeugung seien die Gebeine Gunthers nie aus Brzevnow fortgebracht worden, weil der Grabstein noch vorhanden sei und Gunther selbst vor seinem Tode gesagt habe, er wolle den Tag der Auferstehung dortselbst erwarten. Beide Gründe widerlegen sich selbst; denn man konnte doch auf der Flucht den Grabstein nicht mitnehmen, und die sagenhafte Aeußerung vom Erwarten der Auferstehung in Brzevnow kam gerade durch das Zurückbringen der leiblichen Ueberreste dorthin in Erfüllung. Daß Chanowsky, der schon 1643 starb, die Gebeine Gunthers noch im ursprünglichen Grabe vermutete, ist erklärlich, da dieselben erst 1684 in Politz aufgefunden wurden.

21. Gunthers Verehrung

Schon während seines Lebens stand Gunther im Rufe eines Heiligen. Als solcher wurde er alsbald nach seinem Tode angerufen, wie die Wallfahrten an sein Grab bezeugen, und öffentlich bezeichnet. Sein Zeitgenosse Otloh (1000—1073) nennt ihn in seiner 14. Vision, von der schon oben die Rede war, sechsmal einen Seligen und zweimal einen Heiligen. Auf seinem Grabstein, der nach dem Gutachten von Sachverständigen¹⁾ noch dem 11. Jahrhundert angehört, ist sein Haupt bereits von einem Heiligenschein umgeben. Die Bollandisten²⁾ nennen zwei Menologien (von Menardus und von Bucelin) und zwei Heiligenverzeichnisse (von Ferrarius und von Kastellanus), worin Gunther zum 9. Oktober als heilig oder selig

⁹⁾ Ebenda S. 146.

¹⁾ Aigner schickte eine Abbildung des Grabsteins an die Generalverwaltung der kgl. Museen in Berlin und erhielt von dort den Aufschluß, Figur und Umschrift tragen die Merkmale des 11. Jahrhunderts.

²⁾ Acta Sanctorum Octobr. IV S. 1055

eingetragen ist. Im Hauptstaatsarchiv München Nr. 8 (Weltenburger Klosterliteralien) befindet sich ein Nekrologium aus dem 11. und 12. Jahrhundert, das zum 9. Oktober den Eintrag enthält: „B. Guntherus Eremita“. In einem Martyrologium für Böhmen und Mähren aus dem Kloster Brzevnow, geschrieben 1052, jetzt in der Wiener Staatsbibliothek, steht zum 9. Oktober im Text nach dem hl. Dionysius: „Guntherius Monachus obiit.“ Im Kalendarium des Klosters Raigern in Mähren aus dem 13. Jahrhundert ist beim 9. Oktober bemerkt: „Dionysii, Rustici, Eleutherii Martyrum. Beati Guntherii Monachi.“ Weitere Zeugnisse aus dem 14. und 15. Jahrhundert übergehen wir.

Oeffentlich verehrt wurde er besonders an den Orten, wo er lebte und wirkte, wo er starb und seine Ruhestätte fand. Besonders

a) am Begräbnisort Brzevnow

Von der lebhaften Wallfahrt zu seinem Grabe, die alsbald nach seinem Tode einsetzte, war schon oben die Rede. Durch die Zerstörung von Kloster und Kirche und die Ueberführung der leiblichen Ueberreste nach Politz wurde diese Verehrung jäh unterbrochen, lebte aber wieder auf, nachdem die hl. Gebeine 1726 zum Gunthertaltar der Kirche St. Margaret übertragen worden waren. In den Diarien von St. Margaret ist wieder manche Gebetserhörung als wunderbar verzeichnet. Nach der nämlichen Quelle wurde wegen des Andrangs der Gläubigen das Fest des Seligen nicht nur am 9. Oktober, sondern auch am folgenden Sonntag begangen.

Einen neuen Anstoß zur Belebung der Andacht gab nach demselben Diarium 1740 der Hofkaplan Norbert Saazer, damals zugleich Administrator der Laurentiuskirche innerhalb der Stadtmauer und Offiziator der in dieser Kirche errichteten Laurentiusbruderschaft. In diesem Jahre fiel das Fest des sel. Gunther auf den 18. Sonntag nach Pfingsten. Saazer veranstaltete mit den Bruderschaftsmitgliedern unter zahlreicher Beteiligung anderer Personen eine Prozession nach St. Margaret, hielt am Gunthertaltar ein Hochamt und danach vom nämlichen Altar aus eine Predigt. Darin sprach er von der großen Heiligkeit dieses Wundertäters; um seinetwillen habe Gott einst an diesem Ort den Gläubigen, die in ihren Nöten zu diesem Heiligen ihre Zuflucht nahmen, so große Gnaden erwiesen. Dann ermunterte er das Volk zu gleichem Vertrauen und gleicher Andacht in den jetzigen schweren Zeitumständen. Den Schluß bildete der gemeinsame Gesang eines Liedes zu Ehren des Seligen. Die meisten Teilnehmer empfingen die hl. Kommunion.

Von der Mitte des 18. Jahrhunderts an werden die Berichte schwächer, die Verehrung kühler, die Andacht am Sonntag nach dem 9. Oktober verschwindet. In neuester Zeit ist das Andenken an St. Gunther beim Volke ziemlich erloschen. Die Benediktiner in Brzevnow begehen den 9. Oktober als Fest 2. Klasse,

in Raigern als solches 1. Klasse. Dafür lebte seine Verehrung mächtig auf

b) am Sterbeort Gutwasser

Nach den ältesten Nachrichten wurde am Sterbeort Gunthers Andenken durch eine hölzerne Statue des Seligen erhalten, die in einer Baumnische nahe der Quelle aufgestellt war. Im Laufe der Zeit fanden sich, angelockt vom Holzreichtum der Gegend, Unternehmer ein, die des Glasmachens kundig waren, und bauten Glashütten. Die Wälder lichteteten sich, es entstanden Siedlungen und Ortschaften. Ansiedler errichteten, unbekannt wann, über der Guntherstatue eine hölzerne Kapelle als Gebetsstätte. Diese wurde, weil Gunther noch nicht in das Verzeichnis der Heiligen eingetragen war, allen Heiligen geweiht und seelsorglich von der Pfarrei Maurenzen versehen. 1587 zog, angezogen vom Beispiel des sel. Gunther, der fromme Graf Czeyka von Olbramowitz mit einem unbekanntem Gefährten an den Felsen, wo ehemals die Klause Gunthers stand und führte dort bis an sein Lebensende 1618 in strenger Zurückgezogenheit ein Leben der Buße und des Gebets. Er wurde in Niemtiz begraben, Er hatte an Stelle der hölzernen Kapelle eine steinerne erbauen und darin ein steinernes Bild Gunthers anbringen lassen; doch wurde dasselbe wieder entfernt, unbekannt wohin. Durch auffallende Gebetserhörungen kam die Holzstatue schon frühzeitig in den Ruf eines Gnadenbildes. Diese Statue, ungefähr 1 m hoch, ist jetzt mehrfarbig gefaßt und steht in der Mitte des Hochaltars. Die Schnitzarbeit trägt nach der Ansicht von Hostas-Vanéts¹⁾ die Merkmale des 15. Jahrhunderts.

Auch der Quelle, welche kaum 10 m gegenüber dem Eingang entspringt, wurde eine wunderbare Heilkraft zugeschrieben. Chanowsky-Thanner²⁾ schreibt hierüber: „Einst soll ein blindes Pferd, das in der Nähe weidete, aus der Quelle getrunken und das Augenlicht wieder erhalten haben. Auf die Kunde davon wuschen einige Blinde dort ihre Augen und wurden wieder sehend.“ Auf einer Wandtafel, die 1678 noch in der Kapelle hing, war die Sache von einem unbekanntem Verfasser so dargestellt: „Als einst Bewohner von Kundratitz dort ihr Vieh hüteten, kam ein auf beiden Augen blindes Pferd an den Rand der Quelle, trat hinein und wurde vom aufspritzenden Wasser an beiden Augen benetzt; dieselben heilten auf der Stelle. Als dies die Umwohner gehört und sich davon überzeugt hatten, hielten sie es für ein sicheres Zeichen, daß wunderbare Heilungen folgen würden.“ In der Tat ließen sich Kranke, besonders Blinde, Gelähmte und Gichtbrüchige an diese Quelle bringen, erlangten ihre volle Gesundheit und gaben ihrer Dankbarkeit durch Votiv-

¹⁾ Hostas-Vanék, Soupis pomátek hist. a umeleckých v politeckém okresu Susickém, Prag 1900

²⁾ Vestigium Bohemiae Piaae, Prag 1659 S. 71 u. 69

bilder Ausdruck. Thanner erzählt: „Im Sommer 1639 ließ sich Johann Kazirek, Diener des Herrn Johann Thomek nach Gutwasser bringen. Er war an Händen und Füßen vollständig gelähmt. Nach Gebrauch des Bades erhielt er seine volle Gesundheit wieder“. Andere Heilungen schrieb Karl Rosazinus von Karlsberg, Dekan von Schüttenhofen, in deutscher Sprache auf und hing den Bericht an die Wand der Kapelle, wo er 1678 noch zu sehen war³⁾. 1675 baute der Gutsherr von Gutwasser, Reichsgraf Max Krakowsky von Kolowrat, Besitzer von Stubenbach, ein neues Badehaus an der Stelle des alten und ein Hospiz für die Pilger.

Am 11. Sept. 1678 besuchte den Ort P. Rupert Hausdorf O. S. B. vom Kloster Brzevnow. Von ihm haben wir eine Beschreibung der damaligen Wallfahrt, mitgeteilt von Piter⁴⁾. Unweit der steinernen, allen Heiligen geweihten Kapelle stand ein hölzernes Bauernhaus. Dessen Inhaber hatte den Pilgern das Kirchlein zu öffnen, die hl. Stätte zu überwachen und die Badenden zu bedienen. Im Kirchlein befanden sich drei Altäre. Der Hochaltar im Barockstil mit der hölzernen Statue des sel. Gunther, 1671 errichtet, war ein Geschenk des Dekans von Schüttenhofen, Karl Rosazinus aus Karlsberg. Auf dem kleinen rechten Seitenaltar lagen Vieh-Figuren aus Draht oder Blech, durch welche die Leute ihre kranken Haustiere dem Schutze des Seligen empfahlen; auf dem linken wächserne Nachbildungen menschlicher Gliedmassen, womit die Pilger in eigener Krankheit sich an ihn wandten oder für erlangte Hilfe dankten. An den Wänden der Kapelle hingen die schon erwähnten Tafeln in deutscher Schrift; auf der einen stand die Geschichte der Guntherstatue, auf der zweiten jene der Quelle und auf der dritten waren auffallende Heilungen verzeichnet. Die übrige Wandfläche war fast ganz von Motivbildern bedeckt, deren älteste ohne Jahreszahl waren; von den jüngeren trug die früheste die Jahreszahl 1639. Die Quelle war mit Holzbalken eingefaßt und von einem einfachen Holzdach überdeckt. Aus ihr floß das Wasser durch eine Röhre nach wenigen Schritten in das tiefer gelegene Badehaus und dort in ein viereckiges steinernes Behältnis, von wo der Badende eine beliebige Menge in einen kupfernen Kessel zum Erwärmen schöpfen konnte, um der Badewanne die gewünschte Temperatur zu geben.

1723 wurde Freiherr Franz Karl von Willani, Herr auf Kundratitz, zugleich Gutsherr in Gutwasser. Unter ihm erhielt Gutwasser mit freigebiger Hilfe der Fürstin Eleonora von Mansfeld und Fondi am 30. April 1734 eine eigene Seelsorge-stelle als Administratur der Pfarrei Maurenzen; diese Administratur wurde am 31. Oktober 1735 zu einer selbständigen Pfarrei unter dem Patrozinium des sel. Gunther erhoben. Dadurch, daß Gutwasser Sitz eines Seelsorgers und Gunther Pfarr-

³⁾ Piter, Thesaurus etc. Seite 107 f.

⁴⁾ Ebd. 95 ff.

patron wurde, nahm die Wallfahrt einen großen Aufschwung, am meisten unter dem zweiten Pfarrer Johann Adam Höffele, einem sehr frommen und eifrigen Priester, der die Pfarrei 44 Jahre lang (1738—1782) versah. Höffele erweiterte 1754 die unzureichende steinerne Kapelle, die als Presbyterium blieb, durch Anbau eines Schiffes zur jetzigen Pfarrkirche, die zu Ehren des sel. Gunther eingeweiht wurde. Der Bau kostete 2600 Gulden. „Ich begann“, schreibt Höffele, „den Bau mit Furcht und Zittern; denn ich hatte nur 100 Imperiales. Aber ich konnte ihn wie durch ein Wunder ohne Schulden glücklich vollenden.“ Das hatte er den Weihegeschenken der Gläubigen zu verdanken. Aus den nämlichen Mitteln konnte er 1754 eine Orgel anschaffen (200 Gulden), 1776 eine Mauer um den Friedhof (346 Gulden) legen und 1777 den Turm erbauen (1000 Gulden). Im Gedenkbuch der Pfarrei füllt das Verzeichnis der Weihegeschenke drei Bogen. Darunter ist 1748 vom Abt Marian Pusch von Niederalteich ein silberner Kelch mit einem Bild des sel. Gunther in erhabener Arbeit an der Cuppa angeführt; dieser Kelch ist heute noch im Gebrauch. 1764 geschah zur Nachtzeit ein Einbruch durch ein Kirchenfenster; die silbernen Weihegeschenke wurden geraubt, die Diebe aber in Bayern ergriffen und gehängt. Den Raub, schon zu einem Klumpen geschmolzen, erhielt die Kirche zurück; Höffele ließ daraus die große Monstranz im Gewicht von fünf Pfund verfertigen.

Die Pilger mehrten sich besonders, seitdem Papst Benedikt XIV. unter dem 15. Januar 1753 allen Gläubigen, die am Pfingstmontag oder Vorabend die Pfarrkirche St. Gunther in Gutwasser besuchen, unter leichten Bedingungen einen vollkommenen Ablass verliehen hatte. Die Hauptfesttage waren der Pfingstmontag und der 9. Oktober. Der Pfingstmontag wurde für den Ablass deshalb gewählt, weil an ihm die meisten Pilger sich einfanden. Es kamen regelmäßig mit Guntherfahnen die Pfarreien Schüttenhofen, Bergreichenstein, Straschin, Strakonitz, Kattowitz, Wollin, Hlavnowitz, Seewiesen und Hartmanitz (die letztere zweimal im Jahre), ferner viele einzelne Pilger aus Taus, Klattau und den benachbarten bayerischen Diözesen Regensburg und Passau. Am 9. Oktober war der Besuch schwächer, wegen der Kürze der Tageszeit. Auch außer diesen zwei Festen fanden sich den Sommer hindurch viele Wallfahrer ein. An Sonn- und Feiertagen wurden mitunter 300, 400, 500 und mehr Beichtende gezählt.

Höffele führte auch eigene Gunther-Andachten ein. Hiezu ließ er besondere Wallfahrtsbüchlein drucken, so 1749 ein solches von 21 Seiten. 1745 (in 2. Auflage 1753) gab er in der erzbischöflichen Druckerei zu Prag eine Biographie des Eremiten in deutscher Sprache heraus unter dem Titel:⁵⁾ „Baum, gepflanzt

⁵⁾ Dieselbe wurde 1749 auch in tschechischer Uebersetzung gedruckt: Strom ostipeny při tekutky wodách, sr. Vintir 2 r. 1749.

an den Wasserbächen: Der selige Gunther, Bekenner und Landespatron von Böhmen.“ Höffele starb zu Gutwasser am 7. Mai 1782 im Alter von 78 Jahren.

1803 erhielt die Wallfahrtskirche zum sel. Gunther zwei neue Glocken; der damalige Pfarrer Hoslovsky benützte die Säkularisation in Bayern, um dieselben aus geraubtem Kirchengut wohlfeil zu ersteigern. Zum 800. Todestage Gunthers am 9. Oktober 1845 wurde aus freiwilligen Beiträgen die Quelle mit einem würdigen steinernen Brunnenhause umgeben. Dafür widmete später ein Verehrer aus Schüttenhofen ein Bild des Seligen, das am 9. Oktober 1885 vom Pfarrer Brunner feierlich eingeweiht wurde. Brunner schickte auf Ansuchen an den Heimatforscher Aigner einen Auszug aus dem sog. „Mirakelbuche“; bis 1876 sind in diesem Auszug 286 Sonderfälle ungewöhnlicher Gnadenerweise verzeichnet. Unter Brunner waren die Prozessionen aus den Nachbarparreien noch üblich, und wurde der Name Gunther als Taufname noch oft gebraucht. Unter den Nachfolgern, die sich über die zunehmende Verweltlichung der Guntherwallfahrt beklagen und sich gegen sie zurückhielten, flaute die Wallfahrt mehr und mehr ab. 1890 hörten die Bäder auf. Das Badehaus wurde verkauft; heute befindet sich darin das Gasthaus Neuberger. Der kupferne Kessel wurde im Weltkrieg für Heereszwecke abgeliefert. Jetzt hörten die Wallfahrten fast ganz auf. Am beharrlichsten blieben die Bewohner von Seewiesen und Schüttenhofen.⁶⁾

Mit dem Jahre 1921 kam durch Pfarrer Pius Gockner wieder mehr Leben in die Verehrung des Seligen. Es wurde ein Guntherfond gegründet, der in kurzer Zeit auf 5000 tschechische Kronen anwuchs. Das Staatsdenkmalamt gab noch 2000 Kronen dazu. Mit diesen Beträgen wurde zunächst das verwahrloste Brunnenhaus wieder hergestellt, dann ein künstlerisches Reliefbild, Gunther mit der Hirschkuh darstellend, angeschafft.⁷⁾ Zu seiner Weihe und Aufstellung fand am 29. Juni 1922 eine eindrucksvolle Feier statt. In der Pfarrkirche würdigte ein Prediger Gunthers Leben und Wirken. Dann bewegte sich eine stattliche Prozession zum Guntherfelsen. Dort wurde das Bild am Felsen angebracht und geweiht. Hierauf richtete Direktor Schreiber, ein gründlicher Heimatforscher, herzliche Worte an die Pilger, sie möchten ihren lieben Böhmerwaldheiligen in Ehren halten und nie wieder vergessen.

Im folgenden Jahre 1923 wurde die große Guntherwallfahrt am Pfingstmontag wieder erneuert. Zu ihrem Gelingen trug auch die Mission bei, die in Gutwasser gerade abgehalten worden war. Es fanden sich Prozessionen ein aus Eisenstein, Haidl, Stubenbach, Nitzau, Bergreichenstein, Unterreichenstein, Hart-

⁶⁾ Ausführlicher berichtet über Gutwasser Schwarzmeier Jos. in der Festschrift zur 600. Jahresfeier von Bergreichenstein 1930, Seite 35—47.

⁷⁾ Dasselbe ist vom einheimischen Künstler R. Roßmeißl in Eichenholz geschnitzt.

manitz und Stadeln. Nach Eintreffen der Wallfahrer zog die große Prozession zum Guntherberg. Dort lagerten die Pilger wie in der Bergpredigt an den Hängen des Felsens und um die Kapelle im weiten Umkreis. Ein Missionspriester hielt vom Felsen die Predigt. Darauf folgte der Gottesdienst in der Kapelle, dann Abstieg zur Pfarrkirche, wo die Wallfahrt mit dem Segen beschlossen wurde. Die Feier machte solchen Eindruck, daß man beschloß, die Guntherwallfahrt am Pfingstmontag immer so zu halten. Die Prozessionen fanden sich denn auch in den folgenden Jahren fast vollzählig wieder ein; viele Pilger empfingen die hl. Sakramente, um den Ablass zu gewinnen. Es mehrten sich auch die Wallfahrer, die während des Sommers einzeln nach Gutwasser und zum Felsen pilgerten.

1924 erschien im Selbstverlage des Verfassers Pfarrer Pius Gockner ein St. Gunther-Andachtsbüchlein, gedruckt in Winterberg.

c) Verehrung in Rinchnach

Aus dieser ureigenen Schöpfung Gunthers fehlen in den ersten Jahrhunderten nach seinem Tode die Berichte gänzlich. Ursache dieses Mangels sind die häufigen Verwüstungen und Brände, von denen die Propstei heimgesucht wurde. 1240 von Albert IV. von Bogen verbrannt und 1243 notdürftig aus Holz wiederhergestellt, erlitt sie das gleiche Schicksal 1418 durch die Hussiten. Wieder aufgebaut, fiel sie 1597 einer Feuersbrunst und wiederum 1693 einem Blitzstrahl, endlich im Kriegsjahr 1703 feindlichen Truppen zum Opfer.

Die ältesten Nachrichten über das Gedächtnis des Seligen in Rinchnach besagen nur, daß sein Sterbetag am 9. Oktober hochfestlich begangen wurde, unbekannt seit wann. 1728 ließ Abt Joszio die jetzige Propsteikirche neu erbauen, einen Barockrundbau mit hölzernem Kuppelgewölbe im Schiff, der 1903 restauriert wurde. Ein Altar, der hintere Seitenaltar auf der Epistel-seite, ist dem sel. Gunther geweiht; das Altargemälde stellt seinen Tod dar. Am Gewölbe bringen vier Fresken Bilder aus seinem Leben: Gunther mit der Haue die Wildnis reutend; den Mönchen in Rinchnach predigend; vom Himmel aus Wunder wirkend durch heilkräftiges Wasser, über der Orgel das Pfauenwunder. Im kleinen Chor (Oratorium) befindet sich ein schönes Gemälde in Rahmen: Gunther als Einsiedler mit dem Wanderstabe.

Noch durch ein zweites Heiligtum wird das Andenken des Seligen in der Pfarrei Rinchnach erhalten. Das sog. „Kirchl“, von der dort entspringenden Quelle auch „Frauenbrünnl“ oder „Guntherbrünnl“ genannt, steht 4 km vom Pfarrsitz entfernt in der Nähe der Ortschaft Gehmannsberg am gleichnamigen Bergrücken 784 m über dem Meeresspiegel, dort, wo ehemals Gunthers Klause gelegen war. Das jetzige Kirchlein, 1766 vom Abt Augustin Ziegler an Stelle eines früheren hölzernen

aus Stein mit Steingewölbe im Rokokostile erbaut und am 14. Dezember 1766 eingeweiht, feiert sein Patrozinium am 8. September und ist eine Marienwallfahrtskirche, die im Sommer von Gläubigen aus der näheren und weiteren Umgegend besucht, im Winter aber geschlossen ist. In ihr wird von Georgi bis Michaeli gewöhnlich einmal in der Woche Gottesdienst gehalten. Das Gnadenbild auf dem Hochaltar stellt Maria mit dem Kinde dar. Der Hauptaltar ist der Mutter Gottes, die zwei Seitenaltäre dem hl. Sebastian und dem hl. Martin geweiht. Ueber der Mensa des Hauptaltars ruht ein Glasschrein mit einer Nachbildung des Leichnams Gunthers in Wachs. Die Seitenfiguren sind Holzstatuen des sel. Gunther mit der Haue und des hl. Benedikt. Das Fresko an der Decke über dem Presbyterium stellt Mariä Heim-suchung dar, jenes über dem Schiff die Bekehrung und jenes über der Orgel den Tod Gunthers. An der Brüstung des Musikchores befinden sich drei Fresken; in der Mitte das Pfauenwunder am ungarischen Königshofe, auf der Epistelseite die Aufnahme Gunthers in das Kloster Niederalteich, auf der Evangelienseite Gunther in der Einsamkeit am Frauenbrünnl. Sämtliche Bilder sind vom Maler Franz Anton Rauscher von Aicha a. D. Die Motivbilder und Holzkreuze beziehen sich auf die Marienwallfahrt. Nach der Säkularisation von 1803 wurden die zwei Glocken vom Turm herabgeworfen und das Kirchl auf Abbruch versteigert. Bei der Versteigerung am 25. Juli 1809 taten sich 13 Bauern der Dorfgemeinde Gehmannsberg zusammen, erstanden das „Kirchl“ um 135 Gulden und retteten es vor dem Abbruch. 1864 wurden die drei Altäre aus freiwilligen Gaben renoviert, 1911 das Ganze restauriert.

Abgesehen von diesen sichtbaren Denkmälern sind in der Pfarrgemeinde Rinchnach seit der Säkularisation die Verehrung ihres großen Stifters und sein Andenken sowie die äußere Feier seines Festes mehr und mehr in Vergessenheit geraten und äußern sich nicht lebhafter als an anderen Orten des Bistums Passau.

d) Verehrung in Niederalteich

Im Mutterkloster wurde schon frühzeitig der Sterbetag des Eremiten als Fest I. Klasse gefeiert bis zur Säkularisation und dann als solches II. Klasse seit der Rückkehr der Benediktiner im Jahre 1918. In der Abteikirche, welche 1306 erbaut wurde, erhielt der Selige in der nördlichen, dem hl. Gotthard geweihten Seitenkapelle einen eigenen Altar. Als diese Kapelle nach dem Dachbrände von 1813 abgebrochen wurde, kam dieser Altar in die Schloßkirche von Rabenstein.

Zwei andere Zeugen der früheren Verehrung haben die Verwüstungen der Säkularisation überdauert. An den Wänden des ehemaligen Sommerchores, hinter dem Hochaltar der Abteikirche,

hängen noch jetzt sechs Bilder von Heiligen und Seligen Niederalteichs auf Leinwand gemalt, in breiten Holzrahmen, darunter jenes des sel. Gunther. Er ist dargestellt im Eremitengewand, sein Rodungsgerät (die Haue) in der einen, ein Buch in der anderen Hand. Der Holzrahmen ist mit dem Wappen des fürstlichen Hauses Schwarzburg geschmückt und trägt auf der unteren Leiste die Inschrift:

Inclytus Hercyniæ cultor Guntherus eremi
Claustra prius Quercus religiose colit.

Gunther, der edle Bebauer des Nordwalds, erbaute die Brüder Altachs, des Klosters, zuvor, wandelnd als Leuchte der Zucht.

Der zweite Zeuge ist die noch vorhandene Monstranz aus dem alten Klosterbesitz. Auf ihr wird der Ort des Allerheiligsten von zwei Figuren umgeben: rechts von St. Benedikt, links vom seligen Gunther mit der Haue.

Von den Angehörigen der Alteicher Klosterfamilie trägt nun stets einer den Ordensnamen Gunther.

e) Verehrung im Bayerwalde

In allen Kirchen des Bistums Passau ist der 9. Oktober als Todestag dem Gedächtnisse des Seligen in Messe und Brevier geweiht. Auch außerkirchlich gilt Gunther als der eigentliche Böhmerwaldheilige und als Patron der Ostmark. Als solcher wird er sowohl vom Volk als von der Erbauungs- und Unterhaltungsliteratur (so neuerdings bei Watzlik und Schott)¹⁾ in Ehren gehalten. Als Böhmerwaldheiliger erscheint er auch auf einem Bilde in der Pfarrkirche von Oberkreuzberg, auf einem Glasgemälde der Kirche zu Schalding bei Passau und in drei Glasgemälden der Pfarrkirche Regen. Vielerorts im Böhmerwald sind Wege und Stege mit Erinnerungen an ihn verknüpft. Als 1816 die Schloßherrin von Rabenstein ex voto eine dem hl. Georg geweihte Schloßkirche erbaute, stellte sie in derselben einen aus Niederalteich herbeigeholten Guntheraltar auf; derselbe ging 1858 samt Kirche in das Eigentum der Dorfgemeinde über und wurde 1930 restauriert. Auch in der Johannes- und in der Antoniuskapelle zu Regen ist Gunthers Andenken und Verehrung erhalten. Die Johanniskapelle führt ihre erste Entstehung als eine der ältesten Taufkirchen auf Gunther zurück.

22. Von Gunthers Seligsprechung

Die öffentliche Verehrung des seligen Eremiten bedurfte der Gutheißung durch die kirchliche Autorität und hatte zur Folge, daß seine Heiligsprechung (Kanonisation) beim Hl. Stuhl in Rom

¹⁾ Hans Watzlik, Sankt Gunther in der Wildnis. Kösel u. Pustet, München (Ohne Anton Schott, Die neue Zeit im Wald. Regensburg (ohne Jahr) Roman. [Jahreszahl])

¹⁾ Acta Sanctorum Octobris IV Seite 1074 ff.

von geistlicher und weltlicher Seite beantragt wurde¹⁾. Besonders eifrig bemühte sich in dieser Sache schon König Ottokar II. von Böhmen. Papst Innozenz IV. († 1254) beauftragte einen Rat von drei Männern: den Abt von Niederalteich, den Propst von Rinchnach und den Abt von Strahow mit den Voruntersuchungen zum Heiligsprechungs-Prozeß. Die Untersuchungsakten sollte der Probst Dionys von Wyshehrad nach Rom bringen, starb jedoch auf der Reise dorthin.

König Ottokar gab sein Bestreben nicht auf. Abt Martin von Brzevnow sollte mit neuen Schriften und besonders mit den vom Bischof Nikolaus von Prag († 1258) bestätigten Akten über wunderbare Heilungen zum römischen Stuhle reisen. Auch Abt Hermann von Niederalteich richtete am 9. März 1261 ein Schreiben an Papst Alexander IV., worin er den bisherigen Verlauf der Angelegenheit kurz schildert und seine Bitten mit denen des Königs vereinigt um Kanonisation des heiligmäßigen Mannes²⁾. Allein Abt Martin ließ sich von der Reise abhalten und so geschah nichts Entscheidendes. Nur die Verzeichnisse der auffallenden Heilungen wurden zu Brzevnow fortgesetzt³⁾.

Was hat den Abt von Brzevnow, dem doch am meisten an der Sache gelegen sein mußte, zu dieser folgenschweren Unterlassung bewogen? Hierüber erzählt Balbinus S. J. folgendes⁴⁾. Balbinus hatte in einer Handschrift der Bibliothek der Prager Domkirche ein Schriftstück entdeckt des Inhalts: zur Zeit des Papstes Alexander IV. sei die Heiligsprechung Gunthers auch von weltlichen Fürsten betrieben worden. Die Angelegenheit habe man auf allgemeinen Wunsch dem Abt Martin von Brzevnow übertragen. Dieser habe in seinem Kloster ein dreitägiges Fasten angeordnet, um Gottes Willen zu erkennen. Am dritten Tage habe er am Grabe des Heiligen um ein Zeichen gebeten, ob er, der Abt, dieser Aufgabe würdig sei. Nachdem er lange unter Tränen gefleht, habe er eine Stimme vernommen: „O Martin, bemühe dich nicht in dieser Sache! Denn diese Gunst ist von Gott späteren Männern vorbehalten. Der dazu bestimmt ist, ist noch nicht geboren. Ein Petrus wird auf die Welt kommen, und diesem ist diese Gnade beschieden.“ Auf diese Worte hin sei Martin von seinem Vorhaben abgestanden. Diesen Zeilen war von einer späteren Hand beigefügt: „Gegenwärtiges Schriftstück wurde in der Sakristei von Brzevnow gefunden und, wie es scheint, vor 100 Jahren niedergeschrieben.“ Balbinus schätzt das Alter des Kodex, in dem er dies gefunden, auf mehr als 200 Jahre und rechnet: zieht man 200 und 100 und nochmals 100 Jahre von 1677 ab, so kommt man ungefähr auf die Zeit des

²⁾ Den Wortlaut teilt Piter mit im Thesaurus S. 64; auch Mon. Boic. XI 58.

³⁾ Ziegelbauer, Epitome historiae monasterii Brzevnowiensis, Köln 1740 S. 144.

⁴⁾ Acta Sanctorum etc. S. 1054—1055 wird verwiesen auf seine Schrift: Epitome rerum Bohemicarum Prag 1677.

Abtes Martin und des Papstes Alexander IV., die 1260 beide noch am Leben waren. „Deshalb, meinen die Bolandisten, braucht man nicht gleich die ganze Schrift zu verwerfen.“

Wie dem auch sei, es folgten zwar noch in Brzevnow und in Niederalteich Aebte mit dem Namen Petrus, allein der Seligsprechungsprozeß wurde nicht mehr aufgenommen. Dessen bedarf es auch nicht mehr. Die Verehrung Gunthers ist ohne förmliche Kanonisation von Rom schon längst stillschweigend gutgeheißen auf Grund unvordenklicher und fortwährender Uebung nach der Bulle Urban VIII. vom Jahre 1634 und den Dekreten der Ritenkongregation von 1659 und 1660 unter Alexander VII. Die Verehrung Gunthers wurde wiederholt auch ausdrücklich anerkannt, so in der Bulle Bonifaz IX. vom 9. Juli 1390,⁵⁾ welche allen Gläubigen für den Besuch der Begräbniskirche Gunthers (Brzevnow) am 9. Oktober einen unvollkommenen Ablass verleiht; noch deutlicher im Breve Benedikt XIV. vom 13. Januar 1753,⁶⁾ das die Pfarrkirche zu Gutwasser als „Pfarrkirche des hl. Gunther“ bezeichnet und deren Besuchern am Pfingstmontag, dem Hauptwallfahrtstage, einen vollkommenen Ablass bewilligt; ebenso im Breve vom 17. März 1765,⁵⁾ in welchem die Benennung „Pfarrkirche des hl. Gunther zu Gutwasser“ wiederkehrt und der Hochaltar das Altarprivileg erhält.

So bestätigt die oberste kirchliche Autorität unserem Seligen die Ehre der Altäre und genehmigt die Feier seines Festes, ohne daß derselbe in aller Form heilig gesprochen wurde.

St. Gunther wird meist dargestellt mit Buch und Stab als Einsiedler, auch mit Haue oder Stechscheit als Zeichen seiner Bodenkultur.

⁵⁾ Ebd. S. 66

⁶⁾ Ebd. S. 111—112.

Schlußwort

Wir haben den Böhmerwaldheiligen aus den Quellen so dargestellt, wie er wirklich war. Aus seinem Lebensbild tritt uns ein vornehmer, ritterlicher Charakter entgegen. Er ist Edelmann nicht nur durch Geburt und Rang, sondern auch durch seinen Seelenadel. Ritterlich ist sein gerades, offenes Wesen ohne Falsch und Arg; ritterlich seine Treue gegen den König, die Freunde, die Mitbrüder, gegen seinen Beruf — treu bis zur Selbstaufopferung; ritterlich ist sein Heldensinn in allen Lagen des Lebens: er ist nicht bloß Kriegsheld, wie sein Name sagt, sondern auch Held der Arbeit, Held der Buße, Held einer großzügigen Nächstenliebe und Held im schwersten und rühmlichsten Sieg über sich selbst gewesen.

Dieses Heldentum wird noch verklärt durch eine liebenswürdige Bescheidenheit und Demut. Gunther vollbringt seine Taten mit einer stillen Selbstverständlichkeit ohne Anspruch auf Anerkennung und Ehren. Ja, er vermeidet ängstlich alles Aufsehen, geht den Triumphen geflissentlich aus dem Wege und flüchtet in die Verborgenheit. Dem Schöpfer allein sollte alle Ehre vorbehalten sein!

Die vielseitige Tätigkeit dieses bescheidenen Mönches zeigt auch, wie christliche Frömmigkeit keineswegs ein Hindernis ist für Kultur und Fortschritt im Diesseits, und wie vielmehr gerade die volle Selbstentsagung im Ordensstand zu einem wirklichen Opferleben im Dienste der Gesamtheit befähigt.

Verzeichnis der benützten Literatur

I. Quellen

- Für die Urkunden: Monumenta Boica; Stumpf, Regesten; Monumenta Germaniae Dipl. Reg. (M. G. DD.) Band IV u. V; Wenk, Urkundenbuch zum III. Bd. der Hessischen Landesgeschichte Frankfurt 1803.
- Die Annalen und Chroniken sind meist aus dem Monumenta Germaniae Scriptores (M. G. SS.) genommen.
- Annales Altahenses Majores (M. G. SS. XX);
Annales Augustanae (M. G. SS. III);
Annales Hildesheimenses (M. G. SS. III);
Annalium Hildesheimensium Continuatio (Schulausgabe);
Annales Magdeburgenses (M. G. SS. XIII);
Annalista Saxo (M. G. SS. VI);
Bernoldi Chronicum (M. G. SS. V);
Cosmae Chronica Boëmorum (M. G. SS. IX);
Chronicum Eberspergense (M. G. SS. XX);
Hermanni Annales et historiae Altahenses (M. G. SS. XVII);
Hermanni Augiensis Chronicum (M. G. SS. V);
Lamberti Heresfeldensis Annales (M. G. SS. X); continuatio (M. G. III);
Steindeli Chronicum (Oefele, S. R. Boicar. I 417);
Stephani Regis Ungariae Vita major (M. G. SS. XI);
Thietmari Chronicum (M. G. SS. III);
Acta Sanctorum Octbr. **IX** (Brüssel 1780);
Die Schriftsteller: Anonymus, Vita Guntheri (M. G. SS. XI);
Arnoldi Vita Emmerami (M. G. SS. IV); *w*
Othloni Liber visionum (M. G. SS. II);
Wolffheri Godehardi Episc. Vita I u. II (Mon. G. XI). *w*

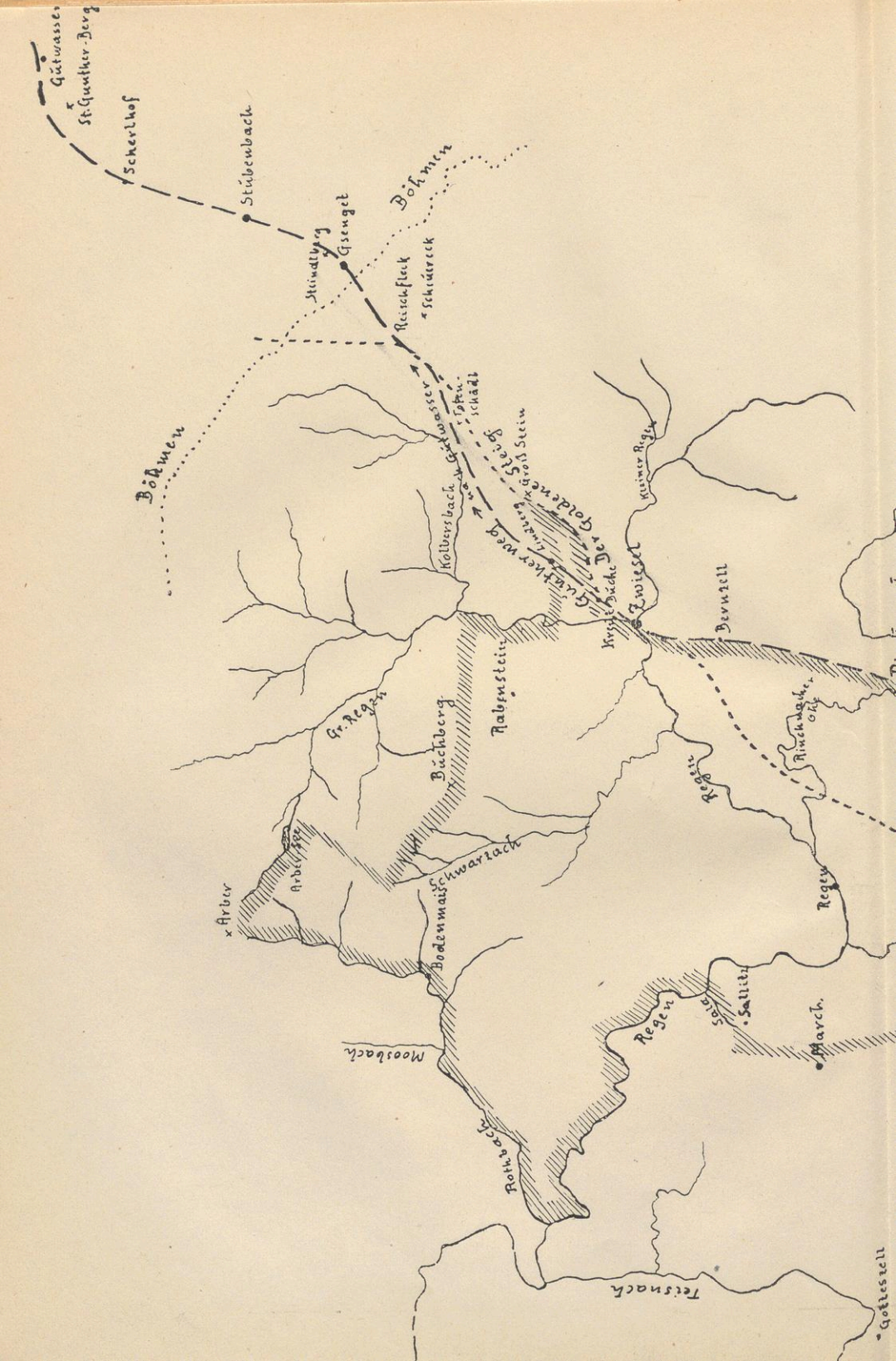
II. Sonstige Autoren

- Apfelstedt, Das Haus Kevernburg-Schwarzburg. Sondershausen 1890.
Balbinus Bohuslaus S. J. Vita Arnesti Prag 1664.
" " Epitome rerum Bohemicarum. Prag 1677.
Bálint Hóman, Geschichte des Ungarischen Mittelalters. I. Band. Berlin 1940.
Bauerreiss R. War Gunther der Eremit Dichter? In „Studien und Mitteilungen“ 49. Band, München 1931.
Braunmüller Benedict, Hermann, Abt von Niederalteich. Metten 1876.
Blau Joseph, Geschichte der künischen Freibauern im Böhmerwald. Pilsen 1932.
Dr. Blecher, der hl. Godehard. Hildesheim 1931.
Boie Arnold, Das Käfernburger Gemälde. In „Zeitschrift des Vereins für Thüring. Geschichte u. Altertümer“. 22. Band 1915.
Büdinger Max, Oesterr. Geschichte bis zum Ausgang d. 13. Jahrh. I. Bd. Linz 1858. 3894 SL5

- Chanowsky-Thanner S. J. Vestigia Bohemiae Piae. Prag 1659.
- Dobner, Wenceslai Hageks Annales Boëmorum. Prag 1777.
- „ Monumenta historiae Boëmensis. Prag 1764—86.
- Dudik, Mährens allgemeine Geschichte. II. Band. Brünn 1863. *verloren*
- Faßlinger, Wirtschaftliche Bedeutung der Bayr. Klöster z. Zt. der Agilolfinger. Freiburg 1903.
- Fuchshofer, Monasteriologia Regni Hungariae. Veszprem 1803 u. Pest 1858.
- Gerlach Dr., Wolfher, der Biograph des hl. Godehard, Hildesheim 1938.
- Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, II. Bd. 3. Aufl. Braunschweig 1868
- Grauert Hermann, Rom und Gunther der Eremit? in „Hist. Jahrbuch“ 19. Bd. München 1898.
- Gruber Bernhard u. Müller Adalb., „Der Bayer. Wald“, Regensburg 1846, 2. Aufl. 1851.
- W Hauck A., Kirchengeschichte Deutschlands III. Band, 3. u. 4. Aufl., Leipzig 1920. *630ff*
- Haiden, Chronik von Niederalteich. Regensburg 1732.
- Hesse, Beiträge zur deutschen, insbes. thüringischen Geschichte, Band I, Hamburg 1834.
- W Hirsch, Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich II., Berlin 1864. *2, 32ff*
- Lackner Joh., Memoriale seu Altae Inferioris Memoria. Passau 1779.
- Lippert Julius, Sozialgeschichte Böhmens in vorhussitischer Zeit. I. Band, Prag 1895.
- Lüntzel, Geschichte der Diözese und Stadt Hildesheim. Hildesheim 1858.
- Mayer, Siedlung des bayer. Anteils am Böhmerwald, in „Forschungen zur deutschen Landes- und Volkskunde“. Stuttgart 1912.
- Muggenthaler, Besiedlung des Böhmerwaldes. Passau 1929.
- Nobel Alfons, Deutsche Geschichte. Bonn 1935.
- * Oswald Gotthard, das Kloster Rinchnach. Regen 1903.
- * Oswald Gotthard, der selige Gunther. In „Der Bayer. Wald“ Jahrgang II. Passau 1904.
- Palacky, Geschichte Böhmens. Prag 1836—67.
- * Perlbach, Der böhmische Feldzug 1040. In „Forschungen zur deutschen Geschichte“ Jahrgang 1870.
- Piter, Bonaventura, Thesaurus, absconditus. Brünn 1762.
- W Riezler, Geschichte Bayerns I. Band. Stuttgart und Gotha 1927. *35f.*
- Rönik, De Gunthero Eremita. Göttingen 1759.
- Sandel, Hageks Annalen deutsch. Martinsberg 1697.
- Steindorff, Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich III., Bd. I, Leipzig 1874.
- Schrödl, Passavia sacra. Passau 1879.
- Stenzel Gustav Harald, Geschichte Deutschlands unter den fränkischen Kaisern. Leipzig 1827—28.
- Schwarzmeier Jos., „Aus dem Wiegenlande der Wottawa“ in der Festschrift zur 600-Jahresfeier von Bergreichenstein 1930.
- Wattenbach-Holtzmann, Deutsche Geschichtsquellen im Mittelalter. Berlin 1938—39.
- Wenk, Hessische Landesgeschichte, III. Band. Frankfurt 1803.
- Ziegelbauer, Epitome historiae Brzevnowiensis. Köln 1740.
- Zimmermann Alfons, Kalendarium Benediktinum. III. Band. Metten 1937.

Inhaltsverzeichnis

	Seite:
Einleitung	3
1. Kapitel. Quellen	4
2. „ Name, Geburt und Abstammung	7
3. „ Erziehung und Jugendleben	10
4. „ Gunther wird Mönch	12
5. „ Gunther in Cöllingen	16
6. „ Gunther wird Eremit	18
7. „ Gunther als Einsiedler auf dem Ranzinger- und Gehmannsberg	19
8. „ Gunther gründet das Kloster Rinchnach	21
9. „ Gunther als Oberer in Rinchnach	22
10. „ Gunther und Tammo, eine Teufelsgeschichte	24
11. „ Gunthers Bodenkultur und Rodungen	28
12. „ Goldener Steig und Guntherweg	29
13. „ Schenkung Konrads II. vom 1. Januar 1029	32
14. „ Besiedlung des Klostergebietes	34
15. „ Uebergabe an Niederalteich durch Urkunde vom 17. Jan. 1040	37
16. „ Gunthers Missionstätigkeit	39
1. Im Klostergebiet	39
2. In Böhmen	40
3. In Ungarn	41
4. Bei den Liutizen	43
17. „ Gunthers politische Tätigkeit	45
1. Gunther und der burgundische Krieg 1032—1034	45
2. Gunther und Herzog Udalrich von Böhmen	46
3. Gunther und Herzog Bretislaus von Böhmen	49
4. Gunther im böhmischen Feldzug 1040	49
5. Gunther und Ebersberg	55
6. Gunther und das päpstliche Schisma 1045—1046	55
18. „ Gunthers letzte Lebensjahre und Tod	58
19. „ Gunthersagen und -legenden	60
20. „ Gunthers Reliquien	64
21. „ Gunthers Verehrung	69
a) am Begräbnisort Brzevnow	70
b) am Sterbeort Gutwasser	71
c) Verehrung in Rinchnach	75
d) Verehrung in Niederalteich	76
e) Verehrung im Bayerwalde	77
22. „ Von Gunthers Seligsprechung	77
Schlußwort	80
Verzeichnis der benützten Literatur	81



Gutwasser
St. Gunther-Berg

Scherlhof

Stübenbach

Stundling
Gisenget

Böhmisch
Reischfleck
Schürstreck

Böhmisch

Kolbergbach
Gutwasser
Töhr.
schädi

Kleinböhmischer Weg
Kleinböhmischer See

Kleiner Regen
Zwiesel

Bennstall

Gr. Regen

Büchberg

Rabenstein

x Arber

Arber

Bodenmais
Schwarzach

Moosbach

Bottbach

Regen

Söllitz

March

Regen

Teisnack

Gotteszell



R. P. Winfrid Erzepky

Profeß der Abtei Ettal.

Geb. 28. 11. 1914 in Gleiwitz (D. Breslau), Prof. 25. 1. 1937, zum Priester
geweiht 25. 3. 1940, gefallen 3. 12. 1941 im Sanitätsdienst vor Moskau,
Inhaber des E.K. II.

Fr. conv. **Joseph Riedlberger**

Profeß der Abtei Schäftlarn.

Geb. 8. 6. 1909 in Adelzhausen (D. Augsburg), Prof. 8. 12. 1929,
gef. in Rußland am 27. 6. 1941.

Fr. conv. **Josaphat Hadersdorfer**

Profeß der Abtei Ettal.

Geb. 13. 7. 1912 in Prügried, Prof. 17. 10. 1938, gef. in Rußland 18. 7. 41

Fr. conv. **Silvester Zanker**

Profeß der Abtei St. Stephan in Augsburg.

Geb. 23. 6. 1914 in Illerberg, Prof. 15. 5. 1933, gef. in Rußland 3. 8. 41.
Inhaber des E.K. II.

Fr. conv. **Maurus Xaverius Guth**

Profeß der Abtei Scheyern.

Geb. 13. 3. 1909 in Plankstetten, Prof. 14. 9. 1927, gef. 4. 10. 1941
in der Ukraine.

Fr. conv. **Konrad Schönhuber**

Profeß der Abtei Scheyern.

Geb. 4. 5. 1915 in Neuwölkham (D. Passau), Prof. 15. 10. 1936,
gef. 23. 10. 1941 in Südrußland.

Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum
manet. Si autem mortuum fuerit, multum fructum affert (Joh. 12, 24, 25).

Der Opfergang in den Benediktinerklöstern des Mittelalters.

Von Stephanus Hilpisch OSB, Maria-Laach.

Der Opfergang, die Darbringung von Brot und Wein oder auch anderer Gaben durch die Gläubigen zu Beginn der eigentlichen Opferfeier, gehörte ehemals zu jeder eucharistischen Begehung und ist uns bereits in nachapostolischer Zeit bezeugt¹. Ohne die Gabe der Gläubigen war eine Eucharistiefeier nicht denkbar, und so tadelt Cyprian von Karthago die reiche Matrone, die sich an der Spende nicht beteiligt: *Dominicum celebrare te credis . . . quae in Dominicum sine sacrificio venis, quae partem de sacrificio, quod pauper obtulit, sumis*². Auch in der germanischen Zeit blieb die Gabendarbringung mit dem Meßopfer verbunden, und sie wurde allmählich immer strenger gefordert; bildeten doch die *oblaciones fidelium* einen Teil der Einkünfte der einzelnen Kirchen und ihrer Diener. So setzte das Konzil von Mâcon (583) auf die Vernachlässigung der Spende sogar die Strafe der Exkommunikation: *decernimus, ut omnibus dominicis diebus altaris oblatio ab omnibus viris et mulieribus offeratur tam panis quam vini. . . Omnes autem, qui definitiones nostras per inobedientiam evacuare contendunt, anathemate percellantur*³. Wenn das Mainzer Konzil von 813 auch nicht so weit geht, so schärft es doch ein: *oblationem quoque et pacem in ecclesia facere jugiter ammoneatur populus christianus, quia ipsa oblatio sibi et suis est remedium animarum*⁴. Wie sehr die Gabendarbringung im Frühmittelalter geschätzt wurde⁵, zeigt der Umstand, daß die reiche Spende beim Opfer ein Erweis besonderer Frömmigkeit war und mit zum Schema der mittel-

¹ Vgl. Janssens L., Les offrandes (Rev. Bén. 6 [1889], S. 534—41; 7 [1890], S. 6—12); ferner den Art. „Offertoire“ im Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit. XII 2, Sp. 1946—62.

² *De opera et elemosyna* 15, ed. Hartel CSEL III 1, S. 384.

³ MG Concilia I, S. 166.

⁴ Ebd. II 1, S. 271.

⁵ Vgl. Nickl G., Der Anteil des Volkes an der Meßliturgie im Frankenreiche von Chlodwig bis auf Karl den Großen (Forsch. z. Gesch. des innerkirchlichen Lebens, Heft 2 [1930], S. 35 ff.) und Browe P., Die Kommunion in der gallikanischen Kirche der Merowinger und Karolinger (Theol. Quartalsschr. 102 [1921], S. 33 ff.).

alterlichen Heiligenvita gehörte. So heißt es von der hl. Königin Mathilde: *nunquam vacua manu ad altare accessit*⁶ und: *mos quippe fuerat sanctae dominae cotidie sacerdoti ad missam praesentare oblationem panis et vini*⁷. Vom hl. Bischof Ulrich von Augsburg rühmt sein Biograph, daß er in der Quadragesima täglich beim Konventamt der Kanoniker seine Gabe darbrachte und dabei demütig die Hand des sie entgegennehmenden Priesters küßte⁸.

Auch in den Klöstern der Mönche und Nonnen gehörte die Gabendarbringung zur Meßfeier, obwohl sie doch keine eigenen Gaben spenden konnten. Das früheste Zeugnis für diesen Brauch in den Klöstern ist vielleicht die *Regula Columbani*, die denjenigen, der die Oblation vergißt, mit 100 Geißelhieben bedroht, und denjenigen, der die Ordnung beim Opfergang nicht einhält, mit 6 Hieben⁹. Aus der gleichen Zeit stammt eine Nonnenregel irischer Herkunft, die ebenfalls mahnt, die Ordnung bei der Opferung einzuhalten¹⁰. Man hielt die Teilnahme an dieser Spende für so wichtig, daß selbst die Klausner, die in Zellen eingemauert waren, sich an ihr beteiligen sollten. So verlangt die *Regula solitariorum* des Grimlaich aus dem 9. Jahrhundert: *oratorium ita sit domui ecclesiae contiguum, quatenus idem solitarius per fenestram eiusdem oratorii possit ad missam per manus sacerdotum oblationes offerre*¹¹. Für die Meßfeier in den Klöstern des Mittelalters darf im allgemeinen die Vorschrift als verpflichtend gelten, die sich in den sog. *Consuetudines Germanicae* findet: *Oblacionem in suo Tempore nullus praetermittat absque vel permissu prioris*¹².

Seit dem 9. Jahrhundert, aus dem wir die ersten näheren Nachrichten über den Opfergang haben, bildete sich — wohl wegen der großen Zahl der Mönche und weil täglich zwei gemeinsame Meßfeiern stattfanden, die *missa matutinalis* und die *missa maior* oder *m. diei* — der Brauch heraus, daß nur bei bestimmten Messen alle opferten und bei anderen nur ein Teil der Mönche. So sagt Hildemar in seinem Kommentar zur *Regula Benedicti*, daß die Fußwaschung an den Armen jeweils von denen vor-

⁶ *Vita Mathildis* 10 (MGSS IV, S. 290).

⁷ Ebd. 19, S. 296; an dieser Stelle wird auch das goldene Gefäß erwähnt: *aurea ampulla . . . in qua sancta Dei ad sacrificium vinum obtulerat*.

⁸ *Vita Udalrici* 4 (MGSS IV, S. 391).

⁹ *Obliviscens oblationem facere, usque dum itur ad officium (offerendum) centum percussionibus. Ordinem ad sacrificium, qui non custodierit ad offerendum, sex persecutionibus* (Seebaß O., *Regula coenobialis S. Columbani abbatis* in: *Zeitschrift f. Kirchengesch.* 17 [1897] 222).

¹⁰ *Quando offertur, non multum discurratur* (Ders., *Fragment einer Nonnenregel des 7. Jahrhunderts*, ebd. 16 [1896] 467).

¹¹ Cap. XVI, Migne PL 103, Sp. 594.

¹² *Consuetudines mon. Germ.* 43 (Albers B., *Consuet. mon.* V 1912, S. 47).

genommen werde, die an diesem Tage bei der Messe geopfert hätten: *Sic enim facimus de pedes lavare pauperibus i. e. illi, qui offerunt in die ad missam, illi etiam post vesperam vadunt pedes pauperibus lavare*¹³. Dieser Brauch zeigt die enge Verbindung von der Gabendarbringung bei der Messe, die ja als Sakramentale galt, und der gleichfalls sakramental gewerteten Aufnahme der Armen, die wohl bei der Fußwaschung einen Teil der Eulogien erhielten, und zwar von jenen, die diese Gaben am Morgen zum Altare gebracht hatten. Als Benedikt von Aniane die monastischen Bräuche einheitlich regelte, bestimmte er, daß beim Meßopfer jeweils 6 Mönche als Vertreter der Gemeinschaft opfern sollten. So fanden es die Reichenauer Mönche Tatto und Grimald um 817 in seinem Kloster Inden (Kornelimünster) und berichteten darüber ihrem Abte Haito: *sunt equidem cottidie sex per brevem deputati fratres sacram offerentes oblationem, incipientes ab abbate omnes per ordinem*, indem sie hinzufügen, daß man es auf der Reichenau ja auch zuweilen so gehalten habe, *sicut et nos aliquando fecimus*. Ebenso bemerken sie, daß diese Mönche dann auch die Fußwaschung an den Armen vollziehen¹⁴.

Dieser Brauch, daß jeweils nur eine kleine Anzahl von Mönchen die Gaben darbrachten, setzte sich in der Folgezeit jedoch nicht durch, sondern unter dem Einfluß von Cluny wurde es üblich, daß zur *missa matutinalis* an den Ferialtagen alle opferten, zur Tagesmesse abwechselnd die einzelnen Chorseiten und an den Festen der Obere allein. So sagt Bernhard von Cluny: *in privatis diebus . . . omnes ad offerendum vadunt* (gemeint ist die Frühmesse), *in diebus festis a priore tantum offertur*¹⁵. Das gleiche sagen die deutschen Gewohnheiten: *privatis autem diebus ad priorem missam nullus oblationem omnino omittat sine conscientia prioris*¹⁶. Für die Hauptmesse heißt es: *per tres dies septimanae quotquot sunt de sinistro choro, ab his offertur . . . per dies tres a dextro*¹⁷. Diejenigen, die in der Hauptmesse geopfert hatten, gingen an diesem Tage auch zur Kommunion¹⁸. In Hirsau opferten bei der Frühmesse ebenfalls alle, bei der Hauptmesse abwechselnd die einzelnen Chorseiten, an Festen

¹³ *Expositio Regulae ab Hildemaro tradita*, zu cap. 53, ed. Mittermüller [1880], S. 580. Bei seinem Gewährsmann, Paulus Diaconus, dem Hildemar fast wörtlich in allem folgt, findet sich diese Bemerkung nicht. Also dürfte der Brauch wohl in fränkischen Klöstern aufgekommen sein.

¹⁴ *Capitula mon. ad Augiam directa* 3 (Albers, Cons. mon. III, S. 105f.).

¹⁵ *Ordo Cluniacensis* I 40 (Herrgott M., Vetus disciplina mon. [Paris 1726], S. 231).

¹⁶ *Cons. mon. Germ.* 43 (Albers V, S. 47).

¹⁷ Ulrich, *Consuet. Clun.* I 6 und III 12 (PL 150, Sp. 652 u. 756).

¹⁸ *Qui vult communicare, faciat, si est de ipso choro, unde fratres offerunt* (*Consuet. Farfenses* 23, Albers I, S. 163).

mit 12 Lektionen in der Frühmesse auch nur eine Chorseite¹⁹. Von der Chorseite, die opferte, gingen in Hirsau an Privattagen aber nur jeweils 5 Mönche zur Kommunion. Wollten auch andere gehen, so bedurften sie der Erlaubnis des Oberen²⁰. Ein wenig anders war die englische Opfergangsordnung. Die *Concordia Regularis* des Dunstan bestimmte, daß am Montag zur Frühmesse die rechte Chorseite opferte, zur Hauptmesse die linke; am Dienstag dann umgekehrt zur Frühmesse die linke und zur Hauptmesse die rechte, und so wechselte man ab bis zum Samstag²¹.

An Festtagen opferte im allgemeinen nur der Obere: *diebus festis solus abbas offert oblationem vini et panis*²², ein Grundsatz, der für die Feste mit 12 Lektionen noch einmal besonders ausgesprochen wurde²³. Der Grund für diese Bestimmung war wohl, daß an diesen Tagen das Offizium schon durch andere Zeremonien ausgedehnt war und man Zeit gewinnen wollte. In Cluny opferte der Abt an den Festtagen in der Frühmesse persönlich, in der Hauptmesse gab er die Oblata an Mönche in Paramenten, *ut pro se offerant*²⁴. In Hirsau opferte der Abt an den Festtagen durch den *Prior claustralis*, an ganz hohen Festen jedoch persönlich²⁵.

Für einzelne Feste und Tage sei noch auf folgendes hingewiesen. An der Vigil von Weihnachten opferte der Obere allein, und zwar drei große Hostien²⁶, zur ersten Weihnachtmesse in der Nacht ebenfalls der Obere allein²⁷. Am Feste des Apostels Thomas einer²⁸, an der Oktav des hl. Stephanus eine Chorseite²⁹, am Feste der Cathedra Petri in der Fastenzeit einer³⁰, am Quatembersamstag einer³¹, an Festtagen in der Fastenzeit einer³², an den Bitttagen in der Frühmesse alle, in der Hauptmesse einer³³, an Johannes Baptista zwei³⁴, an der Vigil von Peter und Paul in der Frühmesse alle, in der Hauptmesse einer³⁵, an St. Petrus in vinculis zwei³⁶, an der Vigil von

¹⁹ Wilhelm von Hirsau, *Constit. Hirsaug* II 30 (PL 150, Sp. 1083).

²⁰ Ebd. I 84, Sp. 1013.

²¹ *Concordia Regularis* cap. 1 (PL 137, Sp. 481).

²² *Consuet. mon. German.* 33 (Albers V, S. 28). — ²³ Ebd. 43, S. 47.

²⁵ Ulrich, *Consuet. Clun.* III 12, Sp. 755 und I 9, Sp. 653.

²⁴ *Constit. Hirsaug* II 30, Sp. 1083.

²⁶ *Consuet. Farfenses* XII (Albers I, S. 8) und *Consuet. Clun. antiquiores* B VII (Albers II, S. 6).

²⁷ *Consuet. Farf.* VIII, S. 7 und *Consuet. Cluniac. ant.* C VII, S. 38.

²⁸ *Consuet. Farf.* IX, S. 7 und Bernhard, *Ordo Cluniac.* II 5, S. 288.

²⁹ *Consuet. Farf.* XXII, S. 17. — ³⁰ Ebd. XL, S. 30.

³¹ Ebd. XLIV, S. 37: offerendam unus faciat et hostias singulas mittat.

³² Ebd. XLV, S. 38. — ³³ Ebd. LXX, S. 67.

³⁴ Ebd. LXXXIII, S. 83: offerenda duo faciant.

³⁵ Ebd. LXXXV, S. 85.

³⁶ Ebd. XCVI, S. 96: offertoria duo accipiant.

Mariä Himmelfahrt zur Frühmesse alle, zur Hauptmesse eine Chorseite³⁷, an Quatembersamstagen außerhalb der Fastenzeit der Abt³⁸, an der Vigil von Allerheiligen zur Frühmesse alle, zur Hauptmesse eine Chorseite³⁹, an Allerheiligen zwei⁴⁰, am Feste des Apostels Andreas zwei⁴¹, am Karsamstag der Obere⁴². Für St. Vanne zu Verdun lautet die allgemeine Regelung: an Ferialtagen, auch am Mittwoch und Freitag der Quatember, opfern alle, dagegen am Samstag der Quatember und den höheren Vigiltagen, sowie an den Tagen, an denen sich die Brüder rasieren — *illis diebus, quibus sibi fratres arte rasoria minuunt barbas* — nur einer⁴³.

Opferten an vielen Tagen nur einer oder zwei oder die eine Chorseite, so blieb aber stets das Prinzip, daß in Messen für Verstorbene alle sich am Opfergang beteiligten, damit den Seelen der Abgeschiedenen ein reicher Anteil an der sakramentalen Spende zuteil werde. So melden schon die Reichenauer Mönche aus Inden über die *missa publica pro defunctis: omnes ibidem pariter sacram offerunt oblationem pro peccatis mortuorum*⁴⁴. Ulrich von Cluny gibt als Kluniazenserbrauch an: *ad missam pro defunctis tam de primo choro quam de altero solent omnes offerre*⁴⁵, und ebenso sagen die deutschen Gewohnheiten zu dieser Messe: *omnes fratres et pueri offerant*⁴⁶. Das gleiche verzeichnen die Gewohnheiten von Farfa für die Messe am Allerseelentag⁴⁷.

Wie sehr der Opfergang zur eucharistischen Feier gehörte, zeigt der Umstand, daß er auch in der Privatmesse nicht fehlen sollte. Bei ihr opferte der Ministrant oder, falls er nicht kommunizierte, jemand anders an seiner Statt: *alius quam adiutor potest ibi offerre, si iste communicare non vult*⁴⁸.

Was nun die praktische Durchführung der Opferganges angeht, so war die Vorbereitung und Gestaltung der Zeremonie Sache des Sakristans (*sacrista, secretarius, custos, apocrisarius*)⁴⁹. Er hatte schon vor der Messe dafür zu sorgen, daß am Aufgang zum Presbyterium ein mit einem Tuche bedeckter Tisch stand, darauf eine genügende Anzahl kleiner Becher (*calices mediocres ad hoc solum facti*) und 5 große Schüsseln mit Hostien (*scul-*

³⁷ Ebd. CI, S. 99. — ³⁸ Ebd. CXV, S. 112. — ³⁹ Ebd. CXXVII, S. 122.

⁴⁰ Ebd. S. 123. — ⁴¹ Ebd. CXXXV, S. 130.

⁴² *Consuet. Sigiberti abbatis XXII* (Albers II, S. 101).

⁴³ *Consuet. S. Vitonis Virod.* (Albers V, S. 131).

⁴⁴ *Cap. mon. ad Augiam directa 11* (Albers III, S. 111).

⁴⁵ Ulrich, *Consuet. Cluniac.* I 7, Sp. 652.

⁴⁶ *Consuet. mon. Germ.* 43, S. 65. — ⁴⁷ *Consuet. Farf.* CXXVII, S. 124.

⁴⁸ *Constit. Hirsaug.* I 86, Sp. 1017.

⁴⁹ *eius sollicitudinis est . . . offerentibus ad utramque missam hostias ministrare* (Lanfrank, *Decreta*, cap. VI, PL 150, 489); *debet Offerenda prae-parare ad utramque missam et oblatoris ad gradum deferre* (*Consuet. Fructuar.* II 12 (Albers IV, S. 138)).

tellae, ut inde fratres accipiant cum offertoriis oblaturi)⁵⁰. Während des Allelujaverses begab sich der Sakristan zu dem Tische und traf die letzten Vorbereitungen. Er brachte sodann dem Abte als erstem die Oblata⁵¹. Nach dem *Dominus vobiscum* ging der Priester, vom Subdiakon begleitet, zum Chore hinab, um die Gaben in Empfang zu nehmen: *Subdiaconus comitatur sacerdotem praecedentem aliquantulum ad gradum suscipere oblationem panis et vini*⁵², oder wie Ulrich von Cluny sagt: *vadit contra fratres, ut a singulis offeratur*⁵³. Ebenso ging der Priester oder Bischof in den Frauenklöstern in den Nonnenchor, um die Gaben in Empfang zu nehmen, wie es uns z. B. in dem berühmten Gandersheimer Kirchenstreit berichtet wird. Hier geschah es, daß die Kanonissen, erbost über des Bischofs Bernward Kommen, ihm die Gaben nicht darreichten, sondern vor die Füße warfen⁵⁴. Wer die Gaben darbrachte, mußte reine Hände haben, und wie sehr man auf Sauberkeit achtete, zeigt die Bestimmung, daß derjenige, der einen kranken Finger hatte, sich nicht am Opfergang beteiligen durfte: *non convenit fratrem inciso digito et hoc ligato ire ad offerendum*⁵⁵.

Ein jeder brachte Brot und Wein dar⁵⁶. Zuerst reichte der Sakristan von der großen Hostienschüssel mit einem goldenen oder silbernen Löffel jedem eine Hostie, die dieser auf einem Tüchlein (*fano, oblatitium, offertorium, corporale*) entgegennahm⁵⁷; neben ihm stand sein Gehilfe und goß den einzelnen in den kleinen Becher Wein. Mit diesen Gaben ging man zum Priester hin. Ein jeder überreichte ihm seine Hostie, die Priestermönche gossen ihren Wein in den großen Kelch; die Nichtpriester übergaben den Wein gleichfalls dem Priester, der ihn an ihrer Statt eingoß⁵⁸. Die dargebrachten Gaben wurden nur zum Teil konsekriert, d. h. soviel, als man für die Kommunion brauchte; die anderen wurden als Eulogien verwandt und im Refektorium ausgeteilt. So lautet die Bestimmung für Cluny: *Hostias sane oblatas bifariam dividit et meliores quidem*

⁵⁰ Ulrich, *Consuet. Cluniac.* III 12, Sp. 756.

⁵¹ *Consuet. Einsidlenses* 21 (Albers V, S. 83).

⁵² Bernhard, *Ordo Clun.* I 35, S. 221; vgl. *Consuet. Fructuar.* II 12 (Albers IV, S. 163).

⁵³ Ulrich, *Consuet. Clun.* II 30, Sp. 717.

⁵⁴ *Chorum ad accipiendas a congregatione oblationes ingreditur ... omnes conspiratae in ipso ingressu eius oblatas furibunda indignatione proiecerunt* (*Vita Godehardi* 21, MGSS XI, S. 182 und Thangmar, *Vita Bernwardi* 17, ebd. IV, S. 766).

⁵⁵ *Consuet. Fructuar.* II 12, S. 166.

⁵⁶ *Omnes cuiuscumque sint ordinis tam vinum quam hostiam offerunt* (Bernhard, *Ordo Clun.* I 35, S. 221).

⁵⁷ Ulrich, *Consuet. Clun.* III 12, Sp. 756; Bernhard, *Ordo Clun.* I 52, S. 248; *Constut. Hirsaug.* I 84, Sp. 1011 und 1014 und II 30, Sp. 1083.

⁵⁸ Bernhard, *Ordo Clun.* I 35, S. 221.

*ad usus missarum in pixide reponit; reliquas in duabus argenteis scutellis aequaliter partitur, quas ipse cum uno de sociis tacto cymbalo in refectorium deferret*⁵⁹. Ähnlich lauten die Anordnungen der deutschen Gewohnheiten⁶⁰ und der Hirsauer Konstitutionen⁶¹.

Seit dem 12. und 13. Jahrhundert verschwindet die Opferdarbringung allmählich aus den Klöstern. Der *Liber usuum* der Zisterzienser kennt den Brauch nicht mehr. Vielleicht haben die Zisterzienser die alte Sitte abgeschafft, weil sie in der *Regula Benedicti* nicht erwähnt wird und sie alles aus dem monastischen Leben entfernten, was nicht dort seine Berechtigung erweisen konnte. Zu ihrer Zeit bestand der Brauch jedenfalls noch in den Pfarrkirchen, und gerade im Leben des hl. Bernhard wird mehrmals erwähnt, daß seine Wunder *inter oblationem* geschahen. Ich verweise z. B. auf die Heilung eines Knaben in der Diözese Cambrai: *accedentibus ceteris ad oblationem puer adductus et . . . offerens puer sacramentum manum ex more osculatus est et pertransiit*⁶² oder die Heilung eines Knaben in Auxerre: *dum post oblationem inter missarum solemnias resedisset, obtulertunt puerum caecum*⁶³, und die Heilung eines Mädchens in Toulouse: *allata est enim ad eum puella quaedam, cum oblationem susciperet*⁶⁴. Den Zisterzienserbräuchen folgen auch zumeist die Consuetudines der folgenden Jahrhunderte. So gibt der *Liber Ordinarius* von Lüttich (Ende des 13. Jahrhunderts) die Anweisung, der Subdiakon soll sich erkundigen, wie viele kommunizieren wollen, und dann so viele Hostien auflegen, als Kommunikanten da sind⁶⁵. Im Jahre 1260 erließ Erzbischof Konrad von Köln auf einer Synode, die sich auch mit der Reform der schwarzen Mönche befaßte, für diese die Verordnung: *Item praecipimus et statuimus, quod nullatenus offerant ad altare*⁶⁶. Es ist aus dem Texte nicht ersichtlich, ob damit das Opfern überhaupt verboten wird oder nur das Bringen der Gaben an den Altar. Die Gewohnheiten von Kastl, Melk und Bursfeld erwähnen jedenfalls den Opfergang nicht mehr. Jedoch finden sich auch später noch einzelne Hinweise auf die alte Sitte, und in einzelnen Klöstern erhielt sich der Brauch bis ins 18. Jahrhundert. Das Provinzialkapitel der englischen Benediktinerprovinz York zu Durham vom 23. Sept. 1295

⁵⁹ Ebd. I 52, S. 248 und Ulrich, *Consuet. Clun.* III 12, Sp. 756.

⁶⁰ *Consuet. mon. German.* 43 (Albers V, S. 47).

⁶¹ *Constit. Hirsaug.* II 30, Sp. 1084.

⁶² *Vita Bernardi prima* III 12 (PL 185, Sp. 399).

⁶³ Ebd. 15, Sp. 406. — ⁶⁴ Ebd. *Epistola Gaufridi*, Sp. 414.

⁶⁵ Volk P., *Der Liber Ordinarius des Lütticher St. Jakobs-Klosters*. 61 (Beiträge z. Gesch. des alten Möncht. u. des Benediktinerordens 10, S. 99).

⁶⁶ *Conradi statuta de monachis* (Mansi, *Collectio conc.* 23, Sp. 1029).

schaffte die Sitte des Opfern in der Frühmesse ab: *in missa matutinali nulla fit oblatio praeterquam de hostia consecranda*⁶⁷. Nach dem Wortlaut der Bestimmung ist anzunehmen, daß die Gabendarbringung in der Hauptmesse noch blieb. Für die *missa magna* ordnen denn auch die nach 1334 niedergeschriebenen *Consuetudines S. Augustini Cantuariae* an, daß in ihr der Abt Brot und Wein dem Zelebranten überreicht, die ihm vom Untersakristan überbracht werden; jedoch in der *missa pro defunctis* sollen alle opfern, und der Untersakristan soll den einzelnen die Hostien übergeben. Bei Abwesenheit des Abtes soll der Kantor die Oblata darbringen⁶⁸. Auch in Westminster brachte zur gleichen Zeit der Abt noch in der Hauptmesse die Gaben dar, an Festen mit 12 Lektionen überreichte sie der *Praeses chori*⁶⁹. An den drei Tagen nach der Mönchsweihe aber brachten die Neoprofessen die zur Konsekration bestimmten Gaben dar⁷⁰. Die Gabendarbringung kennen auch die um 1400 geschriebenen *Consuetudines* der Abtei St. Mary zu York. Nach dem Oremus steigt der Priester zur ersten Stufe des Presbyteriums hinab. Dort steht der Sakristan bereit. Er reicht dem Prior, Subprior oder in deren Abwesenheit dem Senior des Chores die Patene mit den Hostien, die dieser dann dem Priester übergibt, der sie seinerseits an den Subdiakon weiterreicht. Sodann gießen die genannten Obern dem Priester den Wein in den Kelch, und Priester und Diener kehren mit den Gaben wieder zum Altare zurück⁷¹. Sicher bezeugt ist die Gabendarbringung noch für das Jahr 1395 im Kloster St. Germain des Prés bei Paris, wenigstens in der Form, daß der Obere die Gabe darreicht. In den von Abt Wilhelm damals niedergeschriebenen *Consuetudines* heißt es für die Opferung: *Subdiaconus ponit textum super altare et accipiet calicem cum offertorio et veniet ad suscipiendam oblationem; unus de prioribus ordinis debet facere oblationem et debent poni ibi hostiae ad consecrandum*⁷². Eine ähnliche Anordnung traf auch Abt Johann Rode in seinen Statuten für St. Matthias zu Trier von

⁶⁷ Pantin W. A., Documents illustrating the activities of the general and provincial chapters of the black monks 1250—1540 I [1931], Nr. 145, S. 262.

⁶⁸ Customary of the benedictine monasteries St. Augustin Canterbury and St. Peter Westminster ed. E. M. Thompson I, S. 118 (Henry Bradshaw Society 23, 1902).

⁶⁹ Ebd. II, S. 64 f. und 257 (H.B.S. 28, 1904).

⁷⁰ Per duos dies, dum canitur offerenda, ad magnam missam et tertia die ad missam prioris panis et vini oblationem in corpus et sanguinem Dominicum consecrandum faciant (ebd. I, S. 270).

⁷¹ The ordinale and customary of the abbey of S. Mary York ed. I. B. L. Tolhurst I, S. 71 und 104 (H.B.S. 73, 1936).

⁷² Martène, De antiquorum monachorum ritibus II, 4 = de ant. eccles. rit. tom. IV (1764), S. 56.

1435: *capellanus deinde offerendam dom. abbati praesentat . . . subdiaconus vero interim cum tabula consueta signat communicantes et pro illis offerendas disponit et praeparat*⁷³. Also der Abt opfert noch selbst, für die übrigen legt der Subdiakon die Hostien auf.

Im 18. Jahrhundert läßt sich der Brauch noch in einigen französischen Klöstern nachweisen. So fand ihn in Cluny Moléon auf seiner Forschungsreise und beschreibt ihn also: „A l'offertoire le Célébrant descend quelques degrès au bas de l'autel, et là il reçoit les hosties de ceux qui doivent communier, qui mettent chacun la sienne sur la patène, dont ils baissent le bord intérieur; car c'est ainsi que cela se pratiquait anciennement. Afin que la chose se fasse avec plus de commodité et bienséance, un Acolythe est à côté, qui tient la boîte des hosties et chacun de ceux qui doivent communier en prend une et la présente au Célébrant sur la patène“⁷⁴. Auch im Zisterzienserinnenkloster Port Royal bestand noch eine Erinnerung an den alten Opfergang, wie der gleiche Moléon mitteilt: A toutes les grandes messes de l'année le Sacristain ou le Thuriféraire à la fin du Credo vont à la grille des Religieuses recevoir par le guichet des mains de la soeur Sacristaine une boîte où il y a le nombre d'hosties qu'il faut consacrer pour autant de Religieuses qui doivent communier et il les apporte à l'autel et les présente au Célébrant“⁷⁵. In der Abtei St. Vaast vollzog sich die Gabendarbringung nach einem zeitgenössischen Bericht in folgender Weise: „In der berühmten Abtei St. Vaast bei Arras bringt der Obere im Namen der Kommunität alle Tage bei der Opferung in der Konventmesse das Brot und den Wein herbei, die konsekriert werden sollen. Dies geschieht also: Gegen Ende des Evangeliums oder des Credo, falls es gesungen wird, geht der Obere oder der Praeses chori, vom Sakristan eingeladen, hinter den Altar und holt von dort einen Kelch mit Wein und eine Patene, auf der das Brot liegt. Er geht damit zum Altar auf die Evangelienseite, stellt sich, mit dem Gesichte zum Chor gewandt, dorthin neben den Subdiakon, der einen Kelch und eine Patene in Händen hält, die beide leer sind und für die Messe benutzt werden sollen. Nachdem der Zelebrant das Oremus gesprochen hat, reicht er dem Oberen das Kreuz des Manipels zum Kuß mit den Worten: *Pax tecum, Reverende Pater*. Der Obere antwortet: *Et cum spiritu tuo* und legt dann das Brot auf die Patene und gießt den Wein in den Kelch, die beide der Subdiakon hält. Wenn zwei feierliche Messen sind, was häufig vorkommt, so

⁷³ Hs. der Trierer Seminarbibliothek 83, fol. 15^v.

⁷⁴ Moléon, *Voyages liturgiques de France* (Paris 1718), S. 249 f.

⁷⁵ Ebd. S. 238 f.

opfert bei der ersten Messe der Sakristan oder Almosenier im Namen der Stifter und bei der Konventmesse der Obere im Namen des Konventes⁷⁶. Noch ähnlicher dem alten Opfergang war die Gabendarbringung in St. Martin des Champs bis zum Untergang in der französischen Revolution: „Hier bringt jeder der Religiosen, die kommunizieren wollen — und nur sie gehen zum Opfergang — eine Hostie dem Priester und legt sie ihm auf die Patene; zum Schluß bringt der Kantor den Wein dar und gießt ihn in den Kelch, den der Diakon hält“⁷⁷.

Wenn also in unseren Tagen Idee und Praxis des Opferganges wieder lebendig werden, so braucht man nicht in eine ferne Zeit zurückzugehen, sondern kann an eine Überlieferung anknüpfen, die fast bis in unsere Tage hinein reicht.

⁷⁶ Le Brun, *Explication littéraire, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe*, tom. II (Paris 1787), S. 284.

⁷⁷ Ebd. S. 285.

Studien zu Metellus von Tegernsee.

Von Romuald Bauerreiß OSB, München, St. Bonifaz.

Nach Sprachkenntnissen und Sprachfertigkeit dürfte unter den zahlreichen Gelehrten, die aus dem ehrwürdigen Tegernsee hervorgegangen sind, wohl Metellus von Tegernsee¹ an erster Stelle stehen. Prudentius und Boetius, erst recht Vergil und Horaz beherrscht er so, daß er oft antike Dichtung unauffällig durchklingen lassen kann. Sein Schrifttum interessiert aber nicht bloß jene, die dem Fortleben der Klassiker im Mittelalter nachgehen, sondern auch den Historiker. Trotzdem es sich nur um Gedichte hagiographischer Art handelt, wird uns mancher geschichtliche Aufschluß gegeben.

Von Metellus sind uns insgesamt in 7 Abteilungen 91 Gedichte überliefert, die alle dem Ruhm des Tegernseer Translationsheiligen Quirin gewidmet, von ihm selbst *Quirinalia*² betitelt und so der Literaturgeschichte bekannt sind. Unter Anlehnung an eine im Kloster schon vorhandene *Passio*³ wird Martyrium, Übertragung und die heilende und rächende Kraft seiner Reliquien geschildert. Im Anschluß an die Bucolica Vergils werden Vergil in Sprache und Metrum nachahmend, in den letzten 10 Gedichten Mirakel erzählt, die sich an Opfertieren ereignet haben sollen, die als Votivgaben des hl. Quirinus gedacht waren.

Was sich über den Dichter Metellus sagen läßt, wurde in neuester Zeit in 2 vielbenutzten Sammelwerken genau zusammengefaßt: im 3. Band der bekannten Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters von Manitius-Lehmann (Berlin 1931,

¹ An neuerer Literatur über Metell sei neben den beiden im Text genannten großen Werken noch hingewiesen auf Tabor Lotte, Die Kultur des Klosters Tegernsee im früher MA, Bottrop 1935, S. 94 f. (zusammenfassend).

Schmeidler, B., Studien zur Geschichtsschreibung des Klosters Tegernsee vom 11. bis 16. Jahrhundert, München 1935, S. 81. Redlich V., Metellus (Lexikon für Theologie und Kirche VII (1935), Sp. 134). Dort überall auch die ältere Literatur.

² Ediert von Peters Paul, Die Quirinalien des Metell von Tegernsee mit Ausnahme der Eklogen auf die Quellen hin untersucht und herausgegeben, Greifswald 1913.

³ Die sog. Passio 1, die mit guten Gründen von Schmeidler, ebd. auf 890 angesetzt wird. Ediert MGSS rer. Mer. III, 8—20.

S. 848f.) und im 3. noch nicht vollendeten Band des Verfasserlexikon der deutschen Literatur des Mittelalters (herausgegeben von Wolfgang Stammer, Berlin 1938)⁴. Was wir über die Person des Dichters wissen, ist überaus wenig. Es ist die Zeit, in der er lebte und der Name bekannt, aber dieser wiederum stellt ein neues Rätsel dar. Der Dichter bewegt sich zwischen den beiden, aus seinen Gedichten erschließbaren zeitlichen Grenzpfählen von 1150 und 1160, er lebte in Tegernsee und nennt sich Metellus. Die Literaturgeschichte ist an einem Dichter mit einem so umfangreichen Werk nicht vorbeigegangen, aber das Dunkel das über seiner Person schwebt gab zu mancherlei Annahmen Anlaß, die einer Überprüfung und Sichtung bedürfen. Nach dem grundlegenden Werk von Manitius-Lehmann „stammt der Dichter wohl aus den Rheinlanden, jedenfalls ist er als Fremder zu uns gekommen“ (S. 848). Frühere Untersuchungen verlegten seine Heimat auf Grund seiner Kenntnis burgundischer Sagen nach Burgund, den Namen hielt man zum Teil für echt, Manitius-Lehmann hält ihn für einen Tausch- oder Spitznamen. Wer glaubt in den nicht gerade dürftigen Quellen der Tegernseeischen Hausgeschichte das Mönchlein zu finden, wird schwer enttäuscht. Kein Nekrolog weder des eigenen noch eines anderen Klosters, keine Chronik, keine Urkunde wissen etwas von dem schreibbefreudigen Metellus, dessen Werk Mitbrüdern und Zeitgenossen doch nicht unbekannt sein konnte. Gerade der Umstand zieht die Kapuze dem Tegernseer Metell doppelt tief ins Gesicht.

Der Ansicht von so namhaften Gelehrten wie Bursian, Wattenbach u. a., die sich für eine rheinisch-lothringische oder südfranzösische Herkunft aussprechen, folgend, glaubte ich lange Metellus möglicherweise in einem in der lateinischen Literatur des MA. fast nie erwähnten Schriftsteller sehen zu dürfen, der vieles mit unserem Metell gemeinsam hat, vor allem seinen ganz singulären Namen, in dem Kanoniker Hugo Metellus von St. Leo in Toul⁵. Er lebte nicht nur zur gleichen Zeit wie der Tegernseer Metell, sondern besaß auch in Prosa und Versen eine gewandte Feder. Wie der Tegernseer besitzt auch er einen schwulstigen, wortreichen Stil, der sich aber mehr

⁴ Artikel „Metellus“ (Sp. 370—376) verfaßt von K. Langosch.

⁵ Am eingehendsten über ihn in der *Histoire littéraire de France* XII (18), S. 493—511. Dazu Martin Eug., *Etat d'âme d'un religieux toulousain au XII^e s.* (*Revue clergé Française* III (1895), 212f., 327 f.). Seine Werke veröffentlicht bei Hugo, *Sacrae Antiquitatis monumenta* II u. H. Boehmer in *MG Libelli de Lite* III, 711.

Briefe zum Teil ediert Migne PL 182, 675; 188, 1269. Ein Streitgedicht Hugo Metells in *MG Lib. de Lite* III, 711. Verse an einen Abt Simon in NA 17, 357.

in den 50 Briefen als in den wenigen Gedichten zeigt, die er hinterließ. Hugo Metell war in Toul geboren, genoß eine gründliche und vielseitige Bildung, deren er sich zur rechten Zeit rühmte, führte zunächst ein unruhiges und leichtsinniges Wanderleben, wobei er auch nach Rom kam. Reuig kehrte er von dort zurück und trat in das Augustinerchorherrnstift St. Leo seiner Vaterstadt Toul ein, wo er unter dem Probst Sibaud lebte und eine ausgedehnte Korrespondenz mit bekannten Männern seiner Zeit, St. Bernhard, Abaelard usw., unterhielt. Von dort verlieren sich seine Spuren. Wir wissen nur, daß er um die Mitte des 12. Jahrhunderts noch gelebt hat. Bei all dem, was man dem Tegernseer Metell bisher zuschrieb, kann man kaum der Versuchung aus dem Wege gehen, nach Zusammenhängen zwischen beiden Metelli zu fahnden. War Metell wirklich ein „Fremder“ (*hospes*) wie man immer behauptete, dann war es nicht unmöglich, daß er später nach Tegernsee gekommen ist und dort sein Leben beschlossen hat ohne seine Ordensangehörigkeit verändert zu haben. Auch ist es denkbar, daß der Augustiner-Chorherr gerade damals dem von Tegernsee neu gegründeten Augustiner-Chorherrnstift Dietramszell oder Weyarn angehörte.

Ersteres war von Abt Udalschalk gegründet, letzteres von Graf Sigibod, der wie die Äbte Udalschalk, Aribo und Rupert dem aufstrebenden Geschlecht der Grafen von Neuburg-Falkenstein angehörte, die zweifellos eine Vorliebe für die Augustinerchorherrn hatten. Auch der Probst von St. Leo in Toul hatte den Stammmamen der Neuburg-Falkenstein (Sigibod). Seltsamerweise kommt noch dazu, daß frühe Handschriften eines Streitgedichtes des Hugo Metell sich in nächster Nähe finden von dem Aufenthaltsort der ältesten Handschrift der Quirinalien des Metell (Admont Nr. 267, XII. s.), nämlich in Vorau (Steiermark) im Cod. Nr. 111. XII. s. Doch alle diese Zeichen erweisen sich als Irrlichter. Wie sehr sich auch die Lebensumstände beider Metelli ergänzen, eine Gleichsetzung der beiden scheidet m. E. an den vielen Ungleichheiten ihrer metrischen Werke wie auch an deren geistigem Gehalt. Hugo Metellus' Verse, von denen nur ein 30 Strophen zählendes *certamen pape et regis* und ein paar Gedichte erhalten, sind ungemein einfach und zeigen nichts von dem rethorischen Schwulst der Dichtung Metells von Tegernsee. Mag ferner Hugo Metell mit seiner Bildung auch geprunkt haben, sie ist nach der theologischen Seite zweifellos weitaus größer als die des Tegernseers, der sich als einseitiger schulmeisterlicher Altphilologe zeigt. Auch sonst bemerken wir bei Hugo Metellus nichts von der Liebe und Aufmerksamkeit, mit der sich der Tegernseer in Einzelheiten seines Hauses und seiner Umgebung versenkt. Der

Toulenser Kanoniker kann daher nicht mit Metellus von Tegernsee in Zusammenhang gebracht werden.

Läßt sich Metells Persönlichkeit aus seinen Werken doch nicht genauer erschließen? Jedenfalls können einige Unrichtigkeiten, die sich in der Literatur eingeschlichen haben, berichtigt werden. Metellus war Benediktiner, und zwar Mönch von Tegernsee. Das ergibt sich aus einer, bisher zum großen Teil falsch verstandenen Ode. Es ist jene in der Abt Hartwig von Tegernsee gefeiert wird. (Ode 68 nach Peters). Einige Strophen davon:

Ordinis monastici
 Executor impiger,
 Qui sua valentia
 Atque diligentia
 Suscitaverat locum
 Post ducis tyrannidem,
 Conditoribus loci
 Adiacet propinquius,
 Hardvicus arduus.

.....
 Hoc honore proditus
 Civis ante Treveris
 Ex tua domo, sacer
 Maximine, prodiit
 Tegriensibus pater,
 Quo monasticus rigor
 Imminente fortius
 Institutus est vetus,
 Per chorosque Noricos
 Pulcher ordo Gallicus
 Cepit esse latius.

Unter dem „ordo gallicus“ kann nichts anderes verstanden werden als die Gorzler-Trierer Reform, die im 10. Jahrhundert nach der arnulfschen Säkularisation und den Ungarnkämpfen auch in Tegernsee unter dem Reformabt Hartwig von St. Maximin in Trier (c. 948—982) Eingang fand und bis auf Metells Zeiten in Übung war. Der Schreiber solchen Lobes kann nur selbst Benediktiner gewesen sein, auch wenn wir sonst in den Quirinalien keine Anklänge an die Benediktinerregel finden.

Noch eine andere Stelle, die auf die Person Metells etwas Licht werfen könnte, verdient eine andere Auslegung. Metell sagt in einer Ode, daß er nicht nach dichterischen Lorbeeren verlange, sondern daß ihn lediglich das bescheidene Grabmal der Stifter zu ihrem und des Hausheiligen Lob veranlaßt habe. Man zeigte ihm das Grab als:

„Hospes introiveram
 Amabilis sacram domum Qurini“.

Man deutete demnach den Dichter immer als Fremdling, der aus weiter Ferne nach Tegernsee kam. Aber die Bezeichnung hospes scheint mir hier nicht überschätzt werden zu

dürfen. Metellus meint in dichterischem Schwulst eben nur, daß ihm das Stiftergrab und die Größe des Patrons zunächst unbekannt war. Die Ortskenntnis, die Metell in seinen Oden zeigt, spricht gewiß nicht für einen „peregrinus de longe veniens“ um mit St. Benedikt zu reden, wengleich auch mancher Fremde sich „im lachenden Tegernseer Winkel“ langsam gewisse Ortskenntnisse erwerben mag. Metell kennt das Inntal mit seinem Georgenberg so gut wie das uralte Wahrzeichen des Tegernsee, den Walberg und die entlegenen Tegernseer Besitzungen. Ebenso wenig kann als Hinweis auf eine außerbayrische Heimat aufgefaßt werden, „daß Metell bei einer Maßangabe die Umrechnung auf eine bayrische Bezeichnung unpersönlich gibt“ (Ode 72, 42):

Quod decies septem mansus gens Norica dicit.

Die gens norica und die norica tellus, die Metell öfters anführt, ist nicht von ihm erfunden, sondern gehört schon längst zum Wortbestand frühbayrischer Historiographen⁶.

Wer ist aber dann jener begeisterte Tegernseer Mönch, der von den Hauschronisten so völlig vergessen erscheint! Die Tegernseer Geschichtsschreibung weiß bis zum 17. Jahrhundert nichts von einem Metellus. Es ist erst und zuerst der gelehrte Tegernseer Historiker Pater Alfons Hueber († 1702), der in einer kleinen Gelehrtengeschichte seines Klosters (Cgm 3302, f 19) Metell erwähnt und auch hier gründet er nicht auf Tegernseer Quellen, sondern beruft sich auf Markus Welsers Bayrische Geschichte. Früher wird Metell außerhalb seines Klosters angeführt, und zwar von Aventin, sowohl in seinen *Annales ducum Bavariae* wie in seiner *Bayrischen Chronik*. Auch ein bald nach Aventins Tod angefertigtes Quellenverzeichnis der Werke Aventins führt die *Quirinalia Metelli*⁷ auf. Eine frühere Erwähnung Metells habe ich nirgends gefunden.

Das Fehlen eines Mönches Metell in sämtlichen Totenbüchern spricht schon für Deutung des Namens als einer Fiktion. An einen Klostersnamen, demnach einen Heiligennamen zu denken ist völlig abwegig. Denn Klostersnamen tauchen in Süddeutschland — von ganz wenigen Namen abgesehen — erst im beginnenden 15. Jahrhundert auf. Die deutschen Mönche, die in Subiaco die prima observantia lernen wollten, nahmen bei ihrer Rückkehr auch die Namen der größten Benediktinerheiligen (Benedikt, Maurus, Plazidus) mit. Das 12. Jahrhundert kannte so noch keine Ordensnamen. Viel eher könnte man an

⁶ Über den Gebrauch des Norikernamens für Bayern vgl. Zeiß Hans, Bemerkungen zur frühmittelalterlichen Geschichte Baierns (Zeitschrift für bayer. Landesgeschichte 4 (1931), S. 361f.).

⁷ Diese Zeitschrift 50 (1932), S. 71.

eine Latinisierung denken. Den Quirinalien fehlt es wahrlich nicht an solchen. Eine kleine Reihe: Hyatospolis, Imbriopolis (Regensburg), Arthemius (Hartmann), Albarium (Walberg), Cleminia (Glaim), Fagus (Buchen), Hagaria (Eger nicht Egern), Busenkaimena (Pisenkam) Winstevia (Weihestefan) usf. Man glaubt Aventin zu hören! Den Äbten von Tegernsee und St. Georgenberg (nicht Prüfening!) werden bei einem Dialog die willkürlichen Namen Menalcas und Mopsus beigelegt, sowie die Sprecher in den Dialogen immer klassische Namen tragen. Nach den obigen Beispielen müßte man bei Metell an einen tonähnlichen Namen denken! Aber für bloßes Raten sei hier kein Platz!

Die weitaus älteste unter den sämtlichen vier Hss. der Quirinalien ist der schon erwähnte Codex Admontensis Nr. 267.⁸ Er ist noch vor 1180 geschrieben. Es ist zu verwundern, daß diese alte Hs. der Quirinalien nicht in Tegernsee, sondern in Admont liegt, wo sie schon 1370 in einem Katalog⁹, wiederum ohne Nennung des „Metell“ zitiert wird. In ihr das Autograph des Metell zu sehen, entbehrt jeden Beweises. Sie stammt zwar aus der Zeit Metells und übertrifft die übrigen drei Hss. beinahe um 3—4 Jahrhunderte an Alter. Daß das Autograph in dem fernen steiermärkischen Kloster liegt, wäre zunächst noch erklärlich, da gerade zu Zeiten Metells enge wissenschaftliche Beziehungen zwischen Admont und Tegernsee bestanden. Abt Gottfried von Admont (1138—1165) gehörte jener schreibfreudigen Reformwelle an, die zu Beginn des 12. Jahrhunderts von St. Georgen im Schwarzwald auf Süddeutschland ausging und Admont selbst wieder zu einem Reformzentrum machte¹⁰. Von Abt Gottfried besitzen wir einen Brief an einen unbekanntenen Tegernseer Mönch „Ou“ — es ist nur der Anfangsbuchstabe überliefert — der selbst seine Jugend in Admont verbrachte und nun gebeten wird als kleine Gegenleistung aus der reichen Tegernseer Bibliothek Handschriften entweder zum Kopieren zu übersenden oder selbst abzuschreiben¹¹. Namentlich um einen Josephus Flavius wird gebeten. So könnte das Original der Quirinalien nach Admont gekommen sein. Aber es wäre doch auffallend, daß die Tegernseer die für ihr Haus kostbare Hs. nicht zurückgefordert hätten. Gegen das Autograph Metells bei der Admonter Hs. spricht noch ein anderer Umstand. Die drei späten Hss. bringen zwar 5 Oden und den ganzen 6. Teil der

⁸ Kurz beschrieben bei Peters, ebd. S. 21 und Buberl P., Die illuminierten Handschriften Steiermarks, Leipzig 1911.

⁹ Zentralblatt für Bibliothekswesen, Beiheft 4, S. 20.

¹⁰ Bauerreiß R., St. Georgen im Schwarzwald, ein Reformmittelpunkt Südostdeutschlands im beginnenden XII. Jahrhundert (diese Zeitschrift 52 (1934), S. 48f.).

¹¹ Migne PL 174, 1210.

Quirinalien nicht, aber doch soviel um feststellen zu können, daß auch die Admonter Hs. nicht vollständig ist¹². Damit kommt — wenn wir nicht den ungewöhnlichen Fall annehmen wollen, daß Metell selbst die Quirinalien zweimal geschrieben hat — die Eigenschaft der alten Hs. als Autograph des Dichters nicht in Frage.

Ist der Text kein Autograph, so ist der Name Metell in der Überschrift auch kein Autogramm des Dichters. Es wäre damit ein Abschreibebefehler im Bereich der Möglichkeiten. Der Name Metell, der uns einzig und allein in der Überschrift überliefert ist:

Incipiunt odae Quirinalium metelli¹³ in laudibus beati Quirini
martyris ad instar odarum Flacci Oratii diverso metri genere editae“

hat ferner die Auffälligkeit, daß er mit einem Minuskel-m beginnt, während alle übrigen Eigennamen groß geschrieben sind, daß ferner der Schreiber oder Dichter von sich in der dritten Person redet, was ich bei sonstigen Originalwerken der damaligen Zeit nirgends gefunden habe. Alle diese Umstände stellen das Wort „metellus“ als Name immer mehr in Frage.

Aber weist der Konvent von Tegernsee um die Mitte des 12. Jahrhunderts nicht sonst einen so sprachbefähigten Mönch auf? Der Dichter zeigt wie gesagt eine auffallende Gewandtheit in der Metrik. Man hat den Eindruck, daß er bei seinen zahlreichen Gedichten, bei denen ausdrücklich immer das Versmaß und dieses in allen erdenkbaren Varianten angegeben und angewandt wird, trotz seiner Versicherung nur zur Ehre des Hausheiligen zu schreiben, fast mehr ein philologisches als hagiographisches Interesse hatte. Man könnte die Quirinalien geradezu eine Mustersammlung von Versmaßen nennen. Solche ausgezeichnete Verskünstler konnte ein ohnehin nicht zu starker Konvent wie Tegernsee zu gleicher Zeit nicht zu viele sein eigen nennen. Und Tegernsee besitzt gerade zu dieser Zeit einen solchen, den scholasticus Werenher. Eine besondere kritische Untersuchung seiner Person und seines Schaffens liegt nicht vor¹⁴. Sicher ist, daß er zu trennen ist von dem gleichzeitigen, einmal zusammen zeugenden „camerarius Werenher“, der nach dem Tegernseer Oblationsbuch von Aufhofen (wohl

¹² Die gemeinsame Quelle der drei späten Hss. kann daher unmöglich die Abschrift der Admonter Hs. sein. Danach auch Manitius III, 851 zu berichtigen.

¹³ In der Ausgabe bei Peters S. 36 irrtümlich groß geschrieben. Die Hs. hat laut gütiger brieflicher Mitteilung vor mehreren Jahren: „metelli“.

¹⁴ Über ihn vgl. Redlich V., Werenher (Lexikon für Theologie und Kirche) ohne Angabe der Begründung mancher Annahmen.

Aufhofen bei Tanning BA), urkundlich aber¹⁵ aus Finsing, einer alten Tegernseer Pfarrei bei Erding (BA ebd.), stammt. Der camerarius hat als Todestag einen 23. VII., unser scholasticus den 15. VI. nach 1195. Von Werinher's Schrifttum ist uns wenig sicher überliefert. Er soll die Briefsammlung in dem Clm 9411 angelegt, ebenso ein Annalenwerk¹⁶ begonnen haben (MGSS XXIV, 58f.), was alles erst eingehend zu untersuchen und zu beweisen wäre. Er tat viel für die Bibliothek seines Klosters, wie die Anschaffungsvermerke in 4 Hss. bezeugen. Sicher ist er — was ich für unsere Untersuchung entscheidend halte — der Verfasser von *Regulae Rhythimachiae*. Als solcher wird er von einem Mönch „Ou“ bezeichnet und gebeten sie ihm zu überlassen¹⁷. Das Werk selbst ist uns nicht erhalten. Ein andermal wird Werinher von einem Mitbruder „B“ gebeten die Glossen zu Macrobius „et quae super Georgica apud vos sint“¹⁸ zu übersenden. Werenher mußte also auch von den Werken Vergils in seiner Bibliothek Kenntnis haben. Ist es denkbar, daß Tegernsee zugleich zwei Mönche aufweist, von denen der eine der Verfasser einer Metrik ist und ein anderer eine metrische Mustersammlung herausgibt, der eine Bucolica verfaßt und ein anderer als Kenner der Georgica genannt wird?

Ich halte diese Hinweise für schlüssig in dem sogenannten Metellus den früher freilich über Gebühr geschätzten Werenher von Tegernsee zu sehen.

Aber was soll die Bezeichnung „Metellus“ mit Werenher zu tun haben? Bei der dürftigen und unsicheren Überlieferung, erst recht bei der Ähnlichkeit des Schriftbildes zwischen einem abgekürzten metellus und werenherus, halte ich ein paläographisches Mißverständnis nicht für unmöglich. Es wäre nicht der einzige Fall, wo ein unkorrekter Abschreiber zum Schöpfer neuer Namen wurde. Ich erinnere an den in diesen Blättern vor Jahren behandelten¹⁹ Bischof „Tolusius“ von Freising — es war auch eine Tegernseer Hs. des XII. s. —, der sich einwandfrei als Bischof Iosephus von Freising herausstellte sowie an dessen Notar „a Priamo“, der kein anderer als

¹⁵ MG Nocr. III, 162. Die Urkunde, an deren Echtheit nicht zu zweifeln ist, S. 171. Der Geburtsort Finsing für den camerarius Werenher verdient so den Vorzug. Sollte Aufhofen der unseres Werenher sein? Das von Metellus in der Nähe von Aufhofen, in Tanning (Ode 36,8) geschilderte Mirakel könnte darauf hinweisen.

¹⁶ So Redlich ebd. Über den Clm 19411 vgl. auch Redlich V., Beiträge zur Tegernseer Briefsammlung aus dem XII. Jahrhundert (Diese Zeitschrift 50 (1932), S. 556 f.).

¹⁷ Clm. 19411 fol. 214: . . . ut mappam et regulas Rhythimachiae a te factas mihi transmittas.

¹⁸ Ebd. fol. 219.

¹⁹ Bauerreiß, R. Die „Vita SS. Marini et Anniani“ und Bischof Arbeo von Freising (Diese Zeitschrift 51 (1933), S. 37f.).

der berühmte Arpio von Freising ist. Doch das will nur eine Möglichkeit bedeuten. Eine verlässige Deutung des Namens, wenn wir überhaupt von einem solchen sprechen dürfen, kann ich nicht bringen.

Über die frühmittelalterliche Schreibtätigkeit Tegernsees ist uns im letzten Jahr eine eingehende Untersuchung von fachmännischer Seite geschenkt worden²⁰. Ich glaube, daß eine ähnliche über die freilich weitaus zahlreicheren Tegernseer Hss. des 12. Jahrhunderts, namentlich des (zur Zeit unerreichbaren) wichtigen Clm 19411, der auch den berühmten *Ludus de anti-christo* enthält, noch mehr Klarheit über Werenher bringen kann.

²⁰ Bischoff Bernhard, Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken der Karolingerzeit. Teil I, Leipzig 1940, S. 153f. Vgl. die Besprechung in diesem Heft.

Der Psalmenvortrag nach der Regula Benedicti.

Von Stephanus Hilpisch OSB, Maria-Laach.

Das alte Mönchtum hat unsere Art der Psalmodie, bei der die zwei Chorseiten oder der Gesamtchor und eine Sängerschola abwechselnd die einzelnen Psalmverse singen, nicht gekannt. *Psallere, psalmum dicere, psalmum legere* bedeutete, daß ein Mönch den Psalm bei der Gebetsfeier vortrug, währenddem die anderen schweigend zuhörten und nur von Zeit zu Zeit eine kurze Antiphon zwischen die einzelnen Verse des Psalmes einschoben, was man *psallenti respondere* nannte, ein Brauch, den schon die Synagoge übte und der von dort aus auch in die Gebetsweise der jungen Kirche überging. Heute ist diese Art des Psalmengesanges in der lateinischen Kirche verschwunden, und nur noch der Invitatoriumpsalm *Venite exsultemus Domino*, mit dem alltäglich das Stundengebet beginnt, hat die alte Form bewahrt.

Die ersten Nachrichten über den Psalmengesang bei den Mönchen enthält die *Regula Pachomii*. Nach dieser Regula trugen die einzelnen Mönche die Psalmen beim Gottesdienst der Reihe nach vor, während die anderen diesen Gesang durch kurze Anrufungen respondierten¹. Daß dieser Psalmenvortrag ein Dienst war, der der Reihe nach ausgeübt wurde, sagt ganz deutlich die Vorschrift: *Quicumque autem monasterium primus ingreditur, primus sedet, primus ambulat, primus psalmum dicit*². An den Sonntagen folgten sich nicht die einfachen Mönche der Reihe nach, sondern wegen der größeren Feierlichkeit der Synaxis wurde dann dieses Amt von den Obern und Ältesten der Mönchsgemeinde ausgeübt: *in die dominica et collecta, in qua offerenda est oblatio, absque praeposito domus et maioribus monasterii qui alicuius nominis sunt, nemo psallendi habet potestatem*³. Wer zu diesem Psalmenvortrag zu spät kam, wurde bestraft:

¹ *Regula Pachomii* cap. 15 (Boon A, Lefort L. Th., *Pachomiana latina*, Löwen 1932, S. 16).

² Ebd. Praefatio cap. 3, S. 6.

³ *Reg. Pachomii* cap. 16, S. 17.

*Psallente autem quilibet e maioribus id est legente psalterium, si quis defuerit, statim ante altare paenitentiae et increpationis ordinem sustinebit*⁴. Die gleiche Vorschrift, daß die Mönche einzeln und in einer bestimmten Reihenfolge die Psalmen vortragen, enthält eine alte Mönchsregel, die sog. *Regula prima Patrum Serapionis, Makarii, Paphnutii et alterius Makarii: Adstantibus ad orationem nullus praesumat sine praecepto qui praeest patris psalmi laudem emittere. Ordo iste teneatur, ut nullus Priorem in monasterio ad standum vel psallendum ordine praesumat praecedere*⁵. Daß man die Psalmen der Reihe nach vortrug, setzt die Vorschrift einer anderen alten Mönchsregel voraus, die sagt: *Praesente seniore vel quocumque praecedente in ordine psallendi sequens non habet facultatem loquendi vel aliquid praesumendi*⁶. Desgleichen die Mahnung des heil. Hieronymus an den Mönch Rusticus bezüglich des Frühgottesdienstes: *necdum expleto somno surgere compellaris, dicas psalmum in ordine tuo*⁷. Eine kurze aber anschauliche Schilderung des Psalmengebets bei den alten Mönchen, die alle wesentlichen Elemente enthält, findet sich in der *Historia monachorum* des Rufinus: *Moris est autem inibi sedentibus cunctis ab uno dici psalmum ceteris vel audientibus vel respondentibus*⁸.

Ausführliche Darlegungen über diese Art des Psalmen-sanges haben wir sodann bei Johannes Kassian. Mehrmals kommt er auf diese Sitte zu sprechen, die nach ihm sowohl in den Klöstern des Orients wie in Gallien allgemein verbreitet war. So sagt er von dem Psalmengesang in den ägyptischen Klöstern, es herrsche dabei in der Mönchsgemeinde absolute Stille: *ut . . . absque eo qui dicturus in medium psalmos surrexerit cuncti sedilibus humillimis insidentes a voce psallentis omni cordis intentione dependant*⁹. Dieses Schweigen aller während des Psalmen-vortrages durch den einen beschreibt er an einer anderen Stelle so: *tantum praebetur a cunctis silentium, ut, cum in unum tam numerosa fratrum multitudo conveniat, praeter illum, qui consurgens psalmum decantat in medio, nullus hominum penitus adesse credatur*¹⁰. Die Mönche trugen also die Psalmen der Reihe nach vor, in der Mitte stehend, während die anderen saßen, und zwar so, wie Kassian berichtet, daß, wenn zwei psalmenkundige Brüder da waren, jeder sechs Psalmen vortrug, bei der Anwesenheit von dreien jeder vier Psalmen sang, und, falls vier da waren, jeder drei Psalmen übernahm, „und niemals singen in der Ver-

⁴ Ebd. cap. 17, S. 17.

⁵ Kap. 6 (Migne, PL 103, Sp. 437).

⁶ Kap. 4, ebd. Sp. 1173.

⁷ *Epistula ad Rusticum Monachum* (PL 22, Sp. 1081).

⁸ Kap. 29, PL 21, Sp. 454.

⁹ *De institutis coenobiorum* II, 12 ed. Petschenig CSEL XVII, 1 S. 27.

¹⁰ Ebd. II, 10, S. 25.

sammlung weniger, und mag auch die Gemeinde noch so groß sein, die zusammen kommt, es singen bei der gottesdienstlichen Feier nie mehr als vier Brüder¹¹. Der Psalmenvortrag der einzelnen Mönche wurde aber durch eingeschobene Antiphonen unterbrochen, und zwar je nach der Länge des Psalms erfolgten zwei oder drei Zwischengesänge der Gemeinde: *psalmos . . . pro numero versuum duabus vel tribus intercisionibus cum orationum interiectione divisos distinctim particulatimque consummant*¹². Wenn aber einmal einer von den Jüngeren im Eifer des Neulings die Pausen übergang, so klopfte der Obere mit der Hand und ließ durch dieses Zeichen alle sich zum Zwischengesang erheben: *si quispiam iuniorum . . . coeperit modum decantationis excedere, psallentis progressio senioris intercitur plausu, quem dans manu sua in sedili quo sedet cunctos facit ad orationem consurgere*¹³. Um noch ein Zeugnis für diese Art der Psalmodie in den ägyptischen Klöstern zu nennen, sei auf die Erzählung hingewiesen, in der Kassian berichtet, auf welche Weise die Zwölfzahl der Psalmen in den nächtlichen Vigilien entstanden ist: *unus in medium psalmos domino cantaturus exurgit. cumque sedentibus cunctis, ut est moris nuncusque in Aegypti partibus, et in psallentis verba omni cordis intentione defixis undecim psalmos . . . parili pronuntiatione cantasset, duodecimum sub Alleluiae responsione consummans ab oculis universorum repente subtractus quaestioni pariter et caeremoniis finem inposuit*¹⁴.

Den gleichen Brauch, daß nur ein Mönch den Psalm vorträgt und die anderen zuhören, bezeugt Kassian aber auch für Gallien, wobei er nur bemerkt, daß hier im Unterschied zum Orient das Gloria Patri am Schlusse beigefügt wird: *illud etiam, quod in hac provincia vidimus, ut uno cantante in clausula psalmi omnes adstantes concinant cum clamore „gloria patri et filio et spiritui sancto“ nusquam per omnem Orientem audivimus*¹⁵. Auch nach Kassian ist diese Art der Psalmodie in den gallischen und spanischen Klöstern geübt worden. So sagt die Regula des Aurelian im Anschluß an die Überlieferung, daß die Brüder der Reihe nach sich ablösen und einander folgen in den einzelnen Diensten: *in omni ministerio, sive in oratione psallendi aut legendi vel operandi vicibus sibi succedant*¹⁶, und an einer anderen Stelle erwähnt er ausdrücklich, daß vier Brüder je zwei Psalmen vortragen sollen: *quatuor fratres binos psalmos et alleluaticum tertium dicant*¹⁷. Für Spanien verweise ich auf die Regula des

¹¹ Ebd. II, 11, S. 27.

¹² Ebd. S. 26.

¹³ Ebd. II, 11, S. 27.

¹⁴ Ebd. II, 5, S. 22.

¹⁵ Ebd. II, 8, S. 24.

¹⁶ Kap. 22 (Holstenius, Codex Regularum, pars II, Paris 1663, S. 63).

¹⁷ Ebd. im Nachtrag S. 66.

Fructuosus, der ebenfalls die alte Sitte beibehielt: *qui prius in monasterio conversus fuerit . . . , prior dicat psalmum in choro*¹⁸. Eine Ausnahme von dieser allgemeinen Sitte in den Klöstern macht einzig die sog. *Regula Pauli et Stephani*, eine Regula, die bisher noch nicht näher untersucht ist und vielleicht in die Zeit St. Benedikts gehört. Sie enthält eine Vorschrift, die deutlich erkennen läßt, daß in dem Kloster, für das sie geschrieben wurde, der gemeinsame Psalmengesang üblich war¹⁹.

Wie hat es nun der hl. Benedikt in seinem Kloster mit der Psalmodie gehalten, und wie lauten hierüber die Anordnungen in seiner Regula bzw. wie sind sie zu deuten? Durchweg wird in den neueren Übersetzungen der Regula und den Kommentaren ausgesprochen oder doch vorausgesetzt, daß man im Kloster St. Benedikts die Psalmen in der jetzt üblichen Weise gesungen habe. Mit der Frage hat man sich, soweit ich sehe, in neuerer Zeit nicht mehr eigens auseinandergesetzt. Weder C. Vivell²⁰ noch W. Fink²¹ behandeln in ihren Ausführungen über das Chorgebet in der Regula dieses Thema. Die großen Historiker unseres Ordens im 17. und 18. Jahrhundert haben mehrfach zu der Frage Stellung genommen, sie aber verschieden beantwortet. Fast alle sind der Ansicht, daß der hl. Benedikt unsere Art des Chorgesanges geübt hätte. Dafür entscheiden sich z. B. Martène²² und Haefliger²³, während Ménard²⁴ in seiner Konkordanz zur Regula die gegenteilige Meinung vertritt.

Wir glauben im folgenden zeigen zu können, daß der hl. Benedikt der alten Überlieferung des Mönchtums bezüglich des Psalmengesanges gefolgt ist und diese in seiner Regula auch ausdrücklich niedergelegt hat. Er ist den alten Überlieferungen auf so vielen Gebieten treu geblieben und nur dort, wo er etwas anderes für besser hielt, hat er Änderungen eingeführt, diese aber dann auch ausdrücklich ausgesprochen und begründet. Wie oben gezeigt wurde, war die Psalmodie durch einen Einzelnen im alten Mönchtum ganz allgemein, und gerade Pachomius und Kassian, denen Benedikt zumeist vor allen anderen Vätern

¹⁸ PL 103, Sp. 1173.

¹⁹ *Initium psallentium in choro priores, qui in eis stant, incipiant . . . Quibus incipientibus mox omnes, si fieri potest, in prima aut secunda syllaba pariter unanimiter uno ore se iungant, ut non sit dissonantia cantantium, quae maxime ab inordinato initio et quodammodo contentiosa varietate solet accidere.* (PL 103, Sp. 1174).

²⁰ Musikalische Termini in der Benediktinerregel (Studien und Mitteilungen 37, 1916, S. 611ff.).

²¹ Das Opus Dei des hl. Benedikt und seine Stellung in der Entwicklung der Liturgie und des Mönchtums (Ebd. 58, 1940, S. 29—43).

²² *De ant. monachorum ritibus* lib. I, cap. 2 — de ritibus ant. eccl. tom. IV, Antwerpen 1764, S. 10 und PL 66, Sp. 686.

²³ *Disquisitiones monasticae*, Antwerpen 1644, S. 715ff.

²⁴ PL 103, Sp. 1168.

folgt, haben diese Art des Psalmengesanges mehrfach als monastischen Brauch dargelegt.

Betrachten wir die Vorschriften der Regula über das Psalmodieren. Nach cap. 45 soll ein Mönch, der einen Fehler macht, Sühne leisten: *dum pronuntiat psalmum, responsorium, antiphonam vel lectionem*. Pronuntiare ist zunächst gesangsmäßig vortragen, es kann aber an dieser Stelle nur bedeuten, daß ein Einzelner vor der Gemeinde und für die Gemeinde einen Gebetstext vorträgt. Kassian gebraucht dafür den Ausdruck *pronuntiatione cantare*²⁵. Von den vier Vortragsstücken, die St. Benedikt an dieser Stelle nennt, sind zwei ohne weiteres ersichtlich als solche Stücke, die ein einzelner vorzutragen hat. Für die Lesung bedarf es keines besonderen Beweises. Das responsorium ist ebenfalls ein Gesangstext, den nach St. Benedikt ein einzelner vorträgt, wie die Bestimmung zeigt: *in quarto responsorio dicitur a cantante „Gloria“, quam dum incipit, mox omnes cum reverentia surgunt*²⁶. Es ist dann anzunehmen, daß auch die zwei anderen Gesangesstücke, die Benedikt noch nennt, ebenfalls von einem einzelnen vorgetragen werden, also Psalm und Antiphon, zumal sie gar nicht von den anderen Stücken irgendwie unterschieden werden, sondern in einer Reihe stehen: *psalmus, responsorium, antiphona, lectio*. Bei der Antiphon kann es sich handeln um diejenige, die als erste vorgesungen wird, damit die übrigen wissen, welche Antiphon zum Psalme gesungen wird, wie es ja auch bis heute beim Invitatorium üblich ist. Es hat auch einen Sinn, daß der Vorsänger Buße leisten muß, wenn er einen Fehler macht, weil er eben sein Amt nachlässig ausübt, und es ist nur für einen Vorsänger zu verstehen, wenn er einer schweren Strafe verfallen soll, falls er diese Satisfaktion unterläßt.

Doch darüber hinaus haben wir auch deutliche Hinweise, daß der hl. Benedikt die alte Praxis in seinem Kloster beibehalten hat. Hierbei hat uns zuerst die Frage zu beschäftigen, was der Heilige unter dem Ausdruck *psalmum imponere* versteht. Dieser Ausdruck wird von den Übersetzern durchweg mit anstimmen wiedergegeben. So übersetzt B. Linderbauer die Stelle cap. 47: *psalmos autem vel antiphonas post abbatem ordine suo quibus iussum fuerit* mit: „die Psalmen und Antiphonen sollen nach dem Abt der Reihe nach jene anstimmen, die damit beauftragt sind“²⁷. In seiner philologischen Ausgabe der *Regula Benedicti* sagt er zu der Stelle in cap. 24: *psalmum aut antiphonam non imponat, imponere = anstimmen*²⁸, wofür er sich auf M.

²⁵ *De institutis* II, 5, S. 22.

²⁶ *Regula*, cap. 11.

²⁷ Die Klosterregel des hl. Benedikt (Metten 1928).

²⁸ St. Benedikt *regula monachorum*, hrsg. und philologisch erklärt (Metten 1922).

Bonnet beruft, der *imponere* als intonner erklärt²⁹. Die gleiche Übersetzung bieten Kuckhoff³⁰ und Bihlmeyer³¹. Sie folgen damit auch dem Glossarium von Du Cange, der für *imponere psalmum, litaniam* die Erklärung bietet: *est eorum cantum incipere et quo vocis sono decantari debeant, designare*³². Diese Deutung mag für das Mittelalter zutreffen und in der Tat ist seit der Karolingerzeit das Wort so verstanden worden, aber für die Zeit St. Benedikts trifft das nicht zu, und in der Regula bedeutet *imponere* nicht anstimmen, sondern vortragen. Soweit ich sehe, ist Ménard der einzige, der auf diese Übersetzung hingewiesen hat, und zwar bei seiner Erklärung der Stelle von cap. 47: *psalmos autem vel antiphonas post abbatem ordine suo . . . imponant* sagt er: „*hoc loco et aliis est cantare, dicere, pronuntiare . . . non vero incipere*“³³.

St. Benedikt gebraucht nämlich *imponere* nicht nur in der Verbindung mit *psalmus* und *antiphona*, sondern auch in der Verbindung mit *lectio*. Von dem Exkommunizierten heißt es cap. 44: *ut psalmum aut lectionem vel aliud quid non praesumat in oratorio imponere*. Niemand wird behaupten wollen, daß St. Benedikt hier meine, der Betreffende dürfe eine Lesung nicht anstimmen, und tatsächlich sagen hier die Übersetzer auch: er darf einen Psalm nicht anstimmen oder eine Lesung nicht vortragen, indem sie also für *imponere* zwei Ausdrücke gebrauchen, während St. Benedikt den einen Ausdruck mit Psalm und Lesung verbindet und also sagen will, daß der Ausgeschlossene nicht als Vorsänger oder Vorleser beim Gottesdienst auftreten dürfe. Daß hier *imponere* in der Frühzeit des benediktinischen Mönchtums als vortragen aufgefaßt wurde, zeigt eine *Regula ad Virgines*, die zum großen Teile eine Umschreibung der *Regula ad Monachorum* St. Benedikts für Nonnen ist, und sie sagt an dieser Stelle: *sicut a mensa suo loco privatur, ita et in ecclesia segregetur, ut in loco quo antea fuit nec psalmum cantet*³⁴. So ist auch an den anderen Stellen *imponere* mit vortragen zu übersetzen. So vor allem in cap. 47, das ganz deutlich den alten monastischen Brauch sanktioniert, nämlich nacheinander in der Reihenfolge des Eintrittes die Psalmen vorzutragen: *psalmos autem vel antiphonas post abbatem ordine suo . . . imponant*³⁵.

²⁹ Le Latin de Grégoire de Tours, Paris 1890, S. 250.

³⁰ Benedicti regula monachorum, Sammlung lat. und griech. Klassiker, Münster i. W. 1931, Kommentar zu cap. 24, S. 23.

³¹ Die Klosterregel des hl. Benedikt, Freiburg 1934⁴, zu cap. 24 und 63.

³² Glossarium ad SS. mediae et infimae latinitatis, Basel 1762, tom. II, S. 736.

³³ PL 103, Sp. 1168, Anm. c.

³⁴ *Regula cujusdam ad Virgines* cap. 19, Holstenius III, S. 85.

³⁵ Übrigens hat Bihlmeyer an dieser Stelle *imponere* mit vortragen übersetzt.

Von dieser Reihenfolge sind ausgeschlossen diejenigen, die exkommuniziert sind (cap. 44), und solche, die überhaupt nicht singen können (cap. 47). Diese Reihenfolge im Vortrag der Psalmen wird noch einmal ausdrücklich erwähnt im Kapitel 63: *ergo secundum ordines, quos constituerit vel quos habuerint ipsi fratres, sic accedant ad pacem, ad communionem, ad psalmum imponendum*. Diese Stelle ist ein deutlicher Anklang an die Vorschrift des Pachomius: *quicumque monasterium primum ingreditur, primus sedet . . ., primus psalmum dicit*³⁶. Es ist auch bei St. Benedikt das *accedere* zu beachten, das „Hinzutreten“, man trat eben, wie wir aus Kassian wissen, in die Mitte, um dort den Psalm vorzutragen, aber um einen Psalm anzustimmen, wird niemand aus der Reihe heraustreten. Man verließ aber seinen Platz, um am Altare den Friedenskuß oder die Kommunion zu empfangen, oder aber um in der Mitte des Chores einen Psalm zu singen. Daß an dieser Stelle das Vortragen des Psalmes gemeint war, zeigt auch wieder die schon genannte *Regula ad Virgines*, die hier die Bestimmung also wiedergibt: *in cursu vero positae, prout ab abbatissa fuerint ordinatae, ad psalmum canendum vel lectiones recitandas vel etiam ad communicandum euntes suum ordinem servant*³⁷. Statt *psalmum canere* sagt St. Benedikt *psalmum imponere*, ein Ausdruck, der sich bei ihm zum ersten Male in der monastischen Literatur findet, es sei denn die *Regula Magistri* wäre vor ihm geschrieben, was ich freilich nicht annehme³⁸. Kassian hat für dieses Vortragen den Ausdruck *psalmum praebere*: *tres psalmos uno modulante respondent, qui tamen singuli a singulis fratribus vicissim succedentibus sibi praebentur*³⁹.

Außer bei St. Benedikt findet sich der Ausdruck *imponere* in Verbindung mit Gesang- und Lesestücken noch in der *Regula Magistri*, bei Gregor dem Großen und Gregor von Tours, und ein Vergleich mit den Stellen jener Autoren wird zeigen, daß *imponere* vortragen bedeutet. Ganz offenkundig gebraucht der Verfasser der *Regula Magistri* das Wort in diesem Sinne. Er bringt es nämlich in Verbindung mit *lectio*, *responsorium* und *versus*, also Gebetstexten, bei denen es sich nie um ein Anstimmen handeln kann, da sie alle von einem einzelnen vorgelesen wurden. So heißt es bezüglich der Lektion: *excommunicatus a mensa . . . lectionem non imponat*⁴⁰. Über alle genannten Gebetstexte: *psalmum et responsorium aut lectionem aut versum*

³⁶ Praefatio cap. 3 a. a. O. S. 6.

³⁷ Kap. 22, Holstenius III, S. 86.

³⁸ Vgl. zu der Frage Capelle B., *Aux origines de la règle de Saint Benoît* (Recherches de Théologie ancienne et médiévale XI, 1939, S. 376—88 und die dort angegebene Literatur).

³⁹ *De institutis* III, 8, S. 43.

⁴⁰ Cap. 13, Holstenius II, S. 207.

*tam diu non imponat, usquedum . . . satisfecerit*⁴¹. Beim Ritus der Wiederaufnahme eines Exkommunizierten heißt es von dem Büber: *hunc versum quondam reus imponat: „Erravi sicut ovis quae perierat, recollige servum tuum, Domine.“*⁴² Es ist doch klar, daß er diesen Versikel allein spricht und nicht bloß anstimmt, er bezieht sich ja auf seine persönliche Situation. Deutlich ist auch die Stelle: *tertius psalmus . . . cum Alleluia semper imponatur*⁴³, der dritte Psalm wird jeweils mit Alleluia gesungen, wie auch eine Parallelstelle dazu erkennen läßt: *Psalmi completorii omni tempore cum antiphonis psallantur*⁴⁴. So läßt auch der Magister die Psalmen ganz offensichtlich durch die einzelnen vortragen, wie er im Kapitel 46 seiner *Regula de imponendis psalmis in oratorio quovis tempore* sagt, daß zuerst der Abt, danach die Dekane und nach ihnen die Brüder der Reihe nach dieses Amt versehen, soweit sie dazu die Erlaubnis erhalten⁴⁵. Wie der Magister imponere für vortragen verwendet, so gebraucht er auch das Wort *impositiones* für die einzelnen Gesangsstücke, und zwar für alle Texte, Psalmen, Responsorien, Versikel, Evangelium, Lesung, Pater noster, also Stücke, bei denen es ohne weiteres ersichtlich ist, daß sie vorgetragen und nicht angestimmt wurden. So sagt er von den 13 Psalmen und den drei Responsorien zu den Vigilien im Winter: *ut fiant 16 impositiones*, von den 9 Psalmen und drei Responsorien im Sommer: *ut fiant duodecim impositiones*⁴⁶. Für das Lucernarium zählt er im Winter auf 6 Psalmen, ein Responsorium, Versikel, Lesung aus dem Apostel, Lesung aus dem Evangelium, Pater noster, und all das gibt zusammen, wie er sagt, ohne die Apostel-lesung und den Versikel 9 *impositiones*. Prim, Terz, Sext und Non haben je drei Psalmen und ein Responsorium, was zusammen 16 *impositiones* ergibt; im Sommer hat das Lucernarium mit Responsorium und Evangelium 5 *impositiones*⁴⁷. Für die Laudes zählt er auf: *Matutini psalmi cum antiphonis semper psallantur . . . , ut fiant extra versum et lectiones octo impositiones cum Evangelio*⁴⁸. Schließlich gibt er noch einmal alle Teile der Vigilien im Winter an: der *versus aperitionis*, das *responsorium orationis*, 12 Psalmen, ein Responsorium ohne Alleluia, ein Responsorium mit Alleluia, „*ut fiant sedecim impositiones*“⁴⁹.

⁴¹ Ebd. 73, S. 253.

⁴² Ebde. cap. 14, S. 209.

⁴³ Ebd. cap. 40, S. 233.

⁴⁴ Ebd. cap. 42, S. 234.

⁴⁵ Ebde. cap. 46, S. 236.

⁴⁶ Ebda. cap. 33, S. 231.

⁴⁷ Ebd. cap. 36, S. 232f.

⁴⁸ Ebd. cap. 39, S. 233.

⁴⁹ Ebd. cap. 44, S. 234. Auch Ménard erklärt den Ausdruck *impositiones* mit *modulationes, pronuntiationes, recitationes* (PL 103, Sp. 877c).

Außer dem Magister hat den Ausdruck *imponere* mit Gebetstexten sodann Gregor von Tours an einigen Stellen. So sagt er bei dem Bericht über die Erhebung der Gebeine des hl. Martinus: *crucibus et cereis inpositaque antephonam dederunt cuncti voces psallentium in excelso*⁵⁰. Hier könnte *imponere* anstimmen wie auch singen heißen, und jedenfalls dürfte singen die richtige Übersetzung sein, wie der Kontext nahe legt „*dederunt cuncti voces*“, was doch besagen soll, daß alle die Antiphon sangen, und sie nicht bloß anstimmten. Ganz deutlich ist aber die Bedeutung von *imponere*-singen an der folgenden Stelle. Bischof Quintinian von Rouen hält mit seiner Gemeinde bei einer Trockenheit Bittprozessionen ab. Zwei Tage hat man schon vergebens gebetet. Nun geschah es am dritten Tage, wie Gregor erzählt: *cum iam portam civitatis adpropinquarent, suggerunt ei, ut ipse antephonam dignaretur inponere dicentes: „Si tu, beate pontifice, devote antephonam inposueris, confidimus de sanctitate tua, quod protinus nobis Dominus pluviam dignabitur benigne pietate tua largire*. Der Bischof betet eine Weile still. Dann fährt der Text fort: *Exsurgens autem antephonam, quam petebant, ut virtus fuit, inposuit. Verba autem eius ex illa Salomonicae orationis edita haec erant: „Si clauso coelo pluviae non fuerint propter peccata populi, et conversi deprecati fuerint faciem tuam, exaudi Domine, et dimitte peccata populi et da pluviam terrae, quam dedisti populo tuo ad possedendum*. Und dann heißt es weiter: *penetravit excelsae potentiae aures humilis oratio confessoris*⁵¹. Hier ist ganz deutlich *imponere* im Sinne von vortragen gebraucht. Die Bitte des Volkes geht nicht dahin, daß der Bischof eine Gebetsantiphon anstimmt, sondern betet, da es auf sein persönliches Gebet ankommt. So heißt es ja auch: *verba autem ejus erant*, und es wird die ganze Antiphon, die er sprach, mitgeteilt, und abschließend sagt Gregor: „das demütige Gebet des Bekenners drang zu den Ohren der erhabenen Gottesmacht“. Noch an einer dritten Stelle verwendet Gregor von Tours den Ausdruck *imponere* in Verbindung mit einem Gesangesstück. Vor einem Kriegszug des Jahres 507 schickt König Chlodwig Boten in das Martinsheiligtum von Tours, damit sie ihm von dort ein günstiges Vorzeichen für den guten Ausgang des Krieges bringen. Die Boten begeben sich nach Tours, und als sie eben in die Basilika eintreten, so erzählt Gregor: *hanc antefanam ex improviso primicirius, qui erat, inposuit: „praeinxisti me Domine virtutem ad bellum, supplantasti insurgentes in me subtus me et inimicorum meorum dedisti mihi dorsum et odientes me perdidisti*“⁵². Auch hier ist *imponere* wohl im Sinne von vor-

⁵⁰ *De virtutibus S. Martini* lib. I, cap. 6 (SS. rer. Merov. I, S. 592).

⁵¹ *Vitae Patrum* IV, 4 (SS. rer. Merov. I, 676).

⁵² *Historia Francorum* II, 37 (ebd. S. 100).

tragen gebraucht, da anzunehmen ist, daß der Kantor die Antiphon allein vortrug.

Gehen wir nun noch zu Gregor dem Großen. Er berichtet in den Dialogen den Tod eines Mönches Johannes in folgender Weise: *ad horam vero mortis veniens misterium Dominici corporis et sanguinis accepit, vocatusque fratres coram se psallere praecepit; quibus tamen antiphonam ipse per semetipsum de semetipso imposuit dicens: „aperite mihi portas iustitiae et ingressus in eas confitebor Domino. Haec porta Domini, justi intrabunt per eam“*⁵³. Der Zusatz *dicens* zeigt deutlich, daß er die ganze Antiphon selbst sprach und nicht bloß anstimmte. Auch im *Ordo Romanus I*, der die Liturgiefeier etwa zur Zeit Gregors des Großen darstellt, aber wohl erst im 8. Jahrhundert geschrieben wurde, findet sich noch der Ausdruck *imponere* in der Bedeutung von vortragen. Es heißt hierin über den Beginn der Meßfeier: (*Pontifex*) *respiciens ad priorem scholae, annuit ei, ut dicat gloriam, et prior scholae inclinat se pontifici et imponit*⁵⁴. Zuerst heißt es *dicat*, er soll das Gloria Patri singen, und dann *imponit*, er trägt es vor. Eine Parallele hierzu zeigt deutlich, daß *imponere* als vortragen gedacht ist, denn bei der Communio heißt es: *respicit ad primum scholae . . . annuit ei dicere Gloriam, et ille resalutat et dicit Gloria*⁵⁵.

Soweit ich sehe, ist Paulus Diaconus der erste, der *imponere* mit anstimmen und beginnen erklärt. So sagt er zu dem Satz der Regula cap. 24: *psalmum aut antiphonam non imponat, neque lectionem recitare, aut psalmum incipere, aut antiphonam imponere non debet*⁵⁶. Und zu der Stelle im Kap. 47 *psalmos . . . imponant* heißt es bei ihm: *ita intelligendum est, debet frater constitutus esse, qui semper scribat fratres, qui cantent vel legant in dominica vel in festis diebus. Deinde debet cui jubetur, incipere versus aut antiphonans, et ille qui prendit versus aut antiphonas debet, si dignus est, stare in choro*⁵⁷. Aus diesen Stellen geht aber auch hervor, daß damals einer die Psalmen begann und die anderen im Gesange nachfolgten. Vielleicht haben die angelsächsischen Mönche, die ja in ihren Bräuchen von den Gewohnheiten der römischen Basiliken beeinflußt waren, mit dieser Art der Psalmodie in ihren Klöstern begonnen und kam dann von Angelsachsen aus dieser Brauch nach Monte Cassino und in die übrigen Klöster des Festlandes.

Aber St. Benedikt hat noch die alte monastische Sitte ge-

⁵³ *Dialogi S. Gregorii Magni* IV, 36 (Ed. Moricca, S. 281).

⁵⁴ cap. 8 (PL 78, Sp. 942).

⁵⁵ Ebd. cap. 21, Sp. 947.

⁵⁶ *Bibliotheca Casinensis* tom IV (Monte Cassino 1880) Flor. Cas. ex cod 175, S. 102.

⁵⁷ ebd. S. 136.

übt. Die einzelnen Mönche konnten der Reihe nach die Psalmen vortragen, da ja jeder Mönch sie auswendig lernen mußte. So heißt es bereits bei Pachomius, daß von jedem Mönche als Minimum verlangt war das Auswendiglernen des Neuen Testaments und des Psalteriums: *nullus erit in monasterio, qui non discat litteras et de scripturis aliquid teneat, qui minimum usque ad novum Testamentum et psalterium*⁵⁸. Und der hl. Hieronymus schreibt an den Mönch Rusticus: *discatur psalterium ad verbum*⁵⁹. So erklärt sich auch die Mahnung des Hl. Benedikt, die Psalmen zu erlernen, weil deren Auswendiglernen die Voraussetzung für den Vortrag war, zu dem man nicht der Kunst des Lesens bedurfte⁶⁰. Nimmt man noch hinzu, daß in der ältesten Zeit der Psalmengesang einfach und ohne größere Modulation war⁶¹, so ist es begreiflich, daß die einzelnen Mönche der Reihe nach die Psalmen vortragen und selbst die Knaben, die im Kloster aufwuchsen, zu diesem Dienste herangezogen wurden.

⁵⁸ Praecepta 140, S. 50.

⁵⁹ PL 22, Sp. 1078.

⁶⁰ Kapitel 8 u. 48 der Regula.

⁶¹ So hören wir vom hl. Augustinus über die Einführung der Psalmodie durch Athanasius: *tam modico flexu vocis faciebat sonare lectorem psalterii, ut pronuntianti vicinior esset quam canenti* (Conf. X, 33).

Der Verbleib des Bursfelder Kongregationsarchivs.

Von Paulus Volk OSB, Maria-Laach.

Im Verlauf der benediktinischen Ordensgeschichte¹ nahmen wenige Kongregationen eine derart überragende Stellung ein wie die Bursfelder Union. Ihre territoriale Ausdehnung erstreckte sich, mit Ausnahme von Südbayern und die südöstliche Ecke, über das gesamte deutschsprachliche Gebiet, so daß wir Unionsklöster in Dänemark, Holland, Belgien, Luxemburg und im Elsaß finden. Die Bursfelder Kongregation konnte sich daher mit Recht *Observantia per Germaniam* nennen. Zu ihrem Verband gehörten in der Blütezeit über 100 selbständige Abteien, nicht gerechnet die Frauenklöster, während die Reform von Cluny nur Priorate und die Kassinesische Kongregation mehr oder minder abhängige Abteien in sich schloß. Zeitlich reichte die Bursfelder Union vom Jahre 1446 bis zur allgemeinen Säkularisation 1803. Diesem zahlenmäßigen und räumlichen Umfang entsprach keineswegs eine wissenschaftliche Bedeutung, in der die Kongregation weit hinter den süddeutschen Klöstern zurückstand. Kümmerlich ist, was Ziegelbauer² und sein Fortsetzer Lindner³ an literarischen Erzeugnissen der Klöster nördlich der Mainlinie aufzuzeigen haben. Ganz anders gestaltete sich das Bild, das Lindner⁴ für die süddeutschen Abteien im Jahrhundert vor der Säkularisation zu bieten vermag. Das

¹ Eine streng wissenschaftliche Gesamtüberschau über die benediktinische Ordensgeschichte mit erschöpfenden Literaturangaben bietet bisher einzig der umfangreiche Artikel „Bénédictin (Ordre)“ von D. Philibert Schmitz (Maredsous) im *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques VII* (Paris 1934) col. 1060—1234.

² Ziegelbauer M., *Historia rei literariae Ordinis S. Benedicti, I—IV, Augustae Vind. et Herbipoli 1754.*

³ Lindner, P., Beiträge zu den Schriftstellern ehemaliger Benediktiner-Abteien in Deutschland vom Jahre 1750 bis zu ihrem Aussterben. (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 25 [1904], 207—223, 569—579, 737—754.)

Höfer H., *Die Benediktinerstiftungen in den Rheinlanden.* (Studien und Mitteilungen 9 [1888], 10 [1889].)

⁴ Lindner P., *Die Schriftsteller und die um die Wissenschaft und Kunst verdienten Mitglieder des Benediktinerordens im heutigen Königreich Württemberg vom Jahre 1750 bis zu ihrem Aussterben.* (Studien und Mitteilungen 3—7 [1881—1885].)

Derselbe, *Die Schriftsteller ... verdienten Benediktiner des Königreiches Bayern vom Jahre 1750 bis zur Gegenwart, Regensburg 1880.* Nachträge. (Studien und Mitteilungen 5 [1883] 2, 530.)

Hauptverdienst der Bursfelder Kongregation liegt vielmehr auf rein monastischem und religiös-sozialem Gebiet. Hier hat sie unstreitig Großes geleistet. Im 18. Jahrhundert verlagerte sich der Schwerpunkt der Union in den deutschen Westen, näherhin in das Rheinland, wo denn auch fast ausschließlich die Generalkapitel abgehalten wurden⁵. In Köln befand sich auch das Unionsarchiv, das eine Sammelstelle von Urkunden, Akten und Briefen war, die der Kongregation die nötigen Unterlagen für Entscheidungen und Verordnungen bot. Diesem juristisch-administrativen Wert trat nun die historische Bedeutung zur Seite. In einer Zeit, in der die Urkunden mehr waren als sie jetzt sind, historische Zeugnisse der Vergangenheit, in einer Zeit, in der sie das geltende Recht im weitesten Sinne des Wortes enthielten, war man ängstlich auf ihren Schutz und ihre Erhaltung bedacht. Das wurde mit der Säkularisation anders. Die ganze Not, Zügellosigkeit und Verwirrung jener Tage zeigte sich nirgends deutlicher als in den Archiven und Bibliotheken, deren Inhalt bald dahin, bald dorthin geflüchtet, vernichtet oder von klugen Machthabern geplündert wurde. Das wechselvolle Geschick des Bursfelder Kongregationsarchivs und seiner Repertorien vor 1803 war bereits Gegenstand einer Untersuchung⁶, als deren Abschluß jetzt dem Verbleib des Unionsarchivs nachgegangen werden soll.

Solange noch die Äbte von Bursfeld auch geborene Präsidenten der Kongregation waren, verblieben die Archivalien der Union in der Abtei Bursfeld als dem Stammkloster der Kongregation. Doch schon auf dem Generalkapitel von 1460 hielt man es aus Sicherheitsgründen für angebracht, das Archiv nach St. Peter in Erfurt zu verbringen, das damals immer mehr in den Mittelpunkt der Kongregation gerückt war. Auf dem Generalkapitel von 1464 wurde Erfurt sogar als ständiger Tagungsort der Generalkapitel ausersehen und der Beschluß mit der Tatsache begründet, daß sich in St. Peter das Kongregationsarchiv befand⁷. Das *Chronicon ecclesiasticum* des Nicolaus von Siegen bezeugt ebenfalls das Vorhandensein der Akten und offiziellen Bücher der Kongregation in St. Peter zu Erfurt⁸.

⁵ Von den 23 Generalkapiteln aus der Zeit von 1701 bis 1780 fanden nur 5 Generalkapitel außerhalb des Rheinlandes statt: in Corvey 1706, Liesborn 1709, 1730, 1751, Hildesheim (St. Michael) 1780. Volk P. Die Generalkapitel der Bursfelder Benediktinerkongregation. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Heft 14 [Münster 1928], 92—100.)

⁶ Volk P., Das Archiv der Bursfelder Benediktiner-Kongregation. (Seckauer geschichtliche Studien. Heft 5 [1936].)

⁷ Ebd. S. 4.

⁸ Ibidem [St. Peter in Erfurt] habeantur et adhuc [1494] habentur privilegia et archa et libri originales sive exemplares atque ceremonie observancia Bursfeldensis. (Thüringische Geschichtsquellen II [Jena 1855], 456.)

Unter Abt Gunther v. Nordhausen (1458—1501) war nach Ordnung der wirtschaftlichen Verhältnisse die Möglichkeit zur Errichtung massiver Klosterbauten gegeben. Man ging sofort an die Ausführung großzügiger Umbauten. Zwischen Kapitel und Winterrefektorium wurde das Archiv untergebracht⁹. Über 100 Jahre teilte das Kongregationsarchiv das Schicksal des St. Petersklosters in Erfurt.

Köln.

Aus einer im Generalkapitelsrezeß nicht näher angegebenen Veranlassung wurde das Archiv der Bursfelder Union 1598 nach der Abtei St. Martin in Köln überführt, wo es mit einer einzigen Unterbrechung bis 1803 bzw. 1925 verblieb. Der Generalkapitelsbeschluß gibt keine Gründe an für diese Maßnahme, doch scheint die immer mehr wachsende Abneigung der Mainzer Kurie gegen die Bursfelder Kongregation den Ausschlag gegeben zu haben, das Archiv dem Machtbereich des Mainzer Kurfürsten zu entziehen und in der gesicherten Hansastadt Köln zu bergen, die 1200—1260 durch eine Festungsmauer geschützt wurde, die kein Feind bezwungen hat. Hier war das Archiv allen Zugriffen, selbst des Kölner Erzbischofs, entzogen, denn im Kampf um die Gewalt über die Stadt entschied die Schlacht bei Worringen 1288 zugunsten der Bürgerschaft, und seit Erzbischof Sifrid v. Westerburg (1275—1297) blieben die Erzbischöfe dauernd aus ihrer Bischofsstadt verdrängt. Als Abt Heinrich Spichernagel von St. Pantaleon (Köln) 1613 zum Präsidenten der Bursfelder Kongregation gewählt wurde, ließ er bereits im folgenden Jahre das Kongregationsarchiv in seine Abtei bringen, um leichter alle Akten und Urkunden zur Hand zu haben. Wie er vorher sein Abteiarhiv geordnet¹⁰ und sich durch die Aufzeichnung seiner Wirtschaftsannalen (1607 bis 1640)¹¹ als Mann der Ordnung erwiesen hatte, so ging er jetzt auch an eine Bestandaufnahme des Kongregationsarchivs. Diese Arbeit war 1637 vollendet und ist die erste und zugleich umfangreichste Inventarisierung des Unionsarchivs¹², an der man heute noch den Verlust nachprüfen kann, den das Archiv

⁹ Vgl. Abbild. 521 bei Becker K., Ehemaliges Peterskloster auf dem Petersberg zu Erfurt. (Kunstdenkmale der Provinz Sachsen, I [1929].) Constructum est armarium pro privilegiis contra altare S. Martini 1473; (Chronicon ecclesiasticum 457.)

¹⁰ Hilliger B., Die Urbare von St. Pantaleon in Köln. (Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde XX, 1. Rheinische Urbare, Bonn 1902, 397:) im Jahre 1612.

¹¹ Ebd. 375—507.

¹² Volk P., Archiv 11f., gedruckt ebd. 25—132.

im Laufe der Zeit erlitten hat. Nach dem Tode des Präsidenten Spichernagel (3. Mai 1641) blieb das Archiv noch einige Zeit in St. Pantaleon; wenigstens ist es für den 18. Juli 1642 noch dort nachweisbar¹³. Erst mit dem Jahre 1714 kann St. Martin in Köln mit Sicherheit wieder als Aufbewahrungsort festgestellt werden¹⁴. Ohne Zweifel war es aber schon unter der Präsidentschaft des Abtes Leonard Colchon von Seligenstadt († 1653) nach St. Martin zurückgebracht worden, da die Überführung nach St. Pantaleon einer mehr persönlichen Initiative des Präsidenten Spichernagel entsprang und kein Generalkapitelsbeschuß dafür vorlag.

Die Säkularisation beließ das Archiv der Bursfelder Kongregation und der Abtei St. Martin als Pfarrarchiv in dem quadratischen Raum über dem östlichen Seitenschiffgewölbe der ehemaligen Abteikirche von Groß-St. Martin, die zur Pfarrkirche erhoben wurde, und durch den Reichsdeputationshauptschuß wurde am 25. Februar 1803 das letzte Siegel des Reiches auf den Untergang des kölnischen Kurstaates gedrückt. Verschont blieben die Archivbestände in St. Martin vor Vernichtung und Verschleuderung. Doch war der Ernst jener Zeit der Kleinarbeit einer Archivordnung und -benützung wenig günstig. Nachweisbar benützte das Bursfelder Kongregationsarchiv als erster 1862 J. H. Kessel, über den weiter unten zu handeln ist, in seinen *Antiquitates Monasterii S. Martini majoris Coloniaensis*¹⁵. In den siebziger Jahren wurde durch den damaligen Kaplan Anton Dittges, nachmals Pfarrer an St. Kunibert (Köln), das Pfarrarchiv von St. Martin geordnet und eine Liste über den Bestand aufgestellt. Es verstrich eine lange Zeit, ehe die Urkunden und Akten in St. Martin wieder Beachtung fanden. Zu Beginn des neuen Jahrhunderts wurde eine Registrierung der Kölner Pfarrarchive in Angriff genommen. Im Jahre 1907 erschien in Heft 83 der „Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein“ der III. Band der von H. Schäfer bearbeiteten „Inventare und Regesten aus den Kölner Pfarrarchiven“, in denen J. Krudewig das Archiv der Bursfelder Kongregation (S. 199—203) summarisch aufgenommen hat. „Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz“ VII. Bd., I. Abtlg.: Die Kunstdenkmäler der Stadt Köln II. 1 (Düsseldorf 1911) 343,

¹³ Der Nachfolger Spichernagels, Abt Placidus von St. Pantaleon, schrieb am 18. Juli 1642 an den neuen Präsidenten Abt Leonard Colchon von Seligenstadt: *Malui plura ex cista Congregationis descripta eidem committere, sed eorum, quibus pro tempore maxime indigeret, nescius unicam ex registro archivii partem descriptam . . . adiunxi.* Original: Mainz Priesterseminar, Seligenstadt Fasc. 24.

¹⁴ Volk, Archiv 15 und 199, Anm. 7.

¹⁵ Coloniae 1862.

bringen in zwei Zeilen (I. Urkunden 1521—18. Jahrh. (18 Nummern). II. Akten 15.—18. Jahrh. (28 Nummern)) das Ergebnis von Krudewig.

Im Oktober 1925 kam das gesamte Pfarrarchiv von St. Martin in das Historische Archiv des Erzbistums Köln, das durch Entschließung des Kardinals und Erzbischofs Schulte 1921 begründet und dem als Archivgebäude 1931 ein Anbau des früheren Generalvikariates (Eintrachtstraße 64) angewiesen wurde. Es war ein glücklicher Gedanke, möglichst bald an eine Inventarisierung des gesamten archivalischen Materials zu schreiten. So brachte bereits 1929 das von Archivdirektor Dr. F. W. Lohmann herausgegebene „Historisches Archiv des Erzbistums Köln“ Heft 2, S. 83—102: „Das Archiv der Bursfelder Kongregation im Erzbistums-Archiv“, das von Dr. H. D. Boxberg bearbeitet war. Das Inventar versucht eine systematische Ordnung des Archivs und begnügt sich bei den bereits von Kessel gedruckten Urkunden und den in den „Annalen“ 83 (1907) veröffentlichten Urkundenregesten mit einem bloßen Hinweis. Um ein Suchen an drei oder vier Stellen zu vermeiden, werden hier zunächst zu den Nummern bei Boxberg, die nur eine Fundstelle angeben, in Regestenform die Stücke bei Kessel und in den „Annalen“ geboten. Soweit nichts anderes vermerkt ist, sind alle Stücke der verschiedenen Archive, die in folgenden Verzeichnissen aufgeführt werden, Originale.

1. **1521.** Transsumpta Congregationis Bursfeldensis sub Lit. A 3, A 5, A 8, A 12, A 13 (A vero 11 non reperitur):
A 3. Transsumptum Friderici abb. s. Aegidii Nurimbergae complectens bullas summorum pontificum, conciliorum et legatorum apost. (c. 1425—1479) de anno 1521. — Orig. Perg. 14 Fol. Bll., Siegel ab. (Annalen 199, Nr. 1.)
2. **1521.** A 4. Transsumptum . . . Friderici Abbatis s. Aegidii Nurimbergae complectens varias summorum pontificum et conciliorum constitutiones, indulta et privilegia de anno 1521. — Orig. Perg. 14 Fol. Bll. mit Siegel in Blechkapsel. Dasselbe wie A 3. (Annalen 199, Nr. 2.)
3. Dasselbe noch einmal in schadhaftem Zustand ohne Siegel. (Annalen 199, Nr. 3.)
4. **1439.** A 5. Transsumptum Georgii abbatis s. Aegidii Nurimbergae complectens litteras sancti concilii Basiliensis de anno 1439. in dorso: Transsumptum charte informatorie concilii Basiliensis pro ordine sancti Benedicti pertinens monasterio sancti Petri Erfordensi, anno domini 1439. — Orig. Perg. 8 Fol. Bll. mit Siegel an Schnur. (Annalen 199, Nr. 4.)
5. **1416—1492.** A 6. Transsumpta bullarum diversarum et privilegiorum tam capitulo provinciali quam annali indultorum necnon gratiarum ab imperatoribus concessarum, 1416—1492. — Als Einband eine päpstliche Urkunde des 15. Jahrhunderts, deren Schrift fast ganz ausradiert ist, von deren Schluß aber noch zu entziffern ist: Datum Rome apud sanctum Petrum . . . feria . . . Decembris . . . pape X. . . . secundi. (Annalen 199, Nr. 5.)
6. **1471** September 23, Magdeburg. A 8. Transsumpta Joannis archiepiscopi Magdeburgensis super privilegiis, complectens varias bullas,

concessiones et privilegia congregationis Bursfeldensis a diversis pontificibus, cardinalibus, episcopis aliisque gratiose indulta, 1445—1471. — Fol. 10 Perg. Bl. Siegel an roter Schnur ab (vgl. unter „Darmstadt“ Nr. 19). (Annalen 199, Nr. 6.)

7. **1239—1479.** A 12. Ex decretalibus de statu monachorum et canonicorum regularium f. 1 ex concilio Lateranensi, f. 2b ex Clementinis. Von f. 5 ab päpstliche etc. Constitutionen und Privilegien de annis 1239, Papst Martin, VI. Kal. Junii pontif. anno V. (1422 Mai 27), 1465, 1435. Auf f. 13 unten die Notiz: *Reverte folium, incipit bulla reformationis nigrorum monachorum sacri generalis Basiliensis concilii, X. Kal. März 1439, 1479, auf f. 19b unten die Notiz: ex tertio libro decretalium titulo, ne clerici vel monachi secularibus negotiis se immisceant, Alexander III. in concilio Fo. . . .* Fol. 22 folgen die Transsumpte des Erzbischofs Johannes von Magdeburg: 1445, 1445, 1446, 1448, 1451, 1451, 1451, 1452, 1458, 1461, 1471. Von fol. 31 an Privilegien de annis 1436, 1436, 1434, 1434. Mit fol. 36b bricht das Mscr. ab, Schluß fehlt. — Orig. Perg. 36 Fol. Bl. in 4 Lagen, lose in Schweinslederumschlag. (Annalen 199, Nr. 7.)
8. **1336.** A 13. *Benedictina transsumpta in authentica forma. Benedictus papa XII. nobis edidit constitutiones istas . . . anno 1334 (?). Datum Avinioni XII. Kal. Julii pontificatus nostri Benedicti XII. anno primo (?).* — Orig. 22 Perg. Bl. in Schweinslederumschlag. (Annalen 200, Nr. 8.)
9. **1450** Mai 12. Prior Heinrich Brack, Senior Heinrich Kyne von St. Jakob zu Mainz schließen sich der Bursf. Kongregation an. — Orig. Perg. mit Siegel des Klosters St. Jakob. (Annalen 200, Nr. 9.)
10. **1453** April 14. Abt Hinricus, Prior Bernhardus und Konvent von St. Paul (Bremen) schließen sich der Bursf. Kongregation an. — Orig. Perg. mit gut erhaltenen Siegel. (Annalen 200, Nr. 10.)
11. **1455.** Abt Adam, fr. Hermannus presidens und Konvent von St. Martin (Köln) schließen sich der Bursf. Kongregation an. — Orig. Perg. mit Siegel. (Druck bei Kessel, Antiquitates 372, Nr. 67; Annalen 200, Nr. 11.)
12. **1459** März 6. *Bulla Pii II. Papae, qua omnia Privilegia et Indulta s. Congregationi Bursfeldensi hactenus concessa redintegrantur et confirmantur. A. 1458 (!) d. 6. Martii.* (Druck bei Kessel, Antiquitates 379, Nr. 73; vgl. unter „Darmstadt“ Nr. 11.)
13. **1467** Juni 30. Adamus Villicus, Praesidens provincialis Ordinis S. Benedicti eiusdem Visitor generalis, omnibus Monasteriis sibi subiectis districte inungit, ut pro viribus ad regularem observantiam (Bursfeldensem) firmandam et propagandam conferre studeant eaque de causa aliis monasteriis, quae huiusmodi reformatione indigent, idoneas personas e gremio suo transmittere non recusent. A. 1467 d. 30. Junii. (Druck bei Kessel, Antiquitates 401, Nr. 83.)
14. **1474** Mai 4. *Ordinantur per Capitulum provinciale Ordinis S. Benedicti in monasterio S. Pantaleonis Colon. habitum ad dioeceses Colon. et Trevir. lustrandas Visitatores. A. 1474 d. 4. Maii.* (Druck bei Kessel, Antiquitates 403, Nr. 85.)
15. **1482** August 21 (mittwoch vor St. Bartholomaeus). Eberhard Graf zu Württemberg und Mumpelgart verspricht, die von Alpirsbach angenommene Bursf. Reform zu schützen. — Orig. Perg. mit Siegel. (Annalen 200, Nr. 12.)
19. **1495** Juli 30. Abt Jacobus, Prior Andreas und Konvent von Stavern und Hemelum schließen sich der Bursf. Kongregation an. — Orig. Perg. mit Siegel. (Dorsualnotiz:) B. C. 34. (Annalen 200, Nr. 13.)

20. 1497 Juni 15. Abbates Monasteriorum Colonien. S. Martini maioris, S. Panthaleonis et S. Ludgeri Werthin. in causa reformationis Monasterii S. Nicolai Brunwillarensis Commissarii ab Hermanno Archiepiscopo Colon. constituuntur. A. 1497 d. XV. Junii. (Druck bei Kessel, Antiquitates 423, Nr. 102.)
21. 1503. Abt Johannes vom Marienkloster zu Reinhardbrunn schreibt an fr. Deditrich im Jakobskloster zu Mainz, daß er wegen räuberischer Nachstellungen nicht selbst zum Kongregationskapitel kommen könne und deshalb den Abt Johann von Reinhausen zu seinem Stellvertreter ernenne. — Orig. Perg. mit Siegel des Klosters. (Dorsualnotiz:) B. C. 25. (Annalen 200, Nr. 14.)
22. 1507. Markgraf Christoph von Baden und Hochberg usw. als Generalgouverneur des Herzogtums Lutzemburg an die Bursf. Kongregation: bekundet, daß im Jahre 1506 auf seine, im Namen des Königs von Castilien stehende Veranlassung das Marienkloster zu Lutzemburg in die Bursf. Kongregation aufgenommen sei, und verspricht der Kongregation seinen Schutz. — Orig. Perg. mit Siegel. (Annalen 200, Nr. 15.)
23. 1510 September 3. Präsident Hinricus von Bursfeld, die Mitpräsidenten Johannes von Reinhardbrunn und Gerlacus von Deutz, die Diffinitoren Johannes von Liesborn und Gerard von St. Martin (Köln) nehmen den Koadjutor von Bremen und Administrator von Verden, Christoph, in die Fraternität auf. — Orig. Perg. mit Siegel der 3 Präsidenten. (Annalen 201, Nr. 16.)
24. 1514. Abt Johannes von St. Pantaleon (Köln) bestellt wegen der zu weiten Entfernung den Abt von Bursfeld zu seinem Stellvertreter auf dem dort demnächst tagenden Kongregationskapitel. — Orig. Perg. mit Siegel des Abtes. (Dorsualnotiz:) B. C. 6. (Annalen 201, Nr. 17.)

Leider weist die Inventarisierung von Boxberg mehrere Mängel auf. Zunächst sind die Daten in Nr. 12, 13, 14, 20 unrichtig. Dann geben die Anmerkungen öfters Verluste zu (z. B. S. 85, Anm. 6; S. 87, Anm. 3; S. 96, Anm. 5—12 (Konvolut „Annalen“ Nr. 8) usw.), die aber tatsächlich aus einem gleich zu erwähnenden Grunde nicht bestehen, und es fehlen aus dem gleichen Grunde eine große Anzahl von Urkunden und Akten. Doch trifft Boxberg im letzteren Falle keine Schuld. Vor der Überführung des Pfarrarchivs von St. Martin in das Historische Archiv des Erzbistums Köln hatte mir S. Eminenz Kardinal Schulte in seiner großzügigen Art, mit der er alle wissenschaftlichen Bestrebungen förderte und wofür ihm stets der ehrerbietige Dank aller Beteiligten sicher ist, erlaubt, das Bursfelder Kongregationsarchiv mit nach Maria Laach zu nehmen, um es hier in bequemer Weise auszuschöpfen. Für dieses besondere und weitherzige Entgegenkommen möchte ich auch an dieser Stelle dem verstorbenen Kirchenfürsten meinen verbindlichsten Dank aussprechen. 1928 wurde dann der weitaus größte Teil des Unionsarchivs dem Erzbistumsarchiv zurückgesandt, nur ein Teil blieb für weitere Arbeiten zurück. Und dieser Teil fehlt bei Boxberg, da ohne meine Kenntnis das Inventar bald nach der Rückgabe in der Zeitschrift „Historisches Archiv des Erzbistums Köln“ Heft 2 (1929) erschien. Der Restbestand

wird nun in chronologischer Folge veröffentlicht. So ist erreicht, daß man in Zukunft bei einer Einsichtnahme in das Archivmaterial der Bursfelder Kongregation in Köln nur mehr an zwei Stellen nachzusehen hat. Zusammen mit diesen Beständen seien dann auch alle in den verschiedenen Archiven verstreuten Stücke gebracht, so daß nunmehr ein Überblick über den Gesamtbestand leicht möglich ist.

1. 1340 Dezember 5, Avignon. Abschrift der Bulle Benedikts XII.: *Dudum quo bono et salubri statu*. Aufschrift: *Bulla eiusdem Pontificis Benedicti XII. declaratoria Constitutionum ab eo editarum anno 1336*. — 12. Bl. Dorsualnotiz: *Bulla Benedicti XII. 1340 nonis Decembris, Pontificatus anno 6*.
2. 1422—1718. Privilegienabschriften für die Bursfelder Kongregation, meist von der Hand des P. Oliver Legipont. — 19 Bl. Dorsualnotiz: *Copiarium bullarum et privilegiorum SS. Pontificum. Pro Congregatione Bursfeldensi*.
3. 1434ff. Mehrere Bullen Pauls V., Eugens IV., Innozenz' VIII. und Urbans VIII., sowie Dekrete der Ritenkongregation betr. Gebrauch der Pontifikalien und des Baldachins für die Kassinesische Kongregation. — 8 Bl. Dorsualnotiz: (5. gestrichen) 4.
4. 1459, 1491. Abschriften der Bullen Innozenz' VIII. vom 3. März 1491: *Sacrae Religionis für Siloe und Klaarwater*, und Pius' II. vom 6. März 1459: *Provida Apostolicae Sedis für die Bursfelder Kongregation*. Betr. Fleischgenuß. — Dorsualnotiz: *De esu carnum dispensatio 1459 per bullam Pii secundi et Innocentii papae 1491*¹⁶.
5. 1463. *Summaria declaratio earum rerum, quae in privilegiis Congregationis seu Unionis Bursfeldensis O.S.B. continentur*. — Ein Heftchen (Größe 10 × 15 cm) in Pergament gebunden. 16 Bl., nur 11 Bl. beschrieben. Betr. Inhalt der Bullen Pius' II. vom 6. März 1459, 3. November 1461, ferner der 12 Bullen Eugens IV. für die Kongregation von St. Justina in Padua, schließlich der Bulle Clemens' VIII. vom 25. September 1597. — Aufschrift: *Summa Privilegiorum Unionis Bursfeldensis*. Das Heftchen ist zusammengestellt und geschrieben von dem Präsidenten der Bursfelder Kongregation, Abt Leonard Colchon von Seligenstadt († 1653).
6. 1466 Oktober 27, Steuerwald. Bischof Ernst von Hildesheim bestätigt die Bursfelder Privilegien. — Abschrift. Dorsualnotiz: *Episcopi Hildesimensis concessio et confirmatio privilegiorum pro S. Congregationis Bursfeldensis monasterii in Dioecesi ista sitis*. 1466 27. Octob.¹⁷.
7. 1469 April 18, Lechenich. Erzbischof Robert von Köln unterwirft die Klöster seines Sprengels der Bursfelder Kongregation. — Abschrift in dreifacher Ausfertigung.
8. 1480 Februar 4. Die Richter des Mainzer Stuhles transsumieren auf Antrag des Pfarrers Peter Hornung von St. Ignatius, Prokurators von St. Jakob (Mainz), die Bulle Sixtus' IV. vom 1. August 1479 *contra non venientes ad capitulum provinciale*. — Abschrift. Dorsualnotiz: *Bulla contra non venientes ad capitulum annale vocatum*¹⁸ (vgl. unter „Darmstadt“ Nr. 20).

¹⁶ Volk P., Die Stellung der Bursfelder Kongregation zum Abstinenzindult von 1523. (*Revue bénédictine* 42 [1930] 59 [wo ein Teil der Bulle von 1459 abgedruckt] u. 62.)

¹⁷ Original: Hannover Staatsarchiv, Hildesheim St. Godehard Urk. Nr. 204.

¹⁸ Original: Darmstadt Staatsarchiv vgl. „Darmstadt“ Nr. 20.

9. **1481.** Urkundenabschriften: Erzbischof Hermann von Köln und die Abtwahl in St. Pantaleon (Köln), 21. August 1481; Erzbischof Dietrich von Mainz unterstellt Seligenstadt der Bursfelder Reform, 24. August 1481; Bischof Ludwig von Speyer unterstellt Limburg der Bursfelder Reform, 21. August 1481; Abt Theoderich von Bursfeld nimmt Erzbischof Hermann von Köln in die Gebetsverbrüderung auf, 6. September 1481; Aufnahmeformular. — Dorsualnotiz: Hermannus Archiepiscopus Coloniensis 1481, Moguntinus, Guntherus Abbas S. Petri Erfordt. 1481.
10. **1487** Februar 20. Bulle Innozenz' VIII: Supplicari Nobis; **1593** Januar 27. Dekret der Konzilskongregation; **1638** September 6. Breve Urbans VIII. — Abschrift. 2 Bl. Dorsualnotiz: Innocentius papa VIII. 1487 quod regulares parochias teneant cum decreto S. Congregationis de ao. 1593, item Urbanus VIII. confirmavit 1638.
11. **[1551]** April 21. Sentenz des Generalkapitels in der Frage des Fleischgenusses gegen den Abt von Brauweiler¹⁹.
12. **1552** Oktober 4. Der Auditor Fredericus Fanticius zitiert die Prozeßgegner in der Streitsache wegen des Fleischgenusses. — 4 Bl. Dorsualnotiz: D. Hermannus a Boichen Abbas Brauweilerensis impetrat decretum Roma contra D. Praesidem etc. ratione controversiae ortae ob esum carniū Ao. 1552²⁰.
13. c. **1549.** Informatio, cur Benedictine professionis Monachis maxime autem Unionis Bursfeldensis non liceat vesci carniū. — Dorsualnotiz: Cause Abbatum nigrorum monachorum. De abstinentia carniū. D: 10. 1240 et 1280²¹.
14. **1597** Januar 13. P. Prior Johannes und Konvent von Laach an Abt Balthasar von St. Martin (Köln). Betr. Tod des Abtes Johannes v. Cochem. Neuwahl.
15. **1597** März 5. Abt Johannes von Laach an Abt Balthasar von St. Martin (Köln). Betr. Sendung zweier Heringstonnen.
16. **1597** April 17. Abt Johannes von Laach an Abt Balthasar von St. Martin (Köln). Betr. Sendung eines Vertreters zum Generalkapitel. Eid und Prokuratorium des neuen Abtes.
17. **1597** Mai 29. Abt Johannes von Laach an Abt Balthasar von St. Martin (Köln). Betr. Aufenthaltsangebot für Abt Balthasar in Leutesdorf oder Laach.
18. **1598** Dezember 13. Abt Johannes von Laach an Abt Balthasar von St. Martin (Köln). Betr. Flucht eines Mönches. Visitation in Deutz. Brauweiler.
19. **1599** März 27. Abt Johannes von Laach an Abt Balthasar von St. Martin (Köln). Betr. die Visitation von Luxemburg und das bevorstehende Generalkapitel.
20. **1599** Juli 8. Abt Johannes von Laach an Abt Balthasar von St. Martin (Köln). Betr. die Visitation von Mettlach.
21. **1600** Juli 17. Abt Johannes von Laach an Abt Balthasar von St. Martin (Köln). Betr. P. Erasmus Schloidan. Kruff. Laacher Angelegenheiten.

¹⁹ Volk, Stellung d. Bursf. Kongr. 225.

²⁰ Zur ganzen Streitfrage vgl. Volk, Stellung d. Bursf. Kongr. 224ff. Siehe auch Düsseldorf Staatsarchiv, Kurköln, geistl. Sachen Nr. 509: De esu carniū 1552. (Streit zwischen Werden, St. Pantaleon, St. Martin [Köln], Deutz gegen Brauweiler.)

²¹ Vgl. Volk, Stellung d. Bursf. Kongr. 71 u. 236—243. Das Gutachten der Universität Löwen gedruckt ebd. 239—243.

22. 1600 Juli 21. Abt Johannes von Laach an Abt Balthasar von St. Martin (Köln). Betr. Verhalten eines Mönches. Generalkapitel.
23. 1600 August 14. Abt Johannes von Laach an Abt Balthasar von St. Martin (Köln). Betr. P. Erasmus Schloidan. Literae adhortatoriae an die Äbte von Trier, Mainz und Seligenstadt.
24. 1600 September 11. Abt Johannes Ludwig von Gengenbach an Abt Jakob von St. Jakob (Mainz) und dessen Antwort vom 21. September 1600. — Betr. Fragen über den Anschluß an die Bursf. Kongregation. — 4 Bl. Dorsualnotiz: Congreg. Bursfeld. ad Abbatem Gengenbacensem²².
25. 1602 September 9. Abt Johannes von Laach an Abt Balthasar von St. Martin (Köln). Betr. Abtsernennung in Luxemburg. Feindliche Truppen bei Laach. Vertragsdokumente zwischen dem Abt von Laach und Lutger Duitz.
26. 1603 Juni 4. Brief des Kölner Nuntius Coriolano Garzodoro an das Generalkapitel. Betr. Reformvorschläge in 27 Punkten. Antwort des Generalkapitels vom 8. Juni 1603. — Dorsualnotiz: 1603 Nuncius apostolicus Coloniensis mandat Congregationi et Congregatio excipit²³.
27. 1605 Februar 11. Abt Johannes von Laach an Abt Balthasar von St. Martin (Köln). Betr. Brief an den Präsidenten. Gesundheitszustand in Laach.
28. 1605 September 27. Breve Pauls V. an Kardinal von Lothringen. — Abschrift. Anschließend: Copia Reformationis Monachorum D. Benedicti Congregationis Cassinensis, hoc est, eorum vitae institutum pro observatione Regulae SS. Patris nostri sunt huiusmodi. — 6 Bl. Dorsualnotiz: Copia brevis Apostolici de Reformatione Monasteriorum ord. S. Benedicti Congregat. Cassinensis. Paulus V. 1605.
29. 1605—1616. Ausgabenverzeichnis für das Kölner Seminar der Bursf. Kongregation. — Ein Heftchen (Größe 10 × 15 cm) in Pergament gebunden. 18 Bl., von denen nur Bl. 1—2 und 12—14 beschrieben sind. Dorsualnotiz: Exposita ratione Seminarii²⁴.
30. 1606 Januar 2. P. Hupertus Alden von Laach an P. Prior Heinrich von St. Martin (Köln). Betr. seine Primiz. Büchersendung.
31. 1608 Juni 23. Abt Jakob von St. Jakob (Mainz) an Abt Balthasar von St. Martin (Köln). Betr. Geldsendungen der Äbte von Theres für Breviere und von Altdorf für die Kontributionen.
32. 1609 März 25. Präsident Leonard von Abdinghof an den Abt von Werden. — Abschrift. Betr. Kongregationsangelegenheiten.
33. 1609 September 26. Abt Johannes von Laach an Präsident Leonard von Abdinghof. Betr. die Angelegenheit des Brauweiler Abtes beim Trierer Kurfürsten; die Klöster Minden und Fulda.
34. 1610 Januar 3 (1609 more Trevir). Abt Johannes von St. Matthias (Trier) an Abt Johannes von Laach. Betr. Tagungsort des Generalkapitels in St. Matthias.

²² Vgl. Volk P., Die Straßburger Benediktiner-Abteien im Bursfelder Verband. (Archiv für elsässische Kirchengeschichte 10 [1935] 189f.); Volk P., Das Werden der Straßburger Benediktiner-Kongregation, Straßburg 1937, 37ff.

²³ Druck: Volk P., Die Kölner Nuntiatur und die Bursfelder Kongregation in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. (Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, Heft 139 [1941], Anhang Nr. 1 u. 2.)

²⁴ Vgl. Volk P., Das Seminar der Bursfelder Benediktinerkongregation zu Köln. (Historische Aufsätze. Aloys Schulte zum 70. Geburtstag, Düsseldorf 1927, 194, Anm. 4.)

35. 1610 Januar 15. Abt Johannes von Laach an die Äbte Balthasar von St. Martin (Köln), Gerhard von Deutz und Heinrich von St. Pantaleon (Köln). Betr. Tagungsort des Generalkapitels in St. Matthias (Trier).
36. 1610 Februar 15. Abt Johannes von Laach an Abt Balthasar von St. Martin (Köln). Betr. Visitation des Klosters Bamberg. Tagungsort des Generalkapitels in St. Matthias (Trier).
37. 1610 April 4. Abt Johannes von Laach an Abt Balthasar von St. Martin (Köln). Betr. Neuwahl des Präsidenten der Bursf. Kongregation. Ein P. S. liegt bei, das ebenfalls die Präsidentenwahl und das Kloster St. Maximin (Trier) betrifft.
38. 1610 November 28. Abt Johannes von Laach an Abt Balthasar von St. Martin (Köln). Betr. Tagungsort des Generalkapitels.
39. 1610 November 15. Abt Johannes von Laach an Abt Balthasar von St. Martin (Köln). Betr. Wahl des Präsidenten.
40. 1610—1611. Briefkopien des Abtes Balthasar und P. Prior Heinrich von St. Martin (Köln) an die Äbte von Laach, Abdinghof, Gerode, St. Trond. — 8 Bl. Aufschrift: *Copiae epistolarum ad diversos in negotiis Unionis Bursfeldensis missarum*²⁵.
41. 1611 Januar 12. Abt Johannes von Laach an Abt Balthasar von St. Martin (Köln). Betr. Ort und Termin des nächsten Generalkapitels.
42. 1611 Februar 6. Abt Johannes von Laach an Abt Balthasar von St. Martin (Köln). Betr. Ort und Termin des nächsten Generalkapitels.
43. 1612 Januar 23. Abt Johannes von Laach an Abt Balthasar von St. Martin (Köln). Betr. Anfrage über Münzsorten und deren Wert. Geldangelegenheiten.
44. 1612 April 27. Arnold Rhodius an Abt Balthasar von St. Martin (Köln). Betr. *Negotium Robertini*.
45. 1612 Mai 13. Ausgaben für Beköstigung der Generalkapitelsteilnehmer zu St. Martin (Köln). Dabei liegen 4 Quittungen für nach Erfurt mit dem Postwagen gesandte *Directoria Benedictina* vom 3. und 24. November 1770, 9. Dezember 1771 und 9. Dezember 1772. — (Irrige) Dorsualnotiz: 1600 bis 1628 ad *Computum Congregationis*²⁶.
46. 1615 Juni 23. Kurfürst Johann Schweickard von Mainz an Präsident Heinrich Spichernagel von St. Pantaleon (Köln). Betr. Visitation von St. Peter (Erfurt). — Abschrift. Dorsualnotiz: *Copia litterarum, quibus Joannes Schwicardus Archiepiscopus Moguntinus monet D. Abbatem S. Panthaleonis, ut Visitoris officio fungatur in Erfurt Anno 1615. Nr. 2.*
47. 1620 September 16, Rom. Joannes Honorius van Axel an Präsident Heinrich Spichernagel von St. Pantaleon (Köln). Betr. Bemühungen des Exabtes Heinrich Longenus von Laach in Rom.
48. 1623 Dezember 5, Wien. Kaiser Ferdinand II. nimmt die Bursf. Kongregation unter seinen Schutz.
 - a) Orig. Papier. Aufgedrücktes Siegel. Dorsualnotiz: Lit (B ausgestrichen) A. *Protectio S. Caesareae Maiestatis Ao. 1623 quinta decembris.* (Von anderer Hand:) *Diploma Ferdinandi II. imperatoris 1623.*
 - b) Ein durch den Apostol. Notar Petrus Josephus Ningelgen beglaubigter Druck. Dorsualnotiz: *Diploma Ferdinandi II. imperatoris,*

²⁵ Der Anfang der Briefkopien bis zum 8. August 1605 ist in Köln Stadtarchiv, Geistl. Abtlg. Ms. 184, fol. 30—52.

²⁶ Vgl. Volk, Stellung d. Bursf. Kongr. 230.

quo suscipit in specialem protectionem totam Unionem Bursfeldensem 1623. Das Original hiervon ist in erster Zeith zu Trier zu St. Matthes, nachhero aber nach St. Pantaleon in Cöllen transferieret worden, ubi latuit, bis jtziger Abt Aemilianus Elbertz solches Original gefunden, und ad archivium Congregationis remittiret hat 18. Julii 1780.

c) Ein zweiter beglaubigter Druck ohne Dorsualnotiz.

49. 1628 November 25, Rom. P. Benedikt Binholt an Präsident Heinrich Spichernagel von St. Pantaleon (Köln). Betr. Geldzahlungen in Rom.
50. 1628—1775. Einnahmen und Ausgaben der Kongregationskasse. Zahlungsrückstände. — Konvolut. Einzelne Rechnungsablagen in mehrfacher Ausfertigung.
51. 1629 Januar 13, Rom. P. Benedikt Binhot (!) an Abt Heinrich von St. Martin (Köln). Betr. Geldzahlungen in Rom.
52. 1629 Februar 3, Rom. Joannes Honorius van Axel an Präsident Heinrich Spichernagel von St. Pantaleon (Köln). Betr. Rechnungsaufstellung des römischen Agenten für die Bursf. Kongregation für das Jahr 1628.
53. 1630 Januar 15, Rom. Joannes Honorius van Axel an Präsident Heinrich Spichernagel von St. Pantaleon (Köln). Betr. Rechnungsaufstellung des römischen Agenten für die Bursf. Kongregation.
54. 1630 Februar 2, Rom. Joannes Honorius van Axel an Präsident Heinrich Spichernagel von St. Pantaleon (Köln). Betr. P. Lambert Jamar und den Exabt Heinrich Longenus von Laach.
55. 1630. Fragmente des Generalkapitelsrezesses von 1630. — 2 Bll. (Irrige) Dorsualnotiz:
 - a) Urbanus VII. (muß heißen: VIII.) et unio Bursfeldensis. Urbanus VII. (!) contra non comparentes in capitulo.
 - b) Historiae causa visitationis Monasteriorum Cong. Bursf.
56. 1636 April 8, Wien. Kaiser Ferdinand II. nimmt die Bursf. Kongregation unter seinen Schutz. — Eine durch den Bürgermeister und Rat der Stadt Köln vidimierte Abschrift vom 27. August 1636 mit aufgedrücktem Sekretsiegel. Dorsualnotiz: Kays. Protectorium Ferdinandi secundi wegen der Closter der Bursfeldischer Union de anno 1636.
57. 1637 Juni 23. Abschrift der Konfirmation des Koadjutors Joannes Lucobach von Laach durch den Trierer Weihbischof Otto (Episcopus Azotensis) v. Senheim.
58. 1637 Juli 21. Koadjutor Joannes Lucobach von Laach an Abt Heinrich von St. Martin (Köln). Betr. Konfirmation von Trier.
59. 1637 September 23, Mainz. Abt Leonard Colchon von Seligenstadt an Abt Heinrich von St. Martin (Köln). Betr. Dank für die Gastfreundschaft. Truppenverschiebungen der Schweden. Nachrichten über General v. Werth und Herzog v. Weimar.
60. 1637 Oktober 13, Frankfurt. Abt Leonard Colchon von Seligenstadt an Abt Heinrich von St. Martin (Köln). Betr. Abzug der Feinde um Seligenstadt, trotzdem Gefahr einer Gefangennahme des Abtes Leonard.
61. 1640 September 18. Reiserechnung des Abtes Heinrich von St. Martin (Köln) nach Trier²⁷.
62. 1641—1663. Kurfürst Ferdinand von Köln an Abt Placidus Brower von St. Pantaleon (Köln), Bonn, 4. Juni 1641 usw. Betr. Exemption

²⁷ Druck: Volk P., Die Generalkapitel 31, Anm. 13, wo jedoch 18. März statt 18. September steht.

- der Kölner Klöster von der bischöflichen Visitation. — 13. Bl. Dorsualnotiz: Praetensa Exemptio Benedictinorum refutata.
63. 1642 März 27. Abt Emericus von Murrhardt an Abt Heinrich Lubeler (!) von St. Martin (Köln). Betr. die Klöster der Würzburger und Straßburger Diözese.
64. 1642 Mai 28, Wien. P. Romanus Hay von Ochsenhausen an Präsident Leonard Colchon von Seligenstadt. Betr. Angriffe der Jesuiten auf sein *Astrum inextinctum*²⁸.
65. 1649. Casus ratione Breviarii nostri antiqui. — Promemoria des Abtes von Gladbach²⁹.
66. 1653 Mai 20./10. Abt Joannes von St. Michael (Hildesheim) an Präsident Leonard Colchon von Seligenstadt; 1653 Juni 4. Präsident Leonard Colchon an die Äbte von St. Michael und St. Godehard (Hildesheim); 1653 Juni 23./13. Abt Joannes von St. Michael (Hildesheim) an Präsident Leonard Colchon. Betr. Die Administration von Escherde und Weihbischof Adam Adami von Hildesheim. — Abschrift. 2 Bl.
67. 1675—1679. Visitationsangelegenheit von Kornelimünster. — 9 Bl. Dorsualnotiz: Responsiones ad puncta visitationis ultimae, quorum moderationem Dni. Conventuales Corneliomonasterenses petierunt. — Tangit Monasterium S. Corneli ad Indam 1675 et seq.
68. 1677 September 21. Kurfürst Maximilian Heinrich von Köln an Weihbischof Paulus Aussemius, Generalvikar von Köln. Betr. Visitation von Gladbach.
69. 1679 Juli 22. Visitationsrezeß von Kornelimünster. — 14 Bl. Dorsualnotiz: Recessus Visitationis ex commissione Principis Electoris Coloniensis factae in Monasterio nobil. Corneliomonasteriensis ad Indam per Rmum. et Perillustrem Paulum Aussemium Suffraganeum et Vicarium in Spiritualibus Generalem et Joannem Schlotanum Abbatem S. Martini Maioris Ao. 1679 in Julio.
70. 17. Jahrh. Reflexiones quaedam super privilegiis Ord. S. Benedicti. — 2 Bl.
71. 1718 Februar 12, Rom. Clemens XI. bestätigt die Privilegien der Bursf. Kongregation. — Druck. Dorsualnotiz: Congregatio Bursfeldensis. Clemens XI. papa 1718 12. Febr. Originale huius non amplius invenitur in archivio Congregationis et ideo praeses obtinuit novam bullam a Clemente XIII. confirmatoriam bullae Clementis XI. de die 18. Martii 1767 et hoc originale asservatur in archivio Congregationis (vgl. unten Nr. 83).
72. 1722 Januar 15. Abt Clemens von Laach an Abt Heinrich von St. Martin (Köln). Betr. Tod und Neuwahl des Präsidenten. Wiederherstellung der Bremer Klöster auf Befehl des Kaisers.
73. 1727 November 5. Abt Clemens von Laach an Abt Adrian von St. Martin (Köln). Betr. Visitation der Frauenklöster Rolandswerth und St. Agatha (Köln).
74. 1729—1764. Repertorium des Bursfelder Kongregationsarchivs. — 8 Bl.³⁰.

²⁸ Druck: Volk P., Ein Säkularisationsplan sämtlicher deutscher Benediktinerklöster zu Anfang des 17. Jahrhunderts. (Studien und Mitteilungen 47 [1929], 155f.)

²⁹ Vgl. Volk P., Zur Geschichte des Bursfelder Breviers. (Studien und Mitteilungen 46 [1928], 87ff.)

³⁰ Druck: Volk, Archiv 174—190; vgl. ebd. 19—21.

75. **1729.** Repertorium des Bursfelder Kongregationsarchivs von P. Oliver Legipont von St. Martin (Köln). — 12 Bl.³¹.
76. **1732** Februar 7. Bulle Clemens XII.: In suprema principis Apostolorum. — Abschrift. Fragment. 6 Bl.
77. **1732** Dezember 9. Sententia apostolica. Betr. Exemtion der Bursfelder Kongregation. — Abschrift in doppelter Ausfertigung.
78. **1732.** Breves reflectiones ad ultimo projectam in S. Nuntiatura Coloniensi unionem inter illustria O.S.B. Congregationis Bursfeldensis Monasteria Malmundariense et Stabulense. — 4 Bl. Dorsualnotiz: Breves reflexiones canonistarum in concordata de Martio 1732. Dabei liegt ein Blatt mit den Namen der Konventualen von Malmedy.
79. **1748** November 25. Manutentiae et inhibitionis mandatum poenale pro parte R. P. Oliverii Legipont O.S.B. Coenobitae presbyteri contra R. P. Franciscum Xaverium Ulrich eiusdem Ordinis presbyterum Seligenstadii. Betr. Disibodenberg.
80. **1751** Mai 1. Die Mitpräsidenten Benedikt von Werden und Benedikt von Laach an Abt Franciscus von St. Martin (Köln). Betr. Zitation zum Generalkapitel für den 20. Juni 1751 nach Liesborn.
81. **1751** Juli 19. Die Mitpräsidenten Benedikt von Werden und Benedikt von Laach an Abt Franciscus von St. Martin (Köln). Betr. Zitation zum Generalkapitel für den 5. September 1751 nach Liesborn. Durch den Tod des Abtes von Liesborn wurde der Termin verschoben.
82. **1764** November 2. Abt Heinrich von Laach an Abt Sebastian von St. Martin (Köln). Betr. Zahlung der Prokuratorien-gelder. Anforderung des Generalkapitelsrezesses von 1764.
83. **1767** März 18, Rom. Clemens XIII. bestätigt die Bulle Clemens' XI. vom 12. Februar 1718 Militantis ecclesiae (Privilegienbestätigung der Bursf. Kongregation). — Ein durch den Apostol. Notar Dr. Johann Christoph Hunold von Erfurt beglaubigter Druck. Dorsualnotiz: Bulla Clementis XIII. 18. Martii 1767 (vgl. oben Nr. 71).
84. **1767** September 25. Präsident Gunther von Erfurt an Abt Sebastian von St. Martin (Köln). Betr. Rechnungsangelegenheiten der Kongregation. Sendung der Direktorien (hat selbst das Direktorium von 1755 zusammengestellt). Flierbach, Kornelimünster, Hagenbusch.
85. **1767.** Bericht des Abtes Sebastian von St. Martin (Köln) an das Generalkapitel. Betr. Geldzahlungen an die Abtei St. Martin. — 3 Bl. Dorsualnotiz: Praetensio nostri monasterii et solutio a S. Congregatione facta.
86. **1767.** Bericht über den Stand des Frauenklosters Hagenbusch. Ohnmaßgebliche Gedancken, wie dem Jungfräul. Closter Hagenbusch wiederum durch eine bessere Einrichtung könnte aufgeholfen werden. — 8 Bl. Dorsualnotiz: Hagenbusch bey Xanten. Status Monasterii Tuitii in Capitulo exhibitus 1767.
87. **1770** Juni 24. Abt Joseph von Laach an Abt Sebastian von St. Martin (Köln). Betr. Übersendung der auf dem Generalkapitel zu Laach eingezahlten Gelder. Da die Post in Andernach die Gelder nicht annehmen wollte, wird der Betrag bei nächster, sicherer Gelegenheit übersandt.
88. **1770** September 16. P. J. Ningelgen, Sekretär des Abtes von Laach, an Abt Sebastian von St. Martin (Köln). Betr. Geldsendung nach

³¹ Druck: ebd. 147—173.

Köln (268 R. 24 alb. 4 hell. in cursu Treverensi) mit der Bitte um Ausstellung eines Reverses.

89. 18. Jahrh. Frage der Exemption der Bursfelder Kongregation. — Konvolut. Druckschriften betr. S. Pantaleon (Köln) und Kornelimünster.

Aachen.

Einen gewissen Verlust erlitt der Bestand des Bursfelder Kongregationsarchivs, das in Köln ruht, durch den Aachener Stiftsherrn Dr. Johannes Hubert Kessel³². Schon als Kaplan von St. Alban in Köln beschäftigte er sich mit der Geschichte der Abtei St. Martin zu Köln. Er gedachte in mehreren Folgen „*Monumenta historica ecclesiae Coloniensis*“ herauszugeben, die aber nie über den ersten Band (*Antiquitates Monasterii S. Martini majoris Coloniensis, Coloniae 1862*) herauskamen. Bei seiner Übersiedlung nach Aachen hat Dr. Kessel einen Teil der aus dem Pfarrarchiv St. Martin stammenden Urkunden offenbar in der Absicht weiterer Veröffentlichungen mitgenommen. Andere Interessen ließen dann diese Absicht in den Hintergrund treten. Jedenfalls befand sich bei seinem Tode (12. Juli 1891) der größere Teil der Urkunden in seiner Wohnung, der kleinere Teil (11 Stück) in dem von ihm verwalteten Stiftsarchiv, wo sie auch verblieben. Neuestens bilden sie im Archiv des Domkapitels Aachen die besondere Abteilung: *Bursfelder Kongregation Nr. 1—71*. Die in seiner Wohnung vorgefundenen Urkunden samt anderen Archivalien und die umfangreiche Bibliothek wurden auf Veranlassung der Erben im Oktober 1891 öffentlich durch die Firma Anton Creutzer in Aachen an Hand eines gedruckten Auktionskatalogs versteigert. Die jetzt zum Stadtarchiv Aachen gehörenden Urkunden des Bursfelder Kongregationsarchivs wurden von dem damaligen Stadtarchivar Richard Pick aus dem Kesselschen Nachlaß für das Stadtarchiv erworben. Auffällig ist, daß das Stiftsarchiv damals nichts tat, sich wenigstens die Archivalien zu sichern, zumal sich unter den versteigerten Stücken auch zahlreiche Archivalien befanden, die zweifellos Eigentum des Stiftsarchivs gewesen waren, wie z. B. das Zinsregister des Stiftes aus dem 14. Jahrhundert und andere Handschriften. Ebenso auffällig

³² Geboren am 3. März 1828 zu Hubbelrath bei Gerresheim. Er studierte nach Absolvierung des Düsseldorfer Gymnasiums in Bonn Philosophie, Theologie und Geschichte. Nach seiner Priesterweihe am 4. September 1854 wirkte er einige Jahre an der Aachener Stiftsschule und wurde 1858 Kaplan an St. Alban in Köln. 1864 erwarb er sich in Freiburg i. Br. die Doktorwürde. Er wurde 1865 Pfarrer in Alfter, 1871 Pfarrer an S. Johann Baptist in Köln und wurde am 30. Mai 1873 als Stiftsherr des Aachener Münsters installiert. Er starb am 12. Juli 1891 zu Astenet im Kreise Eupen während eines Erholungsaufenthaltes. In Köln und auch in Aachen beschäftigte er sich eifrig mit historischen Forschungen. Er war Stiftsarchivar und Mitbegründer des Aachener Geschichtsvereins.

bleibt auch, weshalb Pick gerade die Bursfelder Urkunden erwarb, obwohl diese für das Stadtarchiv doch weniger Wert hatten als z. B. die Zinsregister, die er sich entgehen ließ und die ein Aachener Sammler ersteigerte.

Die Anfertigung der ausführlichen Regesten des Aachener Bestandes stammt von Herrn Dr. W. Mummenhoff (Aachen), dem ich auch obige Notizen über den Lebensgang Kessels und die Geschichte der Aachener Archivalien verdanke. Seine verdienstvolle Arbeit kommt also hier zum Abdruck. Von mir sind die zahlreichen Kürzungen im Interesse der Raumersparnis, mit denen sich Herr Dr. Mummenhoff einverstanden erklärt hat, sowie die Richtigstellung der zeitlichen Einordnung einiger Urkunden und die Anmerkungen.

Stadtarchiv: Bursfelder Kongregation Nr.

1. 1444 März 14. (sabbato ante dominic. Oculi). Abt Johannes, Prior Theoderich und Konvent von Huysburg schließen sich der Bursf. Reform an. Zustimmung des Bischofs Burchard und des Kapitels von Halberstadt. Siegler: Abt und Konvent von Huysburg, Bischof und Kapitel von Halberstadt. — Perg. Siegel 1, 2, 3 ab. Dorsualnotiz: 14. H. — secundum³³.
2. 1446 März 11, Frankfurt. Kardinallegat Ludwig d'Allemand gestattet den mit Bursfeld unierten Klöstern die Abhaltung jährlicher Generalkapitel. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel ab. Dorsualnotiz: A. 7. Privilegium secundum Dni. Ludowici Cardinalis de celebrando annuatim capitulo particulari³⁴ (vgl. unter „Darmstadt“ Nr. 3).
3. 1447 Oktober 26. Abt Gotfrid und Konvent von Klus schließen sich der Bursfelder Reform an. Siegler: Abt und Konvent. — Perg. Beide Siegel ab. Dorsualnotiz: 7. C. — quartum.
4. 1449 März 26, Aschaffenburg. Erzbischof Diether von Mainz bestätigt die Bursf. Kongregation und ihre Generalkapitel. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel beschädigt. Dorsualnotiz: A. 4 (vgl. unter „Darmstadt“ Nr. 5).
5. 1449 Dezember 29 (die b. Thome Canthuariensis ep. 1450). Prior Christian, Kellner Hermannus, Kustos Guntherus und Konvent von St. Peter (Erfurt) schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Johannes von Bursfeld und der Konvent von Erfurt. — Perg. Siegel I beschädigt, 2 ab. Dorsualnotiz: 8. E. — sextum. Littera unionis monasterii s. Petri Erfordensis facta quando monasterium regebatur per priorem. . .
6. 1451 Mai 1. Abt Hermannus, Prior Theodericus und Konvent von St. Johann Bapt. in Berge bei Magdeburg schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt und Konvent. — Perg. Siegel I ab. Dorsualnotiz: 3. B. — octavum.
7. 1451 Mai 3 (feria 2. post dominic. Quasimodo geniti, que fuit dies inventionis s. crucis). Abt Johannes, Prior Johannes und Konvent von St. Peter und Paul bei Merseburg schließen sich der Bursf. Kongre-

³³ Teildruck: Linneborn J., Die Reformation der westfälischen Benedictinerklöster im 15. Jahrhundert durch die Bursfelder Congregation. (Studien u. Mitteilungen 20 [1899], 276, Anm. 2.)

³⁴ Volk, Archiv 149, 197 u. Anm. 2. Druck: Berlière U., Les origines de la congrégation de Bursfeld. (Revue bénédictine 16 [1899], 408—412.) Teildruck: Linneborn, Reformation 275, Anm. 2 u. 3.

- gation an. Siegler: Abt und Konvent. — Perg. Beide Siegel ab. Dorsualnotiz: B. 3. — nonum I.
8. 1451 Mai 6 (feria 5. post dominic. Quasimodo geniti). Abt Christian, Prior Guntherus Northusen, Kellner Hermannus Northusen und Konvent von St. Peter (Erfurt) schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt und Konvent. — Perg. Beide Siegel ab. Dorsualnotiz: sextum. — 9. E.
 9. 1451 Juni 7, Erfurt. Kardinallegat Nicolaus von Kues bestätigt die Bursf. Kongregation und ihre Generalkapitel und stattet sie mit zahlreichen Vollmachten aus. Siegler: Der Aussteller.
 - I. Ausf. (Text der bei Berlière, *Les origines* 490—495 nach der Abschrift für Stablo gedruckten Fassung). Perg. Siegel ab. Dorsualnotiz: A. 10.
 - II. Ausf. (Text mit den bei Berlière l. c. angegebenen Varianten nach dem Cod. Beuron. 8). Perg. Siegel ab. Dorsualnotiz: A. 9³⁵.
 10. 1451 Oktober 8. Bischof Arnold von Lübeck genehmigt den Anschluß von Cismar auf Bitten des Abtes Gherardus und Konventes von Cismar an die Bursf. Kongregation. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel ab. Dorsualnotiz: A. 25.
 11. 1451. Abt Henricus, Prior Johannes und Konvent von St. Christoph, St. Mauritius und Gefährten in Homburg schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt und Konvent. — Perg. Beide Siegel ab. Dorsualnotiz: 15. H. — decimum.
 12. 1452 März 8, Köln. Kardinallegat Nicolaus von Kues erneuert im Hinblick auf die vielfach gesunkene Klosterzucht die einschlägigen Bestimmungen der Provinzialstatuten seines Vorgängers Conradus und insbesondere das im Wortlaut mitgeteilte 7. Kapitel der Synodaldekrete des Sigfridus. Alle in der Kölner Provinz vertretenen Orden einschließlich der Zisterzienser werden unter Hinweis auf die vorgesehenen Strafen zur strengen Beobachtung aufgefordert. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel ab. Dorsualnotiz: C. 16.
 13. 1453 April 24 (feria 3. post dominic. Jubilate). Abt Johannes, Senior Arnoldus und Konvent von St. Michael in Hildesheim schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt und Konvent. — Perg. Beide Siegel ab. Dorsualnotiz: B. 9. — duodecimum.
 14. 1454 Mai 15, Seligenstadt. Die Präsidenten des Provinzialkapitels der Provinz Mainz und Diözese Bamberg Bertoldus von St. Stephan in Würzburg, Wolframms von Hirsau, Christianus von St. Peter in Erfurt und Ulricus von Wiblingen erteilen den auf dem Provinzialkapitel in Seligenstadt zu Visitatoren gewählten Äbten Johannes von Bursfeld, Theodericus von Huysburg, Johannes von St. Michael in Hildesheim und Gotfridus von Klus nähere Anweisungen über die Ausführung der Visitation. Siegler: Der Abt von St. Peter in Erfurt. Perg. Siegel ab. Dorsualnotiz: A. 51.
 15. 1455 Juni 11. Abt Henricus, Prior Henricus und die Konventualen von St. Marien bei Trier Mathias, Nycolaus de Breda, Nycolaus de Cellis, Conradus, Johannes de Andernaco, Johannes de Harlem, Jacobus, Gerardus, Rulmannus, Johannes de Dydenshem, Theodericus, Christianus und Nycolaus de Treveri schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt und Konvent. — Perg. Siegel 1 ab, 2 beschädigt. Dorsualnotiz: B. 10. — quintumdecimum.

³⁵ Teildruck: Linneborn, *Reformation* 279, Anm. 2, 3 u. 4 (nach Hannover Staatsarchiv Cop. III, 46).

16. **1456** Juli 8. Abt Eberhardus, Prior Henricus und Konvent von St. Jakob (Mainz) schließen sich erneut der Bursf. Kongregation an, da die frühere Anschlußurkunde nach Form und Inhalt nicht ordnungsgemäß ausgestellt war. Siegler: Abt und Konvent. — Perg. Beide Siegel ab. Dorsualnotiz: 19. M. — septimum.
17. **1456** September 26. Abt Dithmarus, Prior Godfridus, Senior Tilemannus und Konvent von München-Nienburg schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt und Konvent. — Perg. Beide Siegel ab. Dorsualnotiz: B. 17. — decimumseptimum.
18. **1457** Mai 10 (feria 3 post dominic. Jubilate deo omnis terra). Abt Ulricus und Konvent von St. Johannes im Rheingau (Johannisberg) schließen sich der Bursf. Kongregation an mit Zustimmung der vom Erzbischof Diether von Mainz ernannten Kommissare Abt Everhardus von St. Jakob (Mainz), Dechant Rudolphus de Rudesheim von Worms, Generalvikar in spiritualibus des Erzbischofs von Mainz und Scholaster an St. Maria ad gradus (Mainz) decr. dr. Hermannus Rosenberg und Propst Johannes Mentzer von Dorla. Siegler: Abt und Konvent. — Perg. Siegel 1 beschädigt. Dorsualnotiz: 23. R. — decimumoctavum.
19. **1457** Mai 15. Abt Johannes, Prior Nicolaus und Konvent von St. Peter und Paul bei Merseburg schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt und Konvent. — Perg. Beide Siegel ab. Dorsualnotiz: B. 4. — nonum II.
20. **1457** Oktober 9. Abt Wolframmus, Prior und Konvent von St. Peter und Paul in Hirsau schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt und Konvent. — Perg. Siegel 1 ab, 2 beschädigt. Dorsualnotiz: 16. H. — decimononum.
21. **1458** April 26 (die vero mercurii vicesima septima (!) mensis Aprilis). Die Präsidenten Winandus von St. Willibrord [in Echternach], Johannes von St. Matthias in Trier, Johannes von St. Pantaleon in Köln und Henricus von St. Katharina [in Siloe] in der Diözese Münster des am 23. April (dominica Jubilate) in St. Pantaleon zu Köln begonnenen Provinzialkapitels der Provinz Köln-Trier ernennen den Abt von St. Martin (Köln) zum Richter und ihrem Vertreter, um gegen die auf dem Kapitel nicht erschienenen Äbte usw. der Diözesen Köln und Lüttich einzuschreiten, und bestellen denselben Abt von St. Martin mit dem Abt von St. Pantaleon (Köln) zum Visitator für die Diözese Trier. Siegler die Äbte von Echternach, St. Matthias, St. Pantaleon und Siloe. — Perg. Siegel 1 ab, 2, 3, 4 Bruchstücke. Unterschrift des Notars Gotfridus Buysch. Dorsualnotiz: C. 5³⁶.
22. **1458** Mai 2. Abt Jakob, Prior und Konvent von St. Florin in Schönau schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt Everhardus von St. Jakob (Mainz), da Abt Jacobus zur Zeit kein eigenes Siegel hat, und der Konvent von Schönau. — Perg. Beide Siegel beschädigt. Dorsualnotiz: .. (?) S. — vicesimumprimum.
23. **1458** Juli 2. Abt Bartholomaeus, Prior Nicolaus, Senior Johannes Heferer, Küchenmeister Hinricus Fulhase, Kustos Nicolaus Bera und Konvent von St. Georg bei Naumburg schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt und Konvent. — Perg. Beide Siegel ab. Dorsualnotiz: B. 8. — vicesimumsecundum. — 1459 dominica Cantate presens littera fuit lata et placuit patribus; fr. G. abbas s. Jacobi.

³⁶ Vgl. Berlière U., Les chapitres généraux de l'ordre de Saint-Benoît dans la province de Cologne-Trèves. (Bulletins de la Commission royale d'histoire de Belgique. Tome XI., Nr. 1, 5. série p. 13 [Separatabzug].)

24. **1459** April 10, Nürnberg. Die Präsidenten des Provinzialkapitels der Provinz Mainz und Diözese Bamberg Georg von St. Ägidien (Nürnberg) Geroldus von St. Ägidien (Braunschweig), Eberhardus von St. Jakob (Mainz) und Henricus von Ettenheimmünster veröffentlichen die Beschlüsse des am 8. April (dominica Misericordia domini) in St. Ägidien (Nürnberg) begonnenen Provinzialkapitels. Das nächste Kapitel soll am Sonntag Jubilate 1462 in St. Stephan von Würzburg stattfinden. Siegler: Der Abt von St. Jakob (Mainz). — Perg. Dorsualnotiz: C. 2³⁷.
25. **1463** Mai 31, Münden. Dechant Conradus Grudeman an Hl. Kreuz zu Hildesheim, vom apostol. Stuhl mit der Wahrung der Rechte der Klöster Bursfeld, St. Jakob (Mainz) und der übrigen Bursfelder Kongregationsklöster beauftragt, an den gesamten Klerus der Diözesen Mainz, Köln und Paderborn: Der jetzige Abt Hermannus von St. Johann Bapt. in Berge bei Magdeburg hatte als Konventual von Bursfeld dem Kloster Bursfeld einige in seiner Geburtsstadt Bielefeld gelegene und von ihm erworbene Einkünfte geschenkt. Ein Teil derselben war aber später durch den Bürgermeister und Rat von Bielefeld zugunsten eines gewissen Conradus Wicherdinc zu Unrecht beschlagnahmt worden. Der Aussteller ersucht daher auf Antrag des Abtes Johannes von Bursfeld und seines Konventes, den Bürgermeister und Rat von Bielefeld unter Androhung der Exkommunikation zur Aufhebung der Beschlagnahme und zur Rückerstattung der Einkünfte anzuhalten; zugleich läßt er Bürgermeister, Rat und Conrad Wicherdinc zu einem näher bezeichneten Gerichtstermin in Münden vor ihn selbst oder vor seinen Vertreter Theodericus Alten, Kanonikus und Offizial des Stiftes Hildesheim, laden. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel beschädigt. Unterschrift des Notars Henricus Gobelen. Zeugen: Hermannus Stalberch und Johannes Buren, Kleriker der Mainzer bzw. Paderborner Diözese. Dorsualnotiz: 8.
26. **1464** März 4. Abt Hinricus, Prior Johannes, Kellner Ludolphus und Konvent von St. Peter und Paul in Ilsenburg schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt und Konvent. — Perg. Beide Siegel ab. Dorsualnotiz: B. 13. — vicesimumseptimum.
27. **1464** März 31. Abt Johannes von Tholey bestellt Abt Johannes von St. Matthias (Trier) zu seinem Prokurator auf dem am Montag nach Jubilate in St. Pantaleon (Köln) stattfindenden Provinzialkapitel. Siegler: Der Aussteller. — Notariatsinstrument mit Zeichen und Unterschrift des Johannes Ffoltze, cler. Magunt. dioc. Zeugen: Priester Johannes Rauber in Tholey und Wilhelmus de Puteo. Perg. Siegel beschädigt. Dorsualnotiz: C. 20.
28. **1464** April 22 (dominica Jubilate), Würzburg. Die Präsidenten des Provinzialkapitels der Provinz Mainz und Diözese Bamberg Bertholdus von St. Stephan (Würzburg), Johannes von St. Michael (Hildesheim), Eberhardus von St. Michael (Bamberg) und Melchior von St. Ulrich (Augsburg) veröffentlichen die Beschlüsse des Provinzialkapitels von St. Stephan (Würzburg) von 1464. Das nächste Kapitel soll am Sonntag Jubilate 1467 in St. Michael (Bamberg) stattfinden. Siegler: Die Aussteller. — Notariatsinstrument mit Zeichen und Unterschrift des Johannes Kewsch de Hallis, cler. Herbipol. dioc. Zeugen: Die Konventualen Borchardus Retzing von St. Michael (Hildesheim),

³⁷ Über die in Nr. 24, 28 und 85 erwähnten Rezesse der Provinzialkapitel Mainz-Bamberg vgl. Zeller J., Liste der Benediktiner-Ordenskapitel in der Provinz Mainz-Bamberg (seit dem Konstanzer Konzil). (Studien u. Mitteilungen 42 [1923/24], 184—195.)

- Michael Gloncker von St. Michael (Bamberg) und Johannes von Amorbach. Perg. Sämtliche Siegel ab. Dorsualnotiz: C. 17.
29. 1464 August 8. Abt Eberhardus, Prior Bertholdus und Konvent von St. Michael (Bamberg) schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt und Konvent. — Perg. Beide Siegel ab. Dorsualnotiz: B. 11. — *vicesimumoctavum*. — *Litera incorporacionis Montis monachorum Bambergensis presentata patribus et suspensa ad melius deliberandum in futuro capitulo annali*³⁸.
30. 1464. Abt Henricus, Prior Henricus und Konvent von St. Blasius in Northeim schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt und Konvent. — Perg. Beide Siegel ab. Dorsualnotiz: B. 12. — *vicesimumsextum*. — Vermerk über die am 28. August 1464 auf dem Generalkapitel zu Bursfeld erfolgte Aufnahme des Klosters.
31. 1465 Mai 1. Äbtissin Sophia und Konvent der Benediktinerinnen von Herzebroich schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Äbtissin und Konvent. — Perg. Siegel 1 beschädigt, 2 ab. Dorsualnotiz: B. 14.
32. 1466 März 20. Die Präsidenten des letzten in St. Pantaleon (Köln) abgehaltenen Provinzialkapitels der Provinz Köln-Trier Adam von St. Martin in Köln, Henricus von St. Cosmas und Damian in Liesborn, Ulricus von St. Nabor [in St. Avoild] in der Diözese Metz und Jacobus von St. Laurentius in Oestbroek verlegen auf Antrag des Abtes Adam von Brauweiler das auf den Sonntag Jubilate des laufenden Jahres in St. Matthias (Trier) angesetzte Kapitel wegen der andauernden Kriegsgefahr auf das folgende Jahr. Siegler: Die Aussteller. — Perg. Siegel 1, 2 ab, 4 Bruchstück. Dorsualnotiz: C. 9.
33. 1469 April 10, Köln. Abt Adam von St. Martin (Köln), Präsident des Provinzialkapitels der Provinz Köln-Trier, vom päpstl. Stuhl zum Visitator und Reformator aller Benediktinerklöster in der Kölner Provinz und vom Bischof David de Burgundia von Utrecht auch innerhalb dessen Diözese bestellt, läßt auf Grund des Provinzialkapitelsrezesses vom 10. Mai 1468 und des Mandates des Bischofs von Utrecht vom 11. März 1469 die Äbtissin und sämtliche Nonnen des Klosters Zwartewater in Emden zur Verantwortung auf einen näher bezeichneten Termin nach Köln in die Abtei St. Martin laden, da sie dem Aussteller und dem Abt Johannes von St. Matthias (Trier) den Zutritt zu ihrem Kloster verweigerten.
- Inseriert: a) Der Provinzialkapitelsrezeß vom 10. Mai 1468³⁹.
b) Das Mandat des Bischofs David de Burgundia von Utrecht vom 11. März 1469.
- Notariatsinstrument mit Zeichen und Unterschrift des Rolandus Oirlo de Bacharaco, presb. Treveren. dioc. Zeugen: Theobaldus de s. Wendelino und Johannes de Seg... (?), Priester der Trierer bzw. Kölner Diözese. Perg. Siegel ab. Dorsualnotiz: C. 6.
34. 1470 Juli 20. Abt Johannes, Prior Cristianus und Konvent von St. Laurentius in Hildesleben schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt und Konvent. — Perg. Beide Siegel ab. Dorsualnotiz: B. 15.
35. 1473 August 24. Abt Martinus, Prior Michael und Konvent von St. Felicitas in Schwarzach schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt und Konvent. — Perg. Beide Siegel ab. Dorsualnotiz: 25. S.

³⁸ Vgl. Studien u. Mitteilungen 26 (1905), 248, Anm. 1.

³⁹ Druck: Berlière, Les chapitres généraux 14—21.

36. 1473 Oktober 9. Abt Hermannus, Prior Andreas und Konvent von St. Maria in Flechtdorf schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt und Konvent. — Perg. Siegel 2 ab. Dorsualnotiz: 10 F.
37. 1474 Mai 29. Prior Wilhelmus Bomell, die Konventualen Heynricus de Breyda, Heribertus de Langhen, Johannes de Wiert, Rembertus de Geisteren, Gerardus de Bercka, Johannes de Monasterio und Casparus de Hoechstrait von Werden schließen sich nach Entfernung des bisherigen Abtes und seines Anhangs bei Gelegenheit der Neuwahl eines Abtes in Gegenwart der Visitatoren, der Äbte Godefridus von Iburg, Bischofs von Tricala, Adam von St. Martin (Köln) und Jacobus von Oestbroek, der Bursf. Kongregation an. Siegler: Die Aussteller mit dem Konventsiegel ad causas. — Notariatsinstrument mit Zeichen und Unterschrift des Jacobus Coci de Munden, cler. Colonien. dioc. Zeugen: Anthonius Novimagii und Gotfridus Geuwert de Davantria, Kleriker der Kölner und Utrechter Diözese. Perg. Siegel beschädigt. Dorsualnotiz: 27. W. — Werdena unitur Congregationi Bursfeldensi 1471 (!) abbate et quibusdam fratribus recusantibus et cedentibus.
38. 1474 August 23. Abt Adam von St. Martin (Köln) als Administrator von Werden, Prior Wilhelmus und Konvent von Werden schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt-Administrator und Konvent. — Perg. Beide Siegel beschädigt. Dorsualnotiz: B. 6.
39. 1474 September 5, Hildesheim. Theodericus de Alten, lic. in decr., Kanonikus des Stiftes Hildesheim, Generalvikar in spiritualibus und Offizial des Bischofs Henninghus von Hildesheim, läßt auf Ersuchen des Kanonikers an Hl. Kreuz zu Hildesheim Lubbertus Lubberen als Vertreter des Klosters St. Martin (Köln) durch den unterzeichneten Notar die Bulle Pius' II. vom 3. November 1461 (vgl. unter „Darmstadt“ Nr. 13) transsumieren. Siegler: Der Aussteller mit dem Offizialtssiegel. — Notariatsinstrument mit Zeichen und Unterschrift des Arnoldus Darenberch, cler. Minden. dioc. Zeugen: Nicolaus Hartungk, Scholaster an St. Andreas zu Hildesheim, und Johannes Tellekamp, Kleriker in Hildesheim. Perg. Siegel beschädigt. Dorsualnotiz: A. 18.
40. 1476 April 11, Rom. Sixtus IV.: In coena domini, verkündigt die Exkommunikation über alle Häretiker usw. — Perg. Bulle ab. Dorsualnotiz: A. 21.
41. 1477 Juni 7. Abt Johannes, Prior und Konvent von Laach schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt und Konvent. — Perg. Beide Siegel beschädigt. Dorsualnotiz: 17. L.
42. 1477 Juni 11. Abt Hinricus, Prior Henninghus, Kellner Johannes und Konvent von St. Peter und Paul in Paderborn (Abdinghof) schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt und Konvent. — Perg. Siegel 2 ab. Dorsualnotiz: 1. A.
43. 1477 Juni 11 (mitwoch nach Bonifacii d. bischoffs u. mertelers). Abt Ulrich von St. Michael (Bamberg) und Abt Jorge von St. Stephan (Würzburg) bezeugen, daß die landesherrliche Genehmigungsurkunde vom 7. Mai 1477 zum Beitritt des Klosters Veilsdorf zur Bursf. Kongregation ihnen vorgelegen habe. Insetiert: Wilhelm, Herzog zu Sachsen, Landgraf von Thüringen und Markgraf zu Meißen, erteilt seine Zustimmung zum Beitritt des Klosters Veilsdorf unter Abt Erasmus zur Bursf. Kongregation, Weimar, 7. Mai 1477. Siegler: Die Äbte von St. Michael (Bamberg) und St. Stephan (Würzburg). — Perg. Beide Siegel ab. Dorsualnotiz: A. 26.
44. 1478 April 1. Abt Theodericus, Prior Anthonius, Subprior Henricus und Konvent von Werden schließen sich der Bursf. Kongregation

an. Siegler: Abt und Konvent. — Perg. Beide Siegel ab. Dorsualnotiz: B. 7.

45. 1480 Februar 19. Abt Adam von St. Martin (Köln), der mit der Durchführung der Beschlüsse des Provinzialkapitels der Provinz Köln-Trier, das am 14. April in St. Maximin (Trier) abgehalten wurde⁴⁰, betraut ist, läßt auf Grund des Kapitelsbeschlusses, der sich gegen unentschuldig ferngebliebene Äbte wendet, und auf Grund der Bulle Sixtus' IV. vom 1. August 1479 verschiedene straffällige Äbte, besonders die Äbte von Egmond, Dickeningen und St. Martin (Metz), an einem näher bezeichneten Termin nach Köln in die Abtei St. Martin zur Verantwortung laden. Siegler: Der Aussteller.

Inseriert: a) Der Beschluß des Provinzialkapitels: Auf Antrag des Abtes Adam von St. Martin (Köln) verurteilen die Präsidenten des Provinzialkapitels von St. Maximin (Trier) die abwesenden Äbte zu den üblichen Geldstrafen und ermächtigen die Äbte von Laach und Brauweiler zu weiterem Vorgehen. — Ausgefertigt durch den Kapitelssekretär Jacobus de Munden. Zeugen: Abt Gerwinus von Iburg und Propst Nicolaus von Klarwater.

b) Bulle Sixtus' IV. vom 1. August 1479 contra non venientes ad capitulum provinciale (vgl. unter „Darmstadt“ Nr. 20).

Perg. Siegel ab. Dorsualnotiz: A. 24. — Vermerk über die in Attendorn, Trier und Lüttich erfolgte Bekanntmachung.

46. 1480 April 25, Köln. Die Präsidenten des in St. Martin (Köln) abgehaltenen Provinzialkapitels der Provinz Köln-Trier⁴¹ Anthonius von St. Maximin (Trier), Adam von Brauweiler, Johannes von Laach und Henricus von Siloe bekunden, daß das Provinzialkapitel die Äbte Adam von St. Martin (Köln) und Melchior von Schönau sowie den Notar der Kölner Kurie Magister Bernardus de Orsoy mit der Ausführung seiner Beschlüsse beauftragt hat. Siegler: Die Aussteller. — Notariatsinstrument mit Zeichen und Unterschrift des Jacobus Con de Mynden, cler. Coloniae. dioc. Zeugen: dr. iur. utr. Johannes de Erpell, lic. in decr. Gerhardus de Lapide und bacc. decr. Jacobus de Andernaco. Perg. Sämtliche Siegel ab. Dorsualnotiz: C. 11. — Vermerk des Notars Nicolaus de Dursten, daß Bernardus de Orsoy am 14. Februar 1481 seine Vertretung dem bacc. decr. Gerhardus de Wea übertragen hat.
47. 1482 März 27. Abt Jeronimus, Prior und Konvent von Alpirsbach schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt u. Konvent. — Perg. Dorsualnotiz: 2. A.
48. 1482 April 30, Trier. Die Präsidenten des am 28. April 1482 (dominic. Jubilate) in St. Matthias (Trier) abgehaltenen Provinzialkapitels der Provinz Köln-Trier⁴² Johannes von St. Matthias (Trier), Adam von St. Martin (Köln), Henricus von Liesborn und Melchior von Schönau beauftragen die Mitpräsidenten, die Äbte von St. Matthias und St. Martin (Köln), sowie den Abt von Laach mit der Durchführung der Kapitelsbeschlüsse. Siegler: Die Äbte von Liesborn und Schönau. — Perg. Beide Siegel ab. Unterschrift des Notars und Kapitelssekretärs Jacobus de Munden. Dorsualnotiz: C. 19.
49. 1482 April 30, Trier. Die (oben Nr. 48 erwähnten) Präsidenten des in St. Matthias (Trier) abgehaltenen Provinzialkapitels der Provinz Köln-Trier beauftragen den Abt von Werden, alsbald unter Zuziehung des Abtes von St. Martin (Köln) oder eines anderen für Stadt und Diözese

⁴⁰ Berlière, ebd. 22 hat das Datum 15. Juni 1478.

⁴¹ Druck: ebd. 22—23. — ⁴² Druck: ebd. 24—25.

- Köln ernannten Visitators das Kloster Grafschaft zu visitieren. Siegler: Der Abt von Liesborn. — Perg. Siegel ab. Unterschrift des Notars Jacobus de Muyn den. Dorsualnotiz: C. 18.
50. **1482** Juni 10. Abt Adam von St. Martin (Köln), Präsident des 1482 in St. Matthias abgehaltenen Provinzialkapitels der Provinz Köln-Trier und mit der Ausführung der Beschlüsse desselben beauftragter Kommissar, läßt den Abt von Gembloux auf einen bestimmten Termin in die Abtei St. Martin (Köln) laden, wo gegen ihn der Prozeß auf Aberkennung der Abtswürde geführt werden soll, weil er sich die in der Bulle Sixtus' IV. vom 1. August 1479 angedrohten Kirchenstrafen zugezogen hat. Siegler: Der Aussteller. Inseriert: Die Bulle Sixtus' IV. vom 1. August 1479 (vgl. unter „Darmstadt“ Nr. 20). — Perg. Siegel beschädigt. Unterschrift des Notars Jacobus de Muyn den. Dorsualnotiz: C. 7. — Vermerk über die in Lüttich erfolgte Bekanntmachung und über die nachträgliche Verlegung des Gerichtstermines.
51. **1483** April 19, Köln. Der Offizial der Kölner Kurie läßt auf Ersuchen des Magisters Gerhardus de Wesalia als Vertreters des Präsidenten des Provinzialkapitels der Provinz Köln-Trier die Bulle Martins V. vom 27. Mai 1422 betr. Bestimmungen über die Abhaltung der Provinzialkapitel⁴³ durch den unterzeichneten Notar transsumieren. Siegler: Der Aussteller. — Notariatsinstrument mit Zeichen und Unterschrift des Bernardus de Orsoy, cler. Colonien. dioc. Zeugen: Die Notare Magister Johannes de Goch, Jacobus de Lippia, Hermannus Loye und Henricus Horst. Perg. Siegel ab. Dorsualnotiz: C. 15.
52. **1484** Mai 12, Köln. Die Präsidenten des am 9. Mai 1484 (dominica Jubilate) in St. Martin (Köln) abgehaltenen Provinzialkapitels der Provinz Köln-Trier Adam von St. Martin (Köln), Johannes von Laach, Theoderich von Werden und Tilmannus von Mettlach veröffentlichen die Beschlüsse des Provinzialkapitels.⁴⁴ Inseriert: Die Bulle Sixtus' IV. vom 1. August 1479 (vgl. unter „Darmstadt“ Nr. 20) und verschiedene Beschlüsse früherer Provinzialkapitel. Siegler: Die Präsidenten. — Perg. Unterschrift des Kapitelssekretärs Jacobus de Muyn den. Dorsualnotiz: C. 3.
53. **1485** Februar 10, Köln. Maximilianus und Philippus, Erzherzöge von Österreich, Herzöge von Burgund usw., stellen auf Bitten des Abtes Adam von St. Martin (Köln) als Kommissar des Provinzialkapitels der Provinz Köln-Trier einen Schutzbrief für die Visitatoren dieser Provinz aus. Siegler: Die Aussteller. — Perg. Beide Siegel ab. Dorsualnotiz: A. 19.
54. **1485** November 13. Bischof Bertoldus von Hildesheim und Administrator von Verden genehmigt auf Bitten des Abtes Nicolaus, Priors und Konventes von St. Abdon und Sennen in Ringelheim, den Anschluß an die Bursf. Kongregation, nachdem sich das Kloster laut einer vorgelegten Urkunde bereits dem Generalkapitel unterworfen hat. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel ab. Dorsualnotiz: A. 27.
55. **1486** April 9. Abt Jordanus de Driel von Egmond, der am Besuch des angekündigten Provinzialkapitels verhindert ist, bevollmächtigt als seinen Vertreter den Magister Johannes Taets und Magister Jacobus Conradi. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel beschädigt. Dorsualnotiz: C. 21.

⁴³ Druck: Lager, Bulle Martins V. betreffend Abhaltung von Provinzial-Capiteln der Benedictiner in Sachen der Reform. (Studien u. Mitteilungen 15 [1894], 95—100 aus der Sammelhandschrift Trier Stadtbibliothek Hs. 1390/1353, Nr. 31.)

⁴⁴ Druck: Berlière, Les chapitres généraux 25—32.

56. 1488 November 11. Abt Ingwarus, Prior ... (?) und Konvent von Vore schließen sich der Bursf. Kongregation an mit dem Versprechen, die Reisekosten der Visitatoren auch über Lübeck und Cismar hinaus tragen zu wollen. Siegler: Abt und Konvent. — Perg. Beide Siegel ab. Dorsualnotiz: B. 18.
57. 1489 Mai 1, Hildesheim. Dechant decr. dr. Egghardus Lubberen an Hl. Kreuz zu Hildesheim überträgt, da er durch die Bulle Pius' II. vom 3. November 1461 mit der Wahrung der Rechte aller zur Bursf. Kongregation gehörigen Klöster betraut ist, den Dechanten der Domkirche von Utrecht, von St. Kunibert und St. Maria ad gradus zu Köln, von St. Viktor zu Xanten, der alten Domkirche und von St. Martin zu Münster den von Abt und Konvent von Werden erbetenen Schutz ihres Klosters. Inseriert: Die Bulle Pius' II. vom 3. November 1461 (vgl. unter „Darmstadt“ Nr. 13). Siegler: Der Aussteller. — Notariatsinstrument mit Zeichen und Unterschrift des Henricus Hindenborch cler. Hildesemen. dioc. Zeugen: Kleriker Bartoldus Meyger und der Laie Johannes Lubberen aus der Diözese Hildesheim. Perg. Dorsualnotiz: A. 16.
58. 1489 Juli 13. Bischof Eylerus von Aarhus genehmigt den Anschluß von Vore an die Bursf. Kongregation. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel ab. Dorsualnotiz: A. 29 (?).
59. 1489 November 26. Vor den unterzeichneten Notaren und Zeugen erscheint der Profeß von Bursfeld Johannes Beckermaker und läßt im Auftrag seines Abtes Johannes zwei vom Kloster Corvey ausgestellte Urkunden transsumieren:
- a) 1485 Dezember 15 (up donerstach negist Lucie virg.). Abt Hermannus von Boeneborch, Prior Hermannus von Mandeltzloe, Propst Johannes de Lippia zu Corvey, Propst Godschalculus van Broebecke zu Rode sowie der Konvent von Corvey bekunden, daß sie sich zum Anschluß an die Bursf. Kongregation entschlossen haben.
- b) 1485 Dezember 31. Abt Hermanus van Boeneborch, Prior Hermannus Mandeltzloe und Propst Johannes de Lippiaz u Corvey, Propst Godschalculus van Broebecke zu Rode sowie der Konvent von Corvey bekunden, daß sie sich in einer dem Abt Johannes von Bursfeld übergebenen Urkunde zum Anschluß an die Bursf. Kongregation entschlossen haben.
- Notariatsinstrument mit Zeichen und Unterschrift der Notare Tilemannus Brecht und Henricus Slichting alias Gunterman, Kleriker der Mainzer Diözese. Zeugen: Namen unleserlich. Perg. Dorsualnotiz: B. 26.
60. 1490 April 5. Abt Lubbertus von St. Maria in Dickeningen, der am Besuch des am Sonntag Jubilate zu St. Maximin (Trier) stattfindenden Provinzialkapitels der Provinz Köln-Trier verhindert ist, bevollmächtigt als seinen Vertreter den Propst Nicolaus Cellis von Zwartewater. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel beschädigt. Dorsualnotiz: C. 23.
61. 1490 April 26, Maastricht. Abt Gerardus de Hailin von St. Jakob (Lüttich), der wegen der Kriegsgefahr am Besuch des zu Trier stattfindenden Provinzialkapitels der Provinz Köln-Trier verhindert ist, bevollmächtigt als seine Vertreter die Äbte von St. Martin (Köln) und Brauweiler. Siegler: Der Aussteller mit dem Siegel seines Klosters ad causas. — Perg. Siegel ab. Unterschrift des Notars Servacius de Prato alias Stockem. Zeugen: Adam de Molendino, Kleriker, und Johannes de Brabancia de s. Trudone, Laie der Diözese Lüttich. Dorsualnotiz: C. 22.
62. 1490 August 16. Gehorsamseid des Abtes Johannes von St. Cosmas und Damian und St. Symeon [in Liesborn]. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel beschädigt. Dorsualnotiz: 8.

63. 1490 August 20. Abt Johannes, Prior und Konvent von Schuttern schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt u. Konvent. — Perg. Siegel 2 ab. Dorsualnotiz: 26. S.
64. 1491 Januar 27. Abt Adam von St. Martin (Köln), Präsident des Provinzialkapitels der Provinz Köln-Trier, sowie Abt Anthonius von Werden als ernannte Visitatoren des Klosters St. Adalbert in Egmond belegen Abt Jordanus de Driell und 12 namentlich aufgeführte Mönche von Egmond mit der Exkommunikation, nachdem die am Tage vorher wegen Ungehorsams verhängte Strafe der Suspension a divinis wirkungslos geblieben ist. Siegler: Der Abt von St. Martin (Köln). — Perg. Siegel beschädigt. Unterschrift des Notars Johannes Zontfelt. Dorsualnotiz: C. 8. — Vermerk über die am 29. Januar in der Pfarrkirche zu Egmond erfolgte Bekanntmachung.
65. 1491 März 22. Propst Theoderich, Prior Jacobus und Konvent von St. Adalbert in Egmond schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Propst u. Konvent. — Perg. Siegel 1 Bruchstück, 2 ab. Dorsualnotiz: B. 19.
66. 1491 Mai 31, Laach. Der aus dem nichtreformierten Kloster Hornbach gewählte Abt Simon v. d. Leyen von Laach verspricht, sich in ein Bursfelder Kongregationskloster zu begeben, um die Reform kennenzulernen, und auf seine Abtei zu verzichten, falls er sich nicht zur Reform bekennt. Erzbischof Johannes von Trier stimmt in einer Transfix-Urkunde, Koblenz, 1491 Juli 22. (Perg. Siegel ab) den von Abt Simon gegebenen Erklärungen über die Durchführung der Bursf. Reform in Laach zu. Siegler: Abt Simon und dessen Vater Georgius de Petra. — Notariatsinstrument mit Zeichen und Unterschrift des Henricus de Wesalia, cler. Colonien. dioc. Zeugen: Engelbertus, Vicekurat in Plaidt, und Johannes Zontfelt de Reess, Notar und Kleriker der Diözese Köln. Perg. Dorsualnotiz: A. 54.
67. 1491 Juli 6. Gehorsamseid des Abtes Johannes von Abdinghof. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel beschädigt. Dorsualnotiz: 1.
68. 1491 Juli 25, Laach. Abt Simon von Laach bekundet, daß er zur Aufrechterhaltung der Bursf. Observanz in seinem Kloster den üblichen Gehorsamseid geleistet habe. Für den Fall, daß er diesem Gelöbniß untreu werden sollte, bevollmächtigt er die derzeitigen, vom Generalkapitel der Bursf. Kongregation ernannten Visitatoren oder deren Nachfolger, sein Amt in seinem Namen in die Hände des Konventes zurückzulegen, und verspricht eidlich, diese Vollmacht unter keinem Vorwand jemals zurückzuziehen. Siegler: Der Aussteller, der zugleich den Erzbischof von Trier bittet, seine Zustimmung in einem besonderen Transfix zu einer anderen, vom Aussteller bereits ausgefertigten und besiegelten Urkunde zu erteilen. Inseriert: Der Gehorsamseid des Abtes Simon von Laach. (Er verspricht Besiegelung, sobald er im Besitz des Abtsiegels ist.) — Perg. Siegel ab. Dorsualnotiz: 4.
69. 1492 Mai 22 (uff. . . dinstages nach deme sontage . . . Cantate). Abt Johannes, Prior Johannes Meyer, Senior Conradus Sculteti und die Konventualen von Breitenau: Ewaldus von deme Rode, Johannes Herdegessen, Johannes Reyneke, Johannes Gutwasser, Rodolfus Tristram, Jodocus Fivelin, Johannes Santrock, Wenderadus Meister, Nikolaus Meyle und Arnoldus Geningen folgen der Aufforderung zur Reform ihres Klosters vor den erschienenen Visitatoren, nämlich den Äbten Johannes von Bursfeld und Johannes von Homburg sowie vor den vom Landgrafen Wilhelm dem Mittleren von Hessen gesandten Räten, und versprechen Annahme der Bursf. Observanz. Die genannten Konventualen (ausgenommen Herdegessen, Fivelin und Geningen) behalten sich den Über-

tritt in ein anderes Benediktinerkloster vor. Siegler: Abt u. Konvent. — Perg. Siegel 1 ab, 2 beschädigt. Dorsualnotiz: 4. B.-Vermerk des Notars Cristoforus Kirchain vom 23. Mai 1492, daß die Aussteller an ihrem Versprechen festhalten wollen und sich und ihr Kloster dem Bursf. Generalkapitel unterwerfen. Zeugen: lic. in decr. Henricus Rolant, Knappe Reinhardus de Boneborg und Vogt zu Spanenberg Hanso Kumpen.

70. 1492 August 12. Abt Nicolaus, Prior Conradus und Konvent von St. Cyriacus und Laurentius in Wimmelburg bei Eisleben schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt u. Konvent. — Perg. Beide Siegel ab. Dorsualnotiz: 28. W.
71. 1492 September 21. Volrad, Graf und Herr zu Mansfeld, sowie die Vormünder der Junggrafen zu Mansfeld bekunden, daß Abt Nicolaus, Prior Gotschaluc und Konvent von Wimmelburg mit Zustimmung des Erzbischofs Ernst von Magdeburg und Administrators der Diözese Halberstadt sich der Bursf. Kongregation angeschlossen haben, und versprechen, das Kloster in der Beibehaltung der Reform zu unterstützen. Siegler: Die Aussteller. — Perg. Siegel 2 (Vormundchaftssiegel) beschädigt. Dorsualnotiz: A. 32.
72. [vor 1492 August 26]⁴⁵. Gehorsamseid des Abtes Andreas von Mönchaurach. Er verspricht Besiegelung, sobald er im Besitze eines Abtssiegels ist. — Perg. Dorsualnotiz: 35.
73. 1493 August 31. Abt Conradus, Prior Johannes, Senior Valentinus und Konvent von Goseck schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt u. Konvent. — Perg. Beide Siegel ab. Dorsualnotiz: B. 23.
74. 1493. Erzbischof Ernst von Magdeburg und Administrator der Diözese Halberstadt bekundet die Reform des Klosters Reinsdorf an der Unstrut unter dem Beistand des Edelherrn Bruno von Querfurt, in dessen Gebiet das Kloster liegt, und bestätigt die Wahl des Mönches Michahel, Profeß von Berge bei Magdeburg, zum Abte. Auf dessen Bitten und einiger zur Reform neu eingeführter Mönche, die sich sämtlich zur Bursf. Reform bekennen, genehmigt er den Anschluß an die Bursf. Kongregation. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel ab. Dorsualnotiz: 22. R.
75. 1493. Erzbischof Ernst von Magdeburg und Administrator der Diözese Halberstadt bekundet die Reform des Klosters Wimmelburg bei Eisleben unter dem Beistand der Grafen von Mansfeld, in deren Gebiet das Kloster liegt, und bestätigt die Wahl des Mönches Nicolaus zum Abt. Er bestätigt den Anschluß an die Bursf. Kongregation (Wortlaut ähnlich wie oben in Nr. 74). Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel beschädigt. Dorsualnotiz: 29. W.
76. 1493. Abt Henricus, Prior Johannes und Konvent von Königs-lutter schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt u. Konvent. — Perg. Beide Siegel ab. Dorsualnotiz: B. 24.
77. 1494 Januar 22. Die Äbte Hermannus von Bomlenborch von Corvey und Johannes von Bursfeld bekunden, daß sie die bereits früher in Corvey eingeführte, inzwischen aber infolge gegenseitiger Streitigkeiten wieder aufgegebene Reform erneuern wollen. Entsteht ein neuer Zwist, so ernennen sie die Äbte von Northeim und Marienmünster zu Schieds-

⁴⁵ Abt Leonard, Vorgänger des Abtes Andreas, starb am 5. Juni 1490. Im Generalkapitelsrezeß von 1492 ist Abt Andreas nicht unter jenen Äbten genannt, die den Gehorsamseid leisten. Er wird als vollgültiges Mitglied des Generalkapitels im Rezeß behandelt und muß demnach den Eid bereits vorher abgelegt haben.

- richtern. Sollte die Durchführung ihrer Entscheidung auf Schwierigkeiten stoßen, so soll die Hilfe des Herzogs Hinrick des Älteren von Braunschweig und Lüneburg angerufen werden. Siegler: Die Aussteller. — Perg. Beide Siegel ab. Dorsualnotiz: B. 27.
78. 1494 August 22. Gehorsamseid des Abtes Rembertus de Geysteren von Iburg. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel beschädigt. Eigenhändige Unterschrift. Dorsualnotiz: 2.
79. 1495 August 5 (ipso die Oswaldi regis et Mart.). Bürgermeister, Schöffen und Rat der Stadt Sneek im Westgau von Friesland bitten die Bursf. Kongregation unter Bezugnahme auf die bisherigen Erfolge der Union, sich der Klöster Stavern und Hemelum anzunehmen und die Reform einzuführen. Die Aussteller werden nach Möglichkeit Beistand leisten und den Visitatoren freies und sicheres Geleit gewähren. Siegler: Die Aussteller mit dem Sekretsiegel der Stadt. — Perg. Siegelbruchstück. Dorsualnotiz: B. 22 (secunda littera).
80. [1496]. Gehorsamseid des Abtes Fredericus von St. Vitus [zu Schinna] in der Diözese Minden⁴⁶. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel ab. Dorsualnotiz: 27.
81. 1497 Mai 25. Bischof Egerdus von Schleswig und Auditor des päpstl. Gerichtshofes ist von Alexander VI. auf Grund einer Supplik der Präsidenten der Provinzialkapitel der Provinzen Mainz, Trier und Köln mit der Untersuchung gegen jene Ordensgeistlichen beauftragt, die sich unter Mißachtung der Konstitutionen Gregors IX., Innozenz' III., Benedikts XII., Clemens' V., Sixtus' IV. und anderer Päpste um die Provinzialkapitel nicht kümmern. Der Aussteller läßt auf Antrag der genannten Präsidenten alle geistlichen Personen und Behörden zur Vorlegung der einschlägigen Akten auffordern. Siegler: Der Aussteller. — Notariatsinstrument des Johannes Schudherinck de Nussia, Klerikers der Kölner Diözese. Perg. Siegelbruchstücke. Dorsualnotiz: C. 14.
82. 1498 Januar 31, Hildesheim. Dechant Eggehardus Lubberen an Hl. Kreuz in Hildesheim, der durch die Bulle Pius' II. vom 3. November 1461 (vgl. unter „Darmstadt“ Nr. 13) mit der Wahrung der Rechte der Bursf. Kongregation betraut wurde, überträgt den Dechanten von S. Kunibert (Köln), St. Martin in Kerpen und St. Florin in Koblenz seine Stellvertretung, um auf Klagen der Äbte von St. Martin (Köln) und Brauweiler gegen die Störer der Rechte vorzugehen. Siegler: Der Aussteller. — Notariatsinstrument mit Zeichen und Unterschrift des Bernardus Bollingk, cler. Monasterien. dioc. Zeugen: Hinricus Hoppen, Vikar an Hl. Kreuz in Hildesheim, und Ernestus Roggen, Kleriker der Hildesheimer Diözese. Perg. Siegel beschädigt. Dorsualnotiz: A. 17.
83. 1498 August 24. Gehorsamseid des Abtes Johannes von Mönchröden. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Dorsualnotiz: 18.
84. 1498 August 25. Gehorsamseid des Abtes Johannes von Brauweiler. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel beschädigt. Dorsualnotiz: 16.
85. 1499 April 24—26, Würzburg. Die Präsidenten des vom 24.—26. April 1499 zu St. Stephan (Würzburg) tagenden Provinzialkapitels der Provinz Mainz und Diözese Bamberg Johannes von Sponheim, Andreas von St. Michael (Bamberg), Johannes von St. Michael (Hildesheim) und Thomas von Seligenstadt fordern alle ihnen unterstehenden

⁴⁶ Von den St. Vitus-Klöstern der Bursf. Kongregation kommt nur Schinna in Betracht, weil es durch „Myndensis dyocesis“ näher gekennzeichnet ist. Abt Friedrich Solter von Soltenau († 25. März 1537) leistete auf dem Generalkapitel von 1496 den Gehorsamseid als letzter Abt seines Klosters, das zwischen 1537 und 1542 aufgehoben wurde.

Äbte auf, die von dem Kapitel festgesetzt und die in der inserierten Liste festgelegten Beiträge, die auf die einzelnen Klöster entfallen, je zur Hälfte bis zum Fest St. Michael dieses und des folgenden Jahres an die ernannten Kollektoren zu entrichten. Siegler: Die Aussteller. — Unvollendetes Notariatsinstrument (Zeichen und Unterschrift fehlen). Zeugen: Conradus, Kellner von Seligenstadt, und Nikolaus Neihart, Kaplan des Abtes von S. Aegidien (Nürnberg). Perg. Sämtliche Siegel ab. Dorsualnotiz: C. 4.

86. 1500 Februar 3. Gehorsamseid des Abtes Johannes von St. Abundius in Ballenstedt. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel ab. Dorsualnotiz: 4.
87. 1501 April 19 (des mandages na deme sondage Quasimodo geniti). Abt Hermannus, Prior Johannes van der Lyppe, Propst Hermannus van Mandelslo, Kellner Crystianus Torneyg, Mönch Hertwyghus van Mandelslo und Konvent von Corvey sowie die Äbte Johannes und Henningus von St. Michael und St. Godehard (Hildesheim) vereinbaren die näheren Bedingungen, unter denen die Reform und der Anschluß des Klosters Corvey an die Bursf. Kongregation durchgeführt werden soll. Siegler: Abt u. Konvent von Corvey, die Äbte von St. Michael und St. Godehard (Hildesheim). — Perg. Siegel 1, 2 ab, 3, 4 beschädigt. Mit Unterschrift der Notare Hinricus de Mola alias Lössken, Bartoldus Tilken und Kilianus Egberti, cler. Padeburnen. dioc. (der letztgenannte Notar unterzeichnete am 20. April). Zeugen: Johannes de Hevenhussen und Johannes Geverdes, Bürger von Höxter. Dorsualnotiz: 6. C.⁴⁷.
88. 1503 September 4. Gehorsamseid des Abtes Wolfgangus von St. Michael [in Bamberg]. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel ab. Eigenhändige Unterschrift. Dorsualnotiz: 17 (oder 14?).
89. 1503 Oktober 11 (uff . . . myttewochen nach Dyonisii). Abt Johannes, Prior Albertus Pegkelschen, Senior Henricus Stogker, Kellner Gregorius, die Konventualen von Hasungen Maius, Johannes de Elben, Adam Wybers, Henricus Balhoern, Henricus Tylemanni, Henricus Kremell und Johannes Balhoern folgen der Aufforderung zur Reform ihres Klosters vor den erschienenen Äbten Henrych von Bursfeld, Johannes von Abdinghof und Johannes von Breitenau, die vom Bursf. Generalkapitel zu Kommissaren ernannt wurden, ferner vor dem Rat des Landgrafen Wylhelm von Hessen Dr. Henrich Rulandt, Dechant von St. Martin zu Kassel. Die Konventualen Maius und Johannes de Elben behalten sich den Übertritt in ein anderes Benediktinerkloster vor. Siegler: Abt u. Konvent. — Perg. Beide Siegel ab. Dorsualnotiz: 13. H.
90. 1504 Oktober 28. Gehorsamseid des Abtes Egbertus von Mettlach. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel ab. Dorsualnotiz: 23.
91. 1504 Oktober 29. Abt Arnoldus de Solbruecquen und Konvent von Gembloux bekunden, daß sie auf Grund einer Kapitelsitzung ihre bereits am 19. September 1504 getätigte Abmachung, sich der Bursf. Kongregation anzuschließen, gebilligt haben. Sie unterwerfen sich daher freiwillig dem Bursf. Generalkapitel und seinen Anordnungen. Siegler: Abt u. Konvent. — Perg. Beide Siegel ab. Dorsualnotiz: 11. G.
92. 1505 April 20 (dominica Cantate, qua recepimus possessionem abbacie nostre et munus benedictionis). Abt Franciscus, Prior Heymannus und Konvent von Corvey schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt u. Konvent. — Perg. Beide Siegel ab. Dorsualnotiz: B. 28.

⁴⁷ Vgl. Linneborn, Reformation 563f. Abschrift: Münster Staatsarchiv, Corvey Urk. Nr. 1133.

93. **1505** August 20. Gehorsamseid des Abtes Johannes von St. Michael (Bamberg). Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel ab. Eigenhändige Unterschrift. Dorsualnotiz: 13.
94. **1507** Juni 30. Gehorsamseid des Abtes Hinricus von St. Paul [in Bremen]. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Eigenhändige Unterschrift. Dorsualnotiz: 13.
95. **1508** August 15. Abt Albertus, Prior Wolfgangus und Konvent von Grafschaft schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt u. Konvent. — Perg. Siegel 1 ab, 2 beschädigt. Dorsualnotiz: 12. G.
96. **1508** September 11 (dienstag nach unser lieben frauwen tag der geburt). Erzbischof Hermann von Köln erteilt seine Zustimmung zum Anschluß von Grafschaft an die Bursf. Kongregation. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel beschädigt. Dorsualnotiz: A. 33.
97. **1508** November 30 (feria 5. post Katherine). Gehorsamseid des Abtes Hinricus von Mönchennienburg. Verspricht Besiegelung, sobald er im Besitz des Abtssiegels ist. — Perg. Dorsualnotiz: 36.
98. **1510** August 16 (die vero veneris post assumpt. B. Marie). Erzbischof Johannes von Bremen erteilt auf Bitten des neugewählten Abtes Gerardus und Konventes von Stade seine Zustimmung zu dem Anschluß des Klosters an die Bursf. Kongregation. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Dorsualnotiz: A. 39.
99. **1510** August 18. Gehorsamseid des Abtes Michael von St. Georg in Bürgel. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel ab. Dorsualnotiz: 23.
100. **1511** Januar 7 (feria 3. post Circumcisionem domini). Gehorsamseid des Abtes Johannes von St. Jakob (Mainz). Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel beschädigt. Dorsualnotiz: 32.
101. **1511** August 10. Abt Hinricus, Prior Rodolphus und Konvent von Harsefeld schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt u. Konvent. — Perg. Siegel 2 ab. Dorsualnotiz: B. 31.
102. **1511** August 10. Abt Gerhardus, Prior Henricus und Konvent von Stade schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt u. Konvent. — Perg. Beide Siegel ab. Dorsualnotiz: B. 30.
103. **1511** August 26. Abt Egidius, Prior Johannes und Konvent von Gladbach schließen sich der Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt u. Konvent. — Perg. Beide Siegel beschädigt. Dorsualnotiz: B. 29.
104. **1514** August 14, Würzburg. Bischof Laurentius von Würzburg genehmigt auf Bitten des Abtes Johannes ex Trittenheim, des Priors Gerhardus und Konventes von St. Jakob zu Würzburg den Anschluß des Klosters an die Bursf. Kongregation. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel ab. Dorsualnotiz: A. 23.
105. **1515** August 21. Gehorsamseid des Abtes Georgius von Marienmünster. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel beschädigt. Eigenhändige Unterschrift. Dorsualnotiz: 17.
106. [**1516** August 31]⁴⁸. Gehorsamseid des Abtes Johannes de Lünen von Brauweiler. Er verspricht Besiegelung, sobald er im Besitz des Abtssiegels ist. — Perg. Siegelrest. Dorsualnotiz: 15.
107. **1517** April 29. Balduinus, Bischof von Sarepta und Abt von St. Andreas bei Brügge, bekundet, daß er vor den Äbten Meynardus Man von Egmond, Splinterus de Dorsem von Oestbroek und Mathaeus Petri von Gembloux, die von dem 1516 in Köln tagenden

⁴⁸ Generalkapitelsrezeß von 1516: Joannes in Bruwiler . . . prestitis iuramentis et fidelitati capitulo nostro annali ad unionem nostram assumpti sunt.

- Bursf. Generalkapitel zur Entgegennahme der Anschlußurkunde des Klosters St. Andreas beauftragt wurden, am heutigen Tage vormittags acht Uhr kniend den Gehorsamseid geleistet habe. Inseriert: Der Gehorsamseid. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegelbruchstücke. Dorsualnotiz: 14.
108. **1517** Mai 3. Balduinus, Bischof von Sarepta und Abt von St. Andreas bei Brügge, der am Besuch des demnächst in Seligenstadt stattfindenden Bursf. Generalkapitels verhindert ist und auch am letzten Generalkapitel nicht teilgenommen hat, bestellt zu seinem Vertreter den Abt Splintherus von Oestbroek. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel beschädigt. Dorsualnotiz: 4.
109. **1517** Mai 22. Ludovicus, Elekt und Administrator der Diocese Tournay, genehmigt auf Bitten des Abtes Balduin und des Konventes von St. Andreas bei Brügge den Anschluß des Klosters an die Bursf. Kongregation. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel ab. Dorsualnotiz: A... (?).
110. **1517** August 1. Gehorsamseid des Abtes Henricus de Wytenn von Maursmünster. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel beschädigt. Eigenhändige Unterschrift.
111. **1518** Juli 24. Utrecht. Abt Wilhelmus de Nova Ecclesia von St. Paul (Utrecht), der am Besuch des demnächst in Bursfeld stattfindenden Bursf. Generalkapitels verhindert ist und am vorletzten Generalkapitel nicht teilgenommen hat, bestellt zu seinem Vertreter den Abt Johannes von Brauweiler. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel beschädigt. Dorsualnotiz: 21.
112. **1518** August 23. Gehorsamseid des Abtes Matthias von Ballenstedt. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegelbruchstücke. Dorsualnotiz: 10.
113. **1518** August 23. Gehorsamseid des Abtes Johannes von Ilsenburg. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Dorsualnotiz: 3.
114. [vor **1518** August 29]⁴⁹. Gehorsamseid des Abtes Jodocus von St. Mauritius in Tholey. Er verspricht Besiegelung, sobald er im Besitz des Abtssiegels ist. — Perg. Siegel beschädigt. Dorsualnotiz: 21.
115. [**1518** August 29]⁵⁰. Gehorsamseid des Abtes Hinricus von Marienmünster. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel beschädigt. Eigenhändige Unterschrift. Dorsualnotiz: 16.
116. **1520** April 2. Abt Wilhelmus de Nova Ecclesia von St. Paul (Utrecht), der an dem am kommenden Sonntag Jubilate in St. Maximin (Trier) stattfindenden Provinzialkapitel der Provinz Köln-Trier nicht teilnehmen kann, bestellt zu seinem Vertreter den Abt Everhardus von St. Matthias (Trier). Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel ab. Dorsualnotiz: C. 25.
117. **1521** April 20. Carolus de Croy, Administrator von Afflighem, genehmigt durante nostra minoritate den Anschluß des Klosters an die Bursf. Kongregation, nachdem sein Vorgänger Kardinal Guillelmus de Croy an dem Anschluß Afflighems an Bursfeld durch seinen vor-

⁴⁹) Abt Gerard de Hasselt († 24. August 1517) hatte noch durch den Abt von St. Jakob (Mainz) sein Prokuratorium zu dem am 30. August 1517 stattfindenden Generalkapitel gesandt. Dem Generalkapitel von 1518 übermittelte Abt Jodocus sein Prokuratorium ebenfalls durch den Abt von St. Jakob (Mainz), jedoch ohne den Gehorsamseid zu erwähnen. Daher muss er ihn bereits vorher abgelegt haben.

⁵⁰) Generalkapitelsrezess von 1518: ... Hinricus in Marienmunster noviter electi abbates presfito iuramento consueto ad cetum patrum suscepti sunt.

- zeitigen Tod verhindert wurde. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel beschädigt. Unterschrift des Ausstellers. Dorsualnotiz: A 45.
118. [1521 August 25]⁵¹. Gehorsamseid des Abtes Nicolaus von Luxemburg. Er verspricht Besiegelung, sobald er im Besitz des Abtssiegels ist. — Perg. Siegel beschädigt. Dorsualnotiz: 14.
119. [1521 August 25]⁵². Gehorsamseid des Abtes Franciscus von Mettlach. Er verspricht Besiegelung, sobald er im Besitz des Abtssiegels ist. — Perg. Siegel ab. Dorsualnotiz: 22.
120. 1522 Juni 20 (feria 6. post Corporis Christi). Gehorsamseid des Abtes Anthonius von Liesborn. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel beschädigt. Eigenhändige Unterschrift (Protestor manu mea propria). Dorsualnotiz: 9.
121. 1522 August 9. Abt Nicolaus von Luxemburg, der am Besuch des nächsten Bursf. Generalkapitels verhindert ist, bestellt zu seinem Vertreter den Abt Everhardus von St. Matthias (Trier). An dem letzten 1521 in Köln gefeierten Kapitel hatte er persönlich teilgenommen. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel beschädigt. Dorsualnotiz: N. 1 ad convolutum 14.—18. L.
122. 1524 August 3 (mitwochen nach Innocentium), Kassel. Landgraf Philipp von Hessen belehnt Abt Johannes Meyer von Breitenau mit dem Dorfe Dorla, wie es das Kloster bisher innegehabt hat, und mit dem Kirchenlehen Brunslar nebst Vogtei und Zubehör, wie es bisher Gerlach und Voupel von Lebenstein und deren Vorfahren besessen haben. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel ab. Dorsualnotiz: A. 52.
123. 1524 August 8. Abt Godefridus de Bracle von St. Salvator zu Einham (Eename) bei Oudenarde an das demnächst in Werden stattfindende Bursf. Generalkapitel: Er hat unter großen Mühen und Kosten durch Berufung von Mönchen aus Egmond und durch Ernennung des Otto de Haefften von Afflighem zum Koadjutor mit dem Rechte der Nachfolge eine Reform im Sinne der Bursf. Observanz begonnen. Da er selbst zu alt und hinfällig ist, um die Reform durchzuführen, stimmt er dem Anschluß seines Klosters an die Bursf. Kongregation zu und entsendet seinen Koadjutor zur Regelung des endgültigen Anschlusses. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel beschädigt. Dorsualnotiz: B. 33.
124. 1525 August 11. Gehorsamseid des Abtes Johannes von Luxemburg. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Eigenhändige Unterschrift.
125. 1532 August 25 (dominica post Bartholomei), Abdinghof. Gehorsamseid des Abtes Hermannus von Brauweiler. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel beschädigt. Eigenhändige Unterschrift. Dorsualnotiz: 17.
126. 1534 August 2, Bursfeld. Gehorsamseid des Abtes Reynerus von Bursfeld. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Eigenhändige Unterschrift. Dorsualnotiz: 22.

⁵¹) Sein Vorgänger Johannes starb nach der Gallia christiana XIII 603 im Jahre 1517, doch sandte er noch zum Generalkapitel am 30. August 1517 sein Prokuratorium durch den Cellerar von Mettlach ein. Abt Nicolaus liess sich auf dem Generalkapitel von 1518 durch den Abt von Brauweiler und 1519 durch den Abt von St. Matthias (Trier) vertreten. Erst der Generalkapitelsrezess von 1521 meldet: ... Nicolaus de Lutzenburg ... prestito iuramento consueto ad sacrum capitulum suscepti sunt.

⁵²) Generalkapitelsrezess von 1521: Franciscus in Mediolacu ... prestito iuramento consueto ad sacrum capitulum suscepti sunt.

127. **1537** [August 26]⁵³. Gehorsamseid des Abtes Theodoricus von Abdinghof. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel ab. Eigenhändige Unterschrift. Dorsualnotiz: 2.
128. **1538** August 25. Gehorsamseid des Abtes Hermannus a Beckem von St. Mauritius und Simeon in Minden. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Eigenhändige Unterschrift. Dorsualnotiz: 29.
129. **[1539 August 24]**⁵⁴. Gehorsamseid des Abtes Bernardus von Iburg. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Eigenhändige Unterschrift. Dorsualnotiz: 1.
130. **1565** Mai 20, Gladbach. Gehorsamseid des Abtes Leonardus von St. Jakob (Mainz). Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegelbruchstücke. Eigenhändige Unterschrift. Dorsualnotiz: 33.
131. **1568** Mai 9 (dominica Jubilate, que fuit octava (!) dies Maii). Gehorsamseid des Abtes Andreas von Brauweiler. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel beschädigt. Eigenhändige Unterschrift. Dorsualnotiz: 18.
132. **1570** April 16, Abdinghof. Gehorsamseid des Abtes Johannes Hieronymus von Abdinghof. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel ab. Dorsualnotiz: 3.
133. **1571** Juni 15, Köln. Abt Johannes von Bursfeld, Präsident der Bursf. Kongregation, verlegt das ursprünglich nach St. Paul (Utrecht) einberufene Generalkapitel wegen verschiedener, besonders von den Geusen drohender Gefahren zum 2. September nach Seligenstadt. Zur Wahrung der Rechte der niederdeutschen Äbte, für die eine Reise nach Seligenstadt zu schwierig und gefährlich ist, werden als besondere Bevollmächtigte der Abt Nicolaus Wrede von Deutz und lic. jur. Gwoltherus Fabritius nach Niederdeutschland entsandt, die auch mit dem Herzog von Braunschweig und Lüneburg wegen der in seinem Gebiet liegenden Klöster verhandeln sollen. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel beschädigt. Unterschrift des Notärs Petrus de Walbeck. Dorsualnotiz: C. 26.
134. **1574** Mai 2 (dominica Jubilate). Gehorsamseid des Abtes Hermannus Francke von St. Mauritius und Simeon in Minden. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Eigenhändige Unterschrift. Dorsualnotiz: 30.
135. **1599** Juni 8. Abt Leonardus Betten, Prior Hubertus Germeys und Konvent von St. Trond schließen sich der unter dem Präsidenten Georgius Roder stehenden Bursf. Kongregation an. Siegler: Abt u. Konvent. — Perg. Siegel 1 ab. Dorsualnotiz: B. 34.
136. **1601** November 22, Corvey. Fürstabt Theodericus, Prior Theodericus, Kellner Everhardus und Konvent von Corvey haben beschossen, dem in ihrem Gebiet gelegenen Zisterzienserinnenkloster Brenkhausen, dessen Reform schon von dem früheren Abte Reinerus begonnen wurde, einen Propst zu bestellen. Sie nehmen das Kloster, das bisher Vallis Dei genannt wurde, und auf das der Zisterzienserorden durch Vernachlässigung der Reform stillschweigend verzichtet hat, in den Benediktinerorden auf und stellen es unter den Schutz der Gottesmutter und des Vorläufers Christi. Siegler: Abt u. Konvent. — Perg. Beide Siegel ab. Dorsualnotiz: A. 62.

⁵³) Generalkapitelsrezess von 1537: R. D. Theodoricus monasterii Abdinghoffensis ex quo canonicè est electus, previis et prestitis iuramentis solitis et consuetis ad nostram unionem collectus et assumptus est.

⁵⁴) Die Abtswahl war am 4. Februar 1539. Generalkapitelsrezess von 1539: (wurde zugleich mit den Äbten von Gladbach, Ringelheim und Bursfeld aufgenommen) prius prestitis iuramentis consuetis et solitis inscriptis ac eciam viva voce prolatis.

137. **1603** Mai 30. Abt Leonardus Betten, Prior Hubertus Germeys und Konvent von St. Trond schließen sich der Bursf. Kongregation an, deren Präsident Leonard Ruben ist. Siegler: Abt u. Konvent. — Perg. Dorsualnotiz: B. 35.
138. **1605** Juli 27. Abt Libertus ab Hulsberg alias Schloun von St. Peter und Paul und St. Medardus zu Flierbach bei Löwen, der am Besuch des nächsten in St. Matthias (Trier) stattfindenden Generalkapitels der Bursf. Kongregation wegen seines hohen Alters und der von feindseligen Nachbarn drohenden Reisegefahren, ferner durch den Tod des Priors und einiger Mönche verhindert ist, bestellt zu seinem Vertreter den Abt von St. Trond. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel aufgedrückt und beschädigt. Dorsualnotiz: N. 2 do. ad convolutum 14.
139. [1607 November 1]⁵⁵. Gehorsamseid des Abtes Remigius Watson von St. Trond. Mitunterzeichnet von folgenden Konventualen: Hubertus Germys, Franko Vrancken, Lucas Wyshooff [Wyshoefs], Henricus [Schaloun], Wilhelmus [Lamboij], Arnoldus [Clincken], Jaspas [Puteanus], Valentinus [Outers], Benedictus [Bix], Franciscus [Cluckaerts], Johannes Amicus, Trudo Wittimoesus, Godefridus van den Roye, Joannes Piccart, Bernardus de Wasservas, Michael [Egidii], Georgius Boesmans, Erasmus Paludanus, Eucherius Corselius, Libertus Labricque, Quintinus Garetijs [Garrets], Lambertus Jamart, Stephanus Pfelincx [Puelinc]. — Perg. Dorsualnotiz: B. 6. — Nomina eorum, qui in s. Trudoni iuraverunt capitulariter Unioni Bursfeldensi anno 1607 1. Novembris in manus Leonardi Rubentis . . .
140. **1628** Juli 17, Douai. Der Präsident der Englischen Benediktinerkongregation Prior dr. theol. Rudisindus Barlo von St. Gregor in Douai, die Diffinitoren dr. theol. Leander de S. Martino, Paulinus Grinwod, Augustinus Bakerus und Benedictus Smitheus mit Zustimmung des abwesenden Nicolaus Curci und der Kapitelssekretär lic. theol. Clemens Reynerius nehmen das ihnen von der Bursf. Kongregation überlassene Kloster Cismar unter den in der Urkunde vom 18. Mai 1628 enthaltenen Bedingungen an und verpflichten sich zur Rückgabe, sobald sie wieder in den Besitz ihrer Klöster St. Augustin in Canterbury, St. Peter in Westminster und St. Cuthbert in Durham gelangt sind. Siegler: Der Aussteller mit dem Kongregationssiegel. Insetiert: Urkunde vom 18. Mai 1628, Mainz: Präsident Heinrich Spichernagel von St. Pantaleon (Köln), die Mitpräsidenten Hermannus Meyer von Marienmünster und Johannes Münch von Brauweiler, Diffinitoren Gabelus Schaffenius von Grafschaft und Wilhelmus Rivius von Abdinghof und das zu St. Jakob (Mainz) versammelte Generalkapitel der Bursf. Kongregation überlassen der Englischen Benediktinerkongregation unter gewissen Bedingungen geschenkweise ihr im Herzogtum Holstein und in der Diözese Lübeck gelegenes Kloster Cismar samt allem Zubehör. Siegler: Die Aussteller mit dem Kongregationssiegel. Unterschrift des Kapitelssekretärs Abt Paulus Vrechen von Deutz. — Perg. Siegel ab. Unterschriften der Aussteller. Dorsualnotiz: A. 50.
141. **1656** August 22. Gehorsamseid des Abtes Salentinus von Mettlach. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel aufgedrückt. Eigenhändige Unterschrift. Dorsualnotiz: 24.

⁵⁵ Vgl. die Dorsualnotiz. Dagegen geben der Generalkapitelsrezess und Volk, Archiv 38 (Nr. E 20) das Jahr 1608 an. Die Namen der Konventualen sind ergänzt nach Simon G., L'organisation économique de l'abbaye de Saint-Trond depuis la fin du XIII^e siècle jusqu'au commencement du XVII^e siècle, Bruxelles 1913, 452 f.

142. 1662 Mai 7. Gehorsamseid des Abtes Ambrosius von Marienmünster. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel beschädigt. Eigenhändige Unterschrift. Dorsualnotiz: 18.
143. 1680 Mai 6, Mettlach. Gehorsamseid des Abtes Matthias von Mettlach. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel beschädigt. Eigenhändige Unterschrift. Dorsualnotiz: 25.
144. [1680 Mai 12]⁵⁶. Gehorsamseid des Abtes Bonifacius von Liesborn. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel aufgedrückt, ab.
145. 1683 April 29, Abdinghof. Gehorsamseid des Abtes Pantaleon von Abdinghof. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel ab. Eigenhändige Unterschrift. Dorsualnotiz: 5.
146. 1690 August 27 (dominica post Bartholomei). Gehorsamseid des Abtes Anselmus von Liesborn. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel ab. Eigenhändige Unterschrift. Dorsualnotiz: 11.
147. Dieselbe Urkunde Nr. 146, nur Siegel aufgedrückt u. erhalten. Eigenhändige Nieder- und Unterschrift. Dorsualnotiz: 11.
148. 1690 August 29. Gehorsamseid des Administrators von Minden Ferdinand a Metternich. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel ab. Eigenhändige Unterschrift (professus Corbeiensis). Dorsualnotiz: 31.
149. 1692 September 1, Abdinghof. Gehorsamseid des Abt Gregorius Busch von Abdinghof. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Eigenhändige Unterschrift. Dorsualnotiz: 6.
150. 1696 September 2, Köln St. Martin. Gehorsamseid des Abtes Alexander von Brauweiler. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel ab. Eigenhändige Unterschrift. Dorsualnotiz: 19.
151. 1698 August 31, Seligenstadt. Gehorsamseid des Abtes Joseph von Laach. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Eigenhändige Unterschrift. Dorsualnotiz: 6.
152. 1699 September 25/Oktober 5, Corvey. Gehorsamseid des Abtes Maurus von Lamspring (Engl. Kongregation) auf Grund der bei der Überlassung von Lamspring zwischen der Bursf. und Engl. Kongregation vereinbarten Bedingungen. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Eigenhändige Unterschrift. Dorsualnotiz: 7.
153. 1700 April 10. Gehorsamseid des Abtes Pancratius Wagner von St. Jakob (Mainz). Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel ab. Eigenhändige Unterschrift. Dorsualnotiz: 34.
154. 1700 Mai 2, St. Trond. Gehorsamseid des Abtes Gregorius von Liesborn. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Eigenhändige Unterschrift. Dorsualnotiz: 12.
155. 1700 Mai 2, St. Trond. Gehorsamseid des Abtes Ferdinand de Koeler von Mettlach. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel ab. Eigenhändige Unterschrift. Dorsualnotiz: 26.
156. 1748 Juni 17, Hildesheim. Gehorsamseid des Abtes Ludovicus Hatt-eisen von St. Michael (Hildesheim). Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel ab. Eigenhändige Unterschrift.
157. 1748 Juni 30. Gehorsamseid des Abtes Benedictus Haas von St. Marien (Trier). Siegler: Der Aussteller. — Perg. Eigenhändige Unterschrift.

⁵⁶ Generalkapitelsrezess von 1680: Abbates nondum capitulares dum prius iuramentum genuflexi praestiterunt, illudque in pergamento, sigillo maiori munito exhibuerunt, admissi sunt sequentes: ... Rms. D. Bonifacius abbas Leisbornensis...

158. **1748** Juli 7. Gehorsamseid des Abtes Andreas Baden von Abdinghof. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Siegel ab. Eigenhändige Unterschrift.
159. **1764** Mai 30, Huysburg. Gehorsamseid des Abtes Conradus von Huysburg und Minden. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Eigenhändige Unterschrift.
160. **1764** Juni 26. Abt Paulus von St. Martin (Trier), der am Besuch des in St. Pantaleon (Köln) stattfindenden Generalkapitels und der Neuwahl des Präsidenten wegen eines schweren Kehlkopfleidens verhindert ist, bestellt zu seinem Vertreter Abt Adalbert von St. Matthias (Trier). Die Prokuratoriengelder können aus den 44 Rtlr., 28 Peterl. bestritten werden, die der Aussteller auf Anweisung des Generalkapitels für den gegen den Kurfürsten von Köln in Rom zu führenden Prozeß eingezahlt hat. Siegler: Der Aussteller. — Papier. Dorsualnotiz: N. 5to. ad con-volutum XIV.
161. [**1764** Juni]⁵⁷. Gehorsamseid des Abtes Gregorius von St. Godehard (Hildesheim). Siegler: Der Aussteller. — Perg. Eigenhändige Unterschrift.
162. **1764** Juli 1. Gehorsamseid des Abtes Amandus von Brauweiler. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Eigenhändige Unterschrift.
163. **1764** Juli 1, Köln. Gehorsamseid des Abtes Felix von Abdinghof. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Eigenhändige Unterschrift.
164. **1764** Juli 1, Köln. Gehorsamseid des Abtes Wilhelmus von Marienmünster. Siegler: Der Aussteller. — Perg. Eigenhändige Unterschrift.

(Fortsetzung folgt.)

⁵⁷) Generalkapitelsrezess von 1764: D. Abbas ad S. Godehardum Hildesh. per D. Abbatem Abdinghoffensen, qui procuratorio nomine et iuramentum deposuit.

Benediktinisches Barocktheater im bayerischen Donautal. Nachtrag.

Von Walther Klemm, Plauen i. Vogtl.

Als der Aufsatz gleichen Titels¹ bereits im Satz fertigstand, traten zu den dort eingangs auf 62 bezifferten Stücken der Donauabteien ganz unverhofft weitere 30 im Besitze des Stifts Metten zutage.^{1a}

Der unverhoffte Fund hat jedoch noch mehr ans Licht gebracht: den entscheidenden Textteil² (wohl II, 3—7, den Schluß) der „*Versteigerung*“ Rupert Kornmanns. Zwar glückte es, die daraus gewonnenen neuen Einsichten weitgehend im Texte zu verwerten, leider aber geriet darüber in unliebsamen Verstoß die zur Erkenntnis des Zusammenhanges unerläßliche Angabe des schon bekanntgewordenen Inhalts: Bei einer Nachlaßversteigerung wird das Standbild der Gerechtigkeit hohnlachend abgelehnt von Tandlerin, Bettelweib, Praktikant, „Fräulein“ und dem Juden Nephtali. („Es ist ja nicht modern, Nicht einmal Tändelei. Adieu! Herr Auktionär! Das ist ja keine Waare!“)

Die äußerst lebendige Szenenführung am Schluß der „*Versteigerung*“ verrät einen kundigen und gewandten Verfasser, der einprägsame Bühnenwirkungen voll Reiz und Frische zu gestalten wußte. Noch in seinen sieben Jahre älteren „*Zween Schullehrern*“ erscheint die Sprache der (ländlichen) Menschen häufig recht ungemäß: geschraubt, kraftlos, deklamatorisch. Anders hier, da allenthalben dem Dialog Ansatz zu mimischer

¹ Diese Zeitschrift Bd. 58 (1940), S. 228—258.

^{1a} Die Einfügung dieses — allerdings mehr zahlenmäßig als qualitativ — hochehrföhrlichen Zugangs war daher technisch nicht mehr möglich. Selbst der Versuch entsprechender Hinweise zeitigte nur unliebsame Fehlangaben. Während am Eingang des Aufsatzes noch die ursprünglich richtige Gesamtziffer steht, eröffnet die Besprechung des Prüfeninger Theaterspiels dessen neue Stückzahl (53). In der Aufführungsliste aber fehlen die 29 nachgefundenen Prüfeninger. Gleiches gilt für das ältesterhaltene Stück der Fürst-
abtei St. Emmeram-Regensburg.

² Ms, Stiftsbibliothek Metten, Prüfeninger Mansarde 792—799, Nr. 47, S. 330—335.

Bewegung innewohnt: „Geh' zum Henker! Du verzweifelter Israeliter, oder —“ ruft der Gärtner, — der mittlerweile die Statue erworben hat —, und der Offizier herrscht den zudringlichen Nephtali an: „Schweig, Belzebul!“ Bezeichnend für die Zeitbedingtheit des Geschmacks ist, daß die „Zween Schullehrer“ und „Die guten Unterthanen“ am Ende des 18. Jahrhunderts offenbar wesentlich weiterreichenden Anklang fanden als die „Versteigerung“, während der heutige Eindruck zweifellos umgekehrt ist! —

Die 29 nachgefundenen Prüfeninger Stücke dienten ausschließlich Gratulationszwecken und sind bis auf zwei nur als Ms Periochen erhalten. Das älteste, „*Dies honorata*“, war als *apud Musicus* von Prior und Konvent dem jährlichen Wahltage des Abtes Otto Kraft am 17. 12. 1705 gewidmet. Weitere acht zwischen 1730 und — vermutlich — 1756 dem Abt Roman II. Kiefer zu Wahl-, Geburts-(Namens-)tagen und Jubelprimiz. Die übrigen 20 fallen zwischen 1757 und 1769 zu den üblichen Anlässen in die Regierungszeit Petrus II. Gerl³. Allzudeutlich lassen sie erkennen, daß die theatralisch-musikalische Beglückwünschung des Abtes zur selbstverständlichen Förmlichkeit geworden ist, die nach bewährtem Schema abgeleitet wird. So sind sie inhaltlich weitgehend — fast möchte man sagen: „genormt“, bewegen sich weniger als sie verharren im gewohnten Schäferstoffgebiet. Wieder und wieder werden die gleichen Rollennamen verwendet, ja, man bemüht sich nicht einmal mehr um jeweils neuen Titel: drei Namenstagsstücke (1765, 66⁴, 67) sind „*Onomastici Honores*“, drei (Wahltag 1766, 67, 68) heißen „*Solemnis Recordatio*“. Das einzige, nicht dem regierenden Abte gewidmete Stück dieses Zeitabschnitts — „*Arethusa desponsata seu Epithalamium*“ — weicht nur wenig vom gebräuchlichen Gratulationsschema ab bei der Konsekration des Regensburger Weihbischofs, Konsistorialpräsidenten und Titularbischofs von Arethusa, Johann Anton Frhrn. v. Wolframsdorff. Das Theaterspiel Prüfenings war also vom vierten bis zum Anfang des achten Jahrzehnts des Jahrhunderts mehr und mehr erstarbt, zur leeren Formalie herabgesunken. So daß die schon beschriebene⁵ „theaterlose Epoche“ erklärt wird.

Nur eine Merkwürdigkeit hat das Prüfeninger genormte Gratulationstheater hervorgebracht. Zwei Stücke, die dem Abte von sechs bzw. acht namentlich aufgeführten FrFr. gewidmet sind, vielleicht also gewissermaßen „Verfasserkollektive“ zu Urhebern hatten. Bei der „*Prißlinga in cavernis Petrae*

³ Reg. 1756—81.

⁴ Vgl. Anm. 1; S. 252, Nr. 38.

⁵ Ebd. S. 235.

*tuta quiescens invidiae fortunae fallacias spernit se suaque soli supernae providentiae consecrans*⁶ zur Abtwahl 17. 2. 1757 sind genannt: Placidus (Brunner), Eberhard (Mundigl), Bernhard (Schaller), Florian (Schärl), Paulus (Vötter) und Martin (Pronath). Zu ihnen gesellen sich bei dem undatierten „*Amoris et gratitudinis de tempore triumphus*“ noch Aloys Maria (Kräzer) und Heinrich (Holzer). Bekanntter wurden von ihnen in der Folgezeit Florian Schärl als Stiftsarchivar und -historiker⁷, Martin Pronath als Abt⁸, der das Prüfeningener Stiftstheater wiederherstellen ließ⁹, und Aloys Maria Kräzer (Graezer), der 23jährig zum Abtwahltag 17. 2. 1762 den „*Samuel a Deo Israelis electus*“ komponierte. Da von den Dedikanten des Namenstagsstückes Placidus, Bernhard und Paulus inzwischen PP. geworden¹⁰ sind, während die anderen noch als FrFr. bezeichnet werden, muß der „*Amoris . . . triumphus*“ zum 29. 6. 1759 dargeboten worden sein.

Von den übrigen reichlich zwei Dutzend dieser Gratulationsstücke waren weder Verfasser noch Komponisten zu erkennen.

Für den Oberaltaicher P. Joh. Ev. Mayerhofer¹¹ hat sich ebenfalls noch ein Nachtrag ergeben. Seine „*Equipage d'un galant homme, d. i. Reisegepäck eines süßen Herrchens nach der Mode, so auf Reisen geht*“ war zwar durch Lindner¹² schon bekannt. Aber in dieser verstümmelten Form des Titels ließ sich nicht mit Sicherheit erkennen, was der volle verrät, dessen zweite Hälfte lautet: „ . . . in der Faßnacht, lebhaft vor Augen gestellt durch eine Schlittenfahrt von den Studenten in Straubing“¹³. Das Programmheft wurde 1775 zu Straubing gedruckt.¹⁴ Mayerhofer war schon aus seiner Freisinger Wirksamkeit bekannt als Verfasser der dort 1773 gehaltenen Schlittade „*Sichtbares Lexikon einiger dermalen in deutscher Sprache üblicher französischer Wörter denen zu Liebe, so nicht lesen können ohne*

⁶ Titel kunstvolles Chronogramm, siehe Nr. 10 der hier folgenden Auf führungsliste.

⁷ Vgl. Anm. 1; S. 239, Anm. 62 und 63.

⁸ Reg. 20. 11. 1781—5. 1. 1790.

⁹ Vgl. Anm. 1; S. 235.

¹⁰ Weißen: Placidus 1. 11. 1757, Paulus 13. 11. 1757, Bernhard 24. 4. 1759, dagegen Eberhard 11. 11. 1759, die übrigen weit später.

¹¹ Vgl. Anm. 1; S. 235 o.

¹² Lindner P., Die Schriftsteller . . . des Ben.-Ordens . . ., Regensburg 1880, I, S. 125, Nr. 7.

¹³ Behner Josef, Beiträge zur Straubinger Musikgesch., S. 110; in Jahresbericht d. histor. Vereins für Straubing und Umgebung, 43. Jahrg. 1940, Straubing 1941. Dort auch Hinweis auf: Wimmer, Sammelblätter zur Gesch. d. Stadt Str., S. 603.

¹⁴ M. wirkte jedoch erst 1782/83 als Prof. am Str'er Lyzeum.

*Druck in Lebensgröße ans Licht gestellt*¹⁵. Die nun als solche erkannte Straubinger legt nahe, ihm auch die Freisinger vom 27. 1. 1777 „*Galanthomms öffentlich Bibliothek*“¹⁶ zuzuschreiben. Ob sie etwa eine Wiederaufführung der Straubinger „*Equipage*“ war, ist mangels Vorhandensein eines Programmheftes dieser Freisinger vorerst nicht zu entscheiden.

Ganz unzweifelhaft dem „Typus des älteren Barockdramas“¹⁷ gehört an das ältesterhaltene Stück der Fürstabtei St. Emmeram-Regensburg: „*Lock: und Frolock: Sieg: und Seegen-Fest zu Ehren der Hl. Martyrer Desiderii, Joannis, und Victoris*“. Leider nennt sich der Verfasser bescheiden nur „Einer des Kaeyserl. freyen Reichs-Stiftt und Closters zu St. E.“. Der Komponist aber wird als „der Edle und Fürnehme Herr Josephus Zinckh, Organist zu St. E.“¹⁸ von der Perioche angegeben. Des vieraktigen Spiels „Vorstellung auff öffentlicher Schaubühne“ erfolgte am 16., 17. und 18. 9. 1697 „auf Anhalten dess Wohl Ehrwürd. Herrn Joh. Georg Seidenbusch/Dechandt und Pfarren / auch der Congregation S. Philippi Nerii in Aufhausen Patris spiritualis“¹⁹ durch „Praebendisten“ (Alumnen), Kapellmitglieder und Dienerschaftsangehörige von St. E. Unverkennbar sollte die Aufführung den Zielen Seidenbuschs propagandistisch dienen.

Liste der Aufführungen:

Abkürzungen: V. = Verfasser. — K. = Komponist. — A. = Aufführungsanlaß und -zeit. — D/E = Druck, Erwähnung im Schrifttum. — Ms = Manuskript. — Pr.M. (in Verbindung mit Stift Metten) = Prüfening Mansarde. — liegt = Aufbewahrungsort.

V. Prüfening (unter Abt Otto Kraft):

1. *Dies Honorata sive Applausus Musicus.*

V.: —. K.: —. A.: „Anniversario Electionis Diei Rmj, Praenobilis, ac Ampliss., D., D. Ottonis Celeberr. et Exempti Mon. Priflingensis Abb. Vigilantiss., honoris ergo institutus . . . a gratulabundijs filijs Priore et Conventu“ 17. 12. 1705. — D/E: — Ms; liegt: Stift Metten, Pr.M. 792—799, Nr. 47, Bl. 68—73.

¹⁵ Klemm Walther, Benediktinisches Barocktheater in Südbayern usw., Aufführungsliste Nr. 276; diese Zeitschr. Bd. 55 (1937).

¹⁶ Ebd. Nr. 287.

¹⁷ Klemm W., I, S. 137/38 (ds. Zeitschr. Bd. 54 (1936)).

¹⁸ Komponist zahlreicher Stücke des Jesuitengymnasiums S. Paul in Regensburg.

¹⁹ Geb. München 5. 4. 1641. Weltpriester 1666, begründete 1675 bzw. 92 das Nerianer-Oratorium und die Wallfahrt Aufhausen bei Regensburg (später desgl. Wien und München). † 10. 12. 1729. Vgl. „1200 Jahre Bistum Regensburg“, R. 1939, S. 254/55.

Unter Abt Roman II. Kiefer:

2. *Homagium.*

V.: —. K.: —. A.: „Romano Neo-eLeCto ConVICtVs et gaVDy Con gregat Ion Is AngeLICae Pr Iffen Ingae ereCt I, Praes IDI, Patr IqVe grat Ioso a Devotiss. Fil. et Convictoribus infra scriptis praestitum“ 1730¹. — D/E: — Ms; liegt: wie Nr. 1, Bl. 96—99.

3. *Musica in Pane Pastorum Principe.*

V.: —. K.: —. A.: „... Festivos Plausus inter, ac effusa Jubila a Suis decantata Ovibus ...“, Geburtstag des Abtes 1738. — D/E: — Ms; liegt: wie Nr. 1, Bl. 103—106.

4. *Festivum Onomasticon.*

V.: —. K.: —. A.: „RoMano PraesVLI trIstes Inter strepItVs beLLICos stabILI aC ConstantI sIt paX, Vita, saLVs, feLICItas ... humill. et obsequentiss. filij“ 1742². — D/E: — Ms; liegt: wie Nr. 1, Bl. 100—102.

5. *Secundae Agni Nuptiae.*

V.: —. K.: —. A.: „... aD qVas gratIoso praesVLI sVo atqVe sponso gratVLabVnDIs VotIs appLaVDIt PrIfLInga“ ... , Jubelprimiz des Abtes 23. 4. 1747. — D/E: Betz Straubing; liegt: wie Nr. 1, Bl. 107, S. 1—11.

6. *Corona Gloriam.*

V.: —. K.: —. A.: „super mensam decantata a mus. Priffenin-ganis“, Namenstag d. Abtes 22. 5. 1754. — D/E: Joh. Veit Rädlmayr/Regensburg; liegt: wie Nr. 1, Bl. 109.

7. *Insigne Abbatiale.*

V.: —. K.: —. A.: „Melodicè ... celebratum“, Namenstag d. Abtes, undatiert. D/E: — Ms; liegt: wie Nr. 1, Bl. 74—79.

8. *Musica in laudes illustrissimae stellae sonora.*

V.: —. K.: —. A.: Wahltag d. Abtes, undatiert. — D/E: — Ms; liegt: wie Nr. 1, Bl. 80—84.

9. *Perillustre Caput Conventus Priiflingensis Amore filiali Connatum.*

V.: —. K.: —. A.: Abt Roman gew., undatiert. — D/E: — Ms; liegt: Stift Metten, Pr.M. 747—753, Bl. 9—12.

Unter Abt Petrus II. Gerl:

10. *PriifLIngaIn CaVernIs Petrae tVta qViesCens InVIDae fortVnae faLLaCias spernIt se sVaQVe soLI sVpernae proVIDentIae ConseCrans.*

V.: — (gewidmet von den FrFr. Placidus (Brunner), Eberhard (Mundigl), Bernhard (Schaller), Florian (Schärl), Paulus (Vötter) und Martin (Pronath). K.: —. A.: Wahltag d. Abtes 17. 2. 1757 (Schlußsatz: soLi Deo gLorIa per saeCVLa aMen). — D/E: — Ms; liegt: wie Nr. 1, Bl. 114—117.

11. *Ecloga Pastorum Daphnidi Natalizanti Applaudentium.*

V.: —. K.: —. A.: Namenstag d. Abtes 29. 6. 1758. — D/E: — Ms; liegt: wie Nr. 1, Bl. 122—125.

¹ Handschriftliche Angabe auf der Perioche 1733 ist irrig.

² Desgl. 1738 irrig.

12. *Amoris et gratitudinis de tempore triumphus.*
V.: — (gewidmet von den PP. Placidus (Brunner), Bernhard (Schaller), Paulus (Vötter), den FrFr. Eberhard (Mundigl), Florian (Schärl), Martin (Pronath), Aloys Maria (Kräzer) und Heinrich (Holzer).
K.: —. A.: Namenstag d. Abtes, 29. 6. 1759. — D/E: — Ms; liegt: wie Nr. 1, Bl. 118—121.
13. *Arethusa desponsata seu Epithalamium.*
V.: —. K.: —. A.: Konsekration d. Regensburger Weihbischofs und Konsistorialpräsidenten Joh. Anton Frhrn. v. Wolframsdorf, Herrn in Egmathing, Ottenhausen und Westkreisen, Bischofs von Arethusa³ 1759. — D/E: — Ms; liegt: wie Nr. 1, Bl. 126—129 und Pr.M. 747—753, Bl. 5—8.
14. *Vafra poLitIa deteCta ab aMore jILiaLI.*
V.: —. K.: —. A.: Wahltag d. Abtes 17. 2. 1760. — D/E: — Ms; liegt: wie Nr. 1, Bl. 134—141.
15. *Priiflinga in Petra firmata.* (Dedikationstitel: PrIfLInga In annIVersarIa soLennItate faVstae eLeCtIonIs Petro perILLVstrI praesVLI aC gratIosIssIMo patrI sVo festIVa gratVLatIonIs offICIA persoLVIt.⁴
V.: —. K.: —. A.: Wahltag d. Abtes 17. 2. 1761. — D/E: — Ms; liegt: wie Nr. 1, Bl. 142—147.
16. *SamVeL a Deo IsraelIs eLeCtVs.* Drama musicum.
V.: —. K.: Fr. Aloys Maria Graezer. A.: Wahltag d. Abtes 17. 2. 1762. — D/E: — Ms; liegt: wie Nr. 1, Bl. 149—152.
17. *Joseph Vice-Rex Aegypti.*
V.: —. K.: —. A.: „In annVa saCrI onoMastICI DIeI soLennItate“ 29. 6. 1762. — D/E: — Ms; liegt: wie Nr. 1, Bl. 153—156.
18. *DaVID a Deo eLeCtI VnCtlO.*
V.: —. K.: —. A.: Wahltag d. Abtes 17. 2. 1763. — D./E.: — Ms; liegt: wie Nr. 1, Bl. 157—159.
19. *AMORIs triPLICIs Vota et LaetItIa pro DIe nataLI.*
V.: —. K.: —. A.: Geburtstag d. Abtes 1763. — D/E: — Ms; liegt: wie Nr. 1, Bl. 160—163.
20. *Trias Votorum.* Drama musicum.
V.: —. K.: —. A.: „In annIVersarIa gLorIosae eLeCtIonIs DIeI soLeMnItate“ 17. 2. 1764. — D/E: — Ms; liegt: wie Nr. 1, Bl. 164—167.
21. *Festiva acclamatio.*
V.: —. K.: —. A.: Wahltag d. Abtes 17. 2. 1765. — D./E.: — Ms; liegt: wie Nr. 1, Bl. 168—170.
22. *Onomastici Honores*⁵. Musicum opus.
V.: —. K.: —. A.: Namenstag d. Abtes 29. 6. 1765. — D/E.: — Ms; liegt: wie Nr. 1, Bl. 171—173.
23. *Solemnis Recordatio*⁶. Opus musicum.
V.: —. K.: —. A.: Wahltag d. Abtes 17. 2. 1766. — D/E: — Ms; liegt: wie Nr. 1, Bl. 174—176.

³ Titularbistum A. in Syrien.

⁴ Vgl. diese Zeitschrift Bd. 58 (1940), S. 251, Nr. 33.

⁵ Die Nrn. 22 und 25 betreffen voneinander verschiedene Stücke.

⁶ Desgl. die Nrn. 23, 24 und 26.

24. *Solemnis Recordatio*. Musicum opus.
V.: —. K.: —. A.: Wahltag d. Abtes 17. 2. 1767. — D/E: — Ms;
liegt: wie Nr. 1, Bl. 177—179.
25. *Onomastici Honores*. Musicum opus.
V.: —. K.: —. A.: Namenstag d. Abtes 29. 6. 1767. — D/E: —
Ms; liegt: wie Nr. 1, Bl. 180—183.
26. *Solemnis Recordatio*. Musicum opus.
V.: —. K.: —. A.: Wahltag d. Abtes 17. 2. 1768. — D/E: — Ms;
liegt: wie Nr. 1, Bl. 184—186.
27. *Munera Devotae Mentis*. Musicum opus.
V.: —. K.: —. A.: Namenstag d. Abtes 29. 6. 1768. — D/E: —
Ms; liegt: wie Nr. 1, Bl. 187—189.
28. *Applausus Musicus*.
V.: —. K.: —. A.: Wahltag d. Abtes 17. 2. 1769. — D/E: — Ms;
liegt: wie bei Nr. 1, Bl. 190—193.
29. *Josues Dux fidelis Populi Electi in Terram Promissionis*.
V.: —. K.: —. A.: „... humillime a FF Clericis oblatu.“ Namens-
tag d. Abtes, undatiert. — D/E: — Ms; liegt: wie Nr. 1, Bl. 130—133.

VI. St. Emmeram-Regensburg (unter Abt Johannes IV.
Baptist Hemm):

30. *Lock: und Frolock: Sieg: und Seegen-Fest zu Ehren der
Heiligen Martyrer Desiderii, Joannis, und Victoris*.
V.: „Von Einem des Kaeyserl. freyen Reichs-Stift und Closters zu
St. E. in R.“ K.: Joseph Zinckh, Organist zu St. E. A.: „Auf
Anhalten Dess Wohl Ehrwürd. H. Joh. Georg Seidenbusch / Dechant
und Pfarrern / auch der Congr. S. Philippi Nerii in Aufhausen Patris
spiritualis Auff öffentlicher Schaubühne vorgestellet“ 16., 17., 18.
9. 1697. — D/E: Joh. Egidi Raith/Regensburg; liegt: Bibliothek
Stift Metten.

2. Nachtrag

zur Liste der Aufführungen des Benediktinischen Barocktheaters in Süd-
bayern, insbesondere des Reichsstiftes Ottobeuren (vgl. diese Zeitschr. 55
(1937), S. 274f. und 58 (1940), S. 255f.).

I. Andechs (Sedisvakanz):

1. *Il viaggio di Febo a Spitzberga*. Cantate.
V.: Placidus Scharl von Andechs. K.: Nonnosus Madlseder¹
von A. A.: „zu Ehren des Fürstbischofs Ludwig Joseph von Frei-
sing, als derselbe A. besuchte“, 4. 8. 1775. — D/E: Ms, Lindner I,
S. 299, Nr. 1 und Sattler Magnus, Chronik v. Andechs, Donauwörth
1877, S. 648.

Unter Abt Johann Baptist VI. Bergmann:

2. *Der redende Berg*. Eine Cantate.
V.: Placidus Scharl-A. K.: —. A.: „zur Feier des Namensfestes
des Abtes“. — D/E: Augsburg 1776, Lindner I, S. 298, Nr. 6 und
Sattler M., S. 654.

¹ Geb. Meran 20. 6. 1730, † 3. 4. 1797.

II. Seeon (unter Abt Rufin Mayr):

3. *Exitiosa fratrum discordia Joannis et Garsiae in Etrura a 1562.*
Tragoedia.
V.: Benedikt Reicherseder² von Seeon. K.: —. A.: —. ... 1742.
— D/E: —, Lindner II, S. 3; liegt: StBM Cod. lat. 17728.
4. *Randrusia Jutiae urbs a Nicolao Ebbone liberata.*
V.: Reicherseder-S. K.: —. A.: ... 1751. — D/E: —, wie 3;
liegt: wie 3.
5. *Manlius Torquatus.* Tragoedia.
V.: Reicherseder. K.: —. A.: ... undatiert. — D/E: —, wie 3;
liegt: wie 3.

Wimmer war geb. Mühldorf 13. 1. 1725, Studium zu Salzburg, Dr. phil., 1759 ebd. Professor am akad. Gymn., Wallfahrtspriester zu Maria-Plain, Pfarrer zu Lauterbach, † im Kloster 29. 6. 1793. — Über s. Tätigkeit am Salzburger Akademietheater siehe Kutscher Artur, Vom Salzburger Barocktheater zu den S'er Festspielen, Düsseldorf 1939, S. 60, 162—165 und Bauerreiß Rom., Mozart u. die Benediktiner, diese Zeitschr. Bd. 57 (1939), S. 78, Anm. 34.

Berichtigungen zu Bd. 54 (1936):

Es muß heißen S. 113: „Die Herstellung der Dekorationen wurde dem Ottobeurer Franz Anton Thalheimer übertragen.“ — Der irrig angegebene Arbogast Th. war als Sohn Johann A. des Franz Anton Th. erst am 23. 5. 1728 geboren worden. (Also drei Jahre nach Beginn der Arbeiten an den Dekorationen.) Er starb zu O. 18. 9. 1786, war im Auftrage des Stifts meist mit einfacheren Arbeiten beschäftigt. Sein Vater Franz Anton Th., geb. zu O. 8. 9. 1695, † 1. 12. 1769, dagegen mit sehr vielen und wesentlichen Malereien. (Vgl. Schnell Hugo Karl Maria, Ottobeuren Kloster und Kirche, München 1936, S. 23.)

Zur Liste der Aufführungen (vgl. ds. Zeitschr. Bd. 55 (1937), Nr. 286 „Epinicion“: Liegt: Alte Bibl. Kl. Ottobeuren XIX, 2). Muß jedoch wegfallen, weil Begrüßungsgedicht, nicht Theaterstück!

Zur „Ergänzung zum Verf.- und Komp.-Verz.“ in Bd. 58 (1940), S. 258: es muß heißen: Wimmer Marian (Jakob Anton) von 240.

² Geb. Landshut 25. 3. 1716, Prof. der Philos. u. Theol. im Kl., dann der Rhetorik zu Salzburg; 12. 9. 1753 Abt, Generalvisitator der congreg. salisburgensis, † 10. 4. 1760.

P. Hieronymus Jung OSB, von St. Emmeram-Regensburg als Vertreter seines Abtes Cölestin Vogl an der römischen Kurie.

Von **Wilhelm Fink, OSB, Abtei Metten.**

Quellen: H.St.A. München, Klosterlit. St. Emmeram. Nr. 43 (Correspondenz aus Rom). — Totenrotel im Kloster Michaelbeuren. (Eine Abschrift verdanke ich H. H. P. Prior Werigand, OSB.)

Das Gründungsjahr des Klosters St. Emmeram in Regensburg ist uns unbekannt. Vielleicht bestand es schon, als der hl. Bonifatius nach den Weisungen des Papstes Gregor III. die bayerischen Diözesen ordnete. Jedenfalls war es die nächsten zwei Jahrhunderte in der Weise mit dem Regensburger Bischofsstuhle vereinigt, daß der Ordinarius zugleich auch Abt von St. Emmeram war. Der hl. Wolfgang hob diese Abhängigkeit auf und berief den Mönch Ramwold von St. Maximin in Trier als Abt in das Regensburger Kloster¹. Gleichwohl behielt er sich als Diözesanbischof für seine Person und für seine Nachfolger gewisse Rechte vor, die ihm jederzeit ein Eingreifen in die Entwicklung des Klosters gestatteten. Die Äbte und Mönche wünschten aber eine völlige Unabhängigkeit von der bischöflichen Gewalt; denn sie fürchteten, sie könnten in die frühere Abhängigkeit zurücksinken. Daher entfalteten sie im 11. Jahrhundert eine rege schriftstellerische Tätigkeit, durch die sie ihre völlige Freiheit vom bischöflichen Stuhle beweisen wollten. In dieser Hinsicht ist das Schrifttum der beiden Mönche Arnold und Otloh sehr aufschlußreich².

Als Papst Innozenz III. auf dem vierten Lateranum den Bischöfen die Visitationspflicht in den Klöstern ihrer Diözesen einschärfte, erwachte der Wunsch in den Mönchen von St.

¹ Mitterer, Sigisbert, Die bischöfl. Eigenklöster in den vom hl. Bonifatius 739 gegründeten bayerischen Diözesen (StMitt zur Gesch. des Benediktinerordens Erg.H. 2), München 1929.

² Lechner, J., Zu den Exemtions-Privilegien für St. Emmeram (Neues Arch. f. ält. d. Gesch. Bd. 25 (1900), 627).

Emmeram wieder stärker, dem Hl. Stuhl unmittelbar unterstellt zu werden. Abt Friedrich von Metten, ein Profeß des Regensburger Klosters, übernahm es, diesen Wunsch zu verwirklichen³. Er reiste nach Lyon, wohin Papst Gregor X. 1274 ein Konzil einberufen hatte. Dort fand er bei der päpstlichen Kammer Entgegenkommen, die Exemtion von St. Emmeram anzuerkennen, wenn das Kloster für die letzten 150 Jahre den Exemtionszins nachbezahle. Der jährliche Zins betrug einen Goldgulden-Marabutini. Es waren also 150 Goldgulden zu erlegen. St. Emmeram brachte das Geld auf, wenn auch mit großen Opfern. Abt Friedrich übergab das Geld und reiste sofort ab. Noch bevor er die Summe einbezahlte, hatte er sich die Erlaubnis erwirkt, das Konzil zu verlassen. Die Quittung, die ihm die päpstliche Kammer ausstellte, enthielt den für seine Zwecke wichtigen Satz, daß St. Emmeram unmittelbar dem Hl. Stuhl unterstellt sei. Abt Friedrich schlug den Weg nach Hagenau ein, wo König Rudolf, residierte und erwirkte auch hier eine Urkunde, die die Exemtion St. Emmerams anerkannte.

Bischof Leo von Regensburg, der persönlich in Lyon anwesend war, ohne Kenntnis von den Verhandlungen des Abtes Friedrich mit der päpstlichen Kammer zu erlangen, wehrte sich mit allen Mitteln gegen die Loslösung des Klosters aus dem Diözesanverbande. Auch die Exkommunikation, in die er verfiel, als er die bisherigen Äbte von Metten und St. Emmeram absetzte und in beiden Klöstern ihm genehme Mönche zu diesem Amte wählen ließ, machte auf ihn keinen Eindruck. Als er starb, setzte sein Nachfolger, Bischof Heinrich von Rottenegg, den Kampf fort, vielfach mit noch kräftigeren Mitteln. Er erreichte auch, daß St. Emmeram seine Forderungen augenblicklich zurückstellte. Erst 50 Jahre später nahm Abt Albert von St. Emmeram den Kampf von neuem auf. In der Zwischenzeit hatte das Kloster die Reichsunmittelbarkeit erlangt. Was auf kirchlichem Gebiet seinen Vorgängern bisher versagt blieb, konnte Abt Albert durchsetzen. Papst Johannes XXII. sprach 1326 in einer Urkunde die förmliche Exemtion von St. Emmeram aus⁴.

Die Urkunde sicherte aber auch den Diözesanbischöfen ihre Rechte in dem Kloster. So durften sie als päpstliche Delegaten die Wahl der Äbte leiten und bestätigen. Auch das Visitationsrecht gestand ihnen die Urkunde zu, freilich mit der Einschränkung, daß sie das Ergebnis einer Visitation an den Hl. Stuhl be-

³ Zirngibl, Roman, Abhandlung über den Exemtionsprozeß des Gotteshauses St. Emmeram mit dem Hochstifte Regensburg 974—1325 (Abh. hist., neue der b. Akad. 1803, I 1—73).

⁴ Kraus, Abt Joh., Liber probationum sive Bullae Summorum pontificum, dipl. Imp. et Reg. etc., Regensburg 1752, 253 (CXXVI), 256 (CXXVII).

richten und dort sich Weisungen zur Abstellung von Mängeln erholen sollten. Für die Prokura, die dem Bischof das Recht gab, im Kloster zu wohnen, sollte St. Emmeram jährlich 30 Tourneser Gulden = 10 Pfund Regensburger Pfennige erlegen. Gerade wegen dieses Rechtes war im 13. Jahrhundert der Streit ausgebrochen, da die Bischöfe in dieser Beziehung ungemessene Forderungen stellten. So wohnten sie damals mit ihrem zahlreichen Gefolge, Klerikern und Laien, während des Adventes 3—4 Wochen im Kloster und ließen sich von den Mönchen verpflegen.

Die Urkunde des Jahres 1326 verhinderte nicht, daß unter der Regierung des Bischofs Johannes (1385—1409) ein neuer Streit ausbrach. In dem Vergleich, der diesen Streit, nachdem er viele Jahre die Gemüter erhitzt hatte, beendete, mäßigten beide Parteien ihre Ansprüche⁵. Der Bischof war damit einverstanden, daß das Kloster die Prokura auch in Regensburger Währung entrichtete. Das Visitationsrecht übten die Bischöfe zunächst nicht aus. Erst als gegen Ende des 15. Jahrhunderts bischöfliche Visitationen in den Klöstern, vielfach in engem Zusammenwirken mit den weltlichen Landesherrn, immer häufiger wurden, sahen sich die Äbte von St. Emmeram um eine neue Hilfe um. Sie fanden Unterstützung beim Rat der Stadt, den der Kaiser immer wieder mit der Wahrung der Rechte der Klöster, die innerhalb des Mauerringes lagen, beauftragte. Nachdem aber die Stadt die Reformation angenommen hatte, fiel diese Hilfe weg. St. Emmeram mußte in Zukunft seine Kämpfe allein ausfechten. Sie entbrannten von neuem, als im Jahre 1589 der tatkräftige Generalvikar Dr. Müller auch das Kloster in die allgemeine Diözesanvisitation einbeziehen wollte⁶.

Der damals regierende Abt Hieronymus Weiß wandte sich an den Nuntius in Prag, um durch seine Vermittlung eine Visitation seines Klosters abzuwenden. Der Diözesanbischof, Kardinal Philipp von Bayern, ließ den Abt wegen seines Widerstandes für mehrere Stunden in Haft setzen. Der Prager Nuntius, den schließlich beide Parteien um seine Entscheidung angegangen, entschied 1596 zuungunsten des Klosters; er anerkannte das Visitationsrecht des Bischofs. Abt Hieronymus schickte nun seinen geschäftsgewandten Prior, P. Wolfgang Selender, nach Rom, um eine günstige Entscheidung in diesem Streit,

⁵ Janner, F., Geschichte der Bischöfe von Regensburg, 3. Bd. (Regensburg 1886), 367.

⁶ H.St.A. Münchener Klosterlit. St. Emmeram 40, 46½.

herbeizuführen⁷. Ihm gelang es auch, Clemens VIII. eine Bittschrift seines Klosters zu überreichen. Es war von seinen Gegnern übel verleumdet worden. Die Verhandlungen begannen von neuem. Sie fanden keinen Abschluß, da Bischof und Generalvikar vorzeitig starben. St. Emmeram blieb zwar in der Folgezeit von bischöflichen Visitationen verschont; dafür visitierten zwei päpstliche Nuntien das Kloster. Die Äbte waren, wie sie in ihren Schreiben immer wieder versicherten, nicht gegen eine Visitation als solche; sie brauchten eine solche auch nicht zu fürchten. Ihre Sorge war aber, daß die Bischöfe eine Visitation als willkommene Gelegenheit benützten, um sich wieder dauernd im Kloster festzusetzen und das Kloster auf den Zustand vor 972 herabzudrücken. Gewisse Vorkommnisse in der Vergangenheit und Gegenwart nährten diese Besorgnisse. Vor allem erfüllten die schweren Kämpfe des Trierer Klosters St. Maximin mit dem Diözesanbischof die Äbte von St. Emmeram mit nicht geringen Befürchtungen, es möchte ihr Kloster ein ähnliches Los erleiden.

Diese Ausführungen waren notwendig, um die Verhandlungen zu verstehen, die Abt Plazidus Judmann 1654 einleitete. Den Ausgangspunkt bildete wiederum die Ankündigung einer Visitation seines Klosters durch den Diözesanbischof Franz Wilhelm von Wartenberg. Der Widerstand gegen eine solche erschien dem Abte um so notwendiger, als der 30jährige Krieg das Kloster finanziell schwer geschädigt hatte. Zu der Kriegskontribution, die Herzog Bernhard von Weimar 1633 nach der Besetzung Regensburgs verlangte, hatte es einen hohen Beitrag leisten müssen. Auf dem flachen Lande lagen die Besitzungen verödet, die Häuser verwüstet und verlassen, die Felder verunkrautet und von Gestrüpp überwuchert. Und doch mußte das Kloster dem Kaiser die Matrikularbeiträge entrichten, die die Reichsstände ihm bewilligten. Die Römerbeiträge erschöpf-

⁷ Doll, Joh. B., Der Visitationsprozeß des Reichsstiftes St. Emmeram in Regensburg mit dem Hochstift am Ausgang des 16. Jahrh. (Verh. des Hist. Ver. von Oberpfalz u. Regensburg 1936 [86. Bd.], 363f.). Der Verf. benützte als Quelle für seine Darstellung den Liber Copialis des Abtes Joh. Kraus, eigentlich eine auf urkundlicher Grundlage beruhende Geschichte der Äbte von St. Emmeram. Doll glaubte in H.St.A. Münchener Klosterlit. St. Emmeram 40 den Originalbericht des P. Wolfgang Selender vor sich zu haben. Ein Vergleich zeigt, daß dieser in H.St.A.M. 46 uns vorliegt. Der Liber Copialis des H.St.A. ist nicht vollständig. Es fehlt die Regierung des Abtes Hartung Pfersfelden. Auch schließt er mit der Regierung des Abtes Hieronymus Weiß 1609. Viel vollständiger ist eine zweite Handschrift des Lib. Cop., die in der Regensburger Kreisbibliothek aufbewahrt wird. Sie führt die Reihe bis auf Abt Cölestin durch. Die Regierung des Abtes Hartung und die Kastler Statuten bewahrt gesondert die Bibl. des Stiftes Metten. Die Regensburger Handschrift erweist sich als das Original, die Münchener als Abschrift.

ten die Kassen des Klosters. Die Schulden waren auf 190000 Gulden angestiegen. Auch der Bischof befand sich finanziell in keiner beneidenswerten Lage. Wir verstehen es, daß der Bischof jetzt auch von den Klöstern die „*medii fructus*“ verlangte. Diese Abgabe wog um so schwerer, als damals viele Pfarreien neu aufgebaut werden mußten. Dieser Aufbau forderte von ihren Inhabern schwere Opfer. Ferner gedachte Bischof Franz Wilhelm seine Diözese auch sittlich zu erneuern. Daher hielt er Synoden ab und ordnete Visitationen an. Auch St. Emmeram sollte eine solche über sich ergehen lassen. Gerade von diesem Kloster erwartete der Bischof ein Eingehen auf seine Pläne. Eine Annahme der Visitation hätte sie wesentlich gefördert, da das Beispiel St. Emmerams überall einen günstigen Eindruck gemacht hätte.

Abt Plazidus verschloß sich nicht der Notwendigkeit einer sittlichen Erneuerung der Diözese, vor allem der Klöster. Er glaubte aber einen anderen Weg einschlagen zu sollen. Er wollte eine Kongregation ins Leben rufen, die sämtliche Klöster des Bistums umfassen sollte. Es war seine Absicht, daß sie, frei und unabhängig von der bischöflichen Gewalt, das Werk der Reform betreiben sollten⁸. Er wollte die Kongregation unmittelbar dem Hl. Stuhle unterstellen und so die Exemtion seines Stiftes sichern. Die Äbte der Klöster waren einer solchen Gründung nicht abgeneigt. Sie befanden sich in einer gleich schwierigen Lage wie St. Emmeram. Es wurden bereits Statuten ausgearbeitet, deren Grundlage das *Caeremoniale Benedictinum* bildete, das Abt Karl Stengl 1641 anonym in Dillingen hatte erscheinen lassen. In Prüfening errichteten die Klöster ein gemeinsames theologisches Studium, zu dessen Leitung der Oberaltacher Mönch Dominikus Caesar berufen wurde. Auch Bischof Franz Wilhelm verhielt sich diesen Plänen gegenüber nicht ablehnend; nur in dem einen wichtigen Punkt war er anderer Meinung als Abt Plazidus, als er wünschte, es sollte die Kongregation vollständig von ihm abhängig sein und so seine Macht stärken.

Als Abt Plazidus die einleitenden Schritte in Rom unternehmen wollte, dachte er auch daran, bei dieser Gelegenheit die Privilegien seines Stiftes in Rom bestätigen zu lassen. In der neuen Urkunde sollten alle die Momente berücksichtigt und geklärt werden, die bisher immer wieder den Anlaß zu Streitigkeiten gebildet hatten. Um die Kurie seinen Wünschen geneigter zu machen, gedachte er den Exemtionszins, mit dessen Zahlung St. Emmeram seit einer Reihe von Jahren in Rückstand gekommen war, zu erlegen. Schließlich trug sich Abt Plazidus

⁸ Fink, W., Beiträge zur Gesch. der b. Ben.kongregation, Metten 1934.

mit dem Gedanken, zwei seiner Kleriker zum Studium nach Rom an das Germanikum zu schicken, um so seinem Willen Ausdruck zu verleihen, Zucht und Wissenschaft in seinem Stifte auf achtbarer Höhe zu halten. Das Studium in dem römischen Kolleg, das die Jesuiten leiten, galt damals in Deutschland als besondere Empfehlung. In gleicher Weise wünschte Abt Plazidus die Fragen, die die von St. Emmeram abhängigen Pfarreien betrafen, durch Berufung an die höchste Stelle in der Kirche zu klären, um auch hier alle ungemessenen Ansprüche des Diözesanbischofs zurückzuweisen.

Es gab Pfarreien, die St. Emmeram so inkorporiert waren, daß es das Recht besaß, hier einen Mönch oder einen Weltpriester als Seelsorger einzusetzen. Das Kloster hatte in diesem Falle die Pflicht, für die Bedürfnisse der Kirchenfabrik aufzukommen. Andere Kirchen waren so inkorporiert worden, daß das Stift nur einen Weltpriester als Pfarrer einsetzen durfte, dem es eine angemessene Entschädigung gewähren mußte. Bei einer dritten Reihe von Pfarreien besaß es nur den Kirchensatz, das Jus patronatus. Abt Plazidus erstrebte nun ein Doppeltes. Er wollte möglichst viele Kirchen mit Mönchen seines Klosters besetzen, um so die Zahl der Konventualen zu vermehren. Denn in den vorangegangenen Wirren hatte es sich gezeigt, daß Konvente, die nur mit einer geringen Zahl von Mönchen besetzt waren, Notzeiten schwer überstanden. Auch wollte Abt Plazidus die Frage der „*medii fructus*“ einer Entscheidung zuführen. In diesem Gedankengang spielte die Seelsorgskirche St. Rupert eine besondere Rolle. Abt Plazidus wünschte, daß die Predigten, die bisher in dieser verhältnismäßig kleinen Kirche gehalten wurden, in die Stiftskirche verlegt würden. Auch sollte die Bruderschaft des hl. Sebastian, die bei St. Rupert errichtet worden war, in die Klosterkirche übertragen werden. Ein anderer Wunsch des Abtes war, daß religiöse Veranstaltungen in der Stiftskirche mit Ablässen ausgestattet würden. Daß hier auch finanzielle Erwägungen mitspielten, entspricht den Anschauungen der Zeit, die Weltliches und Geistiges vermengte.

Eine Stärkung der Finanzen des Klosters erhoffte sich Abt Plazidus durch Angliederung der früheren Abteien Reichenbach und Walderbach, die in der Reformation eingegangen, aber als Stiftungen unter weltlichen Verwaltern erhalten geblieben waren. Nach der Eroberung und Rekatholisierung der Oberpfalz waren die Einkünfte der alten oberpfälzischen Klöster dem neuen Landesherren, dem Kurfürsten von Bayern, überwiesen worden. Nur Kastl hatten die Jesuiten bekommen, um damit ihr Kolleg in Amberg zu erhalten. Abt Plazidus wünschte

wenigstens die Eingliederung von Reichenbach⁹. Aber auch Bischof Franz Wilhelm hatte ein Auge auf die oberpfälzischen Klöster geworfen. So kreuzten sich auch in dieser Frage die beiderseitigen Interessen. Abt Plazidus war gesonnen, das Schicksal dieser Abteien in Rom zur Sprache zu bringen.

Abt Plazidus ging mit der ihm eigenen Energie und Umsicht an die Ausführung seiner Pläne. Der Zufall fügte es, daß damals der Advokat an der römischen Kurie, Dr. Solari, ein gebürtiger Salzburger, in Regensburg weilte. Abt Plazidus bestellte ihn nach einer längeren Aussprache zu seinem römischen Agenten. Auch die Klöster der Diözese übertrugen ihm in der wichtigen Angelegenheit der Kongregationsgründung die Prokura. Solari war den Äbten durch den Prozeß, den Abt Stephan Riger von Prüfling in Rom wegen seiner Absetzung angestrengt hatte, näher bekannt geworden. Abt Stephan hatte die Genugtuung, daß er wieder in Amt und Würden eingesetzt wurde. Diesen Erfolg schrieb man der Geschäftsgewandtheit Solaris zu, den er zu seinem Vertreter erwählt hatte. Für seine neuen Verpflichtungen steckte der römische Advokat 150 Gulden Vorschuß ein. Er reiste dann in seine Heimat Salzburg, wo er sofort die Verhandlungen wegen Gründung der Kongregation am fürstbischöflichen Hofe aufzunehmen gedachte. Er mußte aber zu seinem Bedauern feststellen, daß der Fürstbischof nicht anwesend war. Solari erfuhr gleichwohl von seinen Plänen, die Diözese Regensburg nach dem Tode ihres bisherigen Inhabers mit seinem Salzburger Bischofsstuhle zu vereinigen. Er glaubte daher annehmen zu können, daß der Fürstbischof kein Gegner der sich bildenden Kongregation sein werde. Tatsächlich wurde Guidobald Graf von Thun 1666 auch Bischof von Regensburg. Solari machte aber den Abt darauf aufmerksam, daß nach den Besprechungen, die er bisher in Salzburg gepflogen, die Errichtung eines gemeinsamen Noviziates oder gar eines gemeinsamen Studiums in Hinblick auf die dortige Universität, die ja den Benediktinern übertragen sei, Schwierigkeiten begeben werde.

Solari reiste von Salzburg nach Mailand. In dieser Stadt wartete er den Ausgang der Papstwahl ab. Nach langen Verhandlungen und Verwicklungen ging aus der Wahl Alexander VII. als Nachfolger Innozenz' X. hervor. Der neue Papst, der frühere Kardinal Fabio Chigi, war in Deutschland keine unbekanntere Persönlichkeit. Er war viele Jahre Nuntius in Köln gewesen. In dieser Eigenschaft hatte er bei den Verhandlungen in Osnabrück und Münster, die zum Abschluß des Westfälischen Friedens führten, eine wichtige Rolle gespielt. Er war besonders für die Rechte des Bischofs Franz Wilhelm von Wartenberg auf seine

⁹ Räbl, H., Das ehem. Benediktinerstift Weißenhohe in der Zeit von 504—1669, 1908.

norddeutschen Bistümer Minden, Verden, Osnabrück eingetreten. Seine Bemühungen hatten geringen Erfolg. Minden und Verden gingen den Katholiken verloren. Es war allgemein bekannt, daß Nuntius und Bischof enge Bande der Freundschaft verbanden. Schon bald tauchte daher das Gerücht auf, der neue Papst werde Bischof Franz Wilhelm zum Kardinal ernennen. Aber erst 1661 erhielt der Regensburger Bischof den roten Hut. Solari glaubte deswegen voraussagen zu können, die Wahl des neuen Papstes werde die Lage von St. Emmeram nicht günstig beeinflussen.

Abt Plazidus wollte seine Karte nicht allein auf Solari setzen, der freilich alle Berge versprach. Er war froh, daß er in Rom einen zweiten Freund fand, der ebenso große Teilnahme an den Geschicken seines Klosters bezeugte. Es war der Prokurator der englischen Kongregation in Rom, Johannes Wilfrid, der zugleich auch Leiter des Collegium Gregorianum in Trastevere war¹⁰. Er machte gerade eine Reise durch Süddeutschland, um bei den deutschen Äbten für sein Kolleg zu werben. Papst Gregor XV. hatte auf Betreiben des gelehrten Abtes Constantini 1621 das Kolleg ins Leben gerufen. Im nächsten Jahre hatte es der Papst der Propaganda übergeben. Denn sein Zweck war neben Förderung der Wissenschaften auch die Bekämpfung der Häresie und des Schismas. Daher wurde von seinen Zöglingen das sog. vierte Gelübde verlangt, durch das sie sich verpflichteten, überall dorthin zu gehen, wohin sie die Propaganda schicke. Urban VIII. bestätigte 1632 das Institut. Schon Abt Constantini hatte die Benediktineräbte in ganz Europa für seine Gründung zu gewinnen versucht. So ließ sich hier die englische Kongregation nieder und errichtete ein Studium. Die Professoren kamen aus Douai.

D. Johannes Wilfrid, der jetzige Leiter des Kollegs, wollte es in ein Hospiz umwandeln, in dem Mönche aus allen Klöstern des Ordens eine Herberge finden sollten, die in Rom studieren oder die als Pilger in die Ewige Stadt kommen wollten. Er nahm, als er vom Generalkapitel seiner Kongregation in Douai nach Rom zurückkehrte, seinen Weg durch Deutschland, wo er auch in St. Emmeram vorsprach. So lernte Abt Plazidus den englischen Mönch kennen. Er zeigte großes Verständnis für die Pläne des Prokurators. D. Johannes Wilfrid bestärkte seinerseits den Prälaten in seinen weitschauenden Unternehmungen, besonders in der Errichtung der Kongregation, von

¹⁰ Über das Coll. Gregorianum: Alveri, Casparo, Roma in ogni statu, Rom 1664, parte II, 403. — Armellini, M., Bibliotheca Ben.-Cassinensis I (Assisi 1731), 123 (Constantini). — Bucelinus, Gabr., Benedictus redivivus, Feldkirch 1679, 235. — Ziegelbauer-Legipont, Hist. rei liter. OSB. I (Augsburg-Würzburg 1754), 254, 261 (Giungi!). — Luz, Columban, Benediktinermission in Engelland, Augsburg 1755, 2 (1), 30.

deren hohem Wert er durchaus überzeugt war. Als er nach Wien weiterreiste, stellte ihm Abt Plazidus ein herzliches Empfehlungsschreiben an den Schottenabt aus. D. Johannes Wilfrid zeigte in einem Briefe seine Ankunft in der Kaiserstadt an. Zugleich teilte er dem Abte seinen Entschluß mit, länger in Österreich zu bleiben, als es ursprünglich sein Plan gewesen. Abt Plazidus beglückwünschte den Prokurator in seinem Antwortschreiben zu seinem Entschlusse, da er dadurch Gelegenheit bekomme, die Liebenswürdigkeit der österreichischen Prälaten noch mehr kennenzulernen. Leider mußte D. Johannes Wilfrid, worüber er einmal in einem Briefe an Abt Cölestin, den Nachfolger des Abtes Plazidus, lebhaft Klage führt, feststellen, daß die Prälaten lieber fremden Orden als dem eigenen ihre finanzielle Unterstützung zuwandten. Und doch war der englische Mönch mit großen Hoffnungen nach Österreich gegangen; in die Statuten der geplanten österreichischen Benediktinerkongregation, die 1626 in Linz gedruckt wurden, war nämlich auch der Satz aufgenommen worden, daß die Äbte junge Mönche zum Studium in das Collegium Gregorianum schicken sollten.

Abt Plazidus sah sich noch nach einer viel wirksameren Hilfe für seine Bemühungen in Rom um. Er wollte dem Papste durch den Kaiser ein Memoriale überreichen lassen, in dem er seinen Widerspruch gegen die vom Diözesanbischof angeordnete Visitation begründete. Der kaiserliche Gesandte sollte in Rom die Sache St. Emmerams vorwärtstreiben. Es war ohnehin notwendig beim Kaiser wegen Behebung der finanziellen Schwierigkeiten Schritte zu unternehmen. Der Abt sandte seinen Mönch P. Benedikt Estendorfer nach Wien, um die Sache seines Klosters am Kaiserhof zu vertreten. Er nahm bei den Schotten Wohnung. Es gelang ihm auch Empfehlungsschreiben an die Kardinalprotektoren der deutschen und spanischen Nation zu bekommen. Abt Plazidus hatte nämlich die Absicht, einen seiner Mönche nach Rom zu schicken, um seinen Agenten Solari dauernd unter Druck zu halten. Diese zwei Schreiben sollten ihm den Zutritt zur päpstlichen Kurie öffnen. Kaiser Ferdinand III. richtete schließlich auch ein Schreiben an den Jesuitengeneral, in dem er ihm die Aufnahme von zwei Klerikern des Stiftes in das Germanikum empfahl. Auch der spanische Gesandte in Wien wandte sich an seinen Kollegen in Rom, damit auch er sich der Sache St. Emmerams annehme.

Abt Plazidus hatte das Feld bestellt; aber er durfte die Früchte seiner Bemühungen nicht mehr ernten. Er starb am 15. Mai 1655, nachdem er in schwerer Zeit sechzehn Jahre sein Kloster geleitet hatte. Sein Nachfolger, Cölestin Vogl, der einen Monat später, am 15. Juni, gewählt wurde, zögerte keinen

Augenblick, das begonnene Werk weiter fortzusetzen. Der Tod seines Vorgängers brachte daher in den Verhandlungen keine Stockung. Das entschiedene Vorgehen des Abtes Cölestin zeigt, daß der verstorbene Prälat in den Zielen, die er verfolgte, seine Mönche geschlossen hinter sich hatte. Mit besonderer Genugtuung las der neue Abt den Glückwunsch, den der Prokurator der englischen Kongregation aus Rom geschickt hatte. Freudig nahm er das Angebot wirksamer Unterstützung an. In seiner Antwort unterrichtete er D. Johannes Wilfrid eingehend über seine Pläne. Unterdessen hatte der Abt seine Entscheidung getroffen. P. Benedikt mochte hoffen, daß er, der so geschickt und erfolgreich die Sache seines Klosters am Kaiserhofe verfochten hatte, nach Rom geschickt werde. Die Wahl des Abtes fiel aber auf P. Hieronymus Jung, der im Kloster das wichtige Amt eines Ökonomen bekleidete. Er war viel später als P. Benedikt, nämlich 1647, in den Orden eingetreten. Geboren in Meersburg am Bodensee 1613, studierte er gerade in Wien, als er, von jugendlicher Abenteuerlust verführt, Soldat wurde und an den Kämpfen des 30jährigen Krieges teilnahm. Als er in Rom weilte, forderte ihn einmal Abt Cölestin auf, daß er sich um Lossprechung von dem kanonischen Hindernisse der Blutschuld bemühe, die er sich „in castris“ zugezogen. 1646 nahm er seinen Abschied und bat um Aufnahme in St. Emmeram, die ihm auch gewährt wurde. Drei Jahre später, 1649, wurde er bereits zum Priester geweiht. Nachdem er sich in untergeordneten Ämtern bewährt hatte, wurde er Ökonom seines Stiftes. P. Hieronymus machte sich mit Beginn der Fastenzeit des Jahres 1656 auf die weite Reise. Sein erstes Ziel war Augsburg. Er reiste über Lauterbach bei Pfaffenhofen, einer Propstei von St. Emmeram. In Augsburg schrieb er seinen ersten Brief. P. Hieronymus legte großen Wert darauf, ständig mit seinem Abte und seinem Kloster in Verbindung zu bleiben. Daher schrieb er, solange er von Regensburg abwesend war, regelmäßig jede Woche einen Brief an seinen Abt. Er unterrichtete ihn darin über seine Erlebnisse, über Erfolge und Rückschläge, über seine Stimmung und seine Wünsche; er gab darin Rechenschaft von seinen Arbeiten und seinen Plänen oder er erbat sich Auskunft über Ziel und Mittel seines Vorgehens oder er wünschte Unterlagen, Urkunden, Zeugnisse usw., die notwendig wurden. Einen breiten Raum nimmt in den Briefen die Schilderung von Persönlichkeiten, Ereignissen oder Zuständen in der Ewigen Stadt ein. Die 80 Briefe, die sich von dieser ersten Reise erhalten, sind daher sehr aufschlußreich. Sie bilden eine wichtige, bisher übersehene Quelle zur Geschichte des Klosters St. Emmeram und seiner Äbte Plazidus und Cölestin, zur Geschichte des ganzen Ordens, aber auch zur Geschichte des Pontifikates Alexanders VII.

Gerade in letzterer Hinsicht bieten sie viel Material. Die Antwortbriefe des Abtes haben sich nur im Konzept erhalten. Auch erstrecken sie sich nur auf einen kürzeren Zeitraum.

P. Hieronymus befaßte sich in seinem ersten Brief mit den Ergebnissen seiner Unterredungen mit dem Abte von St. Ulrich und Afra und den Augsburger Kaufleuten, die ihm für die Dauer seines Aufenthaltes in Rom Geld überweisen sollten. Der Abt des Augsburger Klosters war von Johann XXII. 1327 mit der Wahrung der Rechte von St. Emmeram betraut worden. In Augsburg verkaufte der Romfahrer sein Pferd um 20 Gulden. Er wollte nämlich mit der Post nach Venedig weiterreisen. Doch verzögerte sich seine Abreise um einige Tage. In seiner Antwort erklärte sich Abt Cölestin mit seinen bisherigen Maßnahmen einverstanden. Ausdrücklich gibt er seinem Mönche die Erlaubnis, alles von sich aus so einzurichten, wie es die jeweiligen Umstände erforderten. Es spricht daraus das große Vertrauen, das er in die Person des P. Hieronymus setzte. Der Empfänger des Briefes hat sich auch dieses Vertrauens stets würdig erwiesen. Gleichzeitig teilte er ihm mit, daß die vidimierten Privilegien und Urkunden an D. Wilfrid gesandt würden.

Auf der Reise nach Innsbruck, der nächsten Station, kehrte P. Hieronymus im Kloster Ettal ein, wo der damalige Abt Ignatius Rueff in der bairischen Landschaft größtes Ansehen besaß. Gerade aus diesem Grunde wollte er ihn wegen Errichtung der Kongregation und des Schicksales der oberpfälzischen Klöster sprechen. Der Abt war aber ein großer Diplomat, der sich nicht binden wollte. Er sprach zwar, wie sich P. Hieronymus in seinem Bericht an Abt Cölestin ausdrückt, „generaliter“ über beide Fragen sehr gut, particulariter hüllte er sich in Schweigen. Der Fragesteller reiste weiter ohne bindende Zusage. In Innsbruck wollte er den P. Philipp aufsuchen, den er von Regensburg her kannte, um mit ihm gemeinsam die Reise nach Rom fortzusetzen. Er traf ihn aber nicht an. Zugleich erfuhr er, daß P. Philipp viel später seine Reise antreten wolle, da das Generalkapitel seines Ordens, an dem er teilnehmen sollte, erst zu Pfingsten zusammentrete. So sagte er den Kapuzinern, die ihn freundlich aufgenommen hatten, Lebewohl und fuhr mit der Post allein weiter. Der Weg führte ihn über den Brenner nach Brixen. Hier stieg er aus und ging zu Fuß weiter. Vor Trient fand er eine Fahrgelegenheit auf der Etsch. So kam er am 19. März nach Rovereit. Hier traf der Reisende einen deutschen Landsmann, den Kaufmann Keller aus Schwaben. Er anvertraute ihm sein Geld, das er ihm dann in Rom auszahlen sollte. In Rom kam P. Hieronymus in arge Verlegenheit, da zunächst keine Überweisung aus Rovereit eintraf. Erst nach Wochen bangen Wartens kam er in den Besitz des Geldes.

Von Rovereit ging der Weg weiter über Verona und Vicenza nach Venedig, wo er am 24. März eintraf. Auch in der Lagunenstadt nahm P. Hieronymus bei den Kapuzinern Aufenthalt. Die Empfehlungsschreiben des Regensburger Guardians, die er bei sich führte, öffneten ihm die Tore auch dieses Klosters. Er suchte und fand ein Schiff, das Fahrgäste nach Ancona mitnahm. Der Kaufmann, dem das Schiff gehörte, war zugleich auch Kapitän. Aber er verstand nichts von Navigation. Es gab einige aufregende Momente. Als vollends auf der Adria ein Sturm ausbrach, stieg die Mehrzahl der Reisenden im kleinen Hafen Cervia aus. Auch P. Hieronymus. Er ging zu Fuß weiter nach dem berühmten Wallfahrtsort Loretto. Nachdem er an diesem Orte seine Andacht verrichtet hatte, zog er weiter nach Ancona. Hier schlug er die Straße nach Rom ein. Von Tolentino aus legte er den Weg in die Tiberstadt in scharfem Ritt zu Pferd zurück. Am Freitag vor dem Palmsonntag, dem 7. April, kam er abends todmüde in Rom an, einen Monat, nachdem er Regensburg verlassen hatte.

P. Hieronymus erhielt in einem Spital Unterkunft, allerdings nur für eine Nacht. Am nächsten Morgen mußte er weiterziehen. Mit schmerzenden Füßen schleppte er sich durch die schlecht gepflasterten Straßen der Stadt nach San Paolo vor den Mauern. Er brauchte drei Stunden. Auch hier fand er keine Bleibe. Seine Mitbrüder in San Paolo wiesen ihn in die Kirche, wo sie für ihn einen Tisch mit Tinte und Papier hinstellten, damit er einen Brief an seinen Abt schreiben könne. Dieser Empfang in der Ewigen Stadt drückte schwer auf das Gemüt des Reisenden. Daher ist auch sein erster Brief aus Rom in einer nicht gerade rosigen Stimmung verfaßt. Böse jammert er über seine wunden Füße. Dann äußerte er sich sehr scharf über die Profitgier der italienischen Wirte, die er ein „genus rapacissimum“ nennt, aber auch über die Abneigung des italienischen Volkes gegen deutsche Rompilger. Er klagt über seine Unkenntnis der italienischen Sprache, über seinen Mangel an Bildung und Gewandtheit in den Umgangsformen, die ihm den Verkehr mit der neuen Umgebung erschwerten. Er spricht dann von seinen Erlebnissen im Hospital und in San Paolo. Er führt bittere Klage, daß ihm dort sogar ein Trunk Wasser verweigert wurde. P. Hieronymus warf sich in der Folgezeit mit einem wahren Feuereifer auf die Erlernung der italienischen Sprache. Am 28. April schrieb er bereits einen Brief in italienischer Sprache an seinen Abt, um ihm zu zeigen, daß er auch in dieser Beziehung nicht untätig gewesen. Es ist der einzige Brief geblieben, den er in dieser Sprache geschrieben. Er änderte seinen Namen, um ihn der italienischen Zunge geläufiger zu machen, in Giungi. Sonst schrieb er seine Briefe lateinisch, das er viel besser be-

herrschte als das Italienische. Er schmückte seine Darstellung durch zahlreiche Zitate aus den bekannten Schulklassikern, belebt sie vor allem durch anschauliche Vergleiche, Sprichwörter u. a. An einzelnen Stellen blitzt der Humor des biederen Seeschwabens durch die Zeilen hervor. Der Schreiber der Briefe ist ein Sanguiniker, der rasch mit seinen Stimmungen wechselt. Ganz wenige Briefe sind auch in deutscher Sprache abgefaßt. Der Stil dieser Briefe zeigt in gleicher Weise Vorzüge und Schattenseiten der zeitgenössischen Literatur.

Auf dem Rückweg von San Paolo hatte P. Hieronymus das Glück, auf dem Wege den Prokurator der Zisterzienser in Rom zu treffen. Als er bei ihm Grüße an den bekannten Zisterzienserabt Caramuel bestellte, der in St. Emmeram öfters zu Gast gewesen, knüpfte der Prokurator mit ihm ein Gespräch an und erkundigte sich über die oberpfälzischen Klöster. Er wies ihm dann den Weg nach Trastevere zu D. Johannes Wilfrid, dem Leiter des Collegium Gregorianum. Der Engländer nahm den müden Pilger mit herzlicher Freude auf. Er bedauerte es aufrichtig, daß er seinem Gast ein fast leeres Zimmer anbieten mußte. Erst allmählich stellte sich das notwendige Mobiliar ein. P. Hieronymus lebte sich nicht leicht in die neuen Verhältnisse ein. Er sehnte sich nach seiner deutschen Heimat, nach seinem Kloster, nach dem Umgang mit seinen Mitbrüdern. In Rom hatte alles ein ganz anderes Gesicht. Die Leute waren nicht so hastig, waren viel bedächtiger, als ob sie wüßten, daß sie für eine Ewigkeit schafften. Es wurde ihm anfangs besonders schwer, daß er jetzt jeden Bissen und jeden Trunk zahlen mußte. Er hätte kein Klosterökonom sein dürfen, wenn er nicht jeden Heller, den er ausgab, zuerst ein paarmal in seiner Hand umdrehte. Anfangs blieb das Geld überhaupt aus. Rovereit rührte sich nicht, Augsburg ließ gleichfalls nichts von sich hören. Endlich bekam er das Geld aus Rovereit.

Abt Cölestin veranlaßte schließlich die Münchner Kaufleute Franz und Georg Gugler, Geld an P. Hieronymus zu überweisen. Am Ende hatte er so reichlich Geldmittel zur Verfügung, daß er einzelne Wechsel gar nicht mehr einlöste, um Verluste zu vermeiden. Schon fürchtete er, das Opfer eines Raubmordes zu werden, und er hinterlegte in Rom eine nicht unbedeutende Summe. Freilich in den ersten Tagen, wo er es hätte so notwendig brauchen können, fehlte es ihm an Bargeld. Sein Habit war auf der Reise arg abgenützt worden; aber er hatte kein Geld, sich einen neuen zu beschaffen.

In Augenblicken, wo P. Hieronymus seine Lage besonders drückend empfand, faßte er Pläne zur Rückreise nach Deutschland. Er meinte sie bereits im Juli, wo die päpstlichen Behörden für drei Monate ihre Büros schließen und in Ferien gehen,

bewerkstelligen zu können. Aber die Geschäfte hielten ihn fest. Im Winter des folgenden Jahres glaubte er für das Frühjahr an Heimreise denken zu können. Er traf bereits Abmachungen mit mehreren Dominikanern, die damals die Reise nach dem Norden antraten. Aber die Quarantäne, die zu jener Zeit über Rom und den Kirchenstaat verhängt war, verhinderte seine Abreise. Abt Cölestin widerriet sie ihm ernstlich. Denn gerade damals wurden mehrere Kapuziner und ein Karmelit, die auf Schleichwegen die Grenze des Kirchenstaates überschreiten wollten, von den venezianischen Wachen erschossen. Jetzt wollte er bis zum Juli mit seiner Abreise warten. Er verschob sie, bis im Herbst die zwei Kleriker kämen, die Abt Cölestin zum Studium nach Rom schicken wollte. Aber er wartete ihre Ankunft nicht ab. Als er im Oktober seine Aufträge einigermaßen erledigt hatte, reiste er sofort nach Deutschland ab. P. Hieronymus' Aufenthalt in der ewigen Stadt hatte $1\frac{1}{2}$ Jahre gedauert.

P. Hieronymus führte im Kolleg das Leben eines Mönches. D. Johannes Wilfrid war darüber so zufrieden, daß er mehr als einmal in seinen Briefen an Abt Cölestin den geradezu exemplarischen Lebenswandel seines Gastes lobte. P. Hieronymus suchte den Umgang mit seinen Hausgenossen, den englischen Mönchen, die im Kolleg lebten, und lernte in ihnen verständige, pflichtbewußte Männer kennen. Besonders herzlich war das Verhältnis zum Leiter des Kollegs. Er fand an ihm einen klugen, in den Geschäften der Kurie erfahrenen Berater, mit dem er vertrauensvoll alle Angelegenheiten seines Klosters besprechen konnte. Er las mit ihm die Urkunden, die er aus Regensburg als Unterlagen für seine Gutachten erhielt. Unter seiner verständigen Leitung entstanden die ausführlichen Schriften, die P. Hieronymus bei der Kurie einreichte. Der Prokurator hatte immer Zeit für seinen Gast. Kaum daß er ihn einmal verdrossen fand. Wir verstehen es, daß P. Hieronymus ihn lieber als Agenten seines Klosters gesehen als Solari, mit dem er weniger gut auskam. Außerhalb des Kollegs, in dem P. Hieronymus abgestiegen war, lenkte er seine Schritte zu den Klöstern der Karmeliter, Dominikaner und Kapuziner, wofür er Empfehlungsschreiben aus Regensburg mitgebracht hatte. Er traf da manchen Bekannten wieder, der ihm wertvolle Anregungen für seine Arbeiten geben konnte. Mißlich war nur, daß der Prokurator der Kapuziner in Albano wohnte. Abt Cölestin hatte an ihn die vidimierten Privilegien seines Klosters gesandt, die für die Fortsetzung des Prozesses notwendig waren. Es dauerte geraume Zeit, bis P. Hieronymus in den Besitz dieser wichtigen Schriftstücke kam. Häufig war der Regensburger Mönch Gast bei Abt Caramuel; er freute sich, seinem Abt mitteilen zu können, daß der Papst ihn zum Apostolischen Notar, später zum Bischof er-

nannt habe. Er bedauerte es lebhaft, daß Caramuel Rom verlassen mußte. Alexander VII. hatte Befehl gegeben, daß alle Bischöfe, die sich in der Ewigen Stadt aufhielten, in ihre Diözesen zurückkehrten. Caramuel reiste daher in seine italienische Bischofsstadt ab. In gleicher Weise verließ der Bischof von Laibach, dessen Freundschaft P. Hieronymus ebenfalls gewonnen, die Stadt der Päpste. Er erlitt ein eigenartiges Schicksal, das uns ein Brief an Abt Cölestin erzählt. Das Schiff, auf dem der Bischof mit seinen Begleitern nach Triest übersetzen wollte, kaperten türkische Seeräuber und nahmen die Fahrgäste gefangen. Erst nach langwierigen Verhandlungen gaben die Seeräuber sie gegen ein hohes Lösegeld wieder frei.

So lebte sich P. Hieronymus allmählich in die neuen Verhältnisse ein. Freilich mit Dr. Solari, dem Prokurator von St. Emmeram, kam es zu keiner verständnisvollen Zusammenarbeit. Der römische Advokat war auf ihn argwöhnisch; er sah sein Eintreffen in Rom mit scheelen Augen an. P. Hieronymus versuchte ihm diesen Argwohn auszureden; er sei nur zur Berfriedigung seiner persönlichen Andacht gekommen. Er habe nur den Auftrag sich über den Stand des Prozesses zu erkundigen. Solari liebte einen guten Tropfen; daher war er häufig in der Osteria. Wenn er dann nach Hause kam und P. Hieronymus sein Kommen abwartete, war er nicht in der Lage, dem Fragenden klaren Bericht zu geben. Aber auch am nächsten Morgen war er in einer Stimmung, die für Verhandlungen weniger geeignet war. So wird es auch verständlich, daß er für seine Gutachten ungewöhnlich lange brauchte. Und doch waren sie wenig sorgfältig ausgearbeitet. Abt Cölestin hatte ihn beauftragt, am 29. Juni 1656 für St. Emmeram den Exemtionszins zu erlegen. Gleichzeitig sollte er ein Schreiben einreichen, in dem er die Gründe darlege, warum das Kloster es bislang unterlassen, den Zins zu zahlen. Auch war sein Auftrag, daß er um Ermäßigung des geschuldeten Zinses bitte. Dieses Gutachten fand bei den Kurialbeamten inhaltlich und formell keine gute Note. Gleichwohl stellte Solari immer neue Forderungen. So erhob er gegen den Abt von Prüfening Ansprüche auf eine Entschädigung für seine Bemühungen in dem Prozesse, den sein Vorgänger, Abt Stephan, angestrengt hatte. Die Äbte der Diözese mußten ihn mit 100 Gulden befriedigen für seine Tätigkeit in Sachen der Kongregationsgründung.

Solari wollte P. Hieronymus als lästigen Mahner abschütteln. Er machte Abt Cölestin darauf aufmerksam, daß P. Hieronymus kein Prokuratorium besitze. Die Folge der Mitteilung war, daß der Prälat seinem Mönche ein solches ausstellte. Da erhob sich eine neue Schwierigkeit. Das Siegel des Abtes von St. Emmeram war in Rom unbekannt. Das Prokuratorium

wurde daher zurückgewiesen. In seiner Verlegenheit riet P. Hieronymus, da er in Rom niemand wußte, der es hätte bestätigen können, es in Regensburg durch ein Mitglied des Rates der Stadt anerkennen zu lassen. Abt Cölestin wußte einen Ausweg. Es lebten in Regensburg zwei päpstliche Notare, Dr. Brex und Dr. Stichenpockh, zu denen er in Beziehungen stand. Sie erwiesen ihm den Gefallen, das Siegel seiner amtlichen Schriftstücke anzuerkennen. Schließlich empfand es P. Hieronymus als sehr mißlich, daß er kein eigenes Siegel besaß. Er erbat sich daher von Regensburg Blanko-Urkunden. Abt Cölestin hatte kein Bedenken auf diesen Wunsch seines Mönches einzugehen. Hier machte aber das Datum Schwierigkeiten. Am Ende bat er seinen Abt um die Erlaubnis sich um das Amt eines päpstlichen Notars bewerben zu dürfen. Aber er stand davon ab, da die Bedingungen für seine Person nicht zutrafen. Er schlug jetzt seinem Abte vor, um die Würde eines päpstlichen Protonotars nachzusuchen. Abt Cölestin ging auf diesen Vorschlag nicht ein. Dagegen stand er von seinem Plane ab, P. Benedikt nach Rom zu senden. P. Hieronymus konnte in seiner Antwort nicht ganz seine Freude unterdrücken, daß ihm diese Sorge abgenommen worden, die ihm der Plan des Abtes bereitet hatte. P. Benedikt war überdies Apostolischer Notar.

Große Schwierigkeiten verursachte die Postverbindung mit Regensburg. Fast in jedem seiner zahlreichen Briefe kommt P. Hieronymus auf diesen Punkt zu sprechen. Es war ja für ihn von großer Wichtigkeit, daß die von ihm angeforderten Aktenstücke zur rechten Zeit in Rom eintrafen. Auch kam es für ihn darauf an, daß er das Urteil seines Abtes über seine Vorschläge und Unternehmungen rechtzeitig in die Hände bekam. Abt Cölestin hatte sich nach Wien gewandt, daß seine Briefe mit der kaiserlichen Post befördert würden. Auch schrieb er dem kaiserlichen Generalpostmeister, dem ihm persönlich bekannten Grafen Thurn, daß seine Sendungen von dessen Dienststellen rasch und sicher weitergeleitet würden. Gleichwohl geschah es nicht selten, daß Briefe lange unterwegs waren oder gar geöffnet, beschädigt oder beraubt wurden, was besonders häufig in Venedig der Fall war. P. Hieronymus mußte feststellen, daß sie von dort nicht unmittelbar nach Rom weitergeleitet wurden, sondern den Weg über Mailand nahmen. Es schien ihm, als ob der venezianische Posthalter seine Schuld auf andere Schultern abwälzen wollte. Eine andere Frage drängt sich hier auf, ob da nicht die Signorie ihre Hand im Spiele habe. Sie übte über alle aus Deutschland eintreffenden Sendungen eine strenge Zensur. Gegen Ende seines römischen Aufenthaltes erhielt P. Hieronymus regelmäßig die Post aus Regensburg. Gewöhnlich brauchten einfache Briefe 14 Tage. Eine Verzögerung verursachte auch die häufige, oft

längere Zeit andauernde Abwesenheit des Abtes von Regensburg.

Recht umständlich war auch die Art und Weise, wie die Briefe in die Hände des P. Hieronymus gelangten. Er hatte zuerst den Auftrag gegeben, es sollten alle Briefe an die Adresse des D. Wilfrid gerichtet werden. Nur wünschte er, daß die Briefe, die ihn allein betrafen, oben an der Ecke ein H erhielten. Denn der englische Prokurator war eine dem kaiserlichen Posthalter wohlbekannte Persönlichkeit. Später, als P. Hieronymus Gründe zu besitzen glaubte, daß sein Gastgeber das Postgeheimnis nicht wahre, stellte er sich bei der Poststation persönlich vor und ließ nun sämtliche Briefe an seine Adresse schicken. Noch größer waren die Gefahren, die sich bei Beförderung von Gepäckstücken ergaben. P. Hieronymus hatte seinem Abte nahegelegt, daß er einem Kurialbeamten, der mit Rat und Tat seine Arbeiten gefördert habe, eine kostbare Uhr verehere. Abt Cölestin ging auf diesen Wunsch ein und gab die Uhr auf die Post. P. Hieronymus hatte sie an den Kardinal von Hessen adressieren lassen. Es dauerte fast drei Monate, bis nach vielen Rückfragen die Uhr endlich in Rom eintraf. Als P. Hieronymus den Behälter öffnete, waren ihre Zeiger beschädigt. Er überlegte es sich lange, ob die Uhr die Reparaturen wert sei. Andere Gegenstände, die er als Geschenke erbeten, vor allem Bilder, erreichten ihr Ziel nicht, sondern gingen auf der Post verloren. Nur D. Wilfrid erhielt die Reliquien der hl. Scholastika, die er sich von St. Emmeram gewünscht hatte. Eine große Verzögerung brachte in der Beförderung der Post die Seuche, die damals in Rom ausbrach. Die Briefe, die von der Stadt abgingen, wurden durchräuchert und in ein Essigbad gelegt. Die Tinte war aber so gut, daß die Schrift keinen Schaden litt. Den erhaltenen Briefen merkt man diese Behandlung noch an.

P. Hieronymus erreichte schon bald nach seinem Eintreffen in Rom die Nachricht, daß eine furchtbare Epidemie Stadt und Gebiet von Neapel verheere. Es wurde ihm gemeldet, daß die Seuche bereits 80000 Opfer gefordert habe. Im Juni 1656 kamen die ersten Krankheitsfälle auch in Rom vor. Eine der Folgen war, daß die Nachbarstaaten durch Militär die Grenzen des Kirchenstaates abriegelten und ihn so von dem Verkehr mit der Außenwelt völlig absperreten. Besonders energisch ging die Signorie in Venedig vor. Sie führte ihre Maßnahmen mit einer gewissen Härte, um nicht zu sagen Schikane durch. Die Reisenden, die aus dem Kirchenstaat kamen, wurden dort einer mehrwöchentlichen Quarantäne unterworfen. Rom selbst wurde vom übrigen Kirchenstaat abgesperrt. Es ergaben sich daraus viele Unzuträglichkeiten. Es kamen keine Lebensmittel mehr in die Stadt, so daß der Hunger die Eingeschlossenen peinigte. Die

wenigen Lebensmittel, die sich in der Stadt vorfanden, erkletterten unerschwingliche Preise. Die Not verursachte manche Gewalttätigkeit. Es bildeten sich Banden, die die öffentliche Sicherheit bedrohten, mordeten, stahlen und raubten. Die Polizei griff durch und überantwortete Mitglieder solcher Banden dem Henker.

Die wenigen Ärzte, die es in der Stadt gab, waren ihrer Aufgabe nicht gewachsen. Die sanitären Maßnahmen, die sie anordneten, spotteten jeder Hygiene. Sie konnten sich vor allem kein klares Bild von der Krankheit machen. Nach den Berichten, die P. Hieronymus von ihren Erscheinungsformen gibt, scheint es sich um eine Pockenepidemie gehandelt zu haben. Wo Krankheitsfälle gemeldet wurden, mußten die Erkrankten an die öffentlichen Sammelstellen gebracht werden. Dabei war es ganz gleichgültig, ob sie von der Epidemie ergriffen waren oder an einer anderen Krankheit daniederlagen. So kamen viele erst hier mit der Krankheit in Berührung, wurden angesteckt und hinweggerafft. Andere Kranke, die keine Angehörigen hatte, blieben in ihren Häusern, starben hier und wurden erst nach Tagen beerdigt, nachdem sie entdeckt worden waren. Über die Hinterbliebenen wurde die sog. Inklusion verhängt; sie durften ihre Häuser nicht verlassen. Zahlreiche Römer, auch Kardinäle und Kurialbeamte, hatten gleich anfangs die Stadt verlassen, um auf dem Lande das Ende der Krankheit abzuwarten. Die Geschäfte kamen ins Stocken. Andere verkrochen sich in ihre Stadtpaläste. Die Inklusion traf auch Kardinäle und Gesandte. Der Vertreter der Signorie an der Kurie erlag der Krankheit. Alexander VII. residierte zeitweilig außerhalb der Stadt. Aber immer wieder kehrte er nach Rom zurück, um durch sein unerschrockenes Auftreten den Mut der Untertanen zu heben. Die Briefe des P. Hieronymus heben an mehr als einer Stelle das heroische Beispiel hervor, das der Papst gab.

Den Schreiber der Briefe traf dreimal die Inklusion. Das erste Mal war er volle 88 Tage im Kollegium eingeschlossen. Er erkrankte während dieser Zeit an einem schweren Fieber. Schon glaubte er, das Ende sei da. Er vernichtete alle seine Habseligkeiten; wichtigere Schriftstücke hinterlegte er in einem eisernen Schrein. Aber er erholte sich wieder. Als er nach seiner Genesung Rom verlassen wollte, zwang ihn ein Brief seines Priors, zu bleiben. Das zweite Mal verfiel P. Hieronymus der Inklusion, als im Kolleg ein englischer Mönch, der Professor war und Nachfolger D. Wilfrids als Prokurator werden sollte, der Seuche erlag, P. Hieronymus benützte die unfreiwillige Muße zum Studium der Akten und zur Abfassung von Eingaben und Gutachten. Bei dieser Arbeit unterstützte ihn D. Wilfrid. Solari ließ sich nie blicken und doch hätte P. Hieronymus seinen Besuch sehr

gerne gesehen. Die Seuche nahm erst im Winter 1657 ab, einzelne Todesfälle ereigneten sich noch im Sommer. Die Signorie hatte ihre Absperrungsmaßnahmen im Herbst noch nicht aufgehoben.

Als P. Hieronymus in Rom anlangte, brachte er an die Kardinäle Colonna und Franz Barberini zwei kaiserliche Schreiben mit, die den Prozeß seines Klosters in Gang bringen sollten, sog. Promotorialien. Freilich konnte er mit diesen Schreiben wenig ausrichten. Das war die erste große Enttäuschung, die P. Hieronymus erlebte. Er mußte feststellen, daß Kardinal Colonna größeres Interesse für die Sache des Bischofs bekundete als für die seines Klosters. Auch mußte er die Beobachtung machen, daß nicht einzelne Klöster sondern nur Kongregationen in Rom Beachtung fanden. Kardinal Barberini war Protektor der kassinesischen Kongregation. Als P. Hieronymus diese Tatsache seinem Abte mitteilte, gab ihm dieser den Auftrag, sich zu erkundigen, ob eine Aufnahme in die erwähnte Kongregation möglich sei. Aber er erfuhr, daß eine Aufnahme von Ultramontanen unerwünscht sei. Der Plan wurde dann nicht weiter mehr erörtert. Die Promotorialien hatten daher wenig Bedeutung. Sie verloren vollends ihren Wert, als ihr Aussteller, Kaiser Ferdinand III., starb. P. Hieronymus zeigte begreiflicherweise großes Interesse, wer sein Nachfolger würde. In einem Brief glaubte er berichten zu können, daß nach den in Rom eingetroffenen Nachrichten König Ludwig XIV. von Frankreich als Protektor des Rheinbundes die größten Aussichten besitze. In einem anderen Brief erwähnt er das Projekt, dem Kurfürsten von Bayern die Krone anzubieten. Er sah auch darin keine glückliche Lösung. Er war daher froh, als die Wahl Leopolds I. bekannt wurde.

Die Beziehungen zwischen Bayern und dem Reichsstift St. Emmeram waren sonst durchaus freundlicher Art. Abt Cölestin verkehrte häufig am Münchner Hofe. Das Schicksal der oberpfälzischen Abteien führte den Kurfürsten und den Abt zu gemeinsamem Vorgehen zusammen. Abt Cölestin erwirkte ein kurfürstliches Schreiben, das wegen der Aufnahme von zwei Klerikern in das Germanikum bei den zuständigen Stellen des Jesuitenordens ein empfehlendes Wort einlegte, ein sog. Interzessionale. Aber auch der Pfalzgraf von Neuburg sandte auf Bitten des Klosters ein solches Interzessionale. Er richtete es an seinen Schwager, den Kardinal von Hessen. Tatsächlich erwies sich die Hilfe dieses Kirchenfürsten in einem bestimmten Stadium des Prozesses als sehr wirksam.

Der erste Auftrag, dessen Durchführung P. Hieronymus bei seiner Ankunft in Rom in Angriff nahm, betraf die Unterbringung der Kleriker im Germanikum. Er ging zu dem Assi-

stenten P. Schorrer S. J. und trug ihm die Bitte seines Abtes vor. Doch dieser erhob Schwierigkeiten über Schwierigkeiten. Vor allem wies er auf den Krieg zwischen Frankreich und Spanien hin, der immer noch andauere und der es unmöglich mache, daß im Herbste das Kolleg wieder eröffnet werde. Auch machte er geltend, daß die zulässige Zahl von Ordensklerikern, die in das Kolleg aufgenommen würden, bereits überschritten sei. Aus diesem Grunde habe man auch dem Abte von St. Blasien eine abschlägige Antwort erteilen müssen. P. Hieronymus war ganz niedergeschlagen, als er diesen Bescheid seinem Abte mitteilte. Doch als er im September wieder bei P. Schorrer vorsprach, lauteten seine Auskünfte viel günstiger. Es handelte sich nur noch um die Frage, ob die Kleriker des Klosters Lilienfeld zurückkehren würden, was wenig wahrscheinlich schien. Voller Freude teilte er diese Auskunft seinem Abte mit. Doch bestanden noch einige Schwierigkeiten, allerdings mehr untergeordneter Art. Sie wurden behoben durch eine Audienz beim damaligen Jesuitengeneral. Er gab auch die Erlaubnis, daß die zwei Kleriker das Examen, das für den Eintritt in das Germanikum vorgeschrieben war, in der Heimat ablegen konnten. Im September 1657 traten die beiden Kleriker die Reise in die Ewige Stadt an. P. Hieronymus wollte ihre Ankunft noch abwarten. Doch er reiste ab, als sich ihre Ankunft verzögerte. Einer der beiden Kleriker war der spätere Abt Ignaz Trauner. Im Jahre 1660 widmete er Thesen, die er in Druck gab, dem Kardinal Barberini. P. Hieronymus sprach die Erwartung aus, daß der Aufenthalt der beiden Kleriker in der Stadt der Päpste für ihre geistige Entwicklung von nachhaltigem Einfluß sein werde. Nicht geringer werde der Nutzen sein, den das Kloster daraus ziehe.

Größere Schwierigkeiten stellten sich P. Hieronymus entgegen, als er an die Erledigung seiner übrigen Aufträge ging. Für ihn stand fest, daß die Kurie für die Pläne St. Emmerams nur gewonnen werden könne, wenn es seinen Exemtionszins zahle. Aber damit war es seit Jahrzehnten in Rückstand. Die Kriegswirren waren schuld gewesen, daß es keinen Zins mehr entrichtete. Die Schuld hatte die Höhe von 212 Gulden erreicht. P. Hieronymus wollte den Zins nachzahlen; er bemühte sich zugleich aber auch um eine Moderation = Herabsetzung der geschuldeten Summe. Aber in dieser Beziehung teilte Abt Cölestin nicht seine Ansicht. P. Hieronymus erfuhr von Solari, daß sich sein Abt mit der Zahlung der ganzen Summe einverstanden erklärt habe. Gleichzeitig stellte P. Hieronymus das Ansuchen, daß das Kloster den Zins für fünf Jahre vor auszahlen dürfe. Diese Art der Zahlung hatte bereits Clemens VIII., allerdings nur *viva voce*, gebilligt. Nach den Plänen des P. Hieronymus sollte der Zins bis 1661 im vorhinein erlegt werden. Er wünschte

ferner, daß die päpstliche Kammer in ihrer Quittung die Exemption ausdrücklich bestätige. Diesen Weg hatte schon im 13. Jahrhundert Abt Friedrich in Lyon beschritten. Auch Abt Hieronymus Weiß zahlte für die Jahre 1559—1597 den Zins, als er P. Wolfgang Selender nach Rom schickte. P. Hieronymus fand in der ersten Zeit seines römischen Aufenthaltes durch St. Emmeram nur geringe Unterstützung. Die erwartete Post blieb vielfach aus. Die verlangten Urkunden und Aktenstücke trafen erst mit großer Verspätung ein. So schritt die Denkschrift, an deren Abfassung P. Hieronymus arbeitete, nur langsam voran. Gleichwohl konnte Solari am 15. Juni die Zinszahlung von St. Emmeram für den 29. anmelden. Am Festtage der beiden Apostelfürsten stellten sich nämlich sämtliche Schutzbefohlene des hl. Petrus, seine Zins- und Lehensleute, ein, um ihren Zins zu entrichten. 1656 war unter ihnen auch Solari und erlegte für St. Emmeram den Zins.

Von entscheidender Bedeutung wurde für den weiteren Verlauf des Prozesses eine Unterredung, die P. Hieronymus damals mit dem Kommissar der päpstlichen Kammer, Mons. Botti, hatte. Er gewann an dem im Dienst der Kurie ergrauten Beamten einen väterlichen Freund, zu dem ihm der Zutritt jederzeit offenstand. Vertrauensvoll durfte er mit ihm alle seine Angelegenheiten besprechen. Botti konnte ihm mit seiner Erfahrung wertvolle Dienste leisten. Hier erfuhr P. Hieronymus auch Näheres über Charakter und Arbeitsweise Solaris. Er hatte eine Denkschrift eingereicht, an deren Inhalt und Ausdruck Botti vieles zu tadeln hatte. Am 20. Oktober konnte P. Hieronymus nach Regensburg melden, Kardinal Barberini, Kämmerer der römischen Kirche, habe am 11. die Quittung für die Zinszahlung am 29. Juni ausgestellt. Das Schreiben enthält als Kernstück die Anweisung des Papstes an den Kardinal, daß die Generaldeponarie befügt sei, das Geld des Abtes von St. Emmeram anzunehmen mit der Erklärung, daß damit die früheren Privilegien wieder auflebten, besonders die Exemption und die Immunität. Ferner bestätigte Alexander VII. die Erlaubnis Clemens' VIII., nach der St. Emmeram wegen der weiten Entfernung des Klosters von Rom den Zins immer für fünf Jahre vor auszahlen dürfe. Kardinal Barberini nahm in seine Quittung auch die Bescheinigung der Hauptzahlkasse auf. Es war ohne Zweifel ein Erfolg der Bemühungen des P. Hieronymus; seine Freude war groß, daß St. Emmeram im Besitz seiner Exemption neuerdings bestätigt worden war.

Der Erfolg gab P. Hieronymus die Kraft zur Ausführung eines neuen, viel umfassenderen Planes. Im Besitze der Bestätigung wollte er eine zweite Urkunde erwirken, in der die Privilegien seines Klosters näher erklärt und erweitert werden sollten.

Es handelte sich besonders um einen Punkt der Urkunde Johannes' XXII., nämlich um das Recht der Visitation, das der Papst dem Bischof von Regensburg ausdrücklich zuerkannt hatte. Am liebsten hätte er diesen Absatz der Urkunde gänzlich getilgt. So wollte er ihm wenigstens eine solche Fassung geben, daß dem Kloster daraus keine Nachteile entstehen würden. Die Ausarbeitung der Bittschrift litt darunter, daß die Post nur allmählich das nötige Urkundenmaterial brachte. Als er sie endlich fertig hatte, übergab er sie seinem Patron, dem Baron Kotz, damit er sie mit empfehlenden Worten weiterleite zur Verbescheidung. Da zu jener Zeit der Kardinal von Hessen wegen Krankheit am Konsistorium nicht teilnehmen konnte, übergab Baron Kotz die Bittschrift dem einflußreichen Kardinal Spada. Er durfte sie Papst Alexander VII. überreichen. P. Hieronymus bemühte sich nun, die Bittschrift mit der päpstlichen Entscheidung in seine Hand zu bekommen. Er ging daher zu Botti um durch, ihn Näheres zu erfahren. Dieser teilte ihm mit, daß er die Schrift mit dem päpstlichen Reskript und dem Empfehlungsschreiben des Baron Kotz erhalten habe. Botti verlangte die einschlägigen Bullen selber zu studieren, um dem Papste über einzelne Punkte der Schrift Aufschluß geben zu können. P. Hieronymus stellte sie ihm zur Verfügung. Vier Tage vorher schon war er bei Botti gewesen. Er hatte ihm eine Abschrift der erstrebten Konfirmation des bisherigen Gewohnheitsrechtes überreicht, die am Rande Bemerkungen „ad sanctum Petrum“ enthielt. Jetzt, als die ersten Schwierigkeiten auftauchten, übergab er ihm einen Entwurf, in dem er alles ausließ, was auf die Visitation Bezug hatte. Gleichzeitig übermittelte er Botti die Kopien der Privilegien, die mit der letzten Post angekommen waren. Der päpstliche Kommissar versprach sie eingehend zu studieren und dem Hl. Vater darüber Bericht zu erstatten. P. Hieronymus äußerte in seinen Briefen größte Zufriedenheit über den bisherigen Verlauf der Besprechungen. Aber bald schon sank seine hoffnungsvolle Stimmung auf den Nullpunkt.

Alexander VII. überwies die Angelegenheit der Kongregation de Palatinatu. Sie bestand aus vier Kardinälen und einem hohen Kurialbeamten. Auch verordnete er, daß der zuständige Diözesanbischof von der Angelegenheit unterrichtet werde. Nun war eine fünffache Arbeit notwendig. Die Bittschrift mußte nämlich für die fünf Mitglieder der Kongregation vervielfältigt werden. Ferner war eine Bittschrift an die Kongregation als solche erforderlich. P. Hieronymus überlegte, ob er diese Arbeit leisten solle. Er fühlte, daß die „Supp der bewilligten Confirmation“ arg versalzen. Er fürchtete, daß der Bischof alles verhindern werde, was nur irgendwie zugunsten des Klosters sprechen würde, daß er vielmehr alles daransetzen werde, seine

Rechte in St. Emmeram ungeschmälert zu erhalten, vielleicht sie sogar zu erweitern. Einem Kampf mit einem solchen Gegner fühlte er sich nicht gewachsen. Auch D. Wilfrid bestätigte, als ihm P. Hieronymus seine Befürchtungen mitteilte, daß jetzt alles für den Bischof, alles gegen das Kloster stehe. In seiner Verzweiflung wußte er keinen anderen Ausweg, als daß er seinen Abt um seine Abberufung bat. Abt Cölestin ging nicht darauf ein.

Eine Aussprache mit seinen römischen Freunden, D. Wilfrid, Abt Caramuel, der damals Protonotar wurde, u. a. hatte P. Hieronymus von der Notwendigkeit überzeugt, die erweiterte Konfirmation fallen zu lassen und dafür eine einfache Confirmation zu erbitten, also die Zurückversetzung in den früheren Zustand. Abt Cölestin, dem er schließlich dieses Projekt unterbreitet hatte, war damit einverstanden. Tatsächlich fand P. Hieronymus mit seinem neuen Gesuch an der Kurie wenig Schwierigkeiten; die Bestätigung erfolgte ohne auf ernstlichen Widerstand zu stoßen. Dafür legte er dem Abte den Vorschlag vor an der Kurie eine Visitation seines Klosters durch den Nuntius am Kaiserhofe zu erbitten. Auf diese Weise glaubte er eine Visitation durch den Diözesanbischof hintanhalten zu können. Der Nuntius könne die Visitation bei Gelegenheit des Reichstages in Regensburg vornehmen. Nach der Visitation solle der Nuntius die Ergebnisse nach Rom senden. Am Schlusse möge dann der Kaiser die Konfirmation in der von St. Emmeram gewünschten Form erwirken. Abt Cölestin erklärte seine Zustimmung zu diesem Vorschlag.

P. Hieronymus stellte zunächst fest, daß die Bischöfe von Regensburg seit Jahrhunderten St. Emmeram nicht visitiert hätten; er glaubte auf Grund dieses Ergebnisses folgern zu können, daß die Bischöfe dadurch ihr Recht verwirkt hätten. Freilich machte ihn Botti darauf aufmerksam, daß Nachlässigkeit kein Präjudiz schaffe. Einen ersten Erfolg errang P. Hieronymus in dieser Beziehung, als am 16. März ein Dekret der Kardinäle die vom Bischof angekündigte Visitation verbot. Dieser Erfolg gab ihm den Mut, daß er am 19. Mai 1657 um eine Visitation seines Klosters durch den Nuntius bat. Am 2. Juni konnte er bereits seinem Abte mitteilen, daß seine Bitte genehmigt sei. Vierzehn Tage später schickte er die Kopie des Breves. Er legte den Entwurf einer Generalinstruktion für Durchführung der Visitation durch den Nuntius bei. Es kam nun alles darauf an, daß der Kaiser für den Plan der erweiterten Confirmation gewonnen werde. Leopold I. aber verweigerte die Promotivalien. Als P. Hieronymus die Kurie veranlassen wollte, in dieser Frage bei ihm vorstellig zu werden, bekam er von Kardinal Melzi die Antwort, Rom bitte nicht, sondern befehle nur. Die Sache blieb in der Schwebe.

Sehr schwierig gestalteten sich die Bemühungen P. Hieronymus um die Union des Klosters Reichenbach mit St. Emmeram. Es stand hier der Wille des Papstes entgegen, der keine Union sondern nur eine Rückgabe der Klöster an ihre Orden wünschte. Auch die Kongregation de Palatinatu war einer solchen Union abgeneigt. Sie war aber zu einem Entgegenkommen gegen den Diözesanbischof bereit, wenn er um die Einkünfte der oberpfälzischen Klöster nachsuchen würde. Tatsächlich erhielt er auch, als er darum einkam, die Anwartschaft auf die Einkünfte, wenn die zwölfjährige Frist des Landesherrn abgelaufen sei. Bisher waren sie den bairischen Kurfürsten zugestanden gewesen als Entschädigung für ihre Leistungen im Kampfe um die katholische Sache. Es ist wohl begreiflich, daß Kurfürst Ferdinand Maria, der Nachfolger Maximilians I., der den Krieg von Anfang bis zu seinem bitteren Ende erlebt hatte, nur ungern auf diese Einnahmequelle verzichtete. P. Hieronymus hatte nun in Erfahrung gebracht, daß die Kurie es gerne sähe, wenn Mönche in die Klöster zurückgeführt würden. Er beeilte sich, diese Wünsche seinem Abte mitzuteilen. Die Verhandlungen, die der Abt von St. Emmeram auf diese Anregung hin in München einleitete, führten zu dem Ergebnis, daß im Jahre 1661, bevor die Einkünfte der oberpfälzischen Klöster dem Bischof überwiesen wurden, Kurfürst Ferdinand Maria die Klöster mit Mönchen besetzte. Konventualen von St. Emmeram zogen in Reichenbach ein.

Auch in einem anderen Punkte konnte P. Hieronymus keinen Erfolg nach Regensburg melden. Er gab sich alle Mühe, die Ansprüche seines Klosters wegen der Pfarreien, die dem Stifte anvertraut waren und die auch für seine materielle Entwicklung große Bedeutung besaßen, in Rom durchzusetzen. Die Kurie lehnte es ab, in den verschiedenen Fragen eine Entscheidung zu treffen. Sie drängte zu Verhandlungen unmittelbar mit dem Bischof. Dagegen erklärte sie sich bereit, Abmachungen zwischen Kloster und Bischof zu bestätigen und mit ihrer Autorität die Einhaltung der einzelnen Punkte zu überwachen. Auch P. Hieronymus hätte ein solches Verhalten der Kurie aus den Urkunden seines Stiftes ersehen können. Erst nachdem die Verhandlungen mit dem Bischof abgeschlossen waren, vollzog, um nur ein Beispiel anzuführen, Clemens IV. die Inkorporation der Pfarrei Aufhausen. Bischof Leo von Regensburg wird in der betreffenden Urkunde als Petent aufgeführt. P. Hieronymus sah nicht auf diese Urkunden sondern auf solche, wie die Päpste Alexander VI. oder des Kardinallegaten Campeggi. Alexander VI. vereinigte die erwähnte Pfarrei St. Rupert so mit St. Emmeram, daß das Stift dort einen Weltpriester oder einen Mönch als Seelsorger einsetzen durfte. Der Bischof wird in

der Urkunde nicht erwähnt. Diese gewiß auffallende Tatsache erklärt sich daraus, daß der bisherige Inhaber der Pfarrei an der Kurie verstorben und daß aus diesem Umstand der Papst sein Recht ableitete, die Pfarrei zu vergeben, ohne den Bischof zu befragen. Kardinallegat Campeggi hatte 1524 St. Emmeram das Recht verliehen, in Pföding, wo Clemens VI. auf Bitten des Bischofs Friedrich die Pfarrei inkorporiert hatte, auch einen Mönch als Seelsorger einzusetzen. Bischofsadministrator Johannes erklärte sich nachträglich mit diesem Privileg einverstanden. P. Hieronymus wünschte, daß Rom jetzt auch so selbstherrlich vorgehe wie Kardinallegat Campeggi. Rom weigerte sich, diesen Weg zu beschreiten. Es anerkannte noch in einem anderen Punkte die Rechte des Diözesanbischöfs. St. Emmeram hätte es gerne gesehen, wenn der Papst die Sebastianibruderschaft in die Klosterkirche übertragen oder die Predigten in die geräumigere Stiftskirche verlegt hätte. Auch hier enthielt sich Rom der Entscheidung. P. Hieronymus fand diesen Standpunkt billig, und er legte seinem Abte nahe, die Verhandlungen mit dem Bischof aufzunehmen. Gleichzeitig riet er zur Vorsicht bei diesen Verhandlungen. P. Hieronymus erkannte auch, daß er wegen der *medii fructus* oder Annaten in Rom kein Entgegenkommen finden werde. Denn das Vorgehen der Kurie hatte ja die Bischöfe veranlaßt, Annaten zu erheben. Rom hätte seine Vergangenheit verleugnen müssen, wenn es zu einer solchen Lastenabschüttlung seine Hand hätte reichen wollen.

Viel größeren Erfolg hatte P. Hieronymus, als er sich um Ablässe für die Stiftskirche, besonders für Bruderschaften, Andachten, Feste, bewarb. Freilich anfangs schien es, als ob er sich auch hier vergeblich bemühe. Er riet bereits seinem Abte, eine Verbrüderung mit der römischen Erzbruderschaft des hl. Rosenkranzes einzugehen und so ihrer reichen Ablässe teilhaftig zu werden. Aber dann gelang es seiner Geschicklichkeit und seiner Zähigkeit, die Hindernisse wegzuräumen und einen Schatz von Ablässen seinem Kloster urkundlich verbrieft nach Hause zu bringen. Andere Angelegenheiten erledigten sich rascher und müheloser. So erwirkte P. Hieronymus eine Bestätigung der Bulle Clemens' IV. gegen die Widersacher des Klosters und einer zweiten, von Gregor X. ausgestellten, über die Neubruchzehnten. Als die beiden Bullen dem Papste vorgelegt wurden, fragte er nur, ob St. Emmeram noch im Besitze dieser Rechte sei. Nach Bejahung dieser Frage vollzog er ohne weiteres die Bestätigung.

Für das beabsichtigte Vorgehen seines Abtes auf dem künftigen Reichstage war der Aufenthalt des P. Hieronymus in Rom insofern wichtig, als er dort der Sache seines Klosters

mächtige Freunde gewann. In dieser Beziehung erwies sich die Unterstützung des Kanzlers bei Kardinal Colonna, Dr. Hochstein, eines Breslauer Priesters, als überaus wertvoll. Die Kardinalen Melzi, Barberini, Colonna, Sachetti, Angeli, Rospigliosi richteten Schreiben an den Erzbischof von Mainz, den Kurfürsten von Baiern, an die Nuntien in Köln und Wien, in denen sie den genannten Reichsständen die Sache St. Emmerams warm empfahlen¹¹). Kardinal Melzi zeigte sich auch sonst als treuer Freund und Berater des P. Hieronymus. Er erhielt den Roten Hut, während der Mönch von St. Emmeram in Rom weilte. In dem Briefe, in dem P. Hieronymus seinem Abte davon Nachricht gab, machte er ihn darauf aufmerksam, daß ein Glückwunsch wohl angebracht sei. Kardinal Melzi war früher Gesandter am Kaiserhof in Wien gewesen. In dieser Eigenschaft verweilte er auch in Regensburg bei Gelegenheit eines Reichstages und stattete St. Emmeram einen Besuch ab.

In diesen Arbeiten und Sorgen verlief für P. Hieronymus der Aufenthalt in der Ewigen Stadt. Wir verstehen es, daß es ihn, nachdem er die Angelegenheiten seines Klosters in der Hauptsache erfolgreich erledigt hatte, dort nicht länger litt. Im Oktober 1657 kehrte er heim. Aber er war länger als ihm lieb war, wegen der Grenzsperrre, in Ancona festgehalten. Erst nach Weihnachten traf er wieder bei seinen Mitbrüdern in St. Emmeram ein. Wir wissen nicht, auf welchem Wege er seine Heimat erreichte. Es hat sich von diesem letzten Abschnitt seiner Reise kein Brief erhalten. Der letzte Brief ist in Ancona geschrieben und deutet an, daß er über das Meer nach Triest reisen wolle. Ob P. Hieronymus diesen Plan ausführte, entzieht sich unserer Kenntnis. Abt Cölestin war von den Erfolgen seines Mönches so befriedigt, daß er ihn 1666 ein zweites Mal nach Rom schickte. Von dieser zweiten Reise liegen keine Briefe vor. Der Ordenshistoriker Oliver Legipont sah noch die Korrespondenz. Er druckt in seiner Literaturgeschichte des Benediktinerordens daraus einen Brief ab, in dem P. Hieronymus sein Interesse am Schicksal des Collegium Gregorianum ausspricht. Er hätte es gerne gesehen, wenn die Klöster des Ordens das Kolleg übernommen hätten. Vor allem will er mit eindringlichen Worten seinen Abt für diese Stiftung gewinnen. Sein Appell verhallt ungehört. Die Zeit war noch nicht reif für eine *Confoederatio Benedictina*. Die Erhaltung des Kollega hätte die Kräfte eines Klosters überstiegen.

Wir müssen es bedauern, daß sich vom zweiten Aufenthalt des P. Hieronymus in der Stadt der Päpste keine Briefe er-

¹¹ Bei Feststellung der Lebensdaten der hier angeführten Kardinalen leistete Palladio, J., *Fasti Cardinalium omnium S. R. E.* Bd. III, Venedig 1703, gute Dienste.

halten haben. Denn in diese Zeit fällt der Tod zweier Päpste, der Alexanders VII. und der seines Nachfolgers Klemens IX., der nach einem kurzen Pontifikat der Kirche entrissen wurde. P. Hieronymus erlebte wenigstens die Wahl dieses Papstes. Vielleicht hat ihn die lange Dauer des Konklaves im Jahre 1670 vorzeitig zur Abreise bewogen. Diese Ereignisse machen es uns erklärlich, daß der Aufenthalt des Regensburger Mönches in Rom vier Jahre dauerte. Die Fragen, zu deren Lösung er in die Ewige Stadt geschickt worden war, betrafen zwei Punkte, nämlich das Schicksal der oberpfälzischen Klöster und die Errichtung einer bairischen Benediktinerkongregation. P. Hieronymus erreichte, daß die Mönche, die 1661 die oberpfälzischen Klöster wieder besiedelt hatten, bleiben durften. Klemens IX. bestätigte den Vertrag, der nach langwierigen Verhandlungen zwischen den Klöstern und den Ordinariaten von Regensburg und Eichstätt zustande gekommen war. Am Abschlusse dieses Vertrages waren Kurfürst Ferdinand Maria und Abt Cölestin hervorragend beteiligt. Die Ordinariate begnügten sich mit dem Drittel der Einnahmen, das die Kurfürsten von Baiern bereits für den Auf- und Ausbau der Seelsorge hatten verwenden müssen. Es machte allerdings die Summe von 80000 Gulden aus. Davon zahlte St. Emmeram über die Hälfte.

Die Wiedererrichtung der oberpfälzischen Klöster hatte allen Einsichtigen die Augen geöffnet, daß die Schaffung eines engeren Zusammenschlusses unter den bairischen Klöstern eine Forderung der Zeit sei. Abt Cölestin glaubte den Augenblick nutzen zu sollen, vor allem auch deshalb, weil die beiden Diözesen Regensburg und Freising in der Hand des Herzogs Albrecht Sigmund von Baiern seit 1668 vereinigt waren. Diese Union vereinfachte die Verhandlungen wesentlich, da die Mehrzahl der bairischen Klöster in den zwei genannten Bistümern lagen. Aber bald schon machten sich ernste Gegensätze bemerkbar. Bischof Albrecht Sigmund wollte einen Verband, der vollständig von ihm abhängig wäre; Abt Cölestins Streben ging dagegen dahin, daß der Verband nach dem Vorbilde anderer Kongregationen mit der Exemtion, also unmittelbarer Unterstellung unter den Papst, ausgestattet werde. In der exemten Kongregation hoffte der Abt die Exemtion seines Klosters zu verankern und so dem Bischof für immer die Möglichkeit zu nehmen, sein Stift zu visitieren. Es ist sicherlich nicht die Schuld von P. Hieronymus, daß nicht schon damals die bairische Benediktinerkongregation ins Leben trat, ausgezeichnet mit dem wichtigen Privileg der Exemtion. Abt Cölestin zog aus diesem Fehlschlag die Konsequenz. Er schloß sich der exemten oberschwäbischen Kongregation an. Er gab aber den Kampf nicht auf. Erst 1684 ergab sich eine Lage, in der ein *Motu proprio* des Papstes Inno-

zenz XI. die bairische Benediktinerkongregation ins Leben rufen konnte. Er verlieh ihr von Anfang an das Privileg der Exemption.

Als P. Hieronymus nach Regensburg zurückkehrte, sehnte er sich nach Ruhe. Er war aber nicht untätig. P. Hieronymus schrieb für seine Mitbrüder zahlreiche Choralnotenbücher ab, die zum Dienst im Chore bestimmt waren. Das Leben hatte ihm übel mitgespielt. In seiner Jugend hatte er als Soldat des 30jährigen Krieges vieler Herren Länder gesehen. Nachdem er in St. Emmeram das Ordenskleid genommen, mochte er glauben, ein ruhiges Plätzchen gefunden zu haben. Aber da schickte ihn sein Abt auf Reisen. Das erste Mal weilte er 18 Monate, das zweite Mal sogar 4 Jahre fern von seinem Kloster. Der Aufenthalt in Rom diente nicht der Erholung, er brachte täglich neue Opfer, Anstrengungen und Entbehrungen. P. Hieronymus hielt durch, gehorsam gegen den Auftrag, der ihm geworden. Er wußte, er war nur der Kärner, Bauherr war sein Abt. Das Werk, das er durchführen half, sollte die Sicherung der Zukunft seines Klosters bringen. Er durfte nicht mehr das Jahr 1684 erleben, das Jahr, das die Krönung der jahrzehntelangen Bemühungen des Abtes Cölestin brachte. An einem düsteren Novembermorgen des Jahres 1680 holte ihn der Tod ab zu seiner letzten großen Reise.

Zur Frühgeschichte des Frauenklosters St. Jakob in Polling.

Von Eduard Wallner, Augsburg.

Je spärlicher für eine Zeit die Quellen fließen, desto bedeutsamer wird jedes bewahrte Wort. Und dieses Wenige wurde für das genannte Kloster mit aller Liebe zusammengetragen¹, Gründerfamilie und Gründungszeit, Patrozinium und Lage und selbst das Jahr des Besitzübergangs der Klosterstiftung an die regulierten Chorherrn ermittelt. Damit sind aber bereits die wichtigsten Daten einer Klostergeschichte gewonnen.

Das Kloster wird jedoch nochmal, allerdings unter fremdartig anmutender Hülle, erwähnt. Zum Jahre 1052 bringt das *Chronicon Benedictoburanum* eine Liste seinem Kloster in alter Zeit entfremdeter Güter², und darin begegnet folgendes interessante Namenpaar „Abbatissingen, Odratingen“. Das erste Glied, des vom Herausgeber des Chronikons nicht wie üblich örtlich bestimmte A., zielt formell auf einen mit -ing-Suffix gebildeten Ortsnamen, sachlich auf ein ursprüngliches Frauenkloster, dem einst eine „abbatissa“ vorstand. Sichtlich weist die Reihenfolge A. den Vorrang zu der dem folgenden O. Zufall? Allein dieses O. erscheint auch sonst als nachstehender Teil eines Namenpaares. So beginnt das Heberegister vom „ampt ze Wilhelm im urbarium antiquissimum ducatus Baiuvariae“ vom Jahre 1224³ mit „Pollingen, Odratingen“, welch letzteres, das heutige Oderding (BA. Weilheim), einst in die Gemarkung des ehemaligen Nonnenklosters Polling gehörte. Und dann ist alles erklärt: die abbatissa im Stamm, das -ing in der Nachsilbe, die Stellung vor Oderding; und auch die dem Paare zunächst vor- und nachgesetzten Orte Pisenperc (Unterpeißenberg), Ebrolvingen (Eberfing), beide ebenfalls im nämlichen Bezirksamt und in nächster Nähe Pollings, bestätigen nur den zwingenden

¹ Vgl. Bauerreiß, Rom., Das Frauenkloster St. Jakob in Polling. Diese Zeitschr. 57 (1939), S. 227ff. ←

² „Hae possessiones et predia sancto Benedicto antiquitus sunt ablata“. MGSS IX, 224.

³ M. Boic XXXII i. p. 68, Datierung nach L. Baumann, Arch. Z. NF. X, 25, 35.

Schluß Abbatissingen = St. Jakob bei Polling. Ebenso liegt die zugrunde liegende Ursache der neuartigen Namensschöpfung klar zutage; das Kloster war ja mit der alten Siedlung Polling nicht eigentlich identisch, sondern „stand in dem etwa 300 m entfernten St. Jakob“. So schöpfte das Mutterkloster Benediktbeuren einen an sich sehr treffenden Sondernamen, der übrigens seine Vettern weit verbreitet wohnen hatte, die „Abbatinga, Munechingen, Einsidelinge, Eremittingen“, die „Schottingen“, die „Piscofinga“ und „Pfaffingen“, die ich in meiner Altbairischen Siedlungsgeschichte 1924, S. 34, in breiter Fülle zusammengestellt habe. Selbst die Äbtissin kehrt gelegentlich wieder, so in der Abtismühle bei Aichach, 1486 als Abbtessmüll belegt, in der sich die abbatisa des Frauenklosters Kühbach als Obereigentümerin verbirgt. Hier aber bedeutete das paarige Pollingen-Abbatissingen den Beginn eines grundherrschaftlichen Zweidörfersystems, das seine volle Höhe im Zeitalter des ritterlichen Ausbaus erlebte, in dem mitunter die herrschaftliche Neusiedlung den Namen des bäuerlichen Altdorfes verdrängte, wie die herzoglich welfische Burg „Landsberg“ das bäuerliche „Pfetten“. Für unser Kloster endlich und seine Geschichte erschließt sich ein neues Faktum: Zerstörung seines Hauses in der Ungarnnot, Enteignung seines Besitzes durch die Arnulfische Säkularisation.

Altötting und der Hl. Rupert von Salzburg.

Von Romuald Bauerreiß OSB, München, St. Bonifaz.

Seit der Renaissance wird der hl. Rupert von Salzburg oft mit dem bekannten Muttergottesgnadenbild von Altötting in der Rechten dargestellt. Das ist nur der künstlerische Niederschlag einer Tradition, die sich, wie ich sehe, zuerst bei Johannes Thurmair, genannt Aventin, findet. Dieser hat dem damals schon berühmten Wallfahrtsort eine kleine Geschichte geschrieben, die 1518 im Druck erschien. Aventin berichtet dort, Rupert habe in der „Heiligen Kapelle“ einen bayrischen Herzog Odo, den Bruder Herzogs Theodo, getauft¹. Spätere Zeiten haben dann noch eindrucksvoller Rupert gleich zum Überbringer des Gnadenbildes gemacht. Über letztere Annahme ist kein Wort zu verlieren.

Beachtenswerter erscheint Aventins Behauptung von der Taufe eines bayrischen Herzogs in der „Heiligen Kapelle“, auch wenn sie in der neuen gediegenen Geschichte des Bistums Passau entschiedene Ablehnung fand². Es handelt sich dabei weniger um die geschichtliche oder ungeschichtliche Person eines bayrischen Herzogs als um die Frage, ob die Missionsarbeit Ruperts soweit nach Altbayern heraufreichte und welche Rolle dabei die „Heilige Kapelle“ spielte.

Man tut Aventin, wie ich in längerer Beschäftigung mit ihm erfahren habe, bitter Unrecht, wenn man ihn als reinen, für den ernstesten Historiker kaum brauchbaren Phantasten hinstellt, trotz seiner Kritiklosigkeit in frühgeschichtlichen und vorchristlichen Dingen. Aventin standen Quellen kostbarer Art zur Verfügung, die uns Späten restlos verloren sind. Gerade bei der Nachricht der Taufe Odos in Altötting benützt er 2 Quellen, die für uns offenbar verschollen sind, eine alte *Vita Ruperti*

¹ Johannes Thurmairs sämtliche Werke. I. München 1881, S. 51.

² Heuwieser, M., Geschichte des Bistums Passau I. Passau 1939, S. 236. An neuerer Literatur über Altötting sei genannt Hartig Michael, Die oberbayerischen Stifte II, München 1937, S. 75—81; Nottarp, H., Das Stift Altötting (Festschrift für Ulrich Stutz = Kirchenrechtliche Abhandlungen Nr. 117/18 (1938). Mehr das volkskundliche betreffend König, M. Angela, Weihegaben an U. L. Frau v. Altötting I, München 1939; Stadler, J. Kl., Altöttings Kunstgeschichte und Wallfahrt, Watzling 1931.

und eine, die Bischof Arbeo von Freising († 783) „carmine heroico“ verfaßt haben soll³. Wenn uns heute weder eine ältere noch jüngere *Vita Ruperti* bekannt ist⁴, die die Taufnachricht Ruperts enthält noch ein Werk Arbeos, halte ich es für methodisch verfehlt, ihre Existenz glatt zu bestreiten. Daß der fleißige Hagiograph, wie wir ihn wohl heißen dürfen, Arbeo von Freising, sich auch um den in Baioarien eifrig tätigen Rupert von Salzburg interessiert hätte, liegt nicht nur im Bereich der Möglichkeit, sondern ist sehr wahrscheinlich. Hat sich Arbeo doch auch mit den anderen bayrischen Missionären befaßt mit Emmeram und Korbinian und (als textlich korrumpierter „a Priamo“) mit den weniger bekannten Frühmissionären am Irschenberg Marin und Annian⁵.

Auf Ruperts Tätigkeit und die „Heilige Kapelle“ fällt aber von ganz anderer Seite Licht. Baugeschichte und Sprache der Diplome zeigen hier neue Wege.

1. Das Oktogon.

Die Gnadenkapelle von Altötting zeichnet sich nicht nur durch ihr bekanntes hohes Alter aus. In die Augen sticht die eigentümliche Bauform. Die Kapelle hat einen Achteck-Grundriß. Sie besteht aus einem aus gleicher Bauzeit stammenden Unter- und Oberbau. Der Unterbau mit einer lichten Weite von 6 m ist nach außen ein Rundbau, nach innen ein Achteck, wobei die Mauern der 7 Seiten — eine ist für den Eingang verwendet — nischenförmig ausgehöhlt sind. Der Oberbau, dessen Mauern sich nach oben etwas verjüngen, ist nach außen wie innen ein Achteck. Die Kapelle liegt nordwestlich der in ihren Anfängen ebenfalls romanischen Basilika, der alten Pfalzkirche. Über den eigenartigen und im Frühmittelalter auf deutschem Boden nur selten erscheinenden Bautyp des Zentralbaus sehen wir nunmehr klarer als früher⁶. Über eine bloße mechanische Nachahmung irgendeines südländischen oder auch deutschen Vorbildes möchte ich kein Wort mehr verlieren! Die Welt des Mittelalters hat aus dem Glauben und mit einer großen Symbolfreudigkeit gebaut und sich nicht mit einer geistlosen Imitation begnügt! Für die Sonderform des einhei-

³ Im Inhaltsverzeichnis seiner Geschichte Altöttings sagt er: Quinto: Quando et a quo sacellum dedicatum fuerit. Ex vita veteri divi Ruperti et ea, quam Aribo, episcopus Frisingensis, carmine heroico, perscripsit, Thessalono tertio Boiorum duce.

⁴ Vgl. *Vita Hrodberti*, Einleitung (MGSS rer. Merov. VI (1913), S. 140f.)

⁵ Bauerreiß R., Die Vita Marini et Anniani und Bischof Arbeo von Freising (Diese Zeitschrift 51 (1931), S. 37ff.)

⁶ Bauerreiß R., Sepulcrum Domini (Abhandlungen der Bayrischen Benediktinerakademie Band I, S. 42) und neustens Boniver Denis, Der Zentralraum. Studien über Wesen und Geschichte, Stuttgart 1937.

mischen Zentralbaus lassen sich heute ganz bestimmte Beweggründe feststellen. Ein verbreiteter, oft nacherzählter Irrtum ist es zunächst, die Rundform für Pfalzkapellen zu beanspruchen⁷. So mußte auch das Oktogonchen von Altötting mit seiner Enge, in dem sich die großen Liturgien der Oster- und Weihnachtszeit in Gegenwart des Herzogs oder Königs (der sich mit ein paar Mannen Gefolge kaum darin undrehen konnte) unmöglich feiern⁸ ließen, dessentwegen als Pfalzkirche gelten. Die Meinung von Pfalzkapellen als Zentralbauten stammt vermutlich von der irrig angenommenen Abhängigkeit von dem bekannten Aachener Münster her, das aber seine Rundform auch nicht seiner Verwendung als kaiserlicher Gebetsraum, als „capella“, verdankt, sondern eine der gewaltigsten Nachahmungen der berühmtesten Rundkirche der Welt darstellt, der Heiliggrabkirche von Jerusalem⁹. Wenn hoch- und spätmittelalterliche Burgkapellen bisweilen Zentralanlage aufweisen, so sind sie entweder bewußte und nachgewiesene Nachahmungen der Heiliggrabkirche (bei Kreuzrittern) oder rein äußerlich durch die Enge des Platzes bestimmt.

So wenig die zentrale Form der Gnadenkapelle durch ihre vermeintliche Eigenschaft als Pfalzkapelle bedingt ist, so wenig ist sie eine Nachahmung der Heiliggrabkirche von Jerusalem. Sie ist daher auch in ihrem Bagedanken keine Nachahmung des Aachener Münsters, keine Grabkirche. Weder heute noch ehemals findet sich in der Gnadenkapelle die geringste Spur einer mittelalterlichen Salvator- oder Passionsverehrung oder ein Heiliglandreliquienkult. Auch war und ist sie bis zur Stunde keine Begräbnisstätte.

Für die frühmittelalterlichen Rundbauten auf deutschem Boden, das sei mit Nachdruck hervorgehoben, gibt es aber nur zwei Baumotive. Entweder handelt es sich um die erwähnte Heiliggrabnachahmung oder die antik-christliche Tradition aufrecht haltend um christliche Taufhäuser (Baptisterien). Wie stark die frühchristliche Vorstellung von der heiligen Achtzahl auch auf den frühmittelalterlichen Kirchenbau nördlich der Alpen Einfluß hatte, habe ich in einer druckfertigen größeren Untersuchung ausgearbeitet¹⁰.

„Hoc numero (der hl. Acht) decuit sacri baptismatis aulam
Surgere, quo populis vera salus redit“

sagt die frühchristliche Inschrift eines Mailänder Baptisteriums.

⁷ Wer die Märe zuerst ins Leben gerufen hat, kann ich augenblicklich nicht entscheiden. Sie wurde fleißig nacherzählt, aber dadurch nicht wahrer. Boniver weiß ebenfalls nichts von einer für Pfalzkapellen typischen Rundform.

⁸ Stadler, ebd. S. 10.

⁹ Bauerreiß, Sepulcrum, S. 42.

¹⁰ Fons Sacer, Studien zur Geschichte des frühmittelalterlichen Taufhauses auf deutschem Boden.

Der Charakter des Altöttinger Oktogons als frühchristliches Baptisterium steht hiemit außer Zweifel. Es handelt sich um ein Taufhaus im typischen Achteckgrundriß, das zu einer größeren Seelsorgskirche gehörte, als die wir nur die Pfalzkirche — auch das Gefolge mußte seelsorglich betreut werden — zu betrachten haben.

Mit der Auffassung der „Heiligen Kapelle“ als Baptisterium erhält aber die aventinische Tradition einer dort erfolgten Taufe durch einen Bischof (St. Rupert) eine starke Stütze, um nicht zu sagen ihre Bestätigung.

2. „Capella“

Die bauliche Anlage der „Heiligen Kapelle“ läßt sich nur als Baptisterium erklären. Als solches war sie kirchenrechtlich ein völlig unselbstständiger gottesdienstlicher Raum, der nach einem größeren Gotteshaus verlangte. Das macht eine Überprüfung eines angeblichen frühen urkundlichen Zeugnisses der Gnadenkapelle notwendig.

Altötting tritt schon 748 als „villa publica“, als Herzogshof auf¹¹. Später wurde er Königshof und der oftmalige auch an hohen kirchlichen Festen bezeugte Aufenthaltsort der Karolinger. „Daraus wird klar genug, daß diese Pfalz nicht nur in karolingischer, sondern schon in agilolfingischer Zeit ihre Kapelle besessen haben muß“¹². Als ältestes Zeugnis für diese Pfalzkirche, die „Heilige Kapelle“, nahm man landläufig immer die Bestiftungsurkunde König Karlmanns vom 24. II. 877 für das von ihm neuerrichtete Pfalzstift in Anspruch. Hier wird dem Stift auch „illa capella ad Otingas“ übergeben¹³. Wer möchte nicht bei dieser „capella“ an die auffallende, kleine Gnadenkapelle von Altötting denken! „Capella“ hat aber in der Sprache der Karolinger Urkunden eine ausschließliche Bedeutung. Durch eine gute Sonderuntersuchung sind wir darüber eingehend unterrichtet¹⁴. Von der bekannten „Capella“ des hl. Martin von Tour ausgehend, ist „Capella“ die Bezeichnung der Pfalzkirche geworden, hat also nichts von dem verkleinernden Sinn des heutigen Sprachgebrauchs. Auch die „capella“ der Karlmannsurkunde kann nur die Pfalzkirche von Ötting bedeuten. Wer sich aber von der liebgewordenen Meinung einer frühen urkundlichen Bezeugung der Gnadenkapelle nicht trennen will, den mögen drei andere Königsurkunden überzeugen, die

¹¹ Urkundenbuch d. L. o. d. Enns I, S. 49.

¹² Heuwieser, ebd. S. 236, Mon. Boica 31, S. 101.

¹³ Böhmer-Mühlbacher, Regesta Imperii 1521 und Mon. Boica 31, S. 101.

¹⁴ Lüders W., „Capella“ (Archiv f. Urkundenforschung 2 (1909), S. 1—101).

kaum ein paar Jahrzehnte von der Karlmannsurkunde von 877 entfernt sind. Und die königliche Kanzlei mußte doch wissen, was unter „illa capella ad Otingas“ zu verstehen ist! Karl der Deutsche macht 25. VIII. 885 zum Seelenheil seiner Eltern, Brüder und Schwestern, sowie zu seiner und seiner Gattin ewigen Lohn, größere Schenkungen „ad capellam, quae sita est in villa, quae dicitur Otinga“. Die Gnadenkapelle war niemals Begräbnisstätte und die Schenkungen erfolgten an die Stiftskirche. Am 2. VII. 899 schenkt Kaiser Arnulf größere Liegenschaften „ad Otingam capellam nostram, quam beatae memoriae genitor noster Karlomannus in honore sancti Philippi apostoli Christi operari ac dedicari iussit“. Ludwig das Kind, der selbst 893 in Altötting geboren und dort getauft wurde, macht 7. VIII. 901 eine Schenkung: „(tradidimus) ad capellam sanctae Mariae dei genetricis in villa, quae dicitur Otinga, constructam pro veneratione sanctorum ibidem quiescentium necnon pro divorum parentum nostrorum aeterna salvatione nostraeque animae remedio“. In der gleichen Urkunde ist die Rede von den „rectores eiusdem basilicae“! Auch die Königsurkunde vom 27. I. 943 spricht noch von der „capella quoque Otinga nominata“. Die Öttinger „capella“ ist hier überall einwandfrei als die Pfalzkirche, das „Münster“, erwiesen — und die „capella“ der Karlmannsurkunde soll die winzige Gnadenkapelle gewesen sein! Es wurde also die bisherige Pfalzkirche¹⁴ unter einer möglichen Erweiterung oder Verschönerung nunmehr Stiftskirche des neuerrichteten Stiftes, das keine eigene Kirche hatte. Daß wir unter „capella“ keineswegs ein kleines Gotteshaus verstehen müssen, zeigt eine fast gleichzeitige Quelle von 829, die das Riesemünster von Aachen ausdrücklich als „capella“ bezeichnet: sanctae genetricis basilica, quam capellam vocant¹⁵. Daß auch auf bayrischem Boden eine größere Kirche „capella“ genannt wurde, ergibt sich aus einer Freisinger Urkunde von 822, in der die „ecclesia ad Fering“ (Oberföhring) als herzogliches Gotteshaus „capella ad opus domnicum“ genannt wird¹⁶. Das heutige Gnadenkapellchen mit seinem knappen 6 m Durchmesser und seinem eigentümlichen Oktogongrundriß ist nichts weniger als geeignet als „capella“, als stattliche Pfalzkirche, zu erscheinen. Erfahrungsgemäß wurden die alten Pfalzkirchen fast immer zu

¹⁴ Pfalzstift und Pfalzkirche fielen in den Ungarnkriegen einer völligen Vernichtung anheim. Nur das Baptisterium blieb bestehen. Es ist demnach durchaus möglich, daß 2 Gotteshäuser wie anderswo nebeneinander bestanden. Die gegenwärtige Stiftskirche ist der zweite Nachfolger der agilolfingischen Pfalzkirche. Die Lage dieser nimmt man mit guten Gründen an der gleichen Stelle der heutigen Stiftskirche an. So Stadler, ebd.

¹⁵ *Annales Einhardi* (MGSS I, 218).

¹⁶ Bitterauf, Traditionen I, S. 394.

Stiftskirchen umgewandelt¹⁷. Wohl entwickelte sich so bei der alten Pfalzkirche ein „monasterium“, nicht aber bei dem Kapellchen, das bis zum heutigen Tag — der Anbau ist viel später — als seltsamer Zentralbau völlig isoliert steht! Das Kapellchen war niemals „capella“!

3. Die Patrozinien.

Eine Gleichsetzung der Gnadenkapelle mit der „capella“ der Karlmannsurkunde begegnet aber auch noch anderen Schwierigkeiten. Patron der von Karlmann überlassenen Pfalzkirche war BMV¹⁸. Erst später gesellte sich zu ihr das Patrozinium des Apostels Philippus, nachdem der König in Besitz einer größeren Reliquie dieses Heiligen gekommen war. Die Patrozinien der Stiftskirche wie der „Heiligen Kapelle“ bieten nun zusammen ein ganz singuläres, um nicht zu sagen unmögliches Bild, wenn das Marienpatrozinium der Gnadenkapelle, das uns heute so selbstverständlich erscheint, das ursprüngliche wäre. Es hätten so zwei angesehene Marienheiligtümer in früher Zeit an einem nicht zu großen Ort gleichzeitig nebeneinander bestanden! Über das alte Patrozinium der Gnadenkapelle sind wir schlecht unterrichtet. Sein Marienpatrozinium begegnet erst in einer bischöflichen Ablaßurkunde von 1263¹⁹. So wäre an sich reichlich Spielraum für einen möglichen Patroziniumswechsel gegeben. Ja es gibt keinen anderen Ausweg als einen solchen anzunehmen, da das Marienpatronat der karolingischen Stiftskirche urkundlich gesichert ist. Ja der Wechsel läßt sich sogar genauer zeitlich festlegen. Vom Jahre 1263 besitzen wir zwei Urkunden²⁰, die für die Beurteilung der Altöttinger Patrozinien von Wichtigkeit sind. Beide sind Ablaßurkunden des Salzburger Erzbischofes ausgestellt auf Bitten des Altöttinger Propstes um Festlegung des Kirchweihfestes der Münsterkirche wie der „Heiligen Kapelle“. Wir bekommen darin ein Bild vom Stand der damaligen Patrozinien. Das Münster, die „*ecclesia conventualis in Otinga, quae in honore sanctae et individuae trinitatis et gloriosae dei genetricis perpetuae virginis Mariae necnon et ad laudem beatorum Philippi et Jacobi apostolorum, eiusdem patronorum ecclesiae, fundata esse dinoscitur*“,

¹⁷ Lüders, ebd. § 3, 2: Die Pfalzkapellen des 9. Jahrhunderts als selbständige Stifter. Vgl. die „*Abbatia de Aquis*“.

¹⁸ Siehe Anm. 13. Daß Pfalzkapellen gerade der Gottesmutter gewidmet gewesen, ist ebenso wenig zu beweisen wie die Bauform als Zentralbau. Auch Aachen hatte vor allem St. Salvator als Titel. Die Annahme wurde besonders verbreitet durch Fastlinger M., *Karolingische Pfalzen in Altbayern* (Forschungen z. Gesch. Bayerns XII (1904), S. 268). Fastlinger geht wohl auf Halm zurück.

¹⁹ Salzburger UB III, Nr. 1 und Mon. Boica 31, S. 102.

²⁰ Ebd.

soll ihr Kirchweihfest ebenso wie der Hauptaltar am Oktavtag des Dreifaltigkeitsfestes (2. Sonntag nach Pfingsten), die übrigen 4 Altäre des hl. Geistes, des hl. Kreuzes, der hlg. Stefan und Nikolaus an den 4 folgenden Tagen haben. Die zweite Urkunde für die „Heilige Kapelle“, die hier — die ursprüngliche Bedeutung von „capella“ war längst vergessen — als „capella sanctae Mariae in veteri Oetinga“ bezeichnet wird, setzt die Kirchweihe am Sonntag nach Mariä Geburt fest.

Die Festlegung der Münsterkirchweihe muß verwundern, nachdem wir fast 20 Jahre früher 1245 vom Passauer Bischof eine Ablaßbewilligung für das Münster besitzen für alle die am Kirchweihtag und den Tagen der Altarweihe die Kirche besuchen²¹. Die Urkunde von 1263 mit Anführung der Altarpatrozinien zeigt deutlich, daß in der Frage der Patrozinien Verwirrung und Unklarheit herrschte. Daß sich das Bild der Patrozinien in der Münsterkirche verschoben hat, ist offensichtlich. S. Trinitas, das vielleicht ursprünglich als Salvatoritel schon vorhanden war, aber nie gegenüber BMV genannt wurde, tritt in auffallender Weise in den Vordergrund, die Apostel Philipp und Jakob werden als die Patrone der Münsterkirche bezeichnet und was für unsere Untersuchung von Bedeutung ist, der alte Hauptpatron BMV tritt derart zurück, daß ihm kein einziger Altar mehr in der Münsterkirche geweiht ist! Um so mehr begegnet ihre Verehrung in der „Heiligen Kapelle“, die nachweisbar zu gleicher Zeit den heute noch vorhandenen Langbau mit dem hübschen romanischen Porticus erhielt. Die Marienverehrung der alten Pfalzkirche wurde von der „Heiligen Kapelle“ übernommen, die damit anfang ein Muttergottesheiligtum zu werden. Den in der Ablaßurkunde der „Heiligen Kapelle“ erscheinenden Ausdruck „translatio dedicationis“ möchte ich allerdings nicht im Sinn einer örtlichen Übertragung des Patroziniums betrachten, da ausdrücklich von der Übertragung der dedicatio nicht eines titulus oder Patrons die Rede ist²². Man könnte wohl einwenden, die „Heilige Kapelle“ hat die Marienverehrung um so leichter übernehmen können, da sie ja schon eine Marienkapelle war. Aber eine spätere Übernahme eines neuen Patroziniums ist weitaus wahrscheinlicher als das Neben-

²¹ Sepp B., Älteste Geschichte v. Altötting (1901), S. 34.

²² So glaubt Dr. Christian Frank bei seinen Reichshofforschungen den terminus „translatio dedicationis“ deuten zu dürfen (Deutsche Gaue 37 (1936), S. 108). Dr. Frank kam übrigens in völliger Unabhängigkeit von mir — ich habe seine Aufsätze erst spät zu Gesicht bekommen — zu dem gleichen Ergebnis, daß es sich bei dem Oktogon um eine typische Reichshof-Taufkapelle handelt! Band 36 (1935) der „Deutschen Gaue“ behauptet er sogar, daß das Oktogon das Johannespatrozinium besessen habe, allerdings ohne Angabe der Quelle. Ließe es sich nachweisen, wäre eine weitere Bestätigung für das Altöttinger Baptisterium gefunden.

einanderbestehen zweier alter angesehener Marienheiligtümer. Zur Entwicklung zur Marienwallfahrtskapelle — das heutige Gnadenbild stammt aus dem Ende des XIII. Jahrhunderts — war nur mehr ein kleiner Schritt.

In der Entwicklung eines Heiligtums mit anderem Patron zu einem Marienheiligtum und einer Marienwallfahrt hat Altötting eine glänzende Parallele. Es ist keine geringere als die „Heilige Kapelle“ von Einsiedeln (Schweiz). Hier ist nachweisbar eine Salvatorkapelle, die eine Heiliglandreliquie barg, durch das Madonnengnadenbild des XIII. Jahrhundert und die immer mehr verbreitete Marienverehrung in die berühmte Marienkapelle verwandelt worden, und nur die bekannte „Engelweihe“ macht noch das alte Recht geltend²³. Ob und welches Patrozinium die Altöttinger Gnadenkapelle ursprünglich inne hatte, entzieht sich unserer Kenntnis, als Baptisterium gewiß nicht jenes der Gottesmutter.

4. Die oberbayrischen „Taufkirchen“.

Oberbayern, besser gesagt die Südostecke Bayerns, und das angrenzende Ober-Donau weist eine Reihe von Ortschaften auf, die den Namen „Taufkirchen“ tragen.

1. Taufkirchen an der Vils (Obby. BA. Erding) — ehemals Nebenkirche der Pfarrei Moosen—Conversio St. Pauli. — Die Taufwasserweihe am Kar- und Pfingstamstag findet nicht in der Pfarrkirche Moosen, sondern in Taufkirchen statt. Moosen hat keinen Taufstein, einen um so größeren die alte Taufkirche. — Als bauliches Unicum erscheint das 1890 abgebrochene, aber auf Stichen von Wening noch erhaltene Presbyterium von Taufkirchen. Es war ein romanisches Oktogon, dessen Alter heute unbestimmbar ist. Das später angebaute Langschiff der Kirche ist bedeutend jünger.
2. Obertaufkirchen an der Ornau (Obby. BA. Mühldorf). — Heute Pfarrkirche St. Martin. Umfaßte nach dem Salzburger Visitationsprotokoll von 1558 die Nebenkirchen Frauenornau, Pfaffenkirchen, Kagen, Steinkirchen. Pfaffenkirchen ist traditionsgemäß die alte Pfarrkirche.
3. Niedertaufkirchen „im“ Rohrbach (Obby., BA. Mühldorf). Heute Pfarrkirche St. Martin. Als Pfarrkirche, und zwar eines ungemein ausgedehnten großen Pfarrbezirkes, erst 1401 bezeugt.
4. Taufkirchen vorm Wald (Obby., BA. Mühldorf). Pfarrkirche St. Jakob. Der Name wie die Stellung der Kirche als Pfarrkirche sehr spät bezeugt, früher ungemein große Pfarrei, die auch den Markt Kraiburg umfaßte. Der Pfarrsitz ist in Laferting ungefähr eine halbe Stunde von Taufkirchen entfernt. Die Kirche besitzt eigene anliegende Taufkapelle.
5. Taufkirchen (Obby., BA. München II) am Hachinger Bach. Nebenkirche der Pfarrei Oberhaching. St. Johannes. Nach der Pfarrbeschreibung von 1619 wird das ganze Offizium des Kar- und Pfingstamstages in Taufkirchen gehalten, ebenso das Fest des hl. Martin und die Wasserweihe an Mittfasten.

²³ Vgl. Bauerreiß R., Zur Entstehung der Einsiedler Wallfahrt (Diese Zeitschrift 52 (1934), S. 120f).

6. Taufkirchen an der Merzach (Ndby., BA. Eggenfelden). Heute Pfarrkirche BMV. Früher Nebenkirche der alten Michaelskirche auf dem Kirchberg. Als Pfarrkirche erst 1439 bezeugt.
7. Taufkirchen an der Tratnach (Oberdonau, BH. Schärding). Heute Pfarrkirche eines ausgedehnten Bezirkes St. Martin.
8. Taufkirchen an der Pram (Oberdonau, BH. Wels). Heute Pfarrkirche einer früher ungemein großen Pfarrei, früher Nebenkirche. Der Pfarrsitz ist heute noch getrennt in Pfaffing.

Die Liste der 8 „Taufkirchen“ soll hier nicht nach ihrer ganzen Bedeutung für die Siedlungs- und Christianisierungsgeschichte ausgewertet werden²⁴. Hier interessieren nur bestimmte Züge: 1. Die altbayerischen „Taufkirchen“ beschränken sich auf einen ganz bestimmten engen Landstrich. Sie finden sich weder links der Isar, noch nördlich der Donau, noch östlich der Enns. Von Taufkirchen bei München abgesehen, liegen sie alle im Inn-, genauer gesagt im Mühldorfer Gebiet.

2. Die „Taufkirchen“ erweisen sich fast durchweg als alte Nebenkirchen. Vielfach sind sie es bis heute geblieben. Sie sind also nicht „ecclesiae baptismales“ (= Pfarrkirchen), sondern „baptisteria“ (= Taufkapellen).

3. Der kirchenrechtliche Charakter der „Taufkirchen“ zeigt sich am deutlichsten bei Taufkirchen an der Vils. Die Kirche erweist sich einwandfrei als Baptisterium mit dem antichristlichen Oktogongrundriß und dem Recht der Taufwasserweihen gegenüber der Pfarrkirche und dem Besitz eines Taufsteines. Ähnliche Rechte behauptet auch die Nebenkirche Taufkirchen am Hachinger Bach.

Die altbayerischen „Taufkirchen“ sind demnach nicht die bloße Übersetzung von „ecclesiae baptismales“, sondern sie sind „baptisteria“ (= Taufkapellen), Anhängsel an eine Pfarrkirche, wie es bei den alten Bischofskirchen der Fall war. Daran ändert nichts das spätere Emporsteigen zur eigenen Pfarrkirche. Die „Taufkirchen“ treten mit diesem Namen folgerichtig auch erst sehr spät auf (Taufkirchen an der Pram, 1160: taufchirichin).

In unserem Zusammenhang ist aber besonders die örtliche Verteilung dieser Landbaptisterien von Bedeutung. Sie liegen mit einer einzigen Ausnahme (Taufkirchen bei München) alle im oder hart am Mühldorfer Gebiet. Dieses steht aber seit ältesten Zeiten im engen Zusammenhang mit Salzburg, teils durch salzburgischen Grundbesitz, teils durch jurisdictionelle Rechte Salzburgs. Von einigen „Taufkirchen“ liegen heute noch die salzburgischen Visitationsprotokolle vor. Von Taufkirchen an der Ornau wird eigens berichtet, daß es „ad mensam s. Ruperti“ war.

²⁴ Eingehender darüber in dem erwähnten Fons Sacer. Dortselbst auch die Nachweise über die einzelnen „Taufkirchen“.

Ihrer zeitlichen Entstehung nach müssen die bayrisch-salzburgischen „Taufkirchen“ sehr früh angesetzt werden. Denn spätestens um 800 ist das umständliche, getrennte Baptisterium verschwunden, nachdem der Taufstein statt des im Boden befindlichen Taufbades sich eingebürgert hatte²⁵.

Eine eigentlich altbayrische Mission größeren Umfanges von Salzburg aus ist aber nur unter dem hlg. Rupert erfolgt. In der Tat berichtet die älteste Nachricht über Rupert, die gegen Ende des VIII. Jahrhundert verfaßten *Breves Notitiae* über eine größere Missionstätigkeit auf altbayrischem Boden:

Theodo dux dei omnipotentis gratia instigante et beato Ruperto episcopo predicante de paganitate ad christianitatem conversus et ab eodem episcopo baptizatus est cum proceribus suis Baioariis. Item Theodo dux dedit ei potestatem circuire regionem Baioariorum et eligere sibi locum ad episcopii sedem et ecclesias construendas ...

Eine größere Lehr- und Tauffätigkeit darf aus dieser der Zeit Ruperts nicht zu fernstehenden Nachricht zum wenigsten angenommen werden. Name und Stand des Täuflings ist dabei belanglos.

Die Taufe war ursprünglich bischöfliches Recht, und nur die Bischofskirchen hatten vorerst Baptisterien. Die Mission machte die Taufe durch eine größere Zahl Presbyter alsbald notwendig. Aber es kann kein Zweifel bestehen, daß die Entwicklung nicht sprunghaft vor sich ging, daß der Bischof noch längere Zeit einen besonderen Taufauftrag auch außerhalb der Bischofsstadt sich vorbehielt. In Italien waren die taufberechtigten Kirchen noch lange bischöflich und nach Ulrich Stutz waren sie es auch noch einige Zeit auf germanischen Boden.

Die Landbaptisterien der Salzburg-Mühldorfer Gegend, ihr hohes Alter und das bischöfliche Taufrecht gestatten uns, sie auf Veranlassung des „Bayernapostels“ Rupert von Salzburg entstanden zu sehen.²⁶

Damit gewinnt aber auch die Aventinische Tradition von der Errichtung der Altöttinger Kapelle durch den Hl. Rupert weiter an Bedeutung. Sie ist keine Pfalzkapelle, sondern die

²⁵ Der Beschluß der Synnode von Reisbach von 799: „Ut per omnes Diöceses legalia baptisteria constituentur et ibidem fons sacra (!) honorifice aedificetur“ scheint so spät kaum mehr in dem Sinn Baptisterium = Taufhaus, sondern „ecclesia baptismalis“ ausgelegt werden zu dürfen, noch dazu es sich um Taufbrunnen aus Stein („aedificare“) handelt. Den Überfluß zweier Gotteshäuser wird man in der Zeit des verschwindenden Tauchtaufens nicht mehr gehabt haben.

²⁶ Ed. Hauthaler W., Salzburger Urkundenbuch I. Danach Heuwieser, Geschichte ebd. S. 236 zu berichten, der sagt, die ältesten Nachrichten über Rupert wüßten nichts von einer Taufe Theodos durch Rupert. Über die zeitliche Ansetzung der *Breves Notitiae* und der ältesten *Vita* vgl. Zimmermann Alfons, Kalendarium Benedictinum I (1933) zum 27. März und Lexikon f. Theologie und Kirche „Rupert“.

typische Taufkapelle nach antik-christlichem Grundriß, sie liegt in der gleichen Gegend in der St. Rupert auch sonst den Bau von Baptisterien veranlaßt hat. Dem Bauzweck und dem Grundriß nach steht ihr das Oktogon von Taufkirchen an der Vils als frühchristliches Baptisterium zur Seite.

Die „uralt, finstere hayilig Capell unser Lieben Frauen auf der grünen Matten“ erweist sich so als wahrhaft „Heilige Kapelle“ auch ohne den Glauben des Volkes oder den Gnadensegen, der Jahrhunderte lang von ihr ausgegangen. Sie ist ein Denkmal von seltenem Wert und Ehrwürdigkeit für den Historiker wie den Archäologen. Ehrwürdig vor allem, weil hier unsere Altvodern zum erstenmal gegen Westen oder Norden stehend — die Kapelle liegt 40 m im Norden der Stiftskirche — der „Macht der Finsternis“ „widersagten“ und sich dann gegen Osten oder Süden gewandt zu Christus, dem „Sol Oriens“ bekannten.

CONVERSATIO MORUM.

Das zweite Gelübde des Benediktiner- mönches.

Von **Fidelis Friedrich OSB** von Königsmünster, Meschede.

Übersicht.

- I. Die Frage nach dem formellen Begriffsinhalt des zweiten Profeßgliedes.
 1. Die bisherigen Bemühungen um die Lösung der Frage.
 2. Unsere Fragestellung.
- II. Der Wandel in der Sprachform und Auffassung des zweiten Gelübdes.
 1. Die sprachgeschichtliche Verwendung und Bedeutung des Ausdruckes „conversatio“.
 2. Der Ausdruck „conversio“.
 - a) Das Eindringen des Wortes „conversio“ in die Profeßformel als Folge seines geschichtlichen Bedeutungswandels.
 - b) Der Gebrauch von „conversio“ in den Instituta und Collationes Cassians.
- III. Die rechtliche Bedeutung des zweiten Profeßgliedes.
 1. Der Begriff der „mores“ als Terminus der römischen Rechtssprache.
 2. Die formelle und sachliche Bedeutung des zweiten Gelübdes.
- IV. Der pneumatische Kern des zweiten Profeßgliedes.
 1. Ziel und Inhalt des Mönchslebens nach der Lehre der Väter und der Regel St. Benedikts.
 2. Das Verhältnis der drei benediktinischen Gelübde zueinander.
 - a) Die formgeschichtliche Entwicklung der Profeßformel bis auf Benedikt.
 - b) Vergleich der benediktinischen Profeßformel mit dem römischen Fahneneid.
 - c) Vergleich der benediktinischen Profeßformel mit der christlichen Taufformel.
 - α) Die Mönchsweihe und ihre Beziehung zur Taufe. Die Anschauung St. Benedikts im Lichte der allgemein-christlichen und monastischen Überlieferung.
 - β) Gestalt und Seele der römischen Taufliturgie.
 - γ) Taufwasser und Mönchsgewand.
 - δ) Der Profeßritus im Kloster St. Benedikts.
 - ε) Taufsymbold und Profeßformel.
 - d) Stabilitas und conversatio morum.
 - e) Oboedientia und conversatio morum.

Schlußteil. Das Ergebnis in vergleichender Zusammenschau.

Abkürzungen.

- Beiträge = Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens.
 BM = Benediktinische Monatschrift.
 CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
 JL = Jahrbuch für Liturgiewissenschaft.
 PG = Migne, Patrologia Graeca.
 PL = Migne, Patrologia Latina.
 S. Reg. = Sancti Benedicti Regula Monasteriorum, ed. C. Butler, Freiburg 1927, 2. Aufl.
 St. Mitt. = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens.

I. Die Frage nach dem formellen Begriffsinhalt des zweiten Profießliedes.

1. Die bisherigen Bemühungen um die Lösung der Frage.

Seit die textkritische Untersuchung der Regel des heiligen Mönchsvaters Benediktus festgestellt hatte, daß die ursprüngliche Lesart des zweiten Gliedes der Profießformel nicht „conversio“, sondern „conversatio morum suorum“ lautet (1), mühte man sich wiederholt um die Deutung dieses Ausdruckes.

Zum ersten Male befaßte sich wirksam mit der Lösung der Frage P. Matthäus Rothenhäusler (2). In einer gehaltreichen Studie gelangte er zu folgendem Endergebnis: „Conversatio morum“ ist nach Wort und Sinn gleichbedeutend mit „conversio morum“. Demnach läßt der heilige Benedikt seinen Mönch die „Umwandlung seiner Sitten“ geloben (3). Zu diesem Schlusse wurde Rothenhäusler veranlaßt durch die Lehre Cassians von den drei „abrenuntiationes“, die im Leben des Mönches geleistet werden (4). Die „abrenuntiatio prima“, auch „conversio“ genannt, bedeutet Verzicht auf alle Erdengüter durch den Eintritt ins Kloster. Die „abrenuntiatio secunda“ besteht in der Abkehr von den verkehrten Neigungen des Leibes und der Seele und in der Ausbildung der Tugenden. Sie heißt auch „conversatio actualis“, „vita actualis“, „πρακτική“, und meint das Mönchsleben, insofern es sich um die Welt der Sitten, des sittlichen Tuns und Lassens bewegt. Soweit es aufgeht in Beschauung und Betrachtung, wird es „θεωρητική“ genannt und kommt vorzüglich dem Einsiedler zu („abrenuntiatio tertia“). Die Regel des heiligen Benedikt, die ganz aus dem Geiste des alten Mönchtums hervorgegangen ist, stellt auch den

¹ Vgl. Butler, C., S. Reg. IXff. und 151.

² Rothenhäusler, M., Zur Aufnahmeordnung der Regula S. Benedicti, Beiträge 3 (1912).

³ Ebd. 81; vgl. 71.

⁴ Vgl. ebd. 42ff.

Kampf gegen die Leidenschaften und die Übung des Guten als besondere Aufgabe des Mönches hin. Austilgung des Bösen, Bekehrung ist Sache dessen, der den Weg des Heiles wandeln will.

So übersetzt denn P. Benno Linderbauer in seiner deutschen Regelausgabe *conversatio morum suorum* mit „Bekehrung seiner Sitten“ (5).

Gegen diese Auffassung sprach sich Abt Cuthbert Butler aus. Er hält den Ausdruck für unübersetzbar. Am besten übersetze man ihn noch mit „Lebensführung“. „Der Sinn, der dem Gelöbniß des Mönches über seine Sitten zugrunde lag, war also der, daß sein Leben im Einklang mit den Grundgesetzen und Gepflogenheiten des monastischen Lebens nach den Bestimmungen der Regel stehen sollte. Das dreifache Gelübde bedeutete somit treuliches Ausharren im Kloster bis in den Tod, das klösterliche Leben und Gehorsam“ (6).

Wiederum beschäftigte sich mit unserem Gegenstand Abt John Chapman (7). Aus einer Vielzahl von Quellen des 6. Jahrhunderts zeigt er auf, daß *conversatio* damals „*vita monastica*, Mönchsleben“ bedeutete. Bei der Suche nach einer geeigneten Übersetzung des Ausdruckes „*conversatio morum suorum*“ erwies sich der Zusatz „*morum*“ als merkliches Hindernis. Chapman sagte sich nämlich, es sei unbeholfen, *conversatio* rein mit „*behaviour*“ zu übersetzen. Einen Lebenswandel, der weder gut noch schlecht ist, gibt es nicht. Darum hat ein „*behaviour of morals*“ keinen Sinn, dagegen sehr wohl ein „*monastic behaviour of morals*“ oder kürzer eine „*monasticity of morals (= behaviour)*“. So fühlte sich Chapman bewegt, *conversatio* in abstrakter Weise als das Bestimmende der Sitten, als „*monasticity of behaviour*“ zu begreifen.

Rothenhäusler stellte sich schon bald in einer Rezension des Buches Chapmans gegen dessen Auffassung (8). *Conversatio* sei in den Beispielen, die Chapman anführt, niemals in abstrakter Bedeutung „*monasticity*“, sondern immer die konkrete „*vita monastica*“. Nun könne man im Deutschen zur Not noch sagen: ein Versprechen über die „Mönchhaftigkeit seiner Sitten“ ablegen, aber nicht über das „Mönchsleben seiner Sitten“. Hätte Benedikt geschrieben: *promittat de moribus conversationis*, dann hätte Chapman recht. Weiterhin zeigt Rothenhäusler, daß die Verbindung von *conversatio* mit *morum* außer an unserer Regelstelle sich einmal nur noch bei Ambrosius findet,

⁵ Linderbauer, B., Die Klosterregel des hl. Benedikt (1928).

⁶ Butler, C., *Benedictine Monachism*, *Studies in Benedictine Life and Rule* (1919, 1924²); deutsch (1929), 130.

⁷ Chapman, J., *St. Benedict and the sixth century* (1929), 224.

⁸ BM 12 (1930), 145.

de virginitate c. 10, 59: „Te docuit, quemadmodum in coelo stare possis, cum dicit: nostra autem conversatio in coelis est, conversatio morum, conversatio factorum, conversatio fidei.“ Seines Erachtens hat St. Benedikt diesen höchst seltenen Ausdruck aus Ambrosius entnommen. Aber er hat an unserer Regelstelle nicht die technische Bedeutung, wie sie Chapman gefunden hat, sondern mehr eine allgemeine, zu der ein Zusatz wie „morum suorum“ möglich ist. „Denn conversatio als vita monastica ist in sich selbst bestimmt, es bedarf keines Zusatzes, am allerwenigsten verträgt es den von ‚morum suorum‘.“

Hierzu bemerkt P. Notker Würmseer in einer sorgfältigen Arbeit über unser Thema (9): „Rothenhäusler scheint also den Benediktiner nicht mehr, wie Linderbauer und wie er selbst in seiner früheren Studie es wollte, geloben zu lassen ‚Umwandlung der Sitten‘, sondern auch so etwas wie einen ‚Lebenswandel der Sitten‘. In diesem Falle gälte freilich gegen Rothenhäusler sein eigener Einwand gegen Chapman: Über die ‚Sitten meines Lebenswandels‘ läßt sich ein Versprechen ablegen, aber einen ‚Lebenswandel der Sitten‘ zu geloben, wird schwerlich möglich sein“ (10). Würmseer selbst sucht die Frage nach dem Wortsinn der „conversatio morum“ auf dem Wege zu lösen, den Rothenhäusler seinerzeit als gangbar ausschließen zu müssen glaubte (11). Gerade diese Bedeutung von conversatio, die neben der sehr zweifelhaften von „conversio“ und der im Zusammenhang mit „morum“ schwerverständlichen von „ratio agendi, vivendi“ auch „observatio, studium, exercitatio, disciplina“ besagt, scheint ihm unsere Regelstelle grammatisch, sprachgeschichtlich und sachlich, d. h. „sinngerecht befriedigend“ zu erklären.

Conversatio wäre somit abzuleiten von der Grundbedeutung des Wortes „conversari“ (griech. ἀναστρέφειν), insofern es ein „Sich-Hinwenden“ nicht zu einer Person, sondern zu einer Sache meint. Mit Hinweis auf den Thesaurus linguae latinae, der eine Anzahl Stellen in dieser Bedeutung anführt, u. a. auch Rufinus, „den Benedikt sicher kennt“, kommt Würmseer zu dem Ergebnis: „Conversatio morum suorum wäre also gleich ... ‚observatio morum suorum‘. Und Benedikt will demnach, daß seine Mönche geloben, ‚conversari circa mores suos‘, was mit dem Thesaurus zu umschreiben wäre mit ‚operam dare moribus suis‘.“ Die Sitten sind als sachliches Objekt gedacht, so können wir im Deutschen sagen: „berufs-

⁹ Würmseer, N., *Conversatio morum suorum*, St.Mitt. 57 (1939), 69–112.

¹⁰ Ebd. 101.

¹¹ Rothenhäusler a. a. O. 26.

mäßige Beschäftigung mit seinen Sitten (zum Zwecke der Selbstheiligung)" (12).

Eine ähnliche Lösung der Frage wie Würmseer, jedoch aus einer anderen Richtung kommend, bietet Dom Justin Mc Cann in seinem Buch über den heiligen Benedikt (13). Er gibt den Ausdruck „*conversatio morum suorum*" in der englischen Übersetzung wieder mit „*self-discipline*" (14). Dabei ist er sich aber bewußt, daß die Worte nicht ausreichen, den ganzen Sinn dieser prägnanten Ausdrucksweise herauszustellen, „*to convey the whole meaning of his (St. Benedict's) pregnant language*" (15). Gegenüber der Auffassung von *conversatio* als *vita monastica* spricht er sich sehr vorsichtig und zurückhaltend aus. Das Ergebnis seiner Untersuchung über den Ausdruck *conversatio* in der Übersetzung der „*Vita Pachomii*" durch den Mönch Dionysius Exiguus führte ihn dazu. „*It does not seem necessary always to specify the meaning still further into monastic conduct*" (16). Doch gibt er zu, daß „*we are often justified in making use of some such rendering*" (17). Bei der Darlegung des Begriffes *conversatio morum suorum* schreibt er: „*It is clear, in fact, that he is thinking of a moral asceticism, a discipline of character and life. We may go further than that, say that he intends the special monastic discipline*" (18). Mc Cann denkt also an ein Leben, das sich mit der eigenen sittlichen Ertüchtigung befaßt und nach der Klosterregel geführt wird, da es eine „*monastic discipline*" ist.

2. Unsere Fragestellung.

Überschauen wir die einzelnen Auffassungen über die formale Bedeutung des zweiten Profeßgliedes, so müssen wir feststellen, daß fast jeder Autor zu einem eigenen Ergebnis gelangt ist. Wir können die Ansichten leicht in drei Gruppen zusammenfassen, die sich aus den drei Möglichkeiten ergeben, *conversatio* zu erklären: als „Umwandlung" nämlich, als „Lebenswandel" und als „Beschäftigung mit". Die meisten Deutungen sprechen für „Lebenswandel", wie wir sahen, wenn auch jeder ihrer Vertreter eingestehen mußte, daß dieser Begriff, der durch den Zusatz „*morum*" in ein anderes, ganz bestimmtes Blickfeld gerückt wird, in dieser echt römischen knappen und gedrängten Art kaum übersetzt werden kann.

¹² Würmseer a. a. O. 108.

¹³ McCann, J., *Saint Benedict* (1937).

¹⁴ Ebd. 167.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd. 165.

¹⁷ Ebd. 166.

¹⁸ Ebd.

Gleichwohl steht fest, daß der Inhalt des Gelübdes der *conversatio morum* für den Mönch von Monte Cassino unzweideutig klar sein mußte. Der heilige Vater Benediktus hat ihn sicher auch seinen Novizen erläutert, soweit das überhaupt notwendig war.

Dieser Gedanke mag vielleicht Würmseer unter anderen mit veranlaßt haben, in der oben dargelegten Weise noch einmal den Versuch einer eindeutigen Begriffsbestimmung des Ausdruckes „*conversatio morum suorum*“ zu machen. Die richtige Erwägung, daß es einen Lebenswandel, dessen Inhalt die *mores* sind, im Lateinischen sowenig wie im Deutschen gibt, bewog ihn, die Lösung in der Deutung „Beschäftigung mit“ zu suchen. Es kann kein Zweifel sein, daß *conversatio* auch die Bedeutung „*professio, studium, observatio* usw.“ umschließt, wie es die griechischen Gleichungen tun: *conversatio* = *ἀναστροφή, πολιτεία, ἄσκησις* (19). Zur Begründung seiner Ansicht weist Würmseer neben anderen mit Betonung auf zwei Stellen aus Rufinus hin, die im Thesaurus unter *conversari* angegeben sind (20). Sie lauten: *in eruditionibus sapientiae et in profundiore intelligentia sacrorum voluminum* — und: *in disciplina Christi semper conversati sumus* (21). Gewiß hat *conversatio* hier die Bedeutung von „sich beschäftigen mit, bemüht sein um etwas, sich abgeben mit etwas“. Doch können wir im Deutschen ganz gut — und diese Übersetzung schließt sich dem Lateinischen viel wörtlicher an — für „*in eruditionibus sapientiae conversari*“ sagen: „in den Lehren“ oder „den Lehren der Weisheit leben“.

Überdies muß man gestehen, daß sich der Gedanke der „Beschäftigung mit seinen Sitten“ kaum vollziehen läßt. Würmseer hat das offenbar empfunden und setzt deshalb erklärend hinzu „zum Zwecke der Selbstheiligung“. Es taucht der Einwand auch hier wieder auf, den er selbst dem Ausdruck „Lebenswandel seiner Sitten“ gegenüber macht. Man sieht doch leicht ein, daß es Sitten an sich nicht gibt, mit denen man sich beschäftigen oder um die man sich bemühen könnte. In der lebendigen Wirklichkeit erscheinen sie immer als gute oder schlechte Sitten. Wohl kann man von seinen Sitten als einem Gattungsbegriff etwas aussagen und sie damit zu einem Artbegriff machen, der etwas Wirkliches enthält: gute, schlechte Sitten. Aber sich um seine Sitten bemühen, die doch in dieser sprachlichen Wendung nur als rein gedankliches, nicht als

¹⁹ So in einem Manuskript, das uns P. Würmseer in freundlicher und dankenswerter Weise zur Verfügung stellte; vgl. weiter unten die Sema-
siologie vom *conversatio*: Zweiter Teil, Kapitel I.

²⁰ Würmseer a. a. O. 106.

²¹ Thesaurus linguae latinae IV 857, 48–51.

dinglich-wirkliches Ziel sich darstellen, das kann man nicht. Bei der Profeß des Mönches heftet sich der Blick jedoch auf ein greifbares Ziel, also auf die guten Sitten. Ein „Bemühen um gute Sitten“ kann der Mönch geloben. Dagegen wird es wieder schwierig, wenn er ein „Bemühen um seine guten Sitten“ versprechen sollte. Denn, was er besitzt, darum braucht er sich nicht mehr bemühen. Wohl kostet es Anstrengung, seine guten Sitten zu bewahren und in ihnen fortzuschreiten. Das besagt aber mehr ein begleitendes, schützendes Tun, ein „*conversari circa mores*“, wie Würmseer sich ausdrückt. Dieser Gedanke berührt die *mores* nicht so unmittelbar, wie es der Fall ist, wenn wir den Ausdruck „*conversatio morum suorum*“ deuten als „Leben seiner guten Sitten“.

Im Sinne von „Lebenswandel“ kommt das Wort *conversatio* ungleich häufiger vor als in der Bedeutung „Beschäftigung mit“. Im Thesaurus finden wir unter *conversatio* = *ratio agendi, vivendi* sieben Stellen aus Tertull., Priscill., Veg., Rufinus, Salon., Cod. Just. wörtlich aufgeführt, die von einer „*conversatio vitae*“ sprechen (22). Es ist ganz allgemein vom „Wandel des Lebens“ oder unserem Sprachgebrauch gemäß vom „Lebenswandel“ die Rede. Nun sind die Sitten nichts anderes als eine spezifische Weise und Äußerung des Lebens. Also kann man ebensogut wie „Wandel des Lebens“ auch „Wandel der Sitten“ oder „sittlicher Wandel“ sagen. Entsprechend würde es im Lateinischen heißen „*conversatio vitae suae*“, wenn im Deutschen von „seinem Lebenswandel“ gesprochen würde. Den Ausdruck eines literarischen Beispiels „in *conversazione peccatorum suorum*“ würden wir wohl übersetzen mit den Worten: „in seinem Sündenleben“ (23). Genau so können wir „*conversatio morum suorum*“ mit der Wendung „sein sittlicher Wandel“ wiedergeben (24). Sofern wir im Deutschen von einer unsittlichen Lebensführung reden, meinen wir einen sittlich schlechten Wandel. Folgerichtig ist dann das Gegenteil, der sittliche Wandel, das sittlich gute Leben. Freilich ist diese Ausdrucksweise unserem Sprachgebrauch nicht so geläufig wie die umgekehrte, sie läßt sich aber doch anwenden, wenn der Sinn aus dem Zusammenhang erkennbar wird.

²² Ebd. IV 852, 29ff.

²³ Vgl. Zweiter Teil, Kapitel I, A 2.

²⁴ Der Genitiv „*morum suorum*“ ist als ein *genitivus explicativus* oder *definitivus* anzusprechen, wie es auch McCann (a. a. O. 166) tut. Vgl. Cassiodor *Hist. trip.* I 11, PL 69, 898: *huius vitae conversatio*. Gregor Dial. III 14, ed. Umb. Moricca (1924): *sanctaemonialis vitae conversationem*. Reg. Pachom. c. 188, ed. A. Boon, *Pachomiana Latina* (1932): *de conversatione sanctae vitae*.

Die lateinische Sprache führt oft den Ausdruck „mores“ im Sinne von guten oder schlechten Sitten; seine jeweilige Bedeutung ergibt sich ebenfalls aus dem Zusammenhang.

„Mores mali“ sind gemeint, wenn von einer „emendatio morum“ (25) die Rede ist, oder wenn es heißt: „eius mores tolerabat“ (26) oder „mores non corrigere“, „circumcidere mores“ (27), „instituere mores“ (28), „mores eorum sustinuit“ (29).

Um die „mores boni“ dagegen handelt es sich, wenn etwa der heilige Benedikt in seiner Regel schreibt: „praevideat abbas fratres, de quorum vita et moribus securus sit“ (30), oder wenn wir bei Basilius lesen: „Hanc honestam vivendi rationem unus aliquis moderetur, qui ob vitae morumque ac omnium modestae conversationis probationem reliquis praepositus sit“ (31), oder: Quare adducti sumus, ut ne bonam tuam aemulationem aspernaremur, sed potius eos, quos iam habes mores, nostris consiliis fulciremus confirmaremusque“ (32). In den beiden letztgenannten Beispielen beachte man den Zusammenhang von „mores“ und „modesta conversatio“ bzw. „bona aemulatio“. Sehr aufschlußreich ist auch folgende Nebeneinanderstellung in einem Lobspruch Cassiodors auf den Mönchsvater Antonius: „propter abstinentiam, conversationem, mores atque miracula“ (33). Vom Einsiedler wird ausgesagt: „animum ad apostolorum et prophetarum mores conformat“ (34). Isidor von Sevilla bemerkt in einem Kapitel seiner Sentenzenbücher: „Multi vitam sanctorum imitantur et de moribus alterius effigiem virtutis sumunt“ (35). Hier tritt der Begriff „virtus“ in Beziehung zu dem der „mores“. Schließlich sei noch die Oratio aus der Messe Ss. Innocent. Mart. erwähnt: „ut fidem tuam, quam lingua nostra loquitur, etiam moribus vita fateatur“ (36). Diesmal sind die mores mit der göttlichen Tugend der fides in Verbindung gebracht.

Vor allem in der Gedankenwelt des Römers hatte der

²⁵ Cassian, *Collationes*, ed. Petschenig, CSEL XIII 2 (1866); Coll. XIV 1, 3.

²⁶ Greg. Dial. I 7.

²⁷ Eucherius hom. ad mon. 4 u. 8, PL 50, 843A und 850 D.

²⁸ Prol. Eccl. 39.

²⁹ App. 13, 18.

³⁰ S. Reg. c. 32, 3.

³¹ Basilius sermo ascetic. I, Opera omnia tom. II, ed. J. Garnier (1722), 320 D.

³² Ebd. 533 B.

³³ Hist. trip. VIII 1, PL 69, 1104 B.

³⁴ Joh. Chrysost., comparatio regis et monachi, PG 47,389.

³⁵ Isidorus, Opera omnia tom. VI, ed. Arevalo-Lorenzana (1802) II Sent. 11, 9.

³⁶ Sacramentarium Gelasianum, ed. Wilson (1894) 8.

Begriff „mores“ einen eigenen, ganz bestimmten Sinn. In seiner Eigenschaft als Terminus der römischen Rechtssprache, dessen Kenntnis für das Verständnis des zweiten Profießgiedes außerordentlich wichtig ist, wird er uns weiter unten noch eingehend beschäftigen müssen. Für unsere Fragestellung genügen einstweilen die oben angeführten Zitate.

Will man noch das Moment des „Berufsmäßigen“ in *conversatio*, den Würmseer mit Recht herausgestellt hat, als „mönchisch“ oder „klösterlich“ verdeutlichen, dann möchte man geneigt sein, den formellen Inhalt des zweiten Gelübdes als „klösterliches Leben seiner guten Sitten“ oder „sein sittlich guter Wandel im Kloster“ zu bestimmen.

Bevor wir jedoch unsere eigene Stellung aufzeigen und begründen, sei noch folgendes bemerkt: Die Ablehnung der Auffassung von *conversatio morum* als *conversio morum* und seine eigene Meinung sucht Würmseer zu stützen durch den Hinweis auf die Diskretion des heiligen Benedikt, der eine Umwandlung zu quadragesimaler Vollkommenheit doch nicht zum Gegenstand einer Verpflichtung durch hochfeierliche Gelübde machen könne (37). Diese Auffassung birgt eine Gefahr in sich. Man könnte nämlich leicht auf den Gedanken kommen, die „Beschäftigung mit seinen Sitten“ werde als ein „Sichbemühen um die Umwandlung der Sitten“ in dem Sinne aufgefaßt, als bleibe die Möglichkeit offen, daß auch in jedem Falle das Ziel erreicht wird. Das klingt an Klauseln gallisch-fränkischer Profießformeln an, in denen Ausdrücke wie „*inquantum mihi Deus adiutorium et intelligentiam dederit*“, „*in quo possum*“ (38), hervorgehend aus germanischer Denkart, einen gewissen Vorbehalt für das menschliche Unvermögen anzeigen.

Die Anschauung des heiligen Benedikt offenbart sich jedoch ganz anders. Er kennt kein „Vielleicht“, sondern nur ein „Entweder-Oder“. Die Heilige Regel bezeugt das klar. Wie hart, scharf und unzweideutig klingen die Worte im 58. Kapitel: „*Ecce lex, sub qua militare vis, si potes observare, ingredere, si vero non potes, liber discede. ... promiserit, se omnia custodire et cuncta sibi imperata servare*“, „*efficaciter comple*“ heißt es im Prolog, ebenso „*... si compleamus officium habitatoris*“. Im letzten Kapitel fordert er den Mönch noch einmal auf: „*hanc minimam inchoationis regulam adiuvante Christo perface*“.

Hier äußert sich dieselbe Auffassung, die uns auch bei anderen Mönchsvätern begegnet. Der heilige Basilius schreibt an einer

³⁷ Würmseer a. a. O. 103.

³⁸ Herwegen, I., Geschichte der benediktinischen Profießformel, Beiträge 3 (1912), 24.

Stelle: „Etenim si Dei hominem oportet perfectum esse, sicut scriptum est, et uti doctrina superius tradita docuit, prorsus necesse est, eum in quovis mandato perfici et absolvi ad mensuram aetatis plenitudinis Christi“ (39). Bei Cassian lesen wir den Satz: „... ut actualem perfectionem operibus iustitiae propagemus“ (40), und Eucherius spricht in einer Homilie an die Mönche: „Venire quidem ad eremum summa perfectio est: sed non perfecte in eremo vivere, summa damnatio est“ (41).

Wir sehen, daß hier ein absoluter Standpunkt eingenommen wird. Das Ziel, das der heilige Vater seinen Mönchen im zweiten Gelübde vor Augen stellt, heißt „Erfüllung“ und nicht „Beschäftigung mit“. Die Erfüllung setzt freilich die Beschäftigung voraus und umschließt sie. Um im Bilde zu sprechen: Der Bauherr gibt durch seinen Baumeister den Arbeitsleuten nicht den Auftrag, sich mit Stein und Mörtel zu beschäftigen, sondern das von ihm gewünschte Gebäude aufzuführen. Wenn die Arbeiter demnach zu ihrem versprochenen Lohn kommen wollen, müssen sie den Bau nach der Idee des Bauherrn und den Weisungen des Baumeisters vollenden; daß sie sich dann mit vielerlei beschäftigen müssen, Mühe und Last tragen müssen, das ist selbstverständlich und in den Vertrag mit einbeschlossen. Sich nur bemühen wollen mit der Möglichkeit, daß der Bau vielleicht nicht zustande kommt, wäre sicher nicht richtig. Denn im Mönchsberufe wird ein absolutes Ziel angestrebt, das nicht verfehlt werden darf.

Es muß daher im Gelöbnis der *conversatio morum*, das im Berufsversprechen des Mönches eine zentrale Stellung einnimmt, ein solcher allgemeingültiger Gedanke enthalten sein, der ein absolutes Ziel hinstellt. Wie wir an dem eben angeführten Beispiel sahen, hat das Berufsleben, das durch das Berufsziel mit einem ganz bestimmten Inhalt erfüllt wird, zwei Seiten, eine innere und eine äußere. Man kann es betrachten unter dem Gesichtspunkt einer allgemeingültigen und einer durch äußere Verhältnisse bedingten Tätigkeit. Ob man mit Holz oder Stein baut, auch wie man baut, hängt von äußeren Umständen ab. Bei allem aber kommt es darauf an, daß die Idee des Baues und auch des Bauens verwirklicht wird.

In welchem Blickfeld sah der heilige Vater Benediktus das Berufsleben des Mönches? Betrachtete er es vorzüglich und zunächst als ein Leben sittlicher Wandlung oder asketischer Übung oder ging sein Blick in größere Tiefe? Was schwebte ihm vor, als er den Ausdruck „*conversatio morum suorum*“ als

³⁹ Basilius Proemium in reg. f. tr. 4, a. a. O. 331 C.

⁴⁰ Coll. XIV 16, 3.

⁴¹ Hom. 4 ad monach., PL 50, 842.

Kernstück der Profeß seiner geistlichen Söhne auf Monte Cassino in das 58. Kapitel seiner Regel niederschrieb?

II. Der Wandel in der Sprachform und Auffassung des zweiten Gelübdes.

1. Die sprachgeschichtliche Verwendung und Bedeutung des Ausdruckes „*conversatio*“.

Wir wenden uns nunmehr der Lösung unserer Frage zu. Es ist natürlich, daß sie ausgehen muß von der Erforschung der Wortbedeutung des Ausdruckes „*conversatio*“. Die vorausgehenden Arbeiten über unser Thema haben gezeigt, wie sehr sich die Auffassung vom formellen Begriffsinhalt des zweiten Profeßgliedes verschieben kann, je nachdem man sich für die eine oder andere Bedeutung entscheidet. Um nun alle Möglichkeiten sicher abwägen zu können, wollen wir einen tunlichst vollständigen Aufriß der sprachgeschichtlichen Bedeutungsentwicklung, eine sogenannte Semasiologie des Wortes „*conversatio*“ bringen.

Wir halten uns dabei an die vom Thesaurus (42) gebotene Weise der Darstellung nach Stoff und Aufbau und fügen in einem eigenen Abschnitt das, was an besonderen für unsere Frage wichtigen Begriffsinhalten von *conversatio* zu ergänzen ist, aus Gründen des inneren Zusammenhanges noch an. Dabei sollen die Bedeutungen, die für uns von Belang sind, durch eine Reihe von Beispielen veranschaulicht werden, die übrigen seien nur der Vollständigkeit wegen aufgeführt.

A. *Conversatio* (abgeleitet von *conversare*) = *conversio*.

Diese Gleichsetzung spielt für unser Problem eine große Rolle. Darum geben wir alle Stellen wieder, die im Thesaurus verzeichnet sind, wenn auch nicht ohne kritische Bemerkungen, wo es not tut.

1. Im eigentlichen und bildhaften Sinne = Wandel, Wendung (Betonung der Veränderung).

Ps. Aur. Vict. epit. 18, 3: *vir ad humanae conversationis exemplum per laboris genera universa ad summa provectus.*

Hil. in Mt. 17, 8: *ad conversationem gentium et saeculi (allegor.).*

Vulg. Sir. 18, 24: *tempus retributionis in conversatione faciei (ἀποστροφή).*

Cael. Aur. acut. 2, 27, 143: *et magis cum alterna conversatione aspiciunt aegrotantes (oculi).* 3, 27, 194: *lecti latitudo atque spatium tantum probatur, quantum sufficiat aegro alterna conversatione alterius loci frigis accipere.*

⁴² Thes. l. i. IV 850, 54–853, 36.

2. Im übertragenen Sinne von der Buße.

Tert. paenit. 9: *exomologesis prosternendi . . . hominis disciplina est, conversationem iniungens misericordiae illicem.*

Vulg. Sir. 18, 21: *ostende conversationem tuam (ἐπιστροφήν).*

Acta Petri 26: *in conversatione peccatorum suorum.*

Passio Petri 14: *conversione videlicet et conversatione atque cum fide poenitentia hominis.*

Es ist zu beachten, daß in diesen Beispielen *conversatio* nicht *conversio* im Sinne einer einmaligen Umkehr bedeutet, sondern das Leben der Buße, das der Bekehrung aus der Sünde folgt, man könnte höchstens sagen: die *conversio* als Zustand, als fortdauernd im nachfolgenden Leben. Der Abschnitt über den Ausdruck „*conversio*“ wird uns eingehend mit dieser Auffassung bekannt machen. Im Zitat *Passio Petri 14* ist sogar zwischen *conversio* und *conversatio* ausdrücklich ein Unterschied gemacht. Eine Ausnahme bildet das Zitat *Acta Petri 26*; hier heißt *conversatio* einfach Lebenswandel, und der ganze Ausdruck: in seinem Sündenleben. Von einer „Bekehrung seiner Sünden“ kann keine Rede sein, das hätte ja keinen Sinn.

3. Vom Eintritt ins Mönchsleben.

Concil. Aurel. a. 524 p. 36, 40: *ante praemissa conversatione (ibid. 73, 3: conversio). a. 538 p. 75, 4: ante annuaem conversationem, p. 76, 16: pro novitate conversationis.*

Wie aus diesen dürftigen Beispielen eine Bedeutungs-gleichheit von *conversatio* mit *conversio* hervorgehen soll, leuchtet nicht ein. Wenn einmal für *conversatio conversio* steht, dann hat das seinen Grund in Vorgängen, die wir im nächsten Kapitel berühren werden, da nämlich *conversio* mit einem ganz bestimmten Begriffsinhalt an die Stelle von *conversatio* trat. In den obengenannten Zitaten dürfte es sich bei der (*annualis*) *conversatio* um das Noviziatsjahr handeln.

Aufs Ganze gesehen läßt sich sagen, daß der Ausdruck *conversatio* auch die Bedeutung eines Wechsels, einer Veränderung enthält. Im einmaligen oder wenigstens nicht stetigen Sinne könnte man von einer „Wendung“ sprechen, im Hinblick auf längere Dauer von einem „Wandel“, wie es etwa die Worte „Wendung der Augen“ und „Wandel der Zeiten“ besagen.

B. *Conversatio* (von *conversari*) im Sinne der griech. Begriffe:

ἀναστροφή, διαγωγή, βίος, συναναστροφή.

1. In der Bedeutung: *commoratio, convictus, societas conversantium, familiaritas.*

a) Im eigentlichen Sinne:

Sen. dial. 9, 3, 7: *si omnem conversationem tollimus et generi humano renuntiamus vivimusque in nos tantum conversi.*

- Cassiod. Jos. c. Ap. 1, 189: habitationem suam et conversationem.
 Vulg. Dan. 2, 11: cum hominibus conversatio (*κατοικία μετὰ*).
 Mar. Victorin. gramm. VI 51, 7: in usu vitae et humana conversatione.
 Tert. mart. 2: conversationem saeculi et carceris comparemus.
 Sulp. Sev. dial. 1, 15, 3. in monasterii conversatione.
 Cassian inst. 1, 2, 4: ut de terra nostra, id est de carnali conversatione possimus exire.
 b) concubitus.
 c) colloquium (*ἐντραπελία, λόγος*).
 d) commercium, usus: Cod. Theod. 11, 21, 1 (a. 371): aes de usu penitus et conversatione tollatur.

2. In der Bedeutung: ratio agendi, vivendi, more, consuetudo, condicio, status, griech.: *προᾶξις, μέθοδος*.

Tert. paenit. 1: universam vitae conversationem sine gubernaculo rationis transfretantes.

Ruf. Orig. in exod. 4, 8: si reliquae vitae conversatio emendationem dirigit cursum.

Cod. Just. 1, 5, 19, 3: quae ad cotidianam vitae conversationem sufficiunt.

Tert. adv. Marc. 2, 19: in ipsis commerciis vitae et conversationis humanae.

Hier. vita Hil. 1: mihi tanti viri conversatio vitaeque dicenda est.
 Itala I Tim. 2, 10: per bonam conversationem (*ἔργων*, Vulg.: opera).

Iren. 1, 6, 2: necessariam esse bonam conversationem (*προᾶξιν*).

Schol. Pers. 1, 67: comediae mores hominum exprimunt conversationemque.

Cod. Theod. 15, 7, 2 (a. 371): vulgarem vitam conversatione et moribus exercere.

Cassiod. var. 7, 2, 2: conversationis tuae moribus invitati.

Paul. Nol. epist. app. 2, 8: aliud professione, aliud conversatione testantur.

Pall. hist. mon. II 7: hanc exercuit conversationem (*μέθοδον*).

a) de re publica:

Ruf. hist. 4, 7, 14: sanctae conversationis (*τῆς ἐνθέου πολιτείας*).

Greg. moral. 1, 20: tres distinctiones fidelium in ecclesiae conversatione secutae sunt.

Pall. hist. mon. I 6, p. 272 D: grandem vitae conversationem (*μεγάλην πολιτείαν*) Tabennensistas habere.

b) professio:

Pall. hist. mon. 24 p. 306 C: conversatione monachus.

c) condicio civilis.

3. In der Bedeutung: observatio, studium, exercitatio, disciplina. Tert. idol. 20: conversatio divinae disciplinae, test. anim. 2: quod ... inter nos summum sit disciplinae et conversationis sacramentum.

Optat. 3, 9 p. 93, 20: nobis et vobis ecclesiastica una est conversatio.

Cassian c. Nest. 5, 1, 1: per bonorum actuum conversationem.

Cassiod. hist. 6, 15 p. 1040 A: mulierum virginitatis conversatione pollentium.

Soweit die Angaben des Thesaurus linguae latinae.

In der Vulgata-Übersetzung der Heiligen Schrift des Neuen Testamentes hat *conversatio* im allgemeinen den Sinn von „Lebenswandel“, der durch ein Adjektiv jeweils näher bezeichnet wird als gut oder schlecht, christlich oder nichtchristlich (43). Einige Male kann man dem Wort *conversatio* den spezifischen Sinn „christliches Leben“ zusprechen, so 1 Tim. 4, 12: *exemplum esto fidelium in verbo, in conversatione, in charitate, in fide, in castitate*. Hebr. 13, 7: *Mementote praepositorum vestrorum, qui vobis locuti sunt verbum Dei: quorum intuentes exitum conversationis, imitamihi fidei*. 1 Petr. 3, 1: *Similiter et mulieres subditae sint viris suis: ut si qui non credunt verbo, per mulierum conversationem sine verbo lucrifiant*.

Während an den genannten Stellen der Ausdruck *conversatio* als Übersetzung des griechischen Wortes „*ἀναστροφή*“ erscheint, gibt er an zwei Stellen den griechischen Begriff „*πολίτευμα*“ bzw. „*πολιτεία*“ wieder und hat somit die besondere Bedeutung eines „Lebens in der Gemeinschaft“, so Phil. 3, 20: *Nostra autem conversatio (πολίτευμα) in coelis est*. Cassian verwendet die Übersetzung: *noster autem municipatus in coelis est* (44). Dazu Eph. 2, 12: *alienati a conversatione (πολιτεία) Israel*. Außerdem vergleiche man noch die oben (S. 212) zitierten Stellen.

Die altchristliche Literatur, besonders das Schrifttum der Mönche führt den Ausdruck *conversatio* in mehrfacher Bedeutung. Meist hat er den Sinn von „persönlicher Lebensweise“ mehr allgemein gesehen. Vita Pachom. PL 73, 248 B: *si volueris hanc conversationem sequi quam teneo* (45), auch als „guter Lebenswandel“, Inst. XII 33, 1: *considerantes ... quanto longius a meritis eorum et conversatione distamus* (46), oder mit besonderer ethischer Betonung, Vita Pachom. c. 45, PL 73, 262 D: *ipsumque nomen sanctae conversationis ignorantibus* (47). In Verbindung mit „actualis“ tritt

⁴³ Jac. 3, 13; 1 Petr. 2, 12; 3, 2, 16; 2 Petr. 3, 11; 2 Petr. 2, 7; Gal. 1, 13; Eph. 4, 22; 1 Petr. 1, 18.

⁴⁴ Coll. III 6, 4. Vgl. Walter, E., Das Kommen des Herrn (1941) 104: „unser Staatswesen ist in den Himmeln“.

⁴⁵ Vgl. ebd. 255 D: *ut se corrigeret et antiquae conversationi renuntiaret*. Reg. Pachom. c. 159: *conversatio sanctorum*. Hieronymus Ep. CXXV 16, ed. I. Hilberg, CSEL LVI 3 (1918): *pristina conversatio*. Isid. II Sent. 8, 7: *conversatio vetus*. Greg. Moral. 24, 11, PL 76, 300 C: *secura conversatio, D: nova conversatio*. Dazu vgl. die zitierten Stellen bei Rothenhäusler a. a. O. 7 Anm. 3, 43 A 7, 66 A 1, 68 A 3.

⁴⁶ Vgl. Cassian, Liber de Institutis, ed. Petschenig, CSEL XVII 1 (1888) X 10: *ut vobis ... viam perfectionis aperirem et conversationis formam meo labore praeberem*. Coll. XXI 25, 2: *necesse est, ut ipsius quoque conversationis nostrae ... decimas offeramus*.

⁴⁷ Vgl. ebd. 255 A: *quod non solum daemone, sed etiam detestabili conversatione caruisset*. Cassiodor Hist. trip. I 11, PL 69, 896 D: *bonorum*

conversatio in der Bedeutung „aszetisches Leben des Mönches“ auf, Coll. VI 1, 2: ad sanctum Theodorum singularem in conversatione actuali perreximus virum (48).

In der lateinischen Übersetzung der Novellen Justinians vertritt conversatio an vielen Stellen das griechische Wort *ἀσκησις* (49). Nach der Ansicht McCanns bedeutet *ἀσκησις* in der patristischen Literatur primär das „christliche Leben asketischer Übung“ und nur verhältnismäßig selten das „monastische Leben asketischer Übung“ (50). McCann wendet sich hier gegen die Auffassung Chapmans. Man muß ihm in etwa recht geben, weil sich *ἀσκησις* auch in Verbindung mit *μοναχική* findet (51), öfters noch conversatio mit „monachica“ oder „monastica“ (52). Dagegen zeigt die Übersetzung von *ἀσκητήριον* mit „monasterium“ (53) und die Wendung an einer Stelle *εἰς μοναστήριον ἢ ἀσκητήριον* (54) die innere Beziehung zwischen *ἀσκησις* und conversatio als „vita monastica“.

Tatsächlich gibt es viele Stellen, an denen mit conversatio das Mönchsleben wenigstens gemeint ist, Hieron. Ep. CXXV 9: qui specimen conversationis suae multo tempore dederint (55), andere aber, an denen man den Ausdruck so wiedergeben kann

actuum conversatione. Isid. a. a. O. Reg. Monach. c. 21, 1: sanctae conversationis vir. Greg. Dial. I 1: eximia conversatio; recta conversatio; III 23: sanctae conversationis vita. Vgl. McCann a. a. O. 153f.

⁴⁸ Vgl. Coll. X 6, 3: qui in conversatione actuali sunt atque operibus constituti; XIV 16, 3: nisi prius per actualem conversationem in via Christi immaculatus incedat; XVIII 4, 2: in actuali conversatione perfecti.

⁴⁹ Da die griech.-lateinische Ausgabe der Novellen nicht zugänglich, siehe Nachweis der Stellen bei Chapman a. a. O. 213–216.

⁵⁰ McCann a. a. O. 160.

⁵¹ Vgl. Chapman 214 n. 6 u. 13.

⁵² Ebd.; vgl. 215 n. 17. Dazu Gregorii I Papae Registrum Epistolarum ed. Ewald-Hartmann, Monumenta Germ. Hist. tom. I–II (1887/99): Ep. VI 12 (tom. I 391, 5) IX 157 (II 159, 1) V 28 (I 309, 1). Vita Pachom. c. 29, PL 73, 249 B: monachorum conversatio. Reg. Orient., ed Holstenius, Codex Regularum (1663) I c. 2: conversatio Monasterii. Coll. XVII 8, 3: de conversatione illius coenobii.

⁵³ Chapm. 215 n. 16.

⁵⁴ Ebd. n. 21.

⁵⁵ Vgl. Vita Pachom. c. 29, PL 73, 249 B: Haec talis ac tanta conversatio longe lateque crebescens, sanctique Pachomii nomen ubique perveniens. Reg. Orient. c. 1: Ut ... neque disciplina iuniorum vacillet, quae Abbatis conversatione stabilita firma sit ... unumquemque secundum merita quotidianae conversationis in veritate iudicans c. 22: seniores eorum de honesta eorum conversatione securi sint. Greg. Dial. II 3: praeconio itaque eximiae conversationis celebre nomen eius habebatur; 8: sancti viri studiis coepit aemulari, eiusque conversationi derogare; III 15: multis annis monasterium rexit, discipulorumque animos in studio sanctae conversationis exercuit. Vgl. Chapm. 213 n. 2 214 n. 15. 18. 22. 216 n. 23. 24; dazu Rothenh. 21 A 1.

oder muß, Reg. Orient. c. 17: ne ignoret conversationem suorum, Vita Pachom. c. 28, PL 73, 248 D: Pachomius vero scripsit eis regulas, quibus utentes, iugiter conversationis suae momenta dirigerent; Greg. Dial. II 6: Gothus ad conversationem venit (56). Dabei kann die Bedeutung „vita monastica“ nach ihrer inneren wie äußeren Seite aufgefaßt werden. Sicher ist jedenfalls, daß conversatio im 6. Jahrhundert auch „vita monastica“ heißt, selbst wenn an zahlreichen Stellen die Grenzen zwischen conversatio = aszetisches Leben und conversatio = Mönchsleben verschwimmen. Außerdem muß man beachten, daß die jeweils konkrete Bedeutung von conversatio erst durch den Textzusammenhang gefunden werden kann, also nicht ohne weiteres feststeht.

Die Heilige Regel wendet das Wort conversatio außer an unserer Stelle noch neunmal an. Am häufigsten meint es das persönliche, geistlich-sittliche und aszetische Leben des Mönches, etwa S. Reg. Prol. 124: Processu vero conversationis et fidei (57). Zweimal hat es den allgemeinen Sinn von „Mönchsleben“ nach seiner inneren und äußeren Seite, ebd. c. 58, 1: Noviter veniens quis ad conversationem, c. 63, 2: Ordines suos in monasterio ita conservent, ut conversationis tempus ... discernit. An einer Stelle bedeutet es die äußere Lebensweise der Klostersgemeinde, ebd. c. 22, 2: Lectisternia pro modo conversationis ... accipiant.

Auch in der Zeit nach Benedikt erscheint conversatio als

⁵⁶ Vgl. Cassiod. Hist. trip. I 11, PL 69, 897: hanc in conversationem usque perduxit Antonius maximus monachorum. Eucherius hom. ad mon. 5, PL 50, 844 D: et nomen conversationis ad hoc assumserit. Reg. Ferreoli (Holst. II) c. 37: De eo, qualiter abbas conversari debeat. ... Tota enim eius conversatio erit quasi positum fundamentum. Isidor Reg. Mon. c. 13, 1: ut communis conversatio et testimonium bonae vitae et reverentiam praebeat disciplinae; c. 19, 2: Ceteri ... in sancta societate communem vitam et conversationem retinebunt. Greg. Dial. III 21: conversationis habitum suscepit; IV 9: se regulae in sancta conversatione tradiderunt. Ders. Ep. V 18 (1300, 2): Eius tamen si forte conversatio meruerit, ... eum ante alios ... monachos ordinate; XIII 48 (II 412, 30f.): ad praedictum monasterium accedere et vitam moresque illic conversantium ... perquirere ... et istos ad viam rectae conversationis reducere. Ders. Hom. in Ev. XXXVIII 16, (Maurinerausgabe 1705): frater quidam in monasterium ... gratia conversationis venit; ebd.: conversationis studio ... qui ad conversationem venerat ebd.: sancti habitus conversatio. Chapm. 214 (Nov. Justin.) n. 4: qui conversationem professi sunt n. 8: manere eum in conversatione volumus n. 11: et traditam sibi conversationem inculpabiliter observantes n. 12: relinquens monasterium, in quo conversationem habuit. Im übrigen vergleiche man die anderen zahlreichen von Chapman a. a. O. zusammengetragenen Stellen, dazu Rothenh. a. a. O. 21 A 3. Vgl. noch Nilus, de monast. exercit. c. 22, PG 79, 749 A: Hier ist das griechische Wort „βίος“ in der lateinischen Übersetzung mit „vita monastica“ wiedergegeben.

⁵⁷ Vgl. S. Reg. c. 1, 5. 33 c. 21, 2 c. 73, 3. 5.

„vita monastica“ so gut wie in den weiteren Bedeutungen. Nur drängt sich jetzt ein anderes Wort in die Handschriften ein, das neben *conversatio* steht und in der gleichen Bedeutung gebraucht wird. Es ist der Ausdruck „*conversio*“.

2. Der Ausdruck „*conversio*“.

a) Das Eindringen des Wortes *conversio* in die Profießformel als Folge seines geschichtlichen Bedeutungswandels.

Soweit es sich um das zweite Gelübde handelt, taucht der Ausdruck *conversio* zum ersten Male auf im Regelkommentar des Paul Warnefrid, auch Paulus Diaconus genannt, der seit der Zeit um 780 als Mönch von Monte Cassino lebte. Die von ihm angegebene Profießformel lautet: „*Promitto de stabilitate mea et conversione morum meorum saecularium et oboedientia coram Deo et sanctis eius*“ (58).

Was veranlaßte den Regelerklärer zu dieser Abweichung vom Regeltexzte? Sicherlich hing es zusammen mit der Schwierigkeit, die der ungewöhnliche Ausdruck „*conversatio morum suorum*“ dem Verständnis der Zeit nach dem heiligen Benedikt bereitete. Infolge der Zerstörung von Monte Cassino durch die Langobarden im Jahre 581 war die durch lebendige Tradition bewirkte Verbundenheit mit dem Schöpfer der benediktinischen Lebensform, die ihren Ausdruck in der dreigliedrigen Profießformel gefunden hatte, abgerissen. Die nach Rom geflohenen und im Kloster an der Lateranbasilika weiterlebenden Mönche entfalteten nach außen keine ausgedehntere Wirksamkeit. Das Ideengut des heiligen Benedikt wurde vornehmlich durch Papst Gregor weitergegeben, aber jetzt nur mehr in der schriftlich niedergelegten Form der Heiligen Regel. Man verstand den Ausdruck „*conversatio morum*“ nicht mehr. Diese eigenartige Tatsache und die andere, daß in der ganzen altchristlichen Literatur nur zwei Römer, Ambrosius und Benedikt nämlich, den genannten Terminus gebrauchen, lassen vermuten, daß es sich hierbei um eine spezifisch römische Redewendung handelt, die nur in Rom oder in einem engen Umkreis um Rom heimisch war und nur von den alteingesessenen Römern verstanden und angewandt, im Laufe der Zeit aber dem Sprachgebrauch immer mehr entfremdet wurde. Wie die Arbeit von Abt Herwegen über die Geschichte der benediktinischen Profießformel zeigt, kennt die nach der Zerstörung von Monte Cassino durch Petronax im Jahre 717 eingeleitete zweite benediktinische Periode nur

⁵⁸ Florilegium Casinense ex codice CLXXV. Commentarium Pauli Warnefridi Diaconi Casinensis in Regulam S. P. N. Benedicti, Bibliotheca Casinensis tom. IV (1880) 150.

eine zweigliedrige Formel: *stabilitas* und *oboedientia* (59). Diese Erscheinung wird wohl auf den Einfluß der auf gallisch-fränkischem Boden entstandenen Klosterordnungen zurückzuführen sein, die ebenfalls nur Beharrlichkeit und Gehorsam in ihrer Profeß aufweisen. Man faßte den Terminus „*conversatio morum*“ einfach als „Mönchsleben“ auf und verband stillschweigend wie in der *petitio* von Flavigny die beiden Termini „*stabilitas*“ und „*conversatio*“ zu dem Begriff „*stabilitas conversationis*“. So kam man zu der zweigliedrigen Profeßformel, die sich auf *stabilitas* (*scilicet conversationis et loci*) und *oboedientia* beschränkte (60). Wahrscheinlich gab es auch eine Überlieferung, die nur die *stabilitas* kannte, in der sowohl die *conversatio morum* (*stabilitas conversationis*) als auch die *oboedientia* (*stabilitas* oder *perseverantia oboedientiae*) eingeschlossen galt (61).

Auf diese Art hatte man sich über die Verlegenheit hinwegzuhelfen gewußt. Doch bedeutete dieses Zusammenziehen der Profeßglieder immerhin ein Abweichen vom Worte des Gesetzgebers. Deshalb wollte man zur Dreizahl der Gelübde zurückkehren und zugleich das zweite Glied verständlich machen. So stellte es Paulus Diaconus als „Bekehrung der weltlichen Sitten“ hin, eine Deutung, die er sinngemäß dem Ausdruck „*conversatio morum*“ entnahm. Sie war klar und hatte den Vorteil, daß an dem Wort im Regeltext nur zwei Buchstaben geändert wurden. Aus Kommentar und Profeßformel glitt der Ausdruck „*conversio morum*“ in das klösterliche Gesetzbuch und wurde weitergegeben bis hinauf in die neueste Zeit.

Was Paul Warnefrid tat, kam im Grunde nicht überraschend, sondern ist nur die letzte Folgerung einer Entwicklung, die zur Zeit Gregors des Großen, vielleicht sogar mit ihm begonnen hat. Damals ging das Wort *conversio* aus seiner ursprünglichen Bedeutung als „Umwandlung, Bekehrung“ über in die Bedeutung eines „Lebens der Bekehrung“ oder eines Lebens, das der ersten *conversio* folgte. Dasselbe geschah mit dem Zeitwort „*converti*“, es hieß nicht mehr bloß „sich bekehren“, sondern auch „in der Bekehrung leben“. Als Infinitiv ist es uns nur in der Bedeutung „ein klösterliches Leben führen“ begegnet. Dagegen besagt es in der Form „*conversus*“ zunächst ganz allgemein den in der Bekehrung Lebenden, ebenso wie auch *conversio* zunächst das „sittlich gute Leben im Christentum“ meint, das sich an die Bekehrung aus dem Heidentum oder der schweren Sünde anschloß.

⁵⁹ Herwegen, I., Geschichte der benediktinischen Profeßformel, a. a. O. 47.

⁶⁰ Ebd. 49; vgl. 9 u. 15.

⁶¹ Ebd. 51.

Im zweiten Liber Sententiarum schreibt Isidor von Sevilla mehrere Kapitel „de conversis“ (62), womit aber nicht Mönche gemeint sind, wie der Herausgeber bemerkt, sondern einfach diejenigen, die zu einem rechtschaffenen christlichen Leben zurückgekehrt sind. Das ergibt sich aus dem Inhalt der Kapitel wie aus dem Aufbau des ganzen Buches, in das sie hineingestellt sind. Nirgends wird auf monastische Verhältnisse angespielt. Auch in seiner Regula Monachorum, in der er dem Kapitel „de monachis“ das „de conversis“ folgen läßt, besagt conversus nicht so sehr den Mönch als den Novizen. Doch hier wird es schon schwer, einen scharfen Trennungsstrich zu ziehen, weil unmittelbar darauf von der „rudis conversatio“ (63) die Rede ist. Es macht sich die Tendenz geltend, was wir gleich noch deutlicher sehen werden, die erste Zeit des Mönchslebens mit dem Begriff „converti“ und „conversio“ in Zusammenhang zu bringen.

Der Ausdruck conversio kommt in Isidors Regel nicht vor. Im erwähnten Buche der Sententiae bedeutet er das Leben der Buße nach der „correctio mortalium“ (64). Ähnlich wie Cassian eine dreifache abrenuntiatio lehrt, unterscheidet auch Isidor eine dreifach gestufte Bedeutung von conversio: „Tripartitus describitur esse uniuscuiusque conversi profectus: id est primus, corrigendi a malo, secundus, faciendi bonum, tertius, consequendi boni operis praemium“ (65). Im folgenden Kapitel heißt es: „Trimodum genus est conversionis ad Deum, inchoationis cum dulcedine, medietatis cum labore, perfectionis cum requie“ (66).

Diese Stelle ist ein erweitertes Zitat aus Gregors des Großen Moralia: „Tres quippe modi sunt conversorum, inchoatio, medietas atque perfectio“ (67). Gregor selbst spricht von der zweiten Stufe der conversio im Sinne christlicher conversatio wie folgt: „(Dominus) diabolus non nisi post baptisma se tentare permisit, ut signum nobis quoddam futurae con-

⁶² II Sent. 7–11. In den Moralbüchern Gregors kommt der Ausdruck conversus in diesem Sinne häufig vor.

⁶³ Reg. Monach. c. 23, 2: Adolescentuli autem vel nuper conversi a tali ministerio (Reise) removendi sunt: ne aut infirma aetas carnis desiderio polluat aut rudis conversatio ad saeculi desiderium revertatur. Vgl. Reg. Magistri (Holst. II) c. 1: ii, qui nuper conversi immoderato fervore eremum putant esse quietem.

⁶⁴ II Sent. 11, 1: Ad conversionem seu correctionem mortalium multum prosunt exempla bonorum. Mores enim inchoantium non queant proficere ad bene vivendum, nisi perfectorum informantur exemplis patrum. An dieser Stelle spürt man deutlich, wie das Wort conversio aus der Bedeutung einer einmaligen Bekehrung zu der einer wiederholten Bekehrung sich ausdehnt.

⁶⁵ II Sent. 7, 7.

⁶⁶ II Sent. 8, 1.

⁶⁷ Moral. 24, 11, PL 76, 302.

versionis (= dessen, was sich im Laufe des christlichen Lebens ereignen wird) innueret, quod membra eius, postquam ad Deum proficerent, tunc acriores tentationum insidias tolerarent. Post primam igitur vicem moeroris atque laetitiae, quam unusquisque per studium conversionis (Eifer in der Bekehrung) agnoscit, haec secunda suboritur, quia ne securitatis negligentia dissolvatur, impulsu tentationis afficitur. Et quidem quisque in ipso conversionis initio (Gegensatz: finis oder perfectio conversionis) magna plerumque excipitur dulcedine consolationis, sed durum laborem postmodum experitur probationis“ (68).

In derselben Weise und ungleich häufiger wendet Papst Gregor conversio auf das Mönchsleben an. Das lag nahe, da ja converti seit alters in der Sprache der Mönche soviel bedeutete wie „ins Kloster gehen, Mönch werden“. So gut nun conversio in mehrfachem Sinne verstanden wurde, konnte das auch mit converti geschehen. Und tatsächlich bezeichnet converti bei Gregor auch den Begriff „das Leben eines Mönches führen“. Als Beispiel sei folgendes genannt: In den Dialogen und in der 38. Homilie berichtet der heilige Kirchenvater von einem Mönche, der aus natürlicher Liebe zu seinem lieblichen Bruder ihm ins Kloster gefolgt war, dort aber kein ernstes Heiligkeitsstreben nach klösterlicher Sitte und Gewohnheit zeigte. Eines Tages brach die Pest aus, ergriff ihn und warf ihn aufs Sterbelager. Da sah er plötzlich den teuflischen Drachen vor sich, der ihn zu verschlingen drohte. Erst auf das inständige Gebet seiner umstehenden Mitbrüder wurde er aus der Gewalt des Bösen befreit. Darauf gelobte er Besserung und sprach die Worte „Converti paratus sum“ (69). In der 19. Homilie hatte Gregor diese Geschichte schon einmal erzählt, aber folgendermaßen geschlossen: „Mox autem servitutum se Deo et monachum esse devovit“ (70). Daraus ergibt sich ganz klar, was mit converti gemeint ist. Auch Gregors Briefe enthalten diese Bedeutung von converti, in der Form conversus ebenfalls andere Schriften (71).

⁶⁸ Ebd. PL 76, 301 C; vgl. ebd. 304 A: si autem per conversionis gratiam a via cordis curarum turba remouetur, . . . tunc quod occultum latebat agnoscitur, tunc de radice vitiorum pungit libere spina tentationum. Contra quam bene viventis manu agitur, ut in quantum potest fieri, . . . radicitus evellatur. – Vgl. Isidor II Sent. 7, 1: Tunc enim placet Deo nostra conversio, quando bonum, quod inchoamus, perseveranti fine complemus; 8, 7: Omnis nova conversio adhuc pristinae vitae habet commixtionem; 10, 5: Quidam primo conversionis calore ad virtutes sese accingunt.

⁶⁹ Dial. IV 40. Hom. in Ev. XXXVIII 15.

⁷⁰ Hom. XIX 7.

⁷¹ Greg. Ep. VI 12 (I 391, 9): (monasterium), in quo converti Deo miserante festinas: vgl. Hieron. Ep. CIII 2: sancti fratres, qui

Hauptsächlich aber kommt *conversio*, mit oder ohne den Zusatz „*monachica*“, immer wieder in der Bedeutung von „Mönchsleben“ vor (72). Doch wird auch weiterhin der Ausdruck *conversatio* für den Begriff des klösterlichen Lebens angewandt. Hier erhebt sich die Frage: Geschieht dieser wechselnde Gebrauch von *conversio* und *conversatio* grundsätzlich nach bestimmter Norm oder willkürlich?

Es läßt sich feststellen, daß im allgemeinen das Wort *conversatio* als Mönchsleben zunächst noch in seinem ganzen Umfange galt. *Conversio* dagegen tritt immer da auf, wo der Gedanke eines mühevollen Anfanges voll Last und Beschwerne mitschwingt (vgl. die oben zitierten Stellen: *rudis*, *correctio*, *labor*, *studium*, *tentatio*, *tolerare*, *durus*), wo also ein sittlich-asketisches Moment in den Vordergrund des Blickfeldes rückt. Zur Erläuterung dessen diene noch eine einzelne Stelle im 3. Sentenzenbuche Isidors, da der Ausdruck „*conversio sanctitatis*“ erscheint. Im Zusammenhange lautet sie: „*Qui ad hoc conversionem sanctitatis praetendit, ut aliis*

*nobiscum in monasterio domino servire festinant. Greg. Ep. X 9 (II 244, 12): quos ad convertendum susceperint; vgl. Ders. Hom. XXXVIII 16: ad conversationem venerat. Ders. Ep. IX 197 (II 185, 34): ingredientibus monasterium convertendi gratia; vgl. Ders. Hom. a. a. O.: gratia conversationis venit. Dial. I 2: in discipulatu illius conversus atque eruditus est (Eine Hs.: *conversatus*, eine andere verbessert dahin). Ep. X 1 (II 273, 17): de monasterio illo, in quo conversus est. (Eine Hs.: *conversatus*). An diesen Beispielen sieht man gut das Übergleiten des Begriffes „*converti* = Mönch werden“ zu „*converti* = als Mönch leben“. Beide Bedeutungen fließen zusammen. Der Ausdruck „*in monasterio converti*“ kommt auch im ursprünglichen Sinne der einmaligen *conversio* vor. So schon Reg. III Ss. Patrum (Holst. I) c. 1, vor allem in Gregors Episteln z. B. VIII 10 (II 13, 3), wie auch „*in monasterio mittere*“ z. B. VIII 9 (II 11, 29). Der jeweilige Sinn ergibt sich aus dem Zusammenhang. Vgl. noch S. Reg. c. 63, 19: *in monasterio venire. Conversus* = Mönch: Dial. II 18: *quem ipse conversum nosti. Reg. Magistri c. 86: At vero spiritalis conversi ideo se non implicant negotiis saecularibus c. 87: Ingredientibus in Monasterium novo fratri, sive iam converso sive adhuc laico.**

⁷² Gregor Ep. XI 15 (II 277, 21): *ex monachicae conversionis statu; VII 33 (I 482, 10): religiosa conversio; IX 216 (II 203, 18): ebenso (eine Hs.: *conversatio*) I 40 (I 55, 19): a clericatu in monachicam conversionem venire; III 64 (I 226, 5): non poterant ea ipsa monasteria . . . alienas res reddere, atque ad conversionem homines tantummodo habere? I 14a (I 14, 31): *conversionis meae primordia reducens in animum; VII 33 (I 482, 10): dilectionem vestram religiosam conversionem non solum nomine sed etiam tenere vita monstravit; IX 144 (II 140, 26): in monasterio conversionis (eine Hs.: *conversationis*) sese causa retinuit. Ders. Hom. in Ev. XIX 7: Nam valde conversionis vitam et habitum detestans. Hinter „*conversionis*“ setzt Chapman mit Recht ein Fragezeichen. Doch zeigt diese Stelle gut den Begriffseinklang von *conversatio* und *conversio* als „klösterliches Leben“, zu mindesten für die Zeit des Schreibers. „. . . in the eighth century it was a habit to correct *conversatio* into *conversio*“: Chapman 220.**

quandoque praeesse desideret, iste non discipulus Christi“ (73). Das Kapitel ist überschrieben „De tepore monachorum“. Im vorausgehenden Abschnitt wird von der Zerknirschung des Herzens gehandelt, und drei Kapitel weiter taucht sogar der Ausdruck „coeptio sanctitatis“ auf neben „boni operis inchoatio“ (74). Also wiederum der Gedanke an einen Anfang in Schmerz und Reue, der aber doch schon ein Wandel im Guten und in der Heiligkeit ist.

Dieselbe Auffassung treffen wir bei Warnefrid an. In seiner Erklärung zu den Worten des 58. Kapitels der Heiligen Regel: *Noviter veniens quis ad conversationem* — Warnefrid liest offenbar *conversionem* — schreibt er: „Sciendum est, quia aliut est conversatio et aliut conversio. Conversatio enim attinet ad vitam et habitationem. Conversio vero est de saeculo ad deum, sicut in hoc loco dicit“ (75).

Dem äußeren Gesichtspunkt des Lebens und Wohnens im Kloster wird ein innerer der Bekehrung von der Welt zu Gott gegenübergestellt. *Conversio* hat hier demnach den Sinn des „aszetischen Lebens eines Mönches“, des Lebens der Bekehrung nämlich, das er gelobt hat in der „*conversio morum suorum saecularium*“. St. Benedikt meine also an dieser Stelle — *sicut in hoc loco dicit* — nicht eine *abrenuntiatio localis*, die nichts nützt, sondern eine Abkehr von der Welt, die innerlich ist, insofern sie sich bezieht auf das Leben der Bekehrung im Kloster.

Nicht leicht verständlich ist das, was er zur Erläuterung des zweiten Gelübdes schreibt: „*Deinde secundum est, quod promittat, ut conversionem morum suorum saecularium dimittat*“ (76). Offenbar hat hier *conversio* den allgemeinen Sinn von „Lebenswandel“, also *conversatio*.

Weiter heißt es: „*Conversio morum est eradicatio vitiorum, et plantatio virtutum*.“ Dieser Satz, der eine Lebensbetätigung besagt und die Worte, die Paulus Diaconus bei der Erklärung der *stabilitas* ausspricht: „*Tunc enim recta est sua conversio, si usque in finem perseveraverit*“ (77) lassen erkennen, daß er *conversio* auffaßt als aszetisches Leben, näherhin das des Mönches.

Auch bei dem *Verbum converti* steht vielfach ein Ausdruck, der auf eine innere, sittlich-aszetische Gesinnung oder Schulung

⁷³ III Sent. 20, 3. In Verbindung mit „*sanctitatis*“ erwartet man eigentlich *conversatio*.

⁷⁴ III Sent. 23, 8; vgl. Euch. ad mon. 5, PL 50, 844: *magnus vitae fructus est, saeculum potuisse despiciere et Deo servire coepisse*.

⁷⁵ Florilegium Casinense a. a. O. 148.

⁷⁶ Ebd. 150.

⁷⁷ Ebd.

hindeutet (78), während *conversari* häufig in Verbindung mit einer äußeren, örtlichen oder zeitlichen Bestimmung auftritt (79). Ferner kann man die Beobachtung machen, daß *conversatio* meist dann zu lesen ist, wenn es sich entweder mehr allgemein um das Leben im Kloster handelt, wie es zum Beispiel Warnefrid aufgefaßt hat (80), oder wenn das fortgeschrittene Tugendleben des Mönches gemeint ist (81).

Doch wird nicht immer klar und reinlich unterschieden. Dieser Mangel muß wohl vor allem den Schreibern zur Last gelegt werden, die teils mit einer auf Unkenntnis beruhenden Wahllosigkeit teils in unangebrachtem Verbesserungseifer bald den einen bald den anderen Ausdruck setzten. Vor allem sind gern die Stellen in *conversio* umgeändert, in denen sich der Sinn des Satzes irgendwie auf einen Anfang bezieht, also rein äußerlich dem Begriffsinhalt des Wortes *conversio* entspricht. So heißt es in einem Briefe Gregors des Großen: „*Felix ... puellam ... habere dicitur, quae cum magnis lacrimis habitum conversionis appetit*“ (82). Wiederholt begegnet der Ausdruck „*habitus conversationis*“. Auch in diesem Falle müßte es so lauten, zumal zwei Handschriften „*conversationis*“ lesen. Aber das „*appetere*“ hat den Schreiber veranlaßt, *conversatio* in *conversio* zu verbessern, wie er glaubte. Ähnlich verhält es sich mit einer Stelle in Gregors Dialogen. In der Ausgabe Moriccas lautet sie: „... omnes agnoscerint Benedictus puer

⁷⁸ Isidor Reg. Mon. c. 4, 1: Qui ... pia et salubri humilitate convertuntur. Greg. Ep. VI 47 (I 422, 17ff.) *converti festinat ... converti desiderat*. Ders. Dial. II 17: *eiusdem Benedicti Patris fuerat admonitione conversus*; vgl. I 2 (Anm. 71). Ders. Hom. in Ev. XXXVIII 15: *uno omnes ardore conversae*. Vgl. Chapman 220: Vita Fulg. c.14: *ad conversionem piis monitis invitando*; ebd. 221 A 1: Vita Fulg. Prolog. 3: *salutiferis eius monitis conversus c. 5: ex toto corde conversum*.

⁷⁹ Greg. Dial. II 23: *sanctimoniales feminae ... in loco proprio conversabantur*; III 18 u. 33: *in (meo) monasterio conversatus*. Ders. Ep. IX 114 (II 119, 29): *conversantes ibidem*; I 14a (I 15, 1): *monachicum habitum et conversandi sumpsi principium*. Vgl. Ep. I 40 (I 55, 15) V 51 (I 351, 9) V 57a (I 365, 13) VIII 17 (II 19, 13) VIII 32 (II 34, 13). Vgl. Chapman 217 Just. Nov. 5 c. 5: *et postquam abrenuntians conversatus fuerit inter monachos*; ebd. 123 c. 1: *quindecim annis in monasterio conversatus est*.

⁸⁰ Greg. Hom. in Ev. XXXVIII 15: *uno omnes ardore conversae, ... cumque diutius essent in eadem conversatione*; 16: *sancti habitus conversatio, ... ad sanctae conversationis habitum venire*. Ders. Ep. X 9 (II 244, 12): *interdicat, ut eos quos ad convertendum susceperint, priusquam biennium in conversatione compleant, nullo modo audeant tonsurare*; II 42 (I 142, 5): *in qua sunt conversatio vel habitus*.

⁸¹ Vgl. Isidor III Sent. 23, 18: *de alto bonae conversationis*. Ders. Reg. Mon. c. 21, 1: *Cura infirmorum sanae sanctaeque conversationis viro committenda est*. Vgl. Anm. 47.

⁸² Ep. III 39 (I 197, 9); vgl. Ep. VI 12 (I 391, 5): *Et quia tu, Montana, animos ad conversationem (2 Hs.: conversionem) fateris appulisse*.

conversionis gratia a quanta perfectione coepisset“ (83). In einer Handschrift steht „conversationis“, so zitiert auch Chapman. Wiederum dürfte das „coepisse“ der Grund zur Änderung gewesen sein, wie das „quaerere“ an der weiteren Stelle in den Dialogen, die bei insgesamt 21 Stellen noch conversio statt conversatio überliefern. Hier heißt es: „sanctae conversionis habitum quaesivit“ (84) (Chapman zitiert wieder richtig: conversationis), während an drei anderen Stellen vom „habitus (sanctae) conversationis“ die Rede ist.

Am meisten fällt die Abänderung von conversatio zu conversio in den Mönchsregeln und ähnlichen Schriften auf, die vor der Zeit Gregors des Großen entstanden sind. Und zwar geschah das immer dann, wenn vom „initium conversationis“, vom „fervor (novicius) conversationis“, vom „venire ad conversationem“ gesprochen wurde, wie die ursprüngliche Lesart lautete, die durch die Textkritik der Regel St. Benedikts gesichert ist. Der heilige Vater entnahm ja die Ausdrücke der Tradition und gab sie auch weiter, so daß wir bis auf die Zeit des Papstes Gregor von der Heiligen Regel aus für die richtigen Texte in den besagten Schriften einen Schluß ziehen können, der zudem immer wieder durch einzelne Handschriften bestätigt wird (85).

Da nun einmal das Wort conversio im Sinne der „aszetischen Lebensweise des Mönches“ aufgekommen war, ist es begreiflich, daß Paulus Diaconus und andere Regelerklärer in die Formel des zweiten Profeßgliedes für conversatio das gleichbedeutende conversio einsetzten und so den Inhalt des Gelübdes ihrem Verständnis näherbrachten, ohne daß es ihnen vielleicht so recht zu Bewußtsein kam, wie sehr dadurch der Sinn des Gelübdes ins Negative abgewandelt wurde (86). Dieser Prozeß konnte um so leichter vor sich gehen, als der germanische Mensch bei aller Kenntnis der lateinischen Sprache doch mit einem anderen Sprachempfinden an die lateinischen Ausdrücke herantrat, vor allem den spezifisch römischen Ausdruck „conversatio morum“ nicht verstand, wie auch das sittlich-aszetische Moment, das sich in dem Wort conversio stark ausprägt, der

⁸³ Dial. II, 1.

⁸⁴ Dial. II Praef.

⁸⁵ Die alten Ausgaben lesen noch wie folgt: Reg. Magistri c. 1: qui non conversionis fervore novicio . . . Reg. Caes. (Holst. II) c. 1: si quis ad conversionem venerit. Reg. Donati (Holst. III) c. 6: Ut quae ad conversionem venerit, non statim recipiatur. Vgl. dagegen S. Reg. c. 1, 5; 58, 1; 73, 3. Dazu Caesarius, Regula Sanctarum Virginum, ed. G. Morin, Florilegium Patristicum XXXIV (1933) Recap. 58: Ut quae ad conversationem venerit.

⁸⁶ Vgl. Reg. Magistri c. 1: Conversio ergo nostra ad Deum, fratres, non alius est nisi a malis reversio.

Denkart des Germanen und seinem Lebensgefühl mehr entgegenkam. So wurde der Ausdruck *conversio*, besonders unter den obengenannten Umständen, beim Abschreiben der Codices immer mehr bevorzugt. Daher kommt es denn, daß ein Großteil der Handschriften, wenn auch nicht der besten, *conversio* liest, wo *conversatio* stehen müßte.

Wenn in der Profeßformel *conversio* an Stelle von *conversatio* treten konnte, so zeigt das eben einen Mangel an Verständnis für die „Tatsache, daß das Wort *conversio* entweder eine einzige Handlung oder eine Reihe von solchen, meist die Bekehrung vom Heidentum zum Christentum, oder von der Sünde zur Buße, vom Treiben der Welt zum Klosterleben bedeutet. Seine Anwendung auf einen lebenslangen Prozeß der Selbstzucht und religiösen Durchbildung würde seinem Sinn nicht gerecht werden“ (87).

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist also die Erkenntnis, daß in einem sprachgeschichtlichen Wandlungsprozesse der Ausdruck *conversio* die Bedeutung von *conversatio* mit dem bestimmten Begriffsinhalt eines „Lebens der Bekehrung und Buße im Kloster“ annahm. Das bestätigt uns überdies ein freies Zitat des Abtes Smaragdus aus Isidors zweitem Sentenzenbuche (88): *De remissa conversatione monachorum. Multos remissa conversatio in pristinos errores reducit. ... Tepidus in conversatione otiosa verba et vanas cogitationes noxias esse non conspicit.* Bei Isidor heißt es: *De remissa conversione.*

1. *Multos remissa conversio in pristinos errores reducit. ...*
2. *Tepidus in conversione otiosa verba et vanas cogitationes noxias esse non conspicit.*

b) Der Gebrauch von „*conversio*“ in den *Instituta* und *Collationes Cassians*.

Wer nach den bisherigen Ausführungen noch die Auffassung vertritt *conversatio morum* bedeute soviel wie *conversio morum*, könnte sich einmal auf die spärlichen Angaben des Thesaurus stützen, wo *conversatio* tatsächlich im Sinne von „Wendung“ oder „Wandel“ vorkommt. Er könnte sich aber vor allem, weil das nur eine sehr schmale Basis bietet, auf Cassian berufen, der für den heiligen Benedikt doch der Hauptgewährsmann gewesen ist, und nach den Darlegungen Rothenhäuslers die „*abrenuntiatio prima*“ auch „*conversio*“ nennt, ja an einer Stelle sogar den Ausdruck „*conversio prima*“ dafür gebraucht. Dann wäre demnach die „*abrenuntiatio secunda*“, die „*conversatio actualis*“ des Mönches mit „*conversio secunda*“ gleich-

⁸⁷ Butler a. a. O. 15.

⁸⁸ *Diadema monach.* c. 26, PL 102, 621 bzw. Isidor II Sent. 10.

zusetzen, und es könnte doch sein, daß der heilige Vater gerade an dieser einen Stelle in der Profeßformel *conversatio* im Sinne von *conversio* aufgefaßt hat.

Aus diesem Grunde dürfte es ratsam sein, die Lesart „*conversio*“ in den *Instituta* und *Collationes Cassians* einmal näher zu betrachten.

M. Petschenig bringt in seiner kritischen Ausgabe diesen Terminus an insgesamt 21 Stellen. Auffallen muß hier der Umstand, daß mit zwei Ausnahmen überall eine oder mehrere Varianten das Wort *conversatio* bieten. Diese Beobachtung legt die Frage nahe, ob und inwieweit Cassian den Ausdruck *conversio* überhaupt gebraucht hat. Wir werden sehen, daß er ihn sicher nicht mit „*abrenuntiatio prima*“ gleichstellt, sondern daß es sich bei dieser Lesart um eine Abänderung durch Schreiber der Zeit nach Gregor dem Großen handelt, die *conversio* für *conversatio* einsetzten.

Bevor wir die Gründe für unsere Ansicht aufzeigen, wollen wir noch einige Erwägungen vorausschicken, die sich auf den Terminus „*abrenuntiatio*“ bei Cassian beziehen.

Man würde dem Lehrer des Mönchslebens nicht gerecht werden, wollte man seine Darlegungen über die drei *abrenuntiationes* in einem ausschließlichen Sinne auffassen, so daß die erste der einmaligen Bekehrung (*conversio*) entspräche, die zweite dem tätigen Leben des Mönches und die dritte der Beschauung des Einsiedlers. Vielmehr handelt es sich um eine dreifache Stufung der einen *renuntiatio* des Mönches, der das Leben der *ἀποκαθή* führt, wie die griechischen Väter sagen. Cassian gliedert als kluger Lehrmeister den Inhalt des Mönchslebens, um ihn der Einsicht seiner Schüler besser zugänglich zu machen. Dabei hat er diese Einteilung der natürlichen Ordnung entnommen, indem er die Erkenntnis schrittweise vom leiblichen über das seelische zum geistlichen Leben führt. Weil sich der Leib in Raum und Zeit bewegt, gehört zum Ausdruck des inneren Verzichtes auf die Güter der Welt — so dürfen wir Cassians Gedanken auslegen — auch ein Wechsel des Ortes. Dieser Wechsel, das Herausgehen aus der Welt nämlich und das Sichhineinbegeben in die Umfriedung des Klosters, ist normalerweise etwas Einmaliges und entspricht dem Begriff „*conversio*“. Zugleich ist damit aber der Anfang gegeben für den Zustand des leiblichen Ferneseins von der Welt, der das ganze Leben des Mönches hindurch andauern soll. Das ist die *abrenuntiatio localis* bzw. *corporalis* oder *prima*.

Allein hat sie freilich keinen Wert, sondern muß von der *abrenuntiatio cordis* oder *secunda*, der Reinigung des Herzens und Ordnung des sittlichen Tuns begleitet sein. Diese Entsagungsstufe wiederum, die das asketische Moment betont,

ist als „vacare Deo“ die Voraussetzung für die Vereinigung der Seele mit Gott und die Schau Christi im Vorgeschmack der himmlischen Herrlichkeit.

Alle drei Stufen der abrenuntiatio durchdringen sich gegenseitig und setzen einander voraus, so daß die eine ohne die andere nicht möglich wird. In Coll. III 6, 1 heißt es: „Nunc de abrenuntiationibus disserendum est, quas tres esse patrum traditio et scripturarum sanctorum demonstrat auctoritas, quasque unumquemque nostrum omni studio oportet implere“, „... quae tria ut simul perficiantur, etiam Abrahae legimus dominum praecepisse“. Coll. III 3, 1: „Tres ... vocationum sunt ordines, tres quoque renuntiationes in quocumque vocationis ordine constituto necessarios noverimus.“

In dem eben dargelegten Sinne spricht Cassian meist von den drei Entsagungen des Mönches. Doch trennt er nicht in enger begrifflicher Weise die drei Stufen voneinander, sondern legt an einer Stelle auch der abrenuntiatio prima ein Stück dessen bei, was nach seinen allgemeinen Ausführungen eigentlich der zweiten Stufe zukommen müßte. In Coll. III 6, 4 schreibt er: „his tribus abrenuntiationibus proprie tres libri Salomonis aptantur, nam Proverbia primae abrenuntiationi conveniunt, quibus concupiscentia carnalium rerum ac terrena vitia resecantur“.

Wir sehen, daß den drei Stufen immer nur vorzügliche Bedeutung beizumessen ist. Denn selbst für den Vollendeten, den Einsiedler, bleibt die Notwendigkeit der beiden ersten Stufen bestehen, wie auch der Mönch in der conversatio actualis schon Anteil an der dritten Stufe hat, da er Christus in sich trägt und schaut, wenn auch nicht mit jener Helligkeit, wie der Vollendete. Die Texte, die diese Gedanken aussprechen, werden wir im Kapitel über das Mönchsleben in der Auffassung der Väter zu Gesicht bekommen.

Der Ausdruck „renuntiatio“ besagt das Leben des Mönches im Hinblick auf den Zustand seines Herausgehobenseins aus der Welt. Für die Welt ist der Mönch tot. „Abrenuntiatio nihil est aliud quam crucis ac mortificationis indicium, ideoque noveris hodierno die teque secundum apostolum mundo huic esse crucifixum tibi que hunc mundum“ (Inst. IV 34). Diesen Zustand will er stetig vertiefen, täglich will er mehr und mehr sterben, und das in dreifacher Hinsicht.

Dem Hinabschreiten in dunkle Grabestiefen irdischen Verzichtes entspricht jedoch ein Hinaufsteigen in die lichten Höhen göttlichen Lebens. Das Sprachgewand des Begriffes abrenuntiatio bezeichnet den Tod, doch innen birgt es quellendes Leben. Darum kann Cassian von einem „implere“ der abrenuntiationes sprechen, wie das erstgenannte Zitat zeigt. Das

Wortbild dieses Ausdruckes stellt uns einen Vorgang vor Augen, der dasselbe besagt, wie wenn in ein leeres Gefäß Wasser gegossen wird. Die *abrenuntiatio* bedeutet also nicht ein rein negatives Geschehen (Verzicht, *vacare*), sondern darüber hinaus auch einen positiven Vorgang (Erfüllung, *vacare Deo*). Dafür hat Cassian eine ganze Reihe verschiedener Ausdrücke. Unter ihnen steht neben „*conversatio actualis*“ auch der bloße Terminus „*conversatio*“.

Im folgenden wollen wir uns mit dem Worte „*conversatio*“ näher befassen, das Cassian zur allgemeinen Bezeichnung des Mönchslebens verwandte, aber auch zur Bezeichnung des guten und christlichen Lebens überhaupt. Später wurde es in *conversio* verändert, ein Vorgang, in den wir bereits Einblick gewonnen haben. Es seien die einzelnen Stellen aufgeführt und soweit nötig erläutert. Der besseren Übersicht und gelegentlicher Hinweise wegen versehen wir die Zitate mit Ziffern und mit den Siglen der Handschriften. Über Alter und Wert der Handschriften vergleiche man Petschenigs Einführung, *Instituta a. a. O.*

I. Die Stellen im Zusammenhang mit „*initium*“:

1. Inst. IV 39: per (timorem domini) et initium conversionis (GS²; conversationis: S¹ HLT) et vitiorum purgatio et virtutum custodia his, qui imbuuntur ad viam perfectionis acquiruntur.

2. Coll. III 5, 4: totum ergo in fine consistit, in quo potest quis et optima conversionis (O: conversationis) initiis dedicatus inferior per negligentiam repperiri et necessitate adtractus ad nomen monachi profitendum effici per timorem Dei diligentiamque perfectus.

3. Coll. III 15, 2: hic quoque et initium conversionis (OX¹: conversationis) ac fidei nostrae et passionum tolerantiam donari nobis a domino declaravit.

4. Coll. XXI 1, 1: necessarium reor, ut initium conversionis (FO: conversationis) eius brevi sermone perstringam.

5. Coll. XXI 10, 1: ut lectori initium conversionis (O: conversationis), quo tantus ille vir deo dicatus est, fideliter panderemus.

Dazu vergleiche man:

6. Inst. VII 15, 2: ut ne initium quidem renuntiationis arripiant.

7. Coll. XI 12, 5: (timor et spes sunt) utiles et sectatores suos ad initia beatitudinis introducant.

II. Mit „*primordia*“:

1. Inst. XII 26: Tali igitur diffidentia mentis obsessi et a scintilla fidei, qua visi fuerint in primordiis suae conversionis (HL: conversationis) accensi, diabolica infidelitate incipiunt pecunias . . . diligentius custodire.

2. Coll. XXIV 2, 5: parum est enim renuntiasse monachum semel, id est in primordiis conversionis (K¹: conversationis) suae contempnissis praesentia, nisi eis cotidie renuntiare perstiterit. Vgl.: 3. Inst. IV 2: opinor nos ante omnia debere praestringere (tanta namque [institutio] est, quantam neminem in monasteriis nostris ingressum ne anno quidem integro tenuisse memnimus), ut cum renuntiationis eorum primordia viderimus, consequens fuisse intelligamus, ut in tam sublimia perfectionis fastigia talium initiorum fundamenta consurgerent.

4. Inst. VII 14, 1: qui haec, quae in primordiis suae renuntiationis (A: conversionis!), post haec resumere ac rursus desiderare compellit.

5. Coll. XVI 1: ab exordio renuntiationis nostrae, tam in peregrinatione, quae ab utroque nostrum fuerat obtentu militiae spiritualis arrepta, quam in coenobii studio ...

III. Mit „principium“.

1. Coll. III 5, 1: istis omnino nihil profuit sublimiora conversationis (O: conversationis) habuisse principia, quia non studuerunt reliquam vitam fine congruo terminare.

Vgl.: 2. Inst. IV 4: ne per ... elationem nullatenus ad humilitatem descendens, cum sub disciplina coenobii non potuit perdurare, egressus exinde ea, quae in principio renuntiationis suae spiritali fervore succensus intulerat, tepefactus postea ...

3. Inst. IV 37: et idcirco bene coepisse nil proderit, nec pleno fervore renuntiationis arripuisse principia, si haec congruus etiam finis non similiter commendaret atque concluderet.

4. Inst. XII 25: Haec igitur ... carnalis superbia cum tepido ac male adrepto renuntiationis principio in monachi resederit mente, de pristino ac saeculari cum timore ad veram Christi humilitatem descendere non permittens.

5. Coll. XVIII 11, 1: video vos professionis huius arripuisse principia.

IV. Mit „prima“:

1. Coll. III 7, 11: nihil mihi proderit exterioris hominis abrenuntiatio atque combustio interiore adhuc vitis pristinis involuto, eo quod simplicem substantiam mundi huius primae conversationis (O: conversationis) fervore contemnens.

2. Coll. XX 4, 3: verum haec omnia vobis vel pro sapientia naturali vel pro indefesso sacrarum studio litterarum ita cognita esse non ambigo, ut de his prima plantatio vestrae conversationis (OBF: conversationis) inoleverit.

3. Coll. XVIII 7, 7: abrenuntiationis primae fervorem, dum cotidie semel ipsos laboris sui fructibus nudant, iugiter innovantes.

4. Coll. XVIII 5, 2: (cum) crescente cotidie vel indigenarum numero vel advenarum primae illius fidei refrigesceret fervor.

Die zitierten Stellen lassen die sachliche Gleichwertigkeit der Ausdrücke „conversatio“ und „renuntiatio“ einleuchten. Der Begriff „abrenuntiatio“ ist rückwärts gewandt, der Begriff „conversatio“ schaut vorwärts. Beide Momente verbindet der Begriff „conversio“, der in pendelartiger Bewegung von einem Terminus zum anderen schwingt. So bereitete es keine großen Hindernisse, conversatio in conversio umzuändern, wie es nach Ausweis einer Variante einmal sogar mit „renuntiatio“ geschieht (vgl. Zit. II 4), zumal der Textzusammenhang immer von einem Beginn spricht. Zit. I 7 und III 5 bringen sogar als Parallele die positiven Ausdrücke „beatitudo“ bzw. „professio“. Wenn zudem durch die Textkritik der Regel St. Benedikts die Lesart „initium conversationis“ gesichert ist, ein Ausdruck, den der heilige Vater ohne Zweifel Cassian entnommen hat, dann muß auch unter diesem Gesichtspunkt gesehen dieselbe Lesart für die anderen Stellen im Zusammenhang mit

„*primordia, principia*“ und „*prima*“ gelten, da sie doch den gleichen Sinn haben. Auch Chapman hatte sich schon in seinem genannten Buche gegen die Lesart „*initium conversionis*“ an zwei Stellen in der Ausgabe Petschenigs ausgesprochen und sich für *conversatio* entschieden (89). Für den Ausdruck „*prima conversatio*“ haben wir eine Parallele in „*prima abrenuntiatio*“ und „*prima fides*“ (vgl. Zit. IV 4). Die Wendung „*initium conversationis ac fidei*“ (Zit. I 3) bestätigt auch in dieser Weise, daß von einer „*conversio prima*“ nicht die Rede sein kann. Vielmehr besagt dieser Ausdruck soviel wie bei Isidor etwa die „*nova conversio*“ (= *conversatio*) oder die „*rudis conversatio*“ (90).

Wenden wir uns nun den übrigen Stellen zu, deren Lesart durch Varianten mit *conversatio* ebenfalls in Zweifel gezogen wird und eine eindeutige Bestimmung, soweit sie möglich ist, erheischt.

V. Inst. XI 14: (*gloriae cupiditas*) *facit etiam in solitudine vel in cella commorantem diversorum domos ac monasteria mente atque animo circumire et plurimorum conversiones* (L¹: *conversationis*, die übrigen Handschriften: *conversations*) *sub incinamento imaginariae exhortationis acquirere.*

Hier ist die Rede von einem Mönch, der sich in der Phantasievorstellung durch das Kloster gehen und durch sein musterhaftes Beispiel andere zu ähnlichem Eifer im klösterlichen Wandel antreiben sieht. Er bildet sich ein, „*plurimorum conversiones acquirere*“, d. h. zu erreichen, daß viele ein tadelloses klösterliches Leben führen. *Conversio* im Sinne von Bekehrung hat hier keinen Sinn, weil es sich um Mönche handelt, die den Eintritt ins Kloster und damit die *conversio ad Deum* schon längst vollzogen haben. Überdies wird ja die Lesart *conversatio* von allen Handschriften geboten.

VI. Zu den folgenden zwei Zitaten seien einige Worte vorausgeschickt. Cassian spricht neben den drei Entsagungen auch von drei Berufungen zum Leben der Entsagung: „*Tres ... vocationum sunt ordines tres quoque renuntiationes monacho in quocumque vocationis ordine constituto necessarios noverimus*“ (Coll. III 3, 1). Anschließend (4, 1) bestimmt er die Berufungen genauer: „*Ut igitur tres hi vocationum modi speciali distinctione pandantur, primo ex deo est, secundus per hominem, tertius ex necessitate.*“

1. Coll. III 4, 2: *Qui occasionem suae conversionis* (O¹PX¹: *conversationis*) *a sola divinitate percepit.*

Gemeint ist also der Zeitpunkt, da er (Antonius) das Mönchsleben beginnen sollte. Weil sich der Sinn auf einen Anfang bezieht, schrieb man

⁸⁹ Chapman a. a. O. 229.

⁹⁰ Vgl. Anm. 63 bzw. 68: II Sent 8, 7.

später conversio. Immerhin aber bürden drei Handschriften für die richtige Lesart conversatio. In derselben Weise ist das folgende Zitat zu verstehen.

2. Coll. III 5, 2: qui ita necessitatem conversionis (O: conversationis) adripuit, ut eam in voluntatem prompta animi virtute convertens ad perfectionis fastigia summa pervenerit.

Dazu vergleiche man ebd. 4, 4: tertius vero vocacionis modus est, qui ex necessitate descendit. . . cuius vocationis necessitatem in scripturis saepissime reperimus.

„Vocatio“ ist die Berufung zum Mönchsstande: „cum agnoverimus nos ad dei cultum primo gradu vocationis adscitos (Coll. III 3, 1). Man könnte also ausführlicher sagen: necessitas vocationis ad conversationem (= ad dei cultum) oder in prägnanter Ausdrucksweise: necessitas conversationis, Zwang zum Mönchsberufe, ähnlich wie occasio conversationis statt occasio vocationis ad conversationem, der Zeitpunkt der Berufung zum Mönchsleben. Das „adripuit“ hat aber den Schreiber veranlaßt, conversio zu setzen.

VII. An vier weiteren Stellen handelt es sich um die Frage, ob es für den Mönch gut ist, mit der Welt zu verkehren selbst in der Absicht, andere für das Mönchsleben zu gewinnen. Die Frage wird verneint.

1. Coll. XXIV 13, 4: rectius nobis est . . . sectari quam adfectare lucra illa maiora, quae etiamsi parta fuerint quaestuosissima conversione (O: conversatione) multorum, necessitate tamen mundanae conversationis et cotidianis distentionum deminutionibus absumentur.

2. Coll. XXIV 13, 5: qui cum . . . ipsi adhuc magisterio atque institutione egeant aliena, ad convertendos alios ac regendos inlusionibus instigantur, quique etiamsi lucri aliquid ex quorundam conversione (O: conversatione) conquirere, impatientia sua . . . quidquid acquisierint refligabunt.

3. Coll. XXIV 13, 6: Quidquid per aliorum conversionem (O: conversationem) videtur acquirere, intemperantia cordis sui disperdit.

4. Coll. XXIV 1, 3: credentes nos fructum maximum percepturos de conversione (BFO: conversatione) multorum, qui velut nostro essent ad viam salutis exemplo ac monitis dirigendi.

Hier möchten wir auf den ersten Blick geneigt sein, der Lesart conversio den Vorzug zu geben, weil sie dem ganzen Zusammenhang besser zu entsprechen scheint. Es steht in Zit. VII 2 sogar der Terminus converti. Doch das ist auch der Fall in Zit. VI 2, wie in der Regel des heiligen Benedikt, der an zwei Stellen wohl converti, aber nirgends conversio schreibt. Mag es in den angeführten Zitaten auch unserem Sprachempfinden mehr entgegenkommen, von einem Verdienst zu reden, das einer durch die Bekehrung anderer gewinnt, so muß man gleichwohl bedenken, daß wir mit dieser Redewendung einen transitiven Sinn verbinden (daß er andere bekehrt), während conversio (z. B. aliorum) intransitive Bedeutung hat. Man kann also nicht leichter sagen: Gewinn davon haben, daß sich andere bekehren, als: daß andere die conversatio, das Mönchs-

leben, führen. Wer einen auf den Weg des Heiles führt (vgl. Zit. VII 4), hat Gewinn davon, daß dieser auf dem Weg des Heiles (= conversatio) wandelt, kurz ausgedrückt: habet fructum (lucrum) de conversatione eius.

VIII. 1. Coll. IX 17, 4: et quid mirum, si vas electionis pro Christi gloria et fratrum suorum conversione (OX: conversatione) gentisque privilegio anathema fieri optat a Christo.

Vgl.: 2. Coll. XX 8, 5: per conversionem plerumque ac salutem eorum, qui nostris monitis ac praedicatione salvantur, quoniam qui converti fecerit peccatorem ab errore viae suae, salvabit animam eius.

3. Coll. XXIII 5, 6: etenim ad electionem huius potissimum rei illa nimia pietatis virtute compellitur, quae pro salute fratrum suorum, si esset possibile, etiam ultimum anathematis malum optat se incurrere.

In diesen drei Zitaten handelt es sich um das Heil — sagen wir — von Sündern. In Zit. VIII 1 sprechen zwei Varianten von der „conversatio fratrum suorum“, was der Parallelstelle von VIII 3 entspricht: „salus fratrum suorum“. VIII 2 stellt neben „salus“ den Ausdruck „conversio“, aber nur weil später das Wort *converti* auftaucht. Richtig muß es *conversatio* heißen, genau wie in Zit. VII 4, wo die *conversio*, richtig *conversatio*, der „via salutis“ entspricht. Einen zum Heile bekehren, bedeutet soviel wie einen zum Mönchtum bekehren (91). So weist auch St. Benedikt im Prolog seiner Regel auf die „via salutis“ hin, „quae non est nisi angusto initio (initium conversationis!) incipienda“, und sofort heißt es weiter: „Processu vero conversationis ac fidei ...“ (92). *Salus* und *conversatio* sind also gleichwertige Begriffe. In Zit. VIII 1 ist mit *conversatio* nur das christliche Leben gemeint ohne das Spezifikum monastischer Prägung. An ihm wünscht der heilige Paulus seinen Stammesbrüdern Anteil. Im Zusammenhang mit „gentis privilegium“ läßt sich der Ausdruck *conversatio*, der ja auch die Bedeutung „christliche Gemeinschaft“ (93) umschließt, gut verstehen. In dieser *conversatio* erfüllt sich ja das „privilegium gentis“. Man vergleiche Röm. 9, 3f.: „Optabam enim ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis, qui sunt cognati mei secundum carnem ..., quorum adoptio est filiorum, et gloria et testamentum ... et promissa.“

IX. Coll. XVII 25, 11: adhuc triduum et Ninive subvertetur ... quodsi quis velut praescium conversionis (Σ: conversationis) eorum subversionem civitatis ad hoc eis dominum comminatum, ut eos ad salutarem poenitentiam provocaret ...

⁹¹ Vgl. Reitzenstein, Richard, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (1916) NF 7, 77, Anm. 3.

⁹² S. Reg. Prol. 123f.

⁹³ Vgl. das Kapitel über *conversatio*.

Die „salutaris poenitentia“ entspricht der *conversatio* der Niniviter, zu der sie der Herr durch die Furcht vor dem drohenden Untergang ihrer Stadt antreiben wollte, wissend, daß seine Drohung ihr Ziel erreichen werde, nämlich ihre *conversatio*. Wie uns oben einige Zitate aus dem Thesaurus zeigten, kann *conversatio* als „guter Lebenswandel“ auch den besonderen Sinn eines Lebens der Buße haben. Das bedeutete vom 7. Jahrhundert an auch der Terminus *conversio*, der schließlich das Wort *conversatio* in seinem ganzen Umfang so sehr verdrängte, daß *conversio* einfach „Lebenswandel“ hieß. Wir konnten das bereits im vorausgehenden Abschnitt ausfindig machen, und es wird uns hier noch einmal bestätigt durch eine Stelle bei Cassian, die den Ausdruck *conversio* zum zweiten Male ohne Variante bringt (die andere Stelle siehe Zit. VIII 2):

X. Coll. XX18, 1ff.: *beatus Theonas inextinguibile desiderio evangelicae perfectionis succensus . . . ad domum itaque revertitur maestus illaque adfectus tristitia, quae poenitentiam ad salutem stabilem operatur . . . erga salutem coniugis omnem mentis sollicitudinem curamque convertit, eamque ad desiderium quo fuerat ipse succensus exhortatione coepit simili provocare et ut deo pariter in sanctimonia et castitate servirent diurnis nocturnisque fletibus monere, dicens conversionem melioris vitae nequaquam esse lentandam.*

In diesem Zitat stehen als Parallelen zur „*melior vita*“ die Begriffe „*evangelica perfectio*“ und „*salus stabilis*“, womit jedesmal das Mönchsleben gemeint ist. Diesen monastischen Lebenswandel will Theonas, von Sehnsucht nach der evangelischen Vollkommenheit entbrannt, nicht länger mehr verzögern. Eine „*conversio melioris vitae*“ im Sinne von Bekehrung ist hier ausgeschlossen. Hinkehr zum „besseren Leben“ (= Mönchtum) müßte heißen *conversio ad* . . . Ohne Zweifel stand hier ursprünglich *conversatio*, wie auch bei Isidor die „*conversio sanctitatis*“ soviel bedeutet wie „*conversatio sanctitatis*“ (94). Nur weil das Wort *converti* vorkommt und der Sinn des Satzes sich auf einen Anfang bezieht, haben spätere Schreiber *conversio* gesetzt.

Schließlich wollen wir noch die Stellen anfügen, an denen sich Petschenig in seiner Ausgabe sinngemäß für *conversatio* entschieden hat im Gegensatz zu verschiedenen Varianten, die in *conversio* abgeändert haben.

- XI. 1. Coll. XVI 17, 3: *consortes nostrae fidei et conversationis* ($\Sigma\Pi^1$ O: *conversionis*) *excipere*.
 2. Coll. XVIII Capitula: VII. De Sarabaitarum principio et *conversatio* (O: *conversione*).
 3. Coll. XX 12, 1: *per conversationem* (O¹: *conversionem*) *bonam abiciuntur vel consumuntur adfectus*.

⁹⁴ Vgl. Text zu Anm. 73. Dazu Anm. 24.

4. Coll. II 13, 12: absque ullo confusionis operimento omnia debent senioribus revelare atque ab eis vel remedia vulnerum vel exempla conversationis (W: conversionis) ac vitae fiducialiter sumi.

Besondere Erklärungen sind hier nicht anzufügen. Alles in allem hat uns auch die Überprüfung des Ausdruckes *conversio* bei Cassian gezeigt, daß *conversio* später mit *conversatio* in seinem ganzen Bedeutungsumfang gleichgesetzt und vorzüglich gebraucht wurde. Als Ergebnis unserer Untersuchung können wir feststellen, daß der Ausdruck „*abrenuntiatio*“ nicht dem Begriff „*conversio*“, sondern dem der „*conversatio*“ entspricht, und daß Cassian bei häufiger Verwendung des Wortes *converti* den Ausdruck *conversio*, soweit es sich übersehen läßt, höchstwahrscheinlich überhaupt nicht niedergeschrieben hat.

III. Die rechtliche Bedeutung des zweiten Profießgledes.

1. Der Begriff der „*mores*“ als Terminus der römischen Rechtssprache.

So wichtig es für das Verständnis des zweiten benediktinischen Gelübdes ist, sich über die Bedeutungsmöglichkeit des Wortes *conversatio* im klaren zu sein, nicht minder dringlich ist die Frage, welcher Begriff sich in der Vorstellung des heiligen Vaters mit dem Worte „*morum suorum*“ verbunden haben mag. Daß es sich bei der Ausdrucksform des zweiten Profießgledes um einen spezifisch stadtrömischen Terminus handeln dürfte, haben wir bereits bemerkt. Darüber hinaus spielte das Wort „*mores*“ in der römischen Rechtssprache eine vorzügliche Rolle und hatte für das Ohr des Römers einen eigenen Klang mit fest umrissener Bedeutungsfülle (95).

In der „*Sitte*“ verkörperte sich das soziale Gewissen des römischen Volkes. Sie ist das überkommene heilige Erbe der Väter, das Brauchtum, die Ordnung und das Gesetz. Cicero schreibt: „*quae vero more aguntur institutisque civilibus, de iis nihil est praecipendum, illa enim ipsa praecepta sunt, nec quemquam hoc errore duci oportet, ut, si quid Socrates aut Aristippus contra morem consuetudinemque civilem fecerint locutive sint, idem sibi arbitretur licere*“ (96). Die „*mores*“ in ihrer Eigenschaft als *lex*, *consuetudo* und *institutum* schufen im römischen Gemeinwesen den einzigartigen Ausgleich zwischen Gemeinschaft und Einzelmensch.

⁹⁵ Vgl. Kaser M., Das römische Recht als Gemeinschaftsordnung, Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart 126 (1939). Dazu vgl. Meister Karl, Die Tugenden der Römer, Heidelberger Universitätsreden 11 (1930).

⁹⁶ 96. M. Tull. Ciceronis Opera, ed. Baier-Keyser I–XI (1860/69) Off. I 41. Vgl. Ders. Leg. Agr. II 1: Est hoc in more positum . . . institutoque maiorum Univ. 11: legi morique parendum est Off. I 32: parentium

In der Frühzeit bildeten Recht und Sitte noch eine begriffliche Einheit. Einrichtungen und Gebräuche der Familie wie der Öffentlichkeit, im Bereiche des zivilen wie staatlichen Lebens wurden als Göttergeschenke betrachtet, es offenbarte sich in ihnen der Wille der Götter. Darum waren die Sitten der Väter heilig, und jeder Verstoß dagegen wurde mit sakralen Strafen geahndet: „quid huic sacri umquam fore aut quid religiosi fuisse putatis, qui nunc tanto scelere se obstrictum esse non sentiat, qui in iudicium veniat, ubi ne precari quidem Jovem ... more omnium possit, a quo etiam di immortales sua repetunt in eo iudicio, quod hominibus ad suas res repetendas est constitutum“ (97). Sehr bald, wahrscheinlich durch das Zwölf Tafelgesetz, erfolgte die Unterscheidung und Trennung von Recht (*ius scriptum*) und Sitte (*ius non scriptum*): „Ex non scripto ius venit, quod usus comprobavit, nam diuturni mores consensu utentium comprobati legem imitantur“ (98). Rechtsschutz und Sittenschutz übertrug man verschiedenen staatlichen Behörden. Das Sittengericht wurde von den Zensoren ausgeübt. Ihre Tätigkeit hieß „regere mores“, und trotz der Ähnlichkeit des Sittenverfahrens mit dem Rechtsstreit wurde es deutlich vom *iudicium* unterschieden. Hier zeigt sich die ökonomische Denkweise der Römer, auf rechtliche Bindungen zu verzichten, wo das sittliche Bewußtsein ausreicht.

Während das Recht den Gewalthabern Macht verlieh, war es Sache der *mores*, ihrer Macht die notwendigen Schranken zu setzen. Auch dem *pater familias* wurden bei aller Fülle und Weite seiner väterlichen *potestas* durch die Sitte Pflichten auferlegt. Ihre Verletzung erheischte sakrale Sühne, die der Urteilsspruch des Zensors bestimmte.

So erforderte das Beharren in der überlieferten Ordnung vom einzelnen beständige Selbstzucht und bewirkte die Entfaltung jener typischen Römertugenden, die durch ein Leben für die Gemeinschaft, in und aus der Gemeinschaft ihr eigen-

praeceptis imbuti ad eorum consuetudinem moremque deducimur. P. Corn. Tacitus, *Annales*, ed. Koestermann I-VI (1937), III 28: *exin continua per viginti annos discordia, non mos, non ius.* *Corpus Juris Civilis*, ed. Paulus Krueger (1911¹²), Vol. I 34: *Justiniani Digesta I 3, 32: De quibus causis scriptis legibus non utimur id custodiri oportet, quod moribus et consuetudine inductum est. . . Inveterata consuetudo pro lege non immerito custoditur, et hoc est ius, quod dicitur moribus constitutum.* Ebd. 910: L 16, 42: *probra quaedam natura turpia sunt, quaedam civiliter et quasi more civitatis;* ebd. I 2, 1: *omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur.*

⁹⁷ Cic. Verr. IV 32.

⁹⁸ C. J. Civ. a. a. O. I 2, 9.

tümliches Gepräge erhalten haben. Der Nutzen des Gemeinwesens, seine Förderung und Mehrung nach der Norm, wie sie durch die im Willen der Götter ruhende „mos maiorum“ gegeben war, galten als Maßstab für das rechte Verhalten, und nur die Sitten verpflichteten den Römer, die nach diesem Maßstabe gute Sitten waren. Im Worte „mos“ „vereinigen sich so die Sitte als überliefertes Brauchtum und die Sittlichkeit als das sozialetische Prinzip zur begrifflichen Einheit. Und diese Ethik entfaltet sich dann in einer Reihe praktischer, also im äußeren Verhalten bekundeter Tugenden, der „fides“ und „disciplina“, der „pietas“ und „gratia“, der „reverentia“ und dem „obsequium“, mithin in dem, was die Römer mit ihrem Lieblingswort „officium“ zusammenfassen, der allzeit bereiten tätigen Rücksichtnahme auf die berechtigten Interessen der Allgemeinheit“.

Zucht und Sitte werden in einem Atemzuge genannt: „omnino morem praeclarum disciplinamque, quam a maioribus accepimus“ (99). Wer sein persönliches Leben nach dieser Regel ausrichtete, durfte von seinen Mitbürgern die gebührende Ehre und Anerkennung dafür erwarten. So wurden die „mores“ zum Inbegriff eines Ideales, das der Römer mit „honeste vivere, ehrenvoll leben“ bezeichnete (100). Die Ehre ist das „praemium virtutis, iudicio studioque civium delatum ad aliquem, qui eum sententiis, qui suffragiis adeptus est, is mihi et honestus et honoratus videtur“: äußert sich Cicero (101). Das „honestum“ wird sogar mit „virtus“ gleichgesetzt: „Honestum aut ipsa virtus est aut res gesta virtute“ (102).

Es nimmt daher nicht wunder, daß die Römer dem Gotte Honos und der Göttin Virtus einen gemeinsamen Tempel weihten (103). Auch die anderen Tugenden wurden als Gottheiten verehrt. Wie der Römer schon die „mores“ als die von den Vätern überlieferte und altbewährte Verfassung seines Volkes für eine Gabe der Götter hielt, also einen göttlichen Ausfluß in ihr sah, so faßte er auch die Tugenden, die den Menschen zum Gehorsam gegen die Sitte befähigen, als göttliche

⁹⁹ Cic. Flacc. 7; vgl. Ders. Deiot. 10: imitare, Castor, . . . avi mores disciplinamque debes. Ann. Seneca, Dialogi, ed. Hermes (1905) III 11: ignorantibus da rationem, da disciplinam: ut nil amplius dicam, necesse erit certe nobis mores Romanos repetere.

¹⁰⁰ Cic. Fin. IV 16: illud vide . . . honestum quod sit, id esse solum bonum honesteque vivere bonorum finem. Ders. Att. VI 113: Thermum, Silium vere audis laudari; valde se honeste gerunt.

¹⁰¹ Cic. Brut. 81; vgl. Ders. Phil. IX 2: nemo virtutem non honorabat.

¹⁰² Cic. Fin. V 23.

¹⁰³ Vgl. Cic. Verr. IV 54: Romam quae apportata sunt, ad aedem Honoris et Virtutis.

Kräfte auf (104). Somit trägt der Begriff „mores“ in seiner Bedeutung als gegebene Ordnung sowohl wie als Handlungsweise nach dieser Ordnung das Merkmal der religiösen Bindung und meint als sittliche Haltung eine religiös-tugendhafte Gesinnung:

„Nec vero habere virtutem satis est quasi artem aliquam, nisi utare: etsi ars quidem, cum ea non utare, scientia tamen ipsa teneri potest, virtus in usu sui posita est, usus autem eius (= officium) est maximus civitatis gubernatio . . . nihil enim dicitur a philosophis, quod quidem recte honesteque dicatur, quod non ab iis partum confirmatumque sit, a quibus civitatibus iura descripta sunt, unde enim pietas aut a quibus religio? unde ius aut gentium aut hoc ipsum civile quod dicitur? unde iustitia, fides, aequitas? unde pudor, continentia . . .? unde in laboribus et periculis fortitudo? nempe ab iis, qui haec disciplinis informata alia moribus confirmarunt, sanxerunt autem alia legibus“ (105).

Dieses Zitat aus Ciceros Schriften stellt das, was über den Begriffsinhalt der *mores* bisher ausgesagt wurde, noch einmal sehr schön in gedrängter Fülle dar. Wir sehen, daß der Begriff „mores“ in sich dreigliedert ist. Bedeuten sie dem Römer einmal die mit Gesetzeskraft ausgestattete überlieferte Sitte der Väter, zum anderen Male die solchem Erbe gemäße Haltung, so zeigen sie noch ein drittes Merkmal auf, das zwischen den beiden erstgenannten liegt, nämlich die Erfüllung all dessen, was der Dienst an der Gemeinschaft dem geschriebenen und ungeschriebenen Recht entsprechend erfordert. „Munus“ oder „officium“ lautet die umfassende Bezeichnung für die Leistung, die im öffentlichen und häuslichen Leben vollbracht werden mußte:

„latissime patere videntur, quae de officiis tradita . . . et praecepta sunt, nulla enim vitae pars neque publicis neque privatis neque forensibus neque domesticis . . . vacare officio potest“ (106).

¹⁰⁴ Cic. D. Nat. II 31: *Intelligitur prudentiam quoque et mentem a deis ad hominem pervenire, ob eamque causam maiorum institutis mens, fides, virtus, concordia consecratae et publice dedicatae sunt; Leg. II 16: Deinceps in lege est, ut de ritibus patriis colantur optumi: de quo cum consulere Athenienses Apollinem Pythium, quas potissimum religiones tenerent, oraculum edictum est, „eas, quae essent in more maiorum“; Dom. 52: (Si) postem tremebunda tetigit, nihil rite, nihil caste, nihil more instituto quae perficit D. Nat. II 23: quid Opis? quid Salutis? quid Concordiae, Libertatis? Victoriae? quarum omnium rerum quia vis erat tanta, ut sine deo regi non posset, ipsa res deorum nomen obtinuit. Tac. Ann. III 26: Numa religionibus et divino iure populum devinxit. Augustinus, Civitas Dei IV 24, ed. E. Hoffmann, CSEL XXXV 5, 1 (1899): ita Virtus, quae dat virtutem, Honor, qui honorem, Concordia, quae concordiam, Victoria, quae dat victoriam. Ita, inquit, cum Felicitas dea dicitur, non ipsa quae datur, sed numen illud adtenditur, a quo felicitas datur.*

¹⁰⁵ Cic. re publ. I 2; vgl. Seneca Agam. 112, Tragoediae, ed. Biponti (1785): *Periere mores, ius, decus, pietas, fides.*

¹⁰⁶ Cic. Off. I 2; vgl. Ders. Fin. 3, 27: *Est autem officium, quod ita factum est, ut eius probabilis ratio reddi possit. . . . Quod autem ratione*

Im vorletzten Zitat bezeichnet Cicero als höchstes „officium“ die „gubernatio civitatis“ und umschreibt hierbei den Begriff officium mit „usus virtutis“. Denn „mores haben“ bedeutet soviel wie „honeste vivere“, und das heißt tugendhaft leben. Wer also bei den Römern das Officium pflichtgetreu erfüllte, galt als rechtschaffener und darüber hinaus als weiser Mann. So lesen wir bei Cicero: *Omne officium munusque sapientiae*“ (107), und weiter: „*In (officio) colendo sita vitae est honestas omnis, et in negligendo turpitude*“ (108), oder: „*de officiis, a quibus constanter honeste que vivendi praecepta ducuntur*“ (109).

Das Wort „officium“ drückt auch das subjektive Verhalten aus und wird mit „virtus“ gleichgesetzt: „*Est in eo virtus et probitas et summum officium, summaque observantia*“ (110). Tugend und Weisheit gehören zusammen: „*illud quidem honestum, quod proprie vereque dicitur, id in sapientibus est solis neque a virtute divelli potest*“ (111).

In der Weisheit finden die „mores“ ihre Krönung und zugleich tiefste Begründung, insofern sie ein Wissen ist um göttliche und menschliche Dinge und Einsicht bedeutet in ihre inneren Zusammenhänge und gemeinsamen Beziehungen, aus der dann die Kraft zum rechten Tun fließt:

„*Princeps omnium virtutum est illa sapientia quam σοφίαν vocant. . . illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum atque humanarum (scientia), in qua continetur Deorum et hominum communitas et societas inter ipsos*“ (112).

Nach diesen allgemeinen Erörterungen über den Begriffsinhalt des Ausdruckes „mores“ wollen wir uns der Besprechung eines literarischen Beispiels zuwenden, in dem der Gebrauch dieses Wortes ein helles und unseres Erachtens restlos klärendes Licht auf die formelle Bedeutung des zweiten Profestgliedes wirft.

Das Corpus Iuris Civilis in der Ausgabe von Paulus Krueger enthält ein Zitat des römischen Rechtsgelehrten Ulpianus († 228 n. Chr.), der sich folgendermaßen äußert:

„*Matrem familias accipere debemus eam, quae non inhoneste vixit: matrem enim familias a ceteris feminis mores discernunt atque separant,*

actum sit, id officium appellamus. „Ratione“ = „secundum regulam“: darüber vgl. Casel, O., Benedikt von Nursia als Pneumatiker (Heilige Überlieferung, Festschrift für Abt Herwegen [1938] 106).

¹⁰⁷ Cic. Fin. IV 14.

¹⁰⁸ Cic. Off. I 2.

¹⁰⁹ Ebd. III 2.

¹¹⁰ Cic. Ep. XIII 28; vgl. Ders. Verr. V 72, 188: *si nullum ad rem nisi ad officium et virtutem omnes meae curae.*

¹¹¹ Cic. Off. III 3.

¹¹² Ebd. I 43.

proinde nihil intererit, nupta sit an vidua, ingenua sit an libertina: nam neque nuptiae neque natales faciunt matrem familias, sed boni mores“ (113).

Hier wird also etwas über die römische Familienmutter ausgesagt. Wann kann man einer römischen Frau den Ehrentitel einer Hausmutter geben? Wenn sie ehrenvoll gelebt hat, das heißt mit anderen Worten, wenn sie „mores“ gehabt hat. Dabei spielt es keine Rolle, ob sie aus vornehmem Geschlechte stammt oder aus bürgerlichem Hause, ob ihr Mann noch lebt oder bereits gestorben ist, — das Merkmal einer echten mater familias sind die „mores“, die sogar als boni mores näher gekennzeichnet sind. Und diese Sitten sind es auch, wodurch sich die Familienmutter von den übrigen Frauen unterscheidet. Sind darum die anderen Frauen sittenlos? Davon kann keine Rede sein. Vielmehr soll hiermit ausgedrückt werden, daß die Hausmutter ihre eigenen, besonderen mores hat, die durch den andersgearteten Pflichtenkreis ihr Gepräge erhalten. Denn eine unverheiratete oder kinderlose Frau braucht nicht das zu leisten, was eine Mutter an Verpflichtungen zu erfüllen hat. Nach dem altrömischen Ideal mußte eine mater familias ihre Kinder selbst pflegen und nähren, was in der Verfallszeit meist den Ammen überlassen wurde, sie mußte für alle Dinge sorgen, die in einem Haushalt notwendig waren, sie mußte waschen, kochen und Wolle spinnen, die Tätigkeit des Gesindes überwachen und ihre Kinder, vor allem die Mädchen, erziehen und unterrichten (114). Der Hausvater hatte wieder andere, kurzum seine mores, die durch seinen Pflichtenkreis als Herr und Priester in der Familie bestimmt waren. Und die Kinder mußten ihre mores betätigen, die sich aus dem Verhältnis der Pietät zu ihren Eltern ergaben. Was für das häusliche Leben galt, hatte auch für das öffentliche Leben Geltung. Jeder Stand, jedes Amt, ob es das des Zensors oder Senators oder Konsuls war, brachte seinem Träger bestimmte, voneinander verschiedene Aufgaben und verlangte von ihm die Erfüllung seiner Pflichten, die Betätigung seiner Sitten, mit anderen Worten: die *conversatio morum suorum*.

2. Die formelle und sachliche Bedeutung des zweiten Gelübdes.

Nach den vorangegangenen Erwägungen dürfte es nicht mehr schwer sein, die Frage über die formelle Bedeutung des zweiten Gelübdes zu beantworten.

Die Mönche bilden einen eigenen Stand und Beruf innerhalb

¹¹³ Corp. J. Civ. a. a. O. 910: L 16, 46.

¹¹⁴ Vgl. Blümmer H., Die römischen Privataltertümer, Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft IV 2² (1911³).

der Kirche Christi, das Mönchtum ist eine höhere Form des christlichen Lebens. Während dieses durch die allgemeinen Gesetze der Gebote Gottes und der Kirche geregelt wird, hat die „vita sublimis“ — so nennt der heilige Basilius das Leben der Mönche (115) — ihre eigene, besondere Norm, die in der Regel unverrückbar festgelegt ist. So lesen wir bei Isidor von Sevilla:

„Alia sunt praecepta, quae dantur fidelibus communem in saeculo vitam degentibus atque alia saeculo renuntiantibus. Illis enim dicitur, ut sua omnia bene gerant, istis ut omnia sua derelinquant. Illi praeceptis generalibus adstringuntur, isti praecepta generalia perfectius vivendo transcendunt“ (116).

Die in der „lex Regulae“ (117) aufgestellte Norm, die den Pflichtenkreis des Benediktinermönches genau umgrenzt, gibt seinen mores ihr ganz bestimmtes, eigenständiges Gepräge. Dieser Gedanke schwebt offenbar dem Mönchsvater Nilus von Ankyra vor, wenn er schreibt: *καὶ τὸ ἥθος οὐδέπω πρὸς τὸ ἀρεσκὸν τῷ ἐπαγγέλματι παιδαγωγήσας* — in der lateinischen Übersetzung: „moribusque ad instituti normam nondum compositis“ (118).

Vom Mönche wird mehr verlangt als von einem in der Welt lebenden Christen, für den es genügt, daß er „sua omnia bene gerit“, mit anderen Worten, seine Pflichten treu erfüllt, die im Gesetze Christi ihm vorgezeichnet sind. Das ist der Inhalt seiner Sitten, die ihn vom Heiden unterscheiden. Zeigt er im Leben diese mores, dann kann man von ihm sagen, daß er „honeste vivit“. Die „honestas morum“ des Christen ist jedoch erst „initium conversationis“ des Mönches, von dem das „perfectius vivere“ erwartet wird. So dürfen wir die Worte des heiligen Vaters Benediktus verstehen, mit denen er das letzte Kapitel seiner Regel einleitet:

„Regulam autem hanc descripsimus, ut hanc observantes in monasteriis aliquatenus vel honestatem morum aut initium conversationis nos demonstrare habere.“

St. Benedikt will damit sagen: was in dieser Regel verlangt wird an äußeren Leistungen, das ist so gering, daß es von der gläubigen Bereitschaft eines guten Christen erfüllt werden kann. Das soll aber nur ein initium im Sinne von fundamentum, ein Anfang und eine Grundlage für das eigentliche Leben des Mönches sein. Denn so heißt es weiter: „Ceterum ad perfectionem conversationis qui festinat, sunt doctrinae sanctorum Patrum, quarum observatio perducatur hominem ad celsitudinem perfectionis.“

¹¹⁵ Sermo ascet. II, a. a. O. 324 A.

¹¹⁶ III Sent. 18, 1.

¹¹⁷ S. Reg. c. 58, 33.

¹¹⁸ De monast. exercit. c. 8, PG 79, 728 B.

Die „*observatio doctrinarum Patrum*“ setzt also die „*observatio Regulae*“ voraus, diese verhält sich zu jener wie das Fundament zu dem auf ihm ruhenden Gebäude.

Rothenhäusler hat in seiner obengenannten Studie über die Aufnahmeordnung der *Regula St. Benedicti* auf Grund der Stellen in der Heiligen Regel, wo Benedikt von den Gelöbnissen nicht formell, sondern in einer Umschreibung spricht, festgestellt, daß die *conversatio morum* auch die *observatio Regulae* in sich begreift, „ja bis zu einem gewissen Grade mit ihr zusammenfällt“ (119). Es ist dieselbe Erkenntnis, die wir vom Begriff der „*mores*“ her gewonnen haben. Daß sich der Inhalt des zweiten Gelübdes nicht auf die „*observatio regulae*“ beschränken kann, geht schon daraus hervor, daß sie nur ein *initium* und die Grundlage, die äußere Lebensform der *conversatio* des Mönches ist, die sich nach innen unter der Führung der Lehrweisheit der Heiligen Väter zu den Höhen der Vollkommenheit aufbauen soll.

Ihre „*doctrina*“ ist aber deshalb eine „*lex*“, weil sie zuvor gelebt wurde, „nam *diuturni mores consensu utentium comprobati lege m imitantur*“ (120). Zum Inbegriff der „*mores*“ gehört ja auch die *consuetudo patrum* und *maiorum* des Römers. Für den klösterlichen Gesetzgeber auf Monte Cassino und seine Mönche bedeutete das die gesamte christliche Tradition, auf die er im letzten Kapitel seiner Regel hinweist. Besonders deutlich wird dieser Gedanke auch im 7. Kapitel gestaltet, wo es heißt: „*Octavus humilitatis gradus est, si nihil agat monachus, nisi quod communis monasterii regula vel maiorum cohortantur exempla*“. Chrysostomus spricht an einer Stelle: „*qui solitarius (= monachus) vivit, is animum suum ad apostolorum et prophetarum mores conformat*“ (121).

Die Regel als schriftlich festgelegte Norm mit ihrer Vertiefung und Verinnerlichung im Vorbild der Väter, wie sie in einer bestimmten, den jeweiligen Raum- und Zeitverhältnissen angepaßten Weise von den lebenden Mönchen verwirklicht wird, bildet die „*mores Monasterii*“ (122). Sie soll sich der Novize zu eigen machen, um dann bei der Mönchsweihe zu Beginn

¹¹⁹ a. a. O. 71; vgl. 78/79 u. 81.

¹²⁰ Vgl. Anm. 98.

¹²¹ *Comparatio regis et mon.* 2, PG 47, 389; vgl. Pachom. *Praecepta et Instituta*, Pachom. Latina 53: *ut sciant quomodo oportet in domo Dei conversari sine ruina et scandalo; ut . . . stent in mensura veritatis et traditionibus apostolorum et prophetarum . . . imitantes congregationem eorum in domo Dei, et ieiunia et orationes ex more complentes. Qui enim bene ministrant, sequuntur regulam scripturarum.* Vgl. Groß, K., *Auctoritas - Maiorum exempla.* Das Traditionsprinzip der hl. Regel (St. Mitt. 58 [1940] 59-67).

¹²² Reg. Magist. c. 88: *ut et mores Monasterii probet.*

seines monastischen Lebens die „conversatio morum suorum“ mit zuversichtlichem Herzen geloben zu können. „Ecce lex, sub qua militare vis“: so wurde ihm gesagt. „Et si promiserit se omnia custodire et cuncta sibi imperata servare, tunc suscipiatur in congregatione“ (123).

Die Summe der Einzelvorschriften in der Heiligen Regel gehört zur „lex militandi“ des Benediktinermönches. Doch ist sie kein toter Buchstabe, sondern ein vom Geiste Gottes erfülltes Gesetz. „Qui vos audit, me audit“: dieses Wort der Heiligen Schrift nimmt St. Benedikt auch für seine Lehre in Anspruch (124). Im Römerbriefe aber lesen wir: *πλήρωμα . . . νόμου ἢ ἀγάπης*: plenitudo . . . legis est dilectio“ (125).

Die Liebe also, die Königin der Tugenden, steht im Mittelpunkt der conversatio morum des Mönches. Sie faßt die einzelnen Gesetzesvorschriften zu innerer Einheit zusammen und durchdringt sie mit ihrer Wärme, während das Gesetz mit Rücksicht auf bestimmte gemeinsame Lebensverhältnisse die vielfachen Wege zeigt, auf denen die Liebe ihr Werk vollbringen soll.

νόμος wie *ἀγάπη* setzen die Gemeinschaft voraus. Im Dienste der brüderlichen Gemeinschaft des monasterium entfaltet die Liebe ihre Tugendkräfte. Darüber äußert sich ein Schüler des heiligen Pachomius:

„dispensatores monasteriorum, et domorum praepositi et omnis ordo fratrum universaque membra in unum corpus coeant, ut suscitant templum Dei. Congregemur autem in pace atque concordia ut fines sanctorum et patris nostri regulas impleamus“ (126).

Der Inbegriff des Dienstes im klösterlichen Gemeinwesen ist auch für den heiligen Benedikt das Wort „Officium“ oder „Opus“. Aufgabe des Mönches ist das „completere habitatoris officium“ (127), in dessen „tabernaculum“ der Mönch sein Leben verbringen darf: „aequo animo impleat officium sibi commissum . . . ut nemo perturbetur in domo Dei“ (128). Dem Gast soll der Mönch „cum omni officio caritatis“ (129) begegnen.

Seinen Höhepunkt erreicht das Tugendleben des Mönches in der Feier des „Officium Divinum“ oder „Opus Dei“.

¹²³ S. Reg. c. 58, 21 bzw. 29ff.

¹²⁴ Ebd. c. 5, 10.

¹²⁵ Vgl. Röm. 13, 8f.: Nemini quidquam debeatis: nisi ut invicem diligatis: qui enim diligit proximum, legem implevit. . . . et si quod est aliud mandatum in hoc verbo instauratur: Diliges proximum tuum sicut teipsum.

¹²⁶ Epistola Theodori, Pachom. Latina 106, 7ff.

¹²⁷ S. Reg. Prol. 103.

¹²⁸ Ebd. c. 31, 37.

¹²⁹ Ebd. c. 53, 7.

Den Ausdruck „Opus Dei (Domini)“ verwenden Basilius und andere geistliche Schriftsteller (130) zur Bezeichnung der Werke des Mönchslebens überhaupt: „Quomodo abundet quis in opere Domini?“ fragt Basilius und gibt zur Antwort: „(cum) studium maius in opere Domini ostendit, quam in iis rebus, quae ab hominibus magnopere requiruntur“ (131). Cassian schreibt:

„nam per alia minus cauta monasteria simpliciter quidam suscepti eorum, quae intulerant, quaeque in dei opere fuerant dispensata, cum ingenti post blasphemiam redhibitionem poscere temptaverunt“ (132).

An einer anderen Stelle im Schrifttum der Väter steht zu lesen: „Patres manducantes panem tantum et salem, fortes facti sunt in opere Dei, dum angustiarent seipsos“ (133).

Wenn nun auch St. Benedikt das Wort „Opus Dei“ nur auf den liturgischen Gottesdienst anwendet, so teilt er doch ohne Zweifel die Auffassung der Väter, was schon daraus hervorgeht, daß er die Dinge des Klosters wie heiliges Altargerät behandelt wissen will (134), weil das monasterium eine „domus Dei“ und der Mönch ein „operarius Domini“ (135) ist. Somit gehört das „Opus Dei“ im engeren Sinne nicht nur zum Inhalt der *conversatio morum*, sondern die *conversatio morum* ist selbst ein *Opus Dei* im doppelten Sinne des Wortes, als Werk Gottes

¹³⁰ Vgl. S. Reg. 215.

¹³¹ Basilius a. a. O. 517 C: Reg. br. Interr. 290; vgl. ebd. 471 B: Interr. 167: *Qualis debeat esse anima, cum digna habita est, quae in opere Dei occupetur?* 482 B Resp. ad Interr. 200: . . . ii, qui iam pridem in Dei opere laboraverunt. Eucherius hom. 3, PL 50, 337 A: *Nisi enim cum aviditate, nisi cum bona voluntate, cum laetitia opera Dei egerimus, Deo nos perire noverimus* 848 B (hom. 6): *haec sunt praecipua sacrificia, haec pingua holocausta, quae in conspectu Domini in odorem suavitatis ascendunt, hoc etiam maxime studeamus, ut illa quae in honorem Domini nostri agimus, cum claro agamus animo, et cum bono ac devotae voluntatis affectu.*

¹³² Inst. IV 4.

¹³³ Aegypt. Patr. Sent. 1, PL 74, 381 D.

¹³⁴ S. Reg. c. 31, 19f.: *Omnia vasa monasterii cunctamque substantiam ac si altaris vasa sacrata conspiciat; vgl. ebd. c. 31, 41; 53, 50; 64, 15. Dazu Reg. I Patrum (Holst. I) c. 12: Nosse debent etiam fratres, quidquid in Monasterio tractatur, sive in vasis, sive in ferramentis, vel caetera omnia, esse sanctificata. Si quis de fratribus aliquid negligenter tractaverit, partem se habere noverit cum illo rege, qui in vasis domus Dei sanctificatis cum suis bibebat concubinis. Vgl. noch Zach. 14, 20ff.: An jenem Tage wird auf den Schellen der Rosse die Aufschrift stehen: Heilig dem Herrn! Die Kochtöpfe im Hause des Herrn werden so heilig sein wie die Sprengbecken vor dem Altar. Jeder Kochtopf in Jerusalem und Juda wird dem Herrn der Heerscharen heilig sein.*

¹³⁵ S. Reg. Prol. 36: *Et quaerens Dominus . . . operarium suum; vgl. c. 5, 18: perfecta discipuli opera, in velocitate timoris Dei* 49, 9ff.: *(Si) abstinentiam operam damus . . . unusquisque super mensuram sibi indictam aliquid . . . offerat Deo; dazu c. 7, 151, 211.*

am Menschen: „operantem in se Dominum magnificent“ (136), und als Werk für Gott: „officium servitutis“ (137), ein unmittelbarer, weil ungeteilter Dienst im Angesichte Gottes, der in der Feier der Liturgie zur höchsten Gottesnähe und geistigen Verklärung sich erhebt.

Bei der Feier des „Officium Divinum“, beim Hören des göttlichen Wortes gewinnt der Mönch in wachsendem Maße die Glaubenseinsicht in den Sinn und die inneren Zusammenhänge des menschlichen Lebens und die geheimnisvollen Beziehungen zwischen Gott und Mensch in der Neuschöpfung.

Das Wissen um diese Dinge nennt Cicero — freilich vom heidnisch-natürlichen Standpunkt aus gesehen — sapientia. Die Weisheit muß sich ausprägen im Werke, sonst kann man sie nicht so nennen. Wo sie sich auswirkt, stiftet sie Gutes, denn sie kann von der Tugend nicht getrennt werden.

Dem Christen vermittelt die wahre Weisheit der Glaube, der vom Hören der frohen Botschaft kommt: „fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi“ (138). Darum ist im Prolog, der als „echter Protreptikos zur praktischen Tugend und zum kontemplativen Weisheitsstudium auffordert“ (139) vom „vir sapiens“ die Rede, „qui audit verba (Christi) et facit ea“ (140). Deshalb auch mahnt der heilige Vater: „domus Dei a sapientibus et sapienter amministretur“ (141). Überall wo ein wichtiges Amt im Kloster zu bekleiden ist, wird der „vir sapiens“ oder „timens Deum“ verlangt, denn „initium sapientiae timor Domini“ (142). „(Decani) non elegantur per ordinem sed secundum vitae meritum et sapientiae doctrinam“ (143). Wie diese doctrina gemeint ist, geht aus den Worten eines Mönchsvaters hervor, der sagt: „Sapiens enim est, non qui sermone docet, sed qui opere erudit ac officio admonet“ (144). Für die schwierige Aufgabe eines Klosterpförtners soll ein „senex sapiens“ ausgewählt werden und von ihm wird verlangt, daß er „cum omni mansuetudine timoris Dei reddat responsum festinanter cum fervore caritatis“ (145).

Weisheit und Tugend, Furcht Gottes und Liebe entsprechen sich jeweils und gehören unzertrennlich zusammen. Darum

¹³⁶ Ebd. Prol. 77.

¹³⁷ Ebd. c. 16, 6; vgl. c. 47, 8; 4, 99; 43, 1; 48, 52; 62, 12; 64, 42.

¹³⁸ Röm. 10, 17.

¹³⁹ Casel, O., Benedikt als Pneumatiker a. a. O. 109.

¹⁴⁰ S. R. ge Prol. 86.

¹⁴¹ Ebd. c. 53, 50.

¹⁴² Ps. 110, 9.

¹⁴³ S. Reg. c. 21, 8f.; vgl. c. 19, 7f.; 21, 8f.; 27, 6; 28, 8; 31, 2; 64, 6.

¹⁴⁴ Hyperechii adhort. ad mon. 122, PG 79, 1486 A. Vgl. S. Reg. c. 2, 30; duplex doctrina abbatis.

¹⁴⁵ S. Reg. c. 66, 1 u., 9f.

will St. Benedikt seine Mönche, die den Weg der Gebote Gottes wandeln wollen, umgürtet sehen „fide vel (= et) observantia bonorum actuum“ (146). Diese Umgürtung läßt das Leben des Mönches als eine *conversatio morum* in seiner ganzen Tiefe und Weite erkennen.

Das ist also der Sinn des zweiten Gelübdes, daß der werdende Mönch beim Gelöbnis der *conversatio morum suorum* verspricht, auf dem Grundstein, dem „*initium conversationis*“, als der äußeren Lebensordnung die vorbereitet ist durch einen guten christlichen Lebenswandel, die „*honestas morum*“, weiterzubauen bis zur „*celsitudo perfectionis*“. Maßstab und Norm in die Länge und Breite muß natürlich das Fundament sein, die *Sancta Regula*, die Gestalt annimmt in den „*mores Monasterii*“ und zum Inhalt die verschiedenen *opera* hat, angefangen von den *officia hebdomadaria* bis zum erhabensten *Officium*, dem „*Opus Dei*“.

Als Richtschnur zur Höhe aber dienen die „*doctrinae sanctorum Patrum*“, deren Widerschein in der Regel des heiligen Benedikt immer wieder aufleuchtet. Sie vermitteln dem Mönch die Weisheit gläubiger Einsicht und die innere Kraft der Liebe, die vom göttlichen Geiste stammt, seine Pflichten als Mönch in den guten Werken zu erfüllen. Daß bei einem solchen Bau viele Schwierigkeiten aufstehen, manches Hindernis zu überwinden ist, manche Mühe und Last getragen, vieles behauen, geordnet und gerichtet werden muß, leuchtet ein. So ist die Verpflichtung zur Aszese und Übung der Selbstzucht ohne weiteres in der Form dieses Gelübdes mit eingeschlossen.

„*Conversatio morum suorum*“ bedeutet also soviel wie „*exercitatio (πράξις) morum suorum*“. In dieser Bedeutung haben wir das Wort *conversatio* kennengelernt (147). Weil aber *conversatio* auch „*vita monastica*“ heißt, ist es klar, daß auch dieses Begriffsmoment hier im Gelübde eines Mönches mitschwingt. Die monastische Betätigung seiner guten Sitten läßt sich freilich im Deutschen nicht gut sagen — unser Sprachempfinden ist eben anders geartet als das des Römers — wohl aber: die Betätigung seiner guten Sitten im Kloster, die Ausübung seiner d. h. ihm als Mönch notwendigen Tugenden gemäß der klösterlichen Regel —, denn die *conversatio* als *vita monastica* verlangt eine Regel oder, um den von Abt Herwegen vorgeschlagenen kurzen und treffenden Ausdruck zu gebrauchen, seinen klösterlichen Tugendwandel, der

¹⁴⁶ S. Reg. Prolog. 52: *Succinctis ergo fide vel observantia bonorum actuum lumbis nostris, per ducatum Evangelii pergamus itinera eius.*

¹⁴⁷ Vgl. das Kapitel über *conversatio*.

vorgezeichnet ist durch den ganz bestimmten Pflichtenkreis seines monastischen Lebens.

Es hat sicher guten Grund, daß der heilige Vater gerade diese Formel für das zweite Glied der Profeß seiner Mönche gewählt hat. Seinem Weitblick genügte der Ausdruck „*observatio regulae*“ oder „*observantia bonorum actuum*“ nicht. Sein geistiges Auge mochte auf einer Vorstellung geruht haben, auf die uns Isidor von Sevilla hinweist, wenn er sich äußert:

„*Ad perfectum non sufficit nisi abnegatis omnibus suis etiam seipsum abneget, sed quid est seipsum abnegare, nisi voluptatibus renuntiare? Ut qui superbus erat, sit humilis, qui iracundus esse studeat mansuetus. Nam si ita quisque renuntiet omnibus quae possidet, ut suis non renuntiet moribus, non est Christi discipulus. Qui enim renuntiat rebus suis, sua abnegat, qui vero renuntiat moribus pravis, semetipsum abnegat*“ (148).

St. Benedikt sieht also auf den Grund der Dinge, auf die Gesinnung, die sittliche Grundhaltung der Seele. Wichtiger als die guten Werke, die auch eigenwillig oder nachlässig geübt werden können, ist ihm die Selbstverleugnung seiner Mönche, der Verzicht auf die „*voluntas propria*“ (149). Tatsächlich verurteilt der heilige Vater, der sonst mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der menschlichen Natur eine für seine Zeit überaus große Milde zeigt, nichts schärfer als die *murmuratio*, das Zeichen des Ungehorsams und der Selbstsucht. In der Selbstverleugnung liegt eben der Schlüssel zum geistlichen Leben. Auch hier sehen wir wieder, wie der Tugendwandel des Mönches die Aszese bedingt. Nicht auf die „*opera*“, auf das Tun des Menschen kommt es zunächst an, sondern auf die „*mores*“, auf das Sein des Menschen. Der Ausdruck *conversatio morum* ist auch unter diesem Gesichtspunkt weiter und geht über das hinaus, was etwa „*observatio regulae*“ oder „*observantia bonorum actuum*“ hätte sagen können. Die Regel will ja nur ein „*initium conversationis*“ sein; wie das zu verstehen ist, haben wir bereits erwogen. Über das verlangte Maß an innerer Bereitschaft der Liebe für die täglichen *opera* aber soll der Mönch hinausschreiten, um unter dem Antrieb des Heiligen Geistes „*ad maiora ... doctrinae virtutumque culmina*“ (150) zu gelangen. Dafür weist der heilige Vater hin auf die „*instrumenta virtutum*“, die sich in den „*Collationes, Instituta*“ und „*Vitae Patrum*“, sowie in der „*Regula sancti Patris nostri Basilii*“ (151) finden.

Welche Vorstellung St. Benedikt von den *instrumenta virtutum* hat, zeigt uns der Schluß des 4. Kapitels seiner Regel. Nachdem er eine lange Reihe von Tugendübungen aufgestellt hat, schließt er sie ab mit den Worten: „*Ecce haec sunt instru-*

¹⁴⁸ III Sent. 18, 1.

¹⁴⁹ S. Reg. c. 5, 12.

¹⁵⁰ Ebd. c. 73, 24.

¹⁵¹ Ebd. c. 73, 3. 22.

menta artis spiritalis: quae cum fuerint a nobis die noctuque incessabiliter adimpleta et in die iudicii reconsignata, illa merces nobis a Domino reconpensabitur, quam ipse promisit.“

Hier werden offenbar Instrument und Werk in eins gesetzt. Von den Werkzeugen, die doch an sich nur Mittel zum Zweck sind, wird ja ein Endzweck, eine Vollendung erwartet. An ihr soll unablässig gearbeitet werden, denn der Herr wird am Gerichtstage Nachschau halten. Durch ständigen Gebrauch werden also die Werkzeuge besser und vollkommener, was der natürlich-bildhaften Wirklichkeit widerspricht. Zurecht aber besteht dieses Bild, wenn es angewandt wird auf die Seele des Menschen. In der sittlichen Anlage ruht ihre Fähigkeit zum sittlichen Handeln. Die Betätigung der mores aber, sofern sie virtutes sind, vollendet sie in ihrem Sein. Der Ausdruck „mores“ betont also eine gute Grundhaltung im Menschen.

Darum nennt der heilige Nilus die Mönche „εὖ βιοῦντες“ oder „κατ' ἀρετὴν βιοῦντες“, auch „ἀσκηταὶ ἀρετῆς“ oder „ἀρετῆς ζηλωταί“, das Mönchsleben aber „βίος ἐνάρετος“ — in der lateinischen Übersetzung: „vita virtute insignis“, „vita virtutis religiosae“ (152) und schreibt an einer Stelle: „ὁ περιεργαζόμενος τὴν τῶν ἁγίων διαγωγὴν ὧν δῆθεν ζηλοῦν τὴν ἀρετὴν προῦθέμεθα: non accurate inquirentes conversationem sanctorum, quorum scilicet virtutem sectari nobis in animo proposuimus“ (153).

Noch auf eine andere Weise zeigt sich in der Wahl des Ausdruckes „conversatio morum suorum“ die Weite geistiger Schau beim klösterlichen Gesetzgeber von Monte Cassino. Sie äußert sich in dem Zusatz „suorum“. Wir sahen bereits, daß hiermit zunächst einmal die sittliche Haltung des Mönches ausgedrückt wird, sofern sie sich den neuen Pflichtenkreis des klösterlichen Lebens grundsätzlich zu eigen gemacht hat. Es hätte jedoch in etwa dieselbe Wirkung erreicht werden können, wenn der Novize die „conversatio morum monasticorum“ hätte geloben müssen, den klösterlichen Tugendwandel, wie ihn die „mores Monasterii“ verlangen. Ohne Zweifel wollte aber St. Benedikt dem Gelübde ein starkes persönliches Moment mitgeben, was wiederum tief begründet ist.

Der werdende Mönch soll also versprechen, das Ideal des sittlich guten Wandels im Kloster gemäß seiner natürlichen Veranlagung, seiner Fähigkeiten und seiner Eigenart — Begriffsmomente, die ebenfalls in dem Wort „mores“ enthalten sind — in dem Maße zu verwirklichen, zu dem er von Gott berufen ist — und dieses Maß ist bei jedem verschieden. So heißt es in der Heiligen Regel: „Unusquisque proprium donum habet ex

¹⁵² De monast. exercit. c. 16, c. 17, c. 7, PG 79, 741 A, B. 727 A.

¹⁵³ Ebd. c. 19, PG 79, 743 C.

Deo, alius sic alius vero sic“ (154), und der Abt müsse „multorum moribus servire“ (155). Cassian erläutert diesen Gedanken ausführlicher, wenn er im Anschluß an die acht Seligpreisungen bemerkt:

„nec enim poterat uniformis omnibus perfectionis corona proponi, quia nec omnium una virtus aut voluntas aut fervor est, et idcirco ipsarum quodammodo perfectionum diversos ordines, diversasque mensuras sermo divinus instituit“ (156).

Und Pachomius spricht: „Non sunt aequales omnium mores“ (157).

Die äußere Form der oboedientia und stabilitas muß jeder Mönch im wesentlichen wahren, will er nicht aus der Gemeinschaft fallen und damit aufhören, Mönch zu sein. Aber die Art und Weise, wie einer Beharrlichkeit, Gehorsam und die guten Werke betätigt, in welcher Gesinnung, mit welcher Einsicht und inneren Aufgeschlossenheit, mit welchem Eifer und welcher Hingabe, das ist bei jedem einzelnen verschieden. So ist gerade das Tugendleben, das aus dem innersten Sein des begnadeten Menschen entspringt und sein Tun und Lassen mit Geist und Wert erfüllt, der ureigenste Besitz eines jeden Mönches. Hier in diesem Quellgrund der *ἀγάπη* im Menschen liegt die Entfaltungsmöglichkeit der Einzelpersönlichkeit beschlossen, die zu immer größerer Freiheit aufwächst, ohne die Gemeinschaft zu zerreißen, ja um sie vielmehr zu stützen und zu stärken. Denn es ist ein und derselbe Geist, der in allen wirkt: „divisiones vero gratiarum sunt, idem autem spiritus“ (158). Wie schon das Vollkommenheitsleben der ersten Christen, der Aszeten und Virgines im Dienst der Gemeinde stand (159), so lebt der Mönch sein Tugendleben, dem eine ganz bestimmte Aufgabe im Aufbau des Ganzen zukommt, für die Gemeinschaft, um sie zu fördern im Wachstum „in mensuram aetatis plenitudinis Christi“ (160).

So scharf sich der heilige Vater gegen jeden Eigenwillen stellt, weil er die vom Heiligen Geiste getragene Gemeinschaft der Brüder schädigt, eine Ausnahme kennt er doch (161). Sie besteht in dem eigenen Willen, der aus Gott kommt und einer Anregung des göttlichen Geistes folgt, indem er sich einen Verzicht auferlegt. Zur Fastenzeit soll jeder Mönch etwas mehr als sonst an Entsagung leisten: „ut unusquisque super

¹⁵⁴ S. Reg. c. 40, 1.

¹⁵⁵ Ebd. c. 2, 49.

¹⁵⁶ Coll. XI 12, 1.

¹⁵⁷ 157. Vita Pachom. c. 6, PL 73, 233 C.

¹⁵⁸ 1 Cor. 12, 4.

¹⁵⁹ Hilpisch, St., Geschichte des benediktinischen Mönchtums (1929) 5.

¹⁶⁰ Eph. 4, 13.

¹⁶¹ Vgl. Herwegen, I., Väterspruch und Mönchsregel (1937) 30.

mensuram sibi indictam propria voluntate cum gaudio Sancti Spiritus offerat Deo“ (162). Zwar soll auch das nur mit Erlaubnis des Abtes geschehen, aber das Tun entspringt doch dem eigenen Willen des Mönches, das durch die Zustimmung des geistlichen Vaters als heiliges Willen bestätigt wird. Je mehr sich der Mönch den Willen Gottes zu eigen macht, um so reicher wird sich sein Tugendleben gestalten, um so kraftvoller seine Persönlichkeit entfalten. Die innere Freiheit und Selbständigkeit nimmt zu, ohne daß es der Gemeinschaft Abbruch tut. Dieses persönliche Moment der *conversatio morum* als Tugendwandel inmitten der klösterlichen Gemeinschaft will der heilige Vater Benediktus durch den Zusatz des Wortes „*suorum*“ betonen.

In anderer Hinsicht noch erhellt seine Bedeutung. In den Begriff des Tugendlebens ist ja auch seine Außenseite, die asketische Übung, mit eingeschlossen. Mehr als beim bisher Gesagten wird es hier greifbar, wie eigen das Handeln und Erleiden des einzelnen sich gestalten kann. Was dem einen leicht und mühelos dünkt, das bedeutet dem anderen Anstrengung und Last. Während dem einen bestimmte Dinge selbstverständlich sind, kosten sie dem anderen große Überwindung. Für den einen ist das Fasten ein Bedürfnis, für den anderen ein Opfer, der eine ist schweigsam von Natur, der andere durch Selbstbeherrschung — und so könnte man die Beispiele häufen. Gewiß ist jedem das Kreuz genau zugemessen, aber das „*participari passionibus Christi*“ (163), das den Tugendwandel des Mönches, wenn auch nach seiner negativen, so doch bedingtwesentlichen Seite hin ausmacht, wird für jeden sein Weg, den kein Mensch mit ihm gehen kann, den er ganz allein mit Christus gehen muß.

Wir sehen, wie umfassend und tiefgründig der Gedanke ist, der dem Mönche als Gegenstand seines Berufsversprechens vor Augen gestellt wird. Im sprachlichen Gewande dieses Gelübdes birgt sich ein Begriff, der inneres und äußeres Leben, Gemeinschaft und Einzelpersönlichkeit in der besonderen Prägung eines Berufes umspannt. Der Begriff „*conversio morum suorum* — Bekehrung seiner Sitten“ dagegen ist nur nach innen auf den Einzelmenschen gerichtet, und zwar in einem negativen Sinne, da es sich um weltliche, also minderwertige Sitten handelt, die abzulegen sind. Daß eine solche Vorstellung in keiner Weise dem gerecht wird, was dem heiligen Benedikt vorschwebte, werden wir im Laufe der folgenden Erörterungen vollends erkennen.

¹⁶² S. Reg. c. 49, 13.

¹⁶³ Ebd. Prol. 129f.

IV. Der pneumatische Kern des zweiten Profießgledes.

1. Ziel und Inhalt des Mönchslebens nach der Lehre der Väter und der Regel St. Benedikts.

Was die „*observatio regulae*“ als Teilbegriff der „*conversatio morum*“ des Mönches enthält, geht aus den Bestimmungen des klösterlichen Gesetzbuches klar hervor. Die Verwirklichung der in ihr festgelegten äußeren Lebensordnung bildet aber nur die Grundlage und die Außenseite des klösterlichen Tugendwandels, sie ist noch nicht die „*perfectio conversationis*“, die der heilige Benedikt seinen Mönchen gleichwohl zugedacht hat. Denn im letzten Satz des letzten Kapitels seiner Regel schreibt er: „*hanc minimam inchoationis Regulam descriptam adiuvante Christo perface, et tunc demum ad maiora, quae supra commemoravimus doctrinae virtutumque culmina Deo protegente pervenies*“.

Wer ein Haus bauen will, muß auf allen Seiten das Mauerwerk vom Fundamente her emporführen. Wollte er das nur auf einer Seite oder an einer Ecke tun, dann bliebe das Haus ewig unvollendet. Darum schreibt St. Benedikt „*perface*“, alles und ganz das tun, was man tut, dann aber — „*tunc demum*“ — wird der Mönch mit Gottes Hilfe auch die Höhen der Lehrweisheit und Tugend erreichen.

Von innen her gesehen ist die Wurzel des Tugendlebens die Weisheit, die Einsicht in das, was getan werden soll und warum es getan werden soll. Aus dieser im Glauben geschöpften Weisheit erwächst die Kraft zur Tugendübung. Weil aber der heilige Vater abgesehen vom Prolog die S. Regula nicht als Lehrbuch, sondern als praktisches Lebensbuch geschrieben und seine Lehre nur zur Begründung der äußeren Vorschriften hineinverstreut hat, weist er selbst auf die „*doctrinae sanctorum Patrum*“ hin, deren *observatio* als weiteres Stück zur *conversatio morum* des Mönches gehört, ganz natürlich, da ja die Heilige Regel vom Geiste der Väter durchdrungen ist. St. Benedikt stand im Strome der Überlieferung, der ihm von den Vätern her zufließ, und hatte sich ihre Vorstellungswelt zu eigen gemacht. Was mochte sich wohl seinem inneren Blick eröffnet haben, wenn er neben den „*instrumenta bonorum operum*“ des 4. Kapitels, die doch ganz ernst genommen Höchstes und Letztes schon vom Menschen verlangen, seinen Mönchen noch die „*instrumenta virtutum*“ nennt, die bei den Vätern zu finden seien? Dringt sein Auge in die Tiefen des menschlichen Geistes? Und will er sagen, daß der Mönch auch diese Tiefenschichten pflegen soll, will er ganz Mönch sein und dem Gelübde „*seines klösterlichen Tugendwandels*“ vollauf Genüge tun?

Wir wenden uns also den Schriften der Väter zu und suchen

zu erforschen, wie sie das Leben des Mönches sehen und darstellen.

Der heilige Basilius, dem St. Benedikt „für die Grundgedanken seiner Regel mehr verdankt als einem anderen Gesetzgeber des Mönchslebens“ (164), spricht im 1. sermo asceticus (165) zu Anfang vom Verlust der Gottesebenbildlichkeit des Menschen durch die Sünde. Zugleich bedeutet das Verlust des „consortium Dei“, der „vita aeterna“. Sie kann wiedergewonnen werden, wenn der Mensch „illam divinae naturae ab affectibus vacuitatem“ nachahmt und darauf bedacht ist, die Seele von der Knechtschaft des Lasters frei zu halten. „Huic autem studio adjumento est virginitas“ (166). Darum „vita omnis vitaeque ratio ac mores virginitatem excolere debent, sic ut coelibis integritas in omni studio appareat“ (167).

Die „virginitas“ ist also das Ziel und der Inhalt des Mönchslebens. Sie ist zugleich auch Ausdruck und Äußerung der „vita divina“ im Menschen, denn „omnia, quae ex vitioso animae affectu fiunt, corrumpant quodammodo animae puritatem, suntque vitae divinae impedimento“ (168).

Bei Cassian (169) wird das Leben der Mönche mit Kriegern verglichen, die vor dem Könige ihre Kunst beweisen wollen und mit Speer und Pfeilen auf einen kleinen Schild schießen. Wenn sie ihn treffen, ist ihnen das damit verbundene „praemium“ gewiß. Der Schild wird „scopos (= destinatio)“ genannt, der Lohn „finis“. Jener ist die „puritas cordis“, dieser die „vita aeterna“. Das Ziel aber muß erreicht werden: „... hac itaque nobis destinatione proposita semper actus nostri et cogitationes ad eam obtinendam rectissime dirigentur“. Auch hier hat das Ziel zwei Seiten: eine menschliche, die „puritas cordis“, und eine göttliche, die „vita aeterna“. Beide sind unlöslich miteinander verbunden.

Somit ist das Leben der virginitas oder puritas cordis zunächst ein Leben der Gottverbundenheit. Der heilige Basilius prägt für das Mönchsleben Bezeichnungen wie: „vita religiosa; vita angelorum; incorporea vitae ratio; angelicae dignitatis ordo; continens ac casta vita; vita spiritualis; vita sublimis; vitae genus, quod secundum Deum; et ut in summa dicam, est cordis humani ad coelestem conversationem translatio, sic ut dicere possimus: Nostra enim conversatio in coelis est“ (170).

¹⁶⁴ Butler, Benediktinisches Mönchtum 15.

¹⁶⁵ Basilius a. a. O. 318ff.

¹⁶⁶ Ebd. 319 A.

¹⁶⁷ Ebd. 319 B.

¹⁶⁸ Ebd. 320 A.

¹⁶⁹ Coll. I 5.

¹⁷⁰ Basilius sermo ascet. I, a. a. O. 319 B, 320 A, B, C, D; sermo ascet II, 324 A; reg. f. tr. interr. 8, 348 B, 350 D.

Näherhin wird das Leben der Gottverbundenheit gekennzeichnet als ein Leben der Einheit mit Christus: „Hi igitur angelorum instar in vita versantur, psalmos videlicet et hymnos concordibus animis Domino canentes, et confessorum nomen propter oboedientiae certamina obtinentes. In quibus etiam Dominicum illud oraculum expletur: ubicumque fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, illic sum in medio eorum (Mt. 18). ... Nam sive pauci sive multi ob sanctum ipsius nomen in unum conveniant, eique ardenti amore cultum adhibeant, illic eum in medio servorum suorum adesse minime dubitamus“ (171).

Cassian spricht in der Praefatio ad Castorem Episcopum die Überzeugung aus, daß die Mönche „regem Christum in semetipsis circumferant commorantem“ (172). Mit der puritas ist das Schauen Christi verbunden, denn so sehr wird sich der Sinn von den irdischen Dingen loslösen, „quantum eam (scilicet mentem) status suae provexerit puritatis feceritque Jesum ... internis obtutibus animae pervideri“ (173).

Die „perfecta puritas“ gibt einen Vorgeschmack des zukünftigen himmlischen Lebens:

„Haec igitur destinatio solitarii, haec debet esse omnis intentio, ut imaginem futurae beatitudinis in hoc corpore possidere mereatur et quodammodo arram coelestis illius conversationis et gloriae incipiat in hoc vasculo praegustare“ (174).

Das Ziel der ganzen Vollkommenheit ist das völlige Einssein mit Gott: „hic ... finis totius perfectionis est, ut eo usque tenuata mens ab omni situ carnali ad spiritalia cotidie sublimetur, donec omnis eius conversatio ... una et iugis efficiatur oratio“ (175).

Bewirkt wird die Verbundenheit mit Gott durch das Einwohnen des Heiligen Geistes:

„Denique in tantum virtus caritatis extollitur, ut eam beatus Johannes apostolus non solum rem dei, sed etiam deum esse pronuntiet dicens: deus caritas est, qui manet in caritate, in deo manet et deus in ipso (1 Jo 4, 16). nam usque adeo illam divinam esse perspicimus, ut illud apostoli manifestissime vigere sentiamus in nobis: quoniam caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui habitat in nobis (Röm. 5, 5), quod tale est ac si dicat: quoniam deus diffusus est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui habitat in nobis“ (176).

Die puritas cordis macht den Menschen zu einem Zelt des Heiligen Geistes, lehrt ein Mönchsvater:

¹⁷¹ Vita Ss. Barlaam Erem. et Josaphat Indiae regis c. 12, PL 73, 490 D.

¹⁷² Liber de Institutis a. a. O.

¹⁷³ Coll. X 6, 1.

¹⁷⁴ Coll. X 7, 3.

¹⁷⁵ Ebd.

¹⁷⁶ Coll. XVI 13.

„Beati certe illi ac ter beati, ut qui Dei amore flagrarunt, atque ob ipsius charitatem omnia pro nihilo duxerunt. . . Spiritus Sancti tabernaculum per cordis puritatem exstiterunt, quemadmodum scriptum est: Inhabitabo in ipsis et inambulabo (2 Cor. 6)“ (177).

Ähnlich lautet ein Wort aus dem Kreise des Mönchsvaters Pachomius:

„Et semper illud timete, quod quidem Paulus loquitur: Templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis. Si quis autem templum Dei violaverit, disperdet illum Deus“ (178), ebenso an anderer Stelle: „Non est secutus saturitatem ventris, ut servaret animam suam sanctam Deo, ut fieret templum Spiritus Sancti“ (179).

Der Heilige Geist spricht im Gerechten: „Macarius vero et Pambo et Isidorus et caeteri seniores Patres, sancto in eis loquente Spiritu . . .“ (180).

Im Heiligen Geiste kommt das Reich Gottes zu den Menschen. Die Freude, die aus dem göttlichen Geiste stammt, zeigt an, daß der Mensch im Reiche Gottes lebt:

„beatus apostolus non generaliter neque simpliciter omne gaudium regnum dei esse pronuntiat, sed signanter ac specialiter illud solum, quod in spiritu sancto est“ (181).

Das „gaudium Spiritus Sancti“ (182) ist ein Zeichen der Tugenden, in denen sich die Einwohnung des Heiligen Geistes auswirkt und das Leben im Reiche Gottes sich offenbart:

„regnum dei fundatur in nobis dicente evangelista: . . . quia regnum dei intra vos est (Lc. 17, 21), intra nos vero nihil aliud esse potest quam scientia aut ignoratio veritatis et vel vitiorum amicitia vel virtutum, per quae aut diabolo aut Christo regnum paramus in corde . . . itaque si regnum dei intra nos est et ipsum regnum dei iustitia et pax et gaudium est, ergo qui in istis commoratur, sine dubio in regno dei est“ (183).

Noch deutlicher und klarer wird dieser Gedanke an einer anderen Stelle ausgesprochen:

„regnum dei per exercitationem virtutum puritate cordis ac spiritali scientia possidetur; ubi autem regnum dei est, ibi procul dubio et vita habetur aeterna“ (184).

Die Ausübung der Tugenden hat ihren Wurzelgrund in einer Beschaffenheit der Seele, die mit „puritas cordis (auch mentis)“ bezeichnet wird. In ihr erstrahlt die Herrlichkeit des „regnum Dei“ und besitzt der Mensch die „vita aeterna“.

Zur puritas gehört unzertrennlich die scientia spiritalis. Darum vollzieht sich das Schauen Christi „virtutum emi-

¹⁷⁷ Vita Ss. Barl. et Jos. c. 12, PL 73, 491 C.

¹⁷⁸ Liber Orsiesii c. 19, Pachom. Lat. 121, 14ff.

¹⁷⁹ Pachom. Epist. VIII, ebd. 97, 5.

¹⁸⁰ Verba Seniorum 219, PL 73, 810 B.

¹⁸¹ Coll. I 13, 6.

¹⁸² Vgl. S. Reg. c. 49, 15.

¹⁸³ Coll. I 13, 2.

¹⁸⁴ Ebd. 14, 1.

nentia“ (185) für den Vollendeten, der auf dem „mons virtutum“ (186) steht, den der Anfänger noch zum Ziele hat.

Der Inbegriff aller Tugenden ist die „caritas“. Von ihr wird gesagt, daß sie „nos ad amorem Christi et spiritalium virtutum fructum mentis ardore succendens, quidquid illis contrarium est, toto facit odio detestari“ (187). Wer die Liebe hat, „agit omnia, non contemplatione poenarum, sed delectatione virtutum“ (188).

Die puritas steht zu ihr in einer innigen Beziehung, da sie „affectus divinae caritatis“ ist (189), ja sie wird sogar mit ihr gleichgesetzt:

„caritas illa, cuius apostolus membra describit, quae in sola cordis puritate consistit“ (190), oder an anderer Stelle: „ea igitur quae sequentia sunt, id est ieiunia, vigiliae, anachoresis, meditatio scripturarum, propter principalem scopon id est puritatem cordis, quod est caritas, nos convenit exercere“ (191).

Die Liebe ist Gott selbst:

„Quidam ex Patribus dicebat: Omnis labor monachi sine humilitate vanus est. Humilitas enim praecursor est charitatis, sicut Joannes erat praecursor Jesu, omnes trahens ad eum, ita et humilitas attrahit ad Charitatem, id est ad ipsum Deum, quia Deus caritas est“ (192), und sie wirkt in uns: „omnia namque dona pro usu ac necessitate tribuuntur ad tempus, consummata dispensatione mox procul dubio transitura, caritas vero nullo intercipietur tempore, non solum enim in praesenti mundo utiliter operatur in nobis, sed etiam in futuro sarcina corporeae necessitatis abiecta efficacior multo atque excellentior permanebit“ (193).

Die Frucht der „caritas“ als Gesinnung wird „dilectio“ genannt und als tätige Übung im Werk „amor“. So hörten wir oben bereits, daß die Liebe uns entzündet „ad amorem Christi et spiritalium virtutum fructum“. Cassian spricht sich hierüber näher aus:

„Illam igitur caritatem, quae dicitur ἀγάπη possibile est omnibus exhiberi . . . διάθεσις autem, id est adfectio, paucis admodum et his qui vel parilitate morum vel virtutum societate connexi sunt exhibetur“ (194), und weiter: „unius dilectio non erga reliquos discipulos teporem caritatis, sed largiorem erga hunc (Johannem) superabundantiam amoris expressit, quam ei virginitatis privilegium et carnis incorruptio conferebat“ (195).

Bei Basilius heißt es in einem Gebete:

„Nunc autem da nobis pacem in omnibus, et omni modo, et caritatem

¹⁸⁵ Coll. X 6, 2.

¹⁸⁶ Ebd. 6, 3.

¹⁸⁷ Coll. XI 6, 2.

¹⁸⁸ Coll. XI 8, 1.

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Coll. I 6, 2.

¹⁹¹ Ebd. 6, 3.

¹⁹² Verba Seniorum 126, PL 73, 784.

¹⁹³ Coll. I 11, 2.

¹⁹⁴ Coll. XVI 14, 1.

¹⁹⁵ Ebd. 14, 3.

tuam concede nobis, Domine Deus noster, ad fraternum amorem neque simulatum, quo possimus ex puro corde nos invicem vehementer diligere“ (196).

Hier taucht auch der Begriff der „puritas cordis“ wieder auf, die wir als den Ausfluß der caritas divina kennenlernten (197). Bezeichnend ist, daß der Bitte um Frieden die um Liebe angeschlossen wird. Denn die „pax“ lebt dort, wo die „caritas“ herrscht, und Friede ist das Zeichen des „regnum dei“, das „gaudium“, „iustitia“ und „vita aeterna“ umschließt.

Wie die „puritas cordis“ nicht zu trennen ist von der „scientia spiritalis“, so hat die „caritas“ ihre Wurzel in der „fides“. Im Glauben, in der Weisheit der Glaubenseinsicht ruht die Wirkkraft der Liebe. Basilius spricht von der „fides, quae per charitatem operatur“ (198), und Cassian schreibt, daß die Vollendung der Weisheit in der Liebe Christi besteht:

„et re vera si principium sapientiae in timore consistit, quae erit eius nisi in Christi caritate perfectio, quae illum in sese perfectae dilectionis continens metum non iam principium sed thesaurus sapientiae et scientiae nuncupatur?“ (199).

Das Tun des Menschen wird von seiner Erkenntnis bestimmt und geleitet. Beim gläubigen Christen ist die Erkenntnis eingetaucht in die göttliche Welt, er schaut die Dinge der Schöpfung mit den Augen Gottes. Sein Glaube ist die Wurzel, die hineinragt in die fruchtbare Verborgenheit göttlicher Ratschlüsse und göttlichen Wirkens, sie führt ihm auch die Fähigkeit und Kraft zu, der gewonnenen Einsicht entsprechend zu handeln, und diese Kraft heißt „caritas“. Ihrem Wesen nach stammt sie von Gott, trägt seinen Namen und ist göttliches Leben. Sie wirkt aber mit der menschlichen Natur, aufbauend auf ihrer geschöpflichen Eigenart und Begabung. Darum wird das Heilswirken Gottes in der erlösten, neugeschaffenen Menschheit, wie es die Frohbotschaft verkündet, als „gottmenschliches Wirken“ bezeichnet. Der Mönchsvater Barlaam erklärt:

„Quod autem ex me quaesivisti, quonam modo nos incarnati Dei verba audierimus, hoc habeto, nos per sacrosancta Evangelia ea quae ad theandricam, hoc est Dei cum homine conjuncti, dispensationem pertinent, didicisse“ (200). Nilus sagt von einem schlechten Mönche: „quando gratiis perfruitur reputat sese recipere, quod operibus debetur. Dei cooperationem (συνεργία Θεοῦ) in his quae facit, et recte gerit non vult agnoscere“ (201).

Das Organ des menschlichen Geistes, das fähig ist, das göttliche Leben als Erkenntnis- und Tatkraft aufzunehmen, wird

¹⁹⁶ Liturgia Alexandrina, a. a. O. 676 B.

¹⁹⁷ Siehe Text zu Anm. 189.

¹⁹⁸ De baptismo, lib. I c. 2 (= I 2), a. a. O. 638 E.

¹⁹⁹ Coll. XI 13, 4.

²⁰⁰ Vita Ss. Barl. et Jos. c. 8, PL 73, 471 B.

²⁰¹ De voluntaria paupertate c. 59, PG 79, 1047 D.

„cor“ oder vorzüglich „mens“ genannt. Die puritas cordis bzw. mentis ist die Voraussetzung dafür, daß die Aufnahme geschehen kann. Auch sie ist ein Gottesgeschenk, das in der Taufe verliehen wurde: „in nomine sancti Spiritus baptizati, et generati denuo secundum internum hominem in renovatione mentis“ (202). Die „mens“ ist das Gefäß, in das die himmlische Gnade eingegossen wird: „(Cella monachi) novit quemadmodum mens hominis coelestis gratiae rore perfunditur“ (203). Deshalb kann man von einem begnadeten Menschen wahrhaft aussagen, daß er einen himmlischen Wandel führt:

„ita quoque, qui cum Christo crucifixus est per baptisma, is ab omnibus simul in hoc saeculo viventibus, sua mente ad coelestem conversationem (ἐπουράνιον πολιτείαν) semotus est, sic ut vere et cum fiducia, quae in Christo est, possit dicere: Nostra enim conversatio in coelis est“ (204).

Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhange die Worte des Abtes Hyperechius an die Mönche: „Prima monachi abrenuntiatio, timere Deum: porro monachus non timens Deum, extra regni fores commorabitur. Prima vita monachi, bona cognitio ac scientia. Dei autem ignoratio mentem obtenebrat“ (205).

In beiden Sätzen handelt es sich um den Anfang im Mönchsleben, um seine Grundlage und Lebenswurzel, nur das eine Mal von außen betrachtet, das andere Mal von innen her. Es ist ersichtlich, daß es beide Male um die Weisheit geht. In der Form der Gottesfurcht veranlaßt sie den Mönch, die abrenuntiatio zu vollziehen, das heißt die Welt zu verlassen. Damit begibt er sich ins Reich Gottes. Hier geht der Blick von außen nach innen. Wie die zweite und dritte abrenuntiatio aussieht, wird übergangen. Der Gedanke des zweiten Satzes nimmt seinen Weg von innen her, er sieht das Leben des Mönches in seinem Quellgrund, der wiederum die Weisheit ist. Ihren Sitz hat sie in der „mens“, die von ihr das Licht empfängt, in dessen Helligkeit der Mensch wirken kann gemäß dem Worte des Herrn: „Wandelt im Lichte, solange ihr es noch habt“ (206). Es wird uns hier aufs neue bestätigt, daß abrenuntiatio und vita monachi (= conversatio) nur zwei Seiten für dieselbe Wirklichkeit sind. Der echte, weil in Gottesfurcht geleistete Verzicht auf die Welt, bedeutet Wandel im Reiche Gottes, die conversatio coelestis, die ihren Grund hat in der vom göttlichen Lichte überstrahlten „mens“, dem Seelenfünkeln der mittelalterlichen Mystiker.

²⁰² Basilius, de bapt. I 2, a. a. O. 645 D.

²⁰³ Ders., de laude solitariae vitae ebd. 705 B.

²⁰⁴ Ders. de bapt. I 2, ebd. 640 A.

²⁰⁵ Hyperech. adh. ad mon. I u. 2, PG 79, 1474 A.

²⁰⁶ Joh. 12, 35.

Die Väter werden nicht müde, diese Tatsache immer wieder zu betonen. Herrliche Gedanken hat der heilige Basilius darüber ausgesprochen:

„Dominus tum per seipsum tum per Apostolum docuit generatos ex spiritu, spiritum fieri. Atque in hoc rursus imitabimur carnalem generationem, primum quidem mutantes locum et mores transformantes, in eo quod internus homo spiritu corroboratur, ut possimus dicere: Nostra enim conversatio in coelis est, corpus quidem in terra tamquam umbram circumferentes, animam vero una cum coelestibus conversantem custodientes“ (207).

Ähnliche Begeisterung zeigen die Worte Cassians:

„nulla etenim virtute tam proprie carnales homines spiritualibus angelis imitatione conversationis aequantur quam merito et gratia castitatis, per quam adhuc in terra degentes habent secundum apostolum municipatum in coelis, quod deposita corruptela carnali habituros sanctos promittitur in futurum, hic iam in carne fragili possidentes“ (208).

Die „conversatio coelestis“ des Mönches ist also ein Leben der Verbundenheit mit Gott, der in ihm durch die „caritas“ wirkt. Die Liebe aber entfaltet sich in der „exercitatio virtutum“. Für diese conversatio gibt es ein initium und eine perfectio. Dazwischen liegt meist ein langer Weg des Wachstums und Fortschrittes in den Tugenden und damit in der Gott-einung. So schreibt Cassian:

„videtis ergo perfectionum gradus esse diversos et de excelsis ad excelsiora nos a domino provocari ita, ut is qui in timore dei beatus et perfectus extiterit, ambulans sicut scriptum est de virtute in virtutem et de perfectione ad aliam perfectionem, id est de timore ad spem mentis alacritate conscendens, ad beatiorem denuo statum, quod est caritas in- vitetur, et qui fuerit fidelis servus ac prudens, ad amicitiae sodalitatem et adoptionem transeat filiorum“ (209).

Darum wird das Leben des Mönches gern unter dem Bilde des Weges dargestellt. Bei Basilius lesen wir, daß die „renuntiatio . . . est cordis humani ad coelestem conversationem translatio“ (210), aber auch „nos efficit magis idoneos, qui iter ad Deum deducens incoepemus“ (211), sie ist Vorbedingung für den „qui vehementer Christum sequi desiderat“ (212), sie ist „similitudinis eius, quam cum Christo habere debemus initium, qui propter nos egenus factus est, cum esset dives, quam nisi prius consequamur vivendi rationem [= conversationem] Christi evangelio consentaneam attingere non possumus“ (213).

Die abrenuntiatio ist demnach der Zugang zum Wege, der Gott zum Ziele hat. Veranlaßt wird sie durch den „timor Domini“, wie Abt Hyperechius lehrt. Die Gottesfurcht besteht in der gläubigen Einsicht in das mysterium tremendum Gottes,

²⁰⁷ De bapt. I 2, a. a. O. 644 E.

²⁰⁸ Inst. VI 6.

²⁰⁹ Coll. XI 12, 5.

²¹⁰ Reg. f. tr. interr. 8, a. a. O. 305 D.

²¹¹ Ebd. 350 C.

²¹² Ebd. 349 B.

²¹³ Ebd. 350 D.

vor dem der Mensch in Schrecken erschauert. Sie ist Anfang der Weisheit, die sich vollendet in der Liebe, mit der der menschliche Geist in der „mens“ dem mysterium fascinosum als dem höchsten Gute anhangt. So ist es im Grunde der Glaube, der das Tor zum Wege des Heiles bildet, ja die Grundfeste des ganzen Weges ausmacht. Der Glaube nun ist ein Gottesgeschenk, eine Gottestat. Das aber bezeichnen die Väter mit „mysterium“. So nennen sie auch das Mönchsleben, wie das christliche Leben überhaupt, in dem der Mensch zu immer größerer Gottesnähe voranschreiten soll, ein Mysterium.

In den Schriften des heiligen Pachomius steht geschrieben:

„Sapientia apud sanctos est, et in illis Dei voluntas reperitur, non in his quibus repugnat Deus et qui dicunt: Deus in nobis est, gaudium eorum convertetur in luctum: non enim cognoverunt mysterium Dei, neque inveniunt viam sanctorum, ut operentur in ea“ (214).

Hier wird etwas ausgesagt, was sein sollte und nicht ist in denen nämlich, denen Gott widersteht. Sie erkennen nicht das „mysterium Dei“ und finden nicht die „via sanctorum“. Beide Termini sind sachlich eins, nur bezieht sich jener auf das Erkennen, dieser auf das Tun. Weisheit und Tugend bilden aber eine unzertrennliche innere Einheit.

In ähnlicher Weise äußert sich Basilius in einem Gebete:

„Domine Deus, qui creasti nos et adduxisti in vitam istam, qui demonstrasti nobis vias ad salutem, qui largitus es nobis coelestium mysterium revelationem“ (215).

Die Ausdrücke „demonstrare“ und „revelare“ entsprechen sich wie oben „cognoscere“ und „invenire“. Die „via ad salutem“ ist das „mysterium coeleste“.

In dieser Auffassung, das Mönchsleben im Bilde eines Weges zu sehen, ruht das Gedankengut einer alten Überlieferung, die ihren Ursprung in Philo von Alexandrien hat, nämlich die Idee des „Königsweges“. Wir besitzen darüber eine Studie von Jos. Pascher (216). Zum „königlichen Wege“ als dem Wege des Geistes und des Lichtes gehört als Widerpart der Weg des Fleisches und der Finsternis. Beide zusammen bilden das beliebte Motiv der zwei Wege, das vor allem in der Didache und im Barnabasbrief ausführlich behandelt wird. Hierzu bemerkt Pascher: „Das Motiv der zwei Wege ist nicht eigentlich ein Tugendthema, sondern unzweideutig ein religiös-mystisches Begriffspaar, dieser Weg des Fleisches und der des Geistes. Am Ziele des [Königs] Weges steht ja die Gnosis, und diese ist

²¹⁴ Pachom. Epist. III, Pachom. Lat. 81, 8ff.

²¹⁵ Liturgia Alex., a. a. O. 675 E.

²¹⁶ *Ἡ βασιλικὴ ὁδός*, Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums XVII [1931] 3/4).

eine Erkenntnis durch Schau, wie uns die Angabe [Philos] verrät, daß das ‚Sehergeschlecht‘ diesen Weg zu gehen berufen ist. Dazu kommt noch, daß die Weisheit in ganz mystischem Sinne mit der Königsstraße, die zur Gottesschau führt, gleichgesetzt wird“ (217). Zur Überlieferung des Königsweges schreibt Hugo Rahner: „Ein geradezu entzückendes Lehrstück über den königlichen Weg hat uns Kassian aufbewahrt (Coll. 24, 24). Es zeigt in jedem Wort seinen genuin ägyptischen Ursprung: so hat gewiß der weise Abt Abraham über die Abtötung und den engen, aber königlichen Weg des Kreuzes gesprochen. Kassian beschließt mit dieser Unterredung seine *Collationes*, und damit ist dem Mönchtum des frühen Mittelalters und aller folgenden Geschlechter das Wort vom ‚Königlichen Weg‘ überliefert“ (218).

Weil dieser Weg dem König der Schöpfung gehört, also Gott, und weil er vom König den Menschen bereitgestellt wurde und zu ihm hinführt, ist auch das Wandeln auf ihm eine Heilstat Gottes, eine „*cooperatio Dei*“, eine „*theandrica dispensatio*“ oder mit einem anderen Worte ein „*mysterium*“. *Mysterium* bezeichnet alles, was Gott zum Heile der Menschen an ihnen, mit ihnen und unter ihnen wirkt.

In vielgestaltigen sinnenfälligen Formen vollzieht sich das Heilswirken Gottes. Es birgt sich im Worte der Frohbotschaft von der Herrlichkeit Christi: „*Domine Deus qui per sanctos Apostolos tuos manifestasti nobis mysterium Evangelii gloriae Christi tui*“ (219). Es knüpft sich an die Taufe:

„*catechumeni, qui sunt in monasteriis et expectant terribilem remissionem peccatorum et gratiam mysterii spiritalis, audiant per vos, quod flere debeant et lugere antiqua peccata et praeparare se sanctificationi animarum et corporum*“ (220) und offenbart sich als Nahrung in der Feier der Eucharistie: „*Quod oportet regeneratum per baptismam, exinde divinatorum mysteriorum nutririi*“ (221).

Heimsuchung Gottes wird es genannt:

„*Joseph adjutor fuerit generis sui, quia peccatum fugit et detestatus est voluptatem, ostenditque posteris, quod visitaturus eos esset Deus et aperuit mysteria futurorum, memoriam relinquens sapientiae suae*“ (222).

Daß Gott uns mit der ewigen Seligkeit und unvergänglichen Gütern beschenkt, ist ein Stück dessen, was der Herr an Wundertaten seiner Mysterien unter allen Völkern verrichtet hat:

²¹⁷ Ebd. 11. Sperrungen von uns.

²¹⁸ Zeitschrift für Ascese und Mystik 8 (1933), 75.

²¹⁹ Basilius, *Liturgia Coptica*, a. a. O. 689 E.

²²⁰ Ep. Theod., Pachom. Lat. 106, 7f.

²²¹ Basilius, de bapt. I 3, a. a. O. 649 C; vgl. de bapt. II qu. 2, 654 A, B; II qu. 8, 662 B; Liturg. Alex. 685 D, 687 C.

²²² Pach. Epist. III, Pachom. Lat. 82, 6ff.

„quot occasiones salutis tribuit adoptandis ... intuemur ... quod ipse adversarium vincens in nobis pro solo bonae voluntatis adsensu aeterna beatitudine ac perpetuis nos praemiis muneratur cum postremo dispensationem incarnationis suae pro nostra salute suscepit ac mirabilia mysteriorum suorum in cunctis gentibus dilatavit“ (223).

Die „aeterna beatitudo“ im Menschen ist also ein Mysterium, sie ist gleichbedeutend mit „salus“, ein Ausdruck, den wir zur Bezeichnung des Mönchslebens kennen gelernt haben. Mit den „praemia perpetua“ wohnt Gott in der Seele, der Herr selbst ist ihr Lebensprinzip:

„non solum credentes in Christo, sed et pro ipso patientes et scientes illud mysterium de quo dicitur: Spiritus vultus nostri Christus Dominus. ... Et iterum: Eloquentium Domini vivificavit me“ (224).

Schauen wir zurück, so müssen wir sagen, daß in der Auffassung der Mönchsväter der Tugendbegriff in einem Mysteriengedanken wurzelt. In der höchsten geistigen Fähigkeit der menschlichen Seele erstrahlt das Licht göttlichen Lebens, dessen Fülle sich richtet nach dem Maße der Herzensreinheit. Dieses Licht spendet die Helligkeit der Weisheit und die Wärme der Liebe. Die Liebe aber entfaltet und vollendet sich in den guten Werken. Im habitus der mores, der aufs Gute gerichteten Gesinnung und Tatbereitschaft gewinnt sie Gestalt und in der „conversatio morum“ betätigt sie sich.

Es kann uns daher nicht wundernehmen, daß der heilige Ambrosius mit diesem Ausdruck einen Mysteriengedanken umschreibt. In seinem Traktat de virginitate (c. 10, 59) spricht er:

„Te docuit, quemadmodum in coelo stare possis, cum dicit: nostra enim conversatio in coelis est, conversatio morum, conversatio factorum, conversatio fidei.“

Daß sich bei den Vätern mit dieser Schriftstelle immer die Vorstellung des Mysteriums verband, haben wir zur Genüge beobachten können (225). Auch Ambrosius will darlegen, wie ein himmlischer Wandel hier auf Erden möglich ist, was doch an sich ein Widerspruch zu sein scheint: eben durch die conversatio morum, factorum, fidei. Gemeint ist, wer den Wandel

²²³ Coll. I 15, 1.

²²⁴ Lib. Orsiesii c. 5, Pachom. Lat. 111, 17.

²²⁵ Vgl. noch Basilius, de bapt. I 2, a. a. O. 638 E: Nam si in tali mortis similitudine mortui, et una cum Christo sepulti, in novitate vitae ambulaverimus, non exspectabimus mortalitatis corruptionem sed sepulturam et velut seminum plantationem imitamur; ac mortificantes quidem nos ipsos operibus vetitis, et fidem, quae per charitatem operatur ostendentes, digni reddimur, qui, utpote earundem rerum spe suffulti, eadem atque Apostolus dicamus: Nostra enim conversatio in coelis est. Nilus, de vol. paup. c. 60, PG 79, 1050 A: Alii (scilicet spiritus) coelestia oca invadendo (cum sint, ut ait Paulus, spiritualia nequitiae in coelestibus), eos, qui conversationem habent in coelis, ibi intra superbiae reticula capere conantur.

guter Sitten, guter Werke, den Wandel eines tätigen Glaubens also — wohlgerne auf den Glauben kommt es an — aufweisen kann, der hat die Gewähr, daß er im Himmel lebt, ja Ambrosius gebraucht den Ausdruck: im Himmel steht, wodurch die Seinshaftigkeit dieser Tatsache noch plastischer sich ausprägt. Die „*conversatio morum*“ ist demnach nichts anderes als der Ausdruck des Lebens mit Gott, in Christus und im Heiligen Geiste. Darum wird das Mönchsleben auch einfach „*conversatio* (bzw. *vita*) *coelestis*“ genannt.

Ohne Zweifel hat auch das zweite Glied der benediktinischen Profieformel diesen pneumatischen Kern. Es entspricht durchaus der nüchternen, sachlichen Art des Römers, in einem schlichten Wort das Tiefste auszusagen. So knapp drückt sich Ambrosius aus, daß er sogar darauf verzichtet von „*boni mores*“ oder „*bona facta*“ zu sprechen, weil das ja aus dem Zusammenhange klar hervorgeht. Der Ausdruck „*conversatio morum*“ hat bei ihm freilich eine allgemeine Bedeutung, er gebraucht ihn spontan, weil er ihm als Römer offenbar ganz geläufig war.

In der von St. Benedikt geschaffenen Profieformel haben wir es dagegen mit einem streng rechtlichen Terminus zu tun. Er umspannt einen ganz bestimmten Begriffsinhalt, der sich auch auf äußerlich feststellbare Dinge und Handlungen bezieht (*observatio regulae*), wie es bei den Gelübden der *stabilitas* und *obedientia* der Fall ist.

In diesem Zusammenhang sei gleich bemerkt, daß es eine Ungereimtheit in der äußeren Form der dreigliedrigen Profieformel bedeuten würde, wollte man das zweite Glied im Sinne Warnefrids als „*conversio morum suorum*“ bestimmen. Dann stünde nämlich ein rein ethischer Begriff neben zwei juristischen Termini. Denn die Beobachtung der Beständigkeit und des Gehorsams kann äußerlich festgestellt werden, die Bekehrung der Sitten aber ist — formell gesehen — eine rein innere Angelegenheit.

Conversatio morum jedoch verlangt zunächst Erfüllung der in der Regel vorgeschriebenen Dienste, und zwar in der rechten tugendhaften Gesinnung, darum „*morum*“ und nicht „*factorum*“. Sie verlangt darüber hinaus Ehrfurcht vor der Überlieferung und Aufgeschlossenheit für die Lehre der Väter, die den Mönch auf den Berg der Tugenden führen soll, wie Cassian sagt, auf die Höhe der Vollkommenheit mit den Worten des heiligen Benedikt.

Schon diese letztgenannte Tatsache gäbe uns genügende Gewähr dafür, daß der Schöpfer der *S. Regula* ganz und gar in der Gedanken- und Vorstellungswelt der Mönchsväter lebte, wie wir sie kennen gelernt haben. Ihre Glaubensweisheit sehen

wir jedoch auch in der Heiligen Regel an vielen Stellen immer wieder aufleuchten.

Gott ist es, der im Mönche das Gute wirkt:

„ut quidquid agendum inchoas bonum, ab eo perfici instantissima oratione deposcas . . . ei omni tempore de bonis suis in nobis parendum est. . . de bona observantia non se reddunt elatos, sed ipsa in se bona non a se posse, sed a Domino fieri existimantes, operantem in se Dominum magnificant. . . rogemus Dominum ut gratiae suae iubeat nobis adiutorium ministrare. . . ut Dominus, qui omnia potest, operetur salutem circa infirmum fratrem“ (226).

Der Geist des Mönches wird erleuchtet vom Lichte der göttlichen Weisheit, da er im Worte Gottes die göttliche Stimme vernimmt, die ihn Gottesfurcht, den Anfang der Weisheit, lehrt:

„apertis oculis nostris ad deificum lumen, adtonitis auribus audiamus divina cotidie clamans quid nos admonet vox dicens: . . . Venite filii audite me, timorem Domini docebo vos“ (227). So führt den Mönch auf dem Wege der Herr und sein Heiliger Geist: „saepe iuniori Dominus revelat, quod melius est. . . Quae Dominus iam in operarium suum . . . Spiritu Sancto dignabitur demonstrare. . . aliquid propria voluntate cum gaudio Sancti Spiritus offerat Deo. . . ne forte pro hoc ipso eum Dominus direxerit“ (228).

In immer neuen Wendungen wird so die Verbundenheit des Mönches mit Gott und das Wirken Gottes im Leben des Mönches ausgesprochen.

Auch das Bild des „königlichen Weges“ erscheint im Prolog der Heiligen Regel, wenn auch der Ausdruck selbst nicht gebraucht wird. Aber wer anders soll die „via vitae, via ipsius tabernaculi, via salutis, via mandatorum Dei“ (229) sein als jener Weg, der dem König gehört, auf dem man zu ihm gelangt und den nur der König selbst zeigen kann: „Ecce pietate sua demonstrat nobis Dominus viam vitae“ (230).

Bemerkenswert ist es nun, daß dieser Weg in einer dreifachen Gliederung erscheint. Bei der Beschreibung der „via tabernaculi“ durch den heiligen Vater Benedikt können wir deutlich drei Abschnitte wahrnehmen. Offenbar sind sie beabsichtigt, denn sie bringen jeweils einen neuen Gesichtspunkt. Zuerst ist von den guten Werken die Rede, dann von der Absage an die Sünde und ihren Urheber, den bösen Feind, schließlich von der „bona observantia“ als Ausfluß des göttlichen Wirkens in der Seele.

²²⁶ S. Reg. Prol. 10. 15. 76. 107. c. 28, 15.

²²⁷ Ebd. Prol. 24ff. 31.

²²⁸ Ebd. c. 3, 7; 7, 212; 49, 15; 61, 10.

²²⁹ Ebd. Prol. 51. 64. 123. 126.

²³⁰ Ebd. Prol. 50.

Von drei Wegen wird in den Schriften des griechischen Mönches Euagrius Ponticus (231) gehandelt, dessen Lehre St. Benedikt durch die lateinische Übersetzung des Rufinus kennengelernt hatte (232). Euagrius spricht von drei Wegen, die nur einen Zugang haben. Welcher Zugang sollte das anders sein als die „fides“? „Wege“ werden bei ihm die Tugendübungen und der mühevoll Fleiß im Studium genannt. Auf ihnen wird der Mensch zur Höhe der Heiligkeit emporgeführt. Weil man in der Seele drei Teile unterscheiden kann, geht ihre Heiligung in dreifacher Weise vor sich:

Das *ἐπιθυμητικόν* wird gesund durch Fasten, Wachen, Askese, Entsagung, Reinheit und schließlich Heiligkeit, die sich in der Liebe Gottes vollendet.

Das *θυμικόν* wird geheilt durch Freundlichkeit, Milde, Demut und Mut gegen alles Böse. Diese Tugenden bezwingen auch den Hochmut und erfüllen den Menschen mit gottähnlichem Erbarmen.

Das *λογιστικόν* wird von Irrwahn und finsterner Unwissenheit befreit durch beständiges Studium der Schrift neben reinem Gebet, das beständig im Herzen sich regt und auch äußerlich wirklich geschieht.

Der dritte Weg wird „Ursache zur Herrlichkeit“. Mehr als alle andere bringt uns das, wodurch wir Gott erkennen, der Herrlichkeit näher.

Im Grunde haben wir in diesen drei Wegen die drei abrenuntiationes Cassians vor uns. Innerlich bilden sie eine Einheit als die renuntiatio, das Leben des Mönches. Die „Entsagung“ des Mönches ist der „Königsweg“, der Weg des Geistes, sofern er sich mehr und mehr vom Wege des Fleisches abwendet. Die abrenuntiatio prima, auch corporalis genannt, entspricht dem ersten Wege des Euagrius, weil die körperliche Ascese betont wird, die abrenuntiatio secunda oder conversatio actualis dem zweiten Weg, auf dem die tugendhafte Bereitschaft der Seele in guten Werken sich übt, die abrenuntiatio tertia als Stufe der Beschauung dem dritten Weg, der „Ursache zur Herrlichkeit“, also die Wurzel der Gottverbundenheit ist. Ihr Repräsentant ist der Einsiedler; mehr will es nicht sagen, daß die dritte Stufe vorzüglich dem Eremiten zukommt. Denn auch er muß die körperliche Ascese und die Übung der guten Werke pflegen. Das ist ja die Voraussetzung für die Gottesschau. Wir sehen, wie sich die drei Wege und Stufen wechselseitig durchdringen. Sie lassen sich wohl unterscheiden, aber nicht voneinander trennen.

²³¹ Vgl. Frankenberg, W., Euagrius Ponticus (Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse [1912] NF. XIII 2, 73/74).

²³² Vgl. S. Reg. 189.

Wenn wir noch einmal die Beschreibung der „*via tabernaculi*“ im Prolog der Heiligen Regel betrachten, müssen wir feststellen, daß St. Benedikt drei Abschnitte macht, die inhaltlich wohl, aber nicht der Reihenfolge nach den drei Entsagungstufen und Wegen entsprechen. Die Grundlage für das Leben mit Gott, die Absage an das Böse, die in der *abrenuntiatio prima*, *corporalis* oder *localis*, im Scheiden aus der Welt und der körperlichen Ascese sichtbare und spürbare Formen annimmt, wird erst an zweiter Stelle genannt. Ohne Zweifel schwebte dem heiligen Vater derselbe Gedanke vor, wie wir ihn bei Cassian und Euagrius kennenlernten. Offenbar stand aber ein anderes Bild, wahrscheinlich ein ganz bestimmter lebendiger Verlauf im Vordergrund seines geistigen Blickfeldes. Darauf wollen wir weiter unten eingehen.

Eines ist klar: Die *conversatio morum*, der Tugendweg als Mysterium, als Weg des Wachstums in den Tugenden und damit in der Gotteinung, setzt voraus und bewirkt zugleich eine sich stets mehrende Entfernung vom Bösen und allen ungeordneten Neigungen, mit anderen Worten die *conversio morum*, Bekehrung der Sitten: „*Anima expurgata per virtutum plenitudinem*“ (*καθαρθείσα ψυχή διὰ τῆς τῶν ἀρετῶν πληρότητος*) lauten die Worte eines Mönchsvaters (233).

In einem trefflichen Vergleich veranschaulicht uns der heilige Basilius das Mönchsleben in seinem Wesen und seiner Äußerung.

„*Convenit igitur ut quemadmodum, qui se in balneum dimittunt, omni amictu nudantur, ita etiam, qui ad asceticum vitae genus accedunt, omni re huius saeculi exuti, vitam philosophicam ingrediantur*“ (234).

Das Eintauchen ins Bad erfordert das Ablegen der Kleider (*conversio morum*) und das Bemühen ins Wasser hineinzusteigen, was je nach der Veranlagung des einzelnen viel Selbstüberwindung kosten kann (*self-discipline*, Bemühen um sittliche Vervollkommnung), zumal wenn das Wasser als frisch und kühl empfunden wird. Was freilich im Bilde nebeneinander und nacheinander verläuft, geschieht in der Wirklichkeit des geistlichen Lebens ineinander und gleichzeitig, aber doch so, daß das Wesentliche, das lichtvolle Leben im Reiche Gottes in steigendem Tugendwandel immer mehr hervorleuchtet, so daß es schließlich vom Mönch heißen kann, wie der heilige Vater Benediktus in seiner Regel schreibt:

„*monachus mox ad caritatem perveniet ... per quam universa ... absque ullo labore velut naturaliter ... incipiet custodire ... consuetudine ipsa bona et delectatione virtutum*“ (235).

²³³ Euagr. Pontic. (fälschlich Nilus zugeschr.), de oratione c. 2, PG 79, 1167 C.

²³⁴ Sermo ascet. II, a. a. O. 323 E.

²³⁵ S. Reg. c. 7, 203 ff.

Weil die „caritas“ Königin der Tugenden ist — auf dem „Königswege“ gelangt der Mönch zu ihr —, bewirkt sie auch die Freude an den Tugenden, die aus guter Gewohnheit geschehen. Sie ist darum der Kern der *conversatio morum*, in der der Mönch den *habitus morum suorum* — wenn wir so sagen wollen —, die gute Gewohnheit in der Erfüllung seiner Pflichten betätigt.

Die Liebe macht den Mönch zum „*πνευματοφόρος*“ (236), zum Träger göttlichen Geistes, sein Leben wird in ihrem Lichte eine „*πνευματικὴ πολιτεία*“, sie macht seine Sitten zu „*πνευματικοὶ τρόποι*“, Ausdrücke, die der „*spiritalis conversatio* (bzw. *vita*)“ bei Cassian entsprechen (237). In der *conversatio morum suorum* erfüllt der Mönch die Mahnung, die der Priester nach der Übergabe des Pater noster an die Katechumenen richtete:

„Ergo his vobis moribus est vivendum, ut et filii Dei et fratres Christi esse possitis“ (238). Darum kann Rufinus von den Mönchen schreiben: „Sunt . . . ornati moribus, quieti, lenes, tranquilli et caritatis vinculo velut quadam germanitate constricti“ (239).

2. Das Verhältnis der drei benediktinischen Gelübde zueinander.

Nachdenklich muß uns die Tatsache stimmen, daß bei Cassian und Euagrius das Mönchsleben, wenn auch unter verschiedenen Gesichtspunkten, so doch jeweils in einer dreifachen Gliederung dargestellt wird, die sachlich übereinstimmen. Nachdenklich deshalb, weil auch die Profießformel des heiligen Benedikt drei Gelübde enthält, die doch etwas über das Mönchsleben aussagen, weil sie dazu verpflichten wollen. Die drei Gelöbnisse des Benediktinermönches haben mit denen der späteren Orden nichts zu tun, sie gehen offenbar aus einer ganz anderen Grundhaltung hervor. Welche Beziehung haben *stabilitas* und *oboedientia* zur *conversatio morum*, als deren Begriffsinhalt wir die *caritas*, den Tugendwandel erkannt haben? Die Tugend äußert sich in guten Werken, entspricht das der *conversatio actualis* bei Cassian? Er nennt die *abrenuntiatio prima* auch *localis* — wir sind gewohnt, von der *stabilitas loci* zu reden. Und hat die *oboedientia* eine Beziehung zur *fides* und *sapientia*?

Wir spüren deutlich, daß die Glieder der benediktinischen Profießformel innerlich auch irgendwie zusammengehören müssen. Wenn das der Fall ist, dann werden wir aus den bekannten Gliedern auf das unbekanntes schließen können, sofern wir hier

²³⁶ Vgl. Reitzenstein, R., a. a. O. 148.

²³⁷ Vgl. ebd. 152, Anm. 2.

²³⁸ Sac. Gelasian. XXXVI, PL 74, 1092 B.

²³⁹ Histor. monach. Prol. PL 21, 390.

einmal den methodischen Zweifel anwenden wollen. Es wäre das zugleich eine Probe darauf, ob die vorausgegangenen Erwägungen und Erkenntnisse richtig sind.

Der nächste Schritt wird sein, einmal die Geschichte der Profießformel überhaupt zu befragen. In welcher Weise traten die Christen der Frühzeit ins Mönchsleben ein? Wie sah die äußere Form aus und wie hat sie sich gewandelt?

a) Die formgeschichtliche Entwicklung der Profießformel bis auf St. Benedikt.

Die älteste Gestalt der Bindung an das christliche Mönchsleben ist die sogenannte *ὁμολογία πρὸς θεόν*, der „Vertrag mit Gott“ (240). Er wird meist einfach als *ἀπόταξις* oder *ἀποταγή* „Entsagung“ bezeichnet im Anschluß an das Herrenwort: „Wenn jemand mir nachfolgen will, so verleugne er sich selbst, nehme täglich sein Kreuz auf sich und folge mir“ (241). Hinter den Mauern der „Entsagung“ vollzieht sich also die Nachfolge Christi, das Leben mit ihm. Darum trat bald in positiver Ausdrucksform neben die *ἀπόταξις* der Begriff der *σύνταξις*, der Zusage an Christus. Damit verband sich dann der Gedanke der Unterordnung im Gehorsam (*ὑπόταξις*), so daß der Mönch auch *ὑποτάκτικος* genannt wurde. Alle diese Begriffe waren in dem der *ἀποταγή* enthalten. In seinem Zusammenhange trat auch der Gedanke der *stabilitas* schon auf.

Die *ἀποταγή* wurde symbolisiert durch das Kreuz. So hieß der Mönch auch *σταυροφόρος*, „Kreuzträger“. Die Verpflichtung zum kreuztragenden Leben, zum *βίος σταυροφόρος*, geschah stillschweigend durch Anlegen des Mönchsgewandes. Das war der ursprüngliche Profießritus. Wer das Kleid gewechselt, das Gewand der Mönche angelegt hatte, bekannte sich damit zum Mönchtum.

Erst Basilius verlangte eine ausdrückliche mündliche Profieß (in Frageform) vor kirchlichen Zeugen (242). Sie bestand wahrscheinlich aus einem einzigen Teil, der bald „Homologie der Entsagung“ bald „Homologie der Jungfräulichkeit (*παρθενίας*)“ oder der „Ehelosigkeit“ (*ἀγαμίας*) heißt. Nach der Auffassung des heiligen Basilius ist der Inhalt der Entsagung in dem der „Homologie der Jungfräulichkeit“ mit eingeschlossen. Bei ihm erscheint auch die *stabilitas* bereits sehr deutlich. Zunächst lag in der Vorschrift der mündlichen Profieß eine ausdrückliche Verpflichtung zur lebenslänglichen Beständigkeit des Mönches in seinem Berufsleben vor. Aber auch von der Be-

²⁴⁰ Vgl. Rothenhäusler, M., Die Anfänge der klösterlichen Profieß, BM 4 (1922) 21 ff.

²⁴¹ Lc. 9, 23.

ständigkeit im Kloster ist die Rede. Doch ist ungewiß, in welcher Form sich dieses Versprechen vollzog und ob es an dem Wesen der übrigen Homologie teilnahm, die ein Gelübde Gott gegenüber ist, oder ob es nur ein einfaches Versprechen der Brüderschaft gegenüber, unter Menschen also, war.

Gehorsam und Beharrlichkeit heben sich demnach in der Gedankenwelt der alten Mönche als betonte Merkmale der „Entsagung“ schon deutlich ab.

Was das Mittelglied der benediktinischen Profeßformel angeht, so können wir eine bemerkenswerte Entwicklung seiner Ausdrucksform beobachten. Zuerst wurde das Leben des Mönches als ein Leben der Entsagung bezeichnet. Tatsächlich war die aszetische Lebensweise der alten Mönche sehr streng und gab ihr das eigentliche äußere Gepräge derart, daß die Bezeichnung *ἀποταγή* sich von selbst nahe legte. Doch so hart die Aszese auch war, sie wurde nicht als Selbstzweck geübt. Durch die Übernahme des Mönchsgewandes war ja der Mensch mit Christus gestorben. Dieser mystische Tod bedeutete jedoch nur Übergang zur Auferstehung und zum Leben mit Christus (243). So hatte der Begriff Entsagung trotz seines negativen Sprachgewandes einen positiven Gehalt. Das wirkte sich denn aus in der Verwendung der Begriffe *σύνταξις* und *μετάταξις*. Der heilige Basilius gebraucht neben der überlieferten Ausdrucksweise *ὁμολογία ἀποταγῆς* bereits die Bezeichnung *ὁμολογία παρθενίας*. Über den Begriff der „Jungfräulichkeit“, der eng mit dem der „vita divina“ verbunden ist, wurde im vorausgehenden Kapitel schon gesprochen. Bei Cassian finden wir zur Bezeichnung des Mönchslebens den positiven Ausdruck „*conversatio actualis*“ und „*spiritalis*“ — die griechischen Väter sprechen von der „*πολιτεία πρακτικῆ*“ und „*πνευματικῆ*“ —, es genügte auch das Wort *conversatio* allein, bis St. Benedikt das rechtliche und pneumatische Moment in der sprachlichen Gestalt des Ausdruckes „*conversatio morum*“ vereinigte.

Es zeigt sich also, daß die innere geistliche Sicht des monastischen Lebens im Laufe der Zeit auch zur Äußerung im Wortbilde drängte. Sicher ging das Hand in Hand mit der steigenden Erkenntnis, daß nicht die äußere Aszese an sich die Heiligkeit ausmacht, sondern die Hinordnung der Seele auf Gott. Zudem machte es der sich immer mehr verengende Zusammenschluß der Mönche zur brüderlichen Gemeinschaft nicht mehr in dem Maße wie zuvor möglich, sich freigewählten strengen Bußübungen hinzugeben, ohne dadurch das Gleichmaß und den

²⁴² Vgl. Rothenhäusler, M., Der hl. Basilius der Große und die klösterliche Profeß, BM 4 (1922) 280–289.

²⁴³ 243. Vgl. St. Hilpisch, a. a. O. 7ff.

inneren Ausgleich des gemeinschaftlichen Lebens zu gefährden. Sobald eine Ordnung aufgestellt wurde, die für alle gelten sollte, mußte eine feine Diskretion in der Wahl äußerer Übungen Platz greifen und der Blick sich von selbst mehr nach innen auf das Wesentliche am Mönchsleben richten. Diese Entwicklung der Entfaltung und Verinnerlichung fand durch St. Benedikt ihren vollendeten Abschluß und im sprachlichen Gewande des dreifachen Gelübdes ihre klassische Form.

Der geschichtliche Entwicklungsverlauf der Profießformel weist uns die Tatsache, daß die drei Gelübde des Benediktinermonches zusammengehören, sagt uns aber noch nichts über die Art und Weise und den tieferen Grund ihrer inneren Beziehungen.

War es an sich notwendig, den vollen Inhalt dessen, was der Mönch geloben sollte, in mehreren oder gerade drei Gelöbnissen auszudrücken? Die Form der Profieß vor St. Benedikt und die Entwicklung der Profießformel nach ihm verneinen diese Frage. Wenn der Verfasser der abendländischen Mönchsregel gleichwohl die Dreizahl der Gelübde wählte, dann hatte ihn sicher eine ganz bestimmte Absicht geleitet, dann mußte ihm irgendeine festumrissene Vorstellung vorgeschwebt haben, und wir gehen nicht fehl, wenn wir an ein Vorbild denken, nach dem der heilige Vater sich gerichtet hat.

b) Vergleich der benediktinischen Profießformel mit dem römischen Fahneneid.

Im Prolog seiner Regel bezeichnet St. Benedikt das Leben des Mönches als einen Kriegsdienst: *Ad te ergo nunc mihi sermo dirigitur, quisquis abrenuntians propriis voluntatibus oboedientiae fortissima atque praeclara arma sumis*“ (244). Dieses Bild der „militia“ taucht im Laufe des Regeltextes immer wieder auf.

In einer früheren Studie weist Abt Herwegen auf einen offensichtlichen Zusammenhang zwischen der benediktinischen Profießformel und dem römischen Fahneneide hin, und spricht die Vermutung aus, daß sie ihm geradezu nachgebildet sein dürfte (245). Und in der Tat, wer die beiden Formeln miteinander vergleicht, wird eine auffallende Ähnlichkeit in der gedanklichen Struktur feststellen. Bei Vegetius ist der Inhalt des römischen Legionäreides angegeben:

„Jurant autem milites, omnia se strenue facturos, quae praeceperit imperator, numquam deserturos militiam nec mortem recusaturos pro Romana republica“ (246).

²⁴⁴ S. Reg. Prolog. 6ff.; vgl. Prolog. 106. c. 1, 3. 8ff. 2, 56; 58, 21; 61, 24.

²⁴⁵ Herwegen, I., Das Paktum des hl. Fruktuosus von Braga (1907) 30.

²⁴⁶ Flavii Vegetii Renati Epitoma rei militaris, ed. Lang (1869²) 39.

Der römische Soldat verspricht also Gehorsam gegen den Imperator, Beharrung in der übernommenen militia und Erfüllung des Kriegsdienstes bis zum äußersten, um die beiden letzten Glieder positiv auszudrücken. Wir finden die Grundgedanken der benediktinischen Profeß wieder und die Dreizahl der Gelöbnisse, wenn auch in anderer Reihenfolge. Das dritte Stück des römischen Fahneneides, die *conversatio militaris*, wenn wir so sagen wollen, entspricht offenbar der *conversatio morum*. Das Zusammenfallen der beiden ersten Glieder mit der benediktinischen *oboedientia* und *stabilitas* ist ersichtlich.

Mit dieser Erkenntnis stehen wir aber noch nicht am Ziele. Noch ist die Frage zu lösen, ob die Dreizahl der Glieder willkürlich gewählt ist oder ob ihr eine wesentliche Bedeutung zukommt.

Bei dem anerkannt nüchternen, rechtlich stark entwickelten Sinn des Römers und seinem feinen Gespür für das Wesentliche im menschlichen Leben müssen wir annehmen, daß bei einer so wichtigen Vertragshandlung, wie es der römische Fahneneid ist, die zudem den ganzen Menschen erfaßt und ihn für eine bestimmte, oft sehr lange und bisweilen das ganze Leben andauernde Zeit in eine feste Lebensform, einen Stand und Beruf versetzt (247), alles Überflüssige vermieden, jedoch der menschliche Lebensbereich in seinen Grundlagen lückenlos berührt wird, damit der Betreffende sich in keiner Weise den Verpflichtungen des Vertrages entziehen kann.

Bei einiger Überlegung wird es denn auch deutlich, daß es sich tatsächlich um letzte, fundamentale Gegebenheiten der menschlichen Existenz handelt, auf die sich die Glieder des Fahneneides beziehen. Das menschliche Leben läßt sich in dreifacher Entfaltung darstellen als ein „esse ab alio“, als Sein der Abhängigkeit von einem Höheren, als „esse ad finem determinatum“, als Sein, das auf ein bestimmtes Ziel hingerichtet ist, und als „motio ad finem determinatum“, als Sein, das sich auf dieses Ziel hinbewegt, deshalb ein werdendes Sein oder Leben ist.

Der Gehorsam bezieht sich auf die Tatsache der Abhängigkeit des Menschen von einem Höheren, die Beharrung in der militia auf die ständige (darum „Stand“!) Blickrichtung auf das Ziel hin, die Erfüllung der militia auf das Leben und die Betätigung des Soldaten, die *conversatio militaris*.

Mit diesen drei Wesensbedingtheiten wird die menschliche Existenz in ihrer Gliederung erschöpfend bestimmt. Sie gelten für den äußeren Ablauf des Lebens in einem Stand und Beruf,

²⁴⁷ Tac. Ann. I 17: Quod tricena, aut quadragena stipendia senes ... tolerant; III 33: quamquam ipse plures per provincias quadraginta stipendia explevisset.

sie gelten für das natürlich religiöse Leben, sie gelten auch da, wo das natürliche Leben in das übernatürliche einmündet und von ihm in erfüllender Durchdringung überkleidet wird. Nur wird ihnen jetzt eine anders geartete, eben übernatürliche Gestalt zuteil. Wir nennen sie dann Glaube, Hoffnung und Liebe.

Dem Glauben entspricht der Gehorsam. Das Ge-Horchen setzt das Horchen voraus, das Hören auf die Stimme eines anderen. Das Gehorchen wird dann zur Antwort auf die empfangene Weisung durch die Tat. So ist der Glaube das Hinhorchen auf das göttliche Wort, das Aufgeschlossensein für die göttliche Wirklichkeit — Wort und Wirklichkeit sind bei Gott eins —, sodann als lebendiger Glaube die Antwort auf das „fiat“ des göttlichen Schöpfer- und Erlöserwillens durch das demütige, d. h. dienstwillige „fiat“ der Magd des Herrn, dem Urbild jeglichen Glaubens.

Der Hoffnung liegt als natürliche Basis die Beharrung zugrunde, das Hingerichtetsein auf ein bestimmtes Ziel. Sie prägt sich aus in der christlichen Geduld und Beharrlichkeit gemäß dem Worte des Herrn: „Keiner der seine Hand an den Pflug legt und wieder zurückschaut, ist tauglich für das Reich Gottes“ (248). Diese Beharrlichkeit wird gewährleistet durch die stabilitas des Mönches. Sie soll ihn davor bewahren, von der Wegrichtung abzukommen und das gesteckte Ziel zu verfehlen.

Wollen wir Glaube-oboedientia als terminus a quo bezeichnen, und Hoffnung-stabilitas mit Rücksicht auf deren Ziel als terminus ad quem, so liegt dazwischen die Bewegung von Anfang zu Ende: das Leben, die Liebe. Leben und Liebe sind ja schon rein ethymologisch gesehen eng verwandt und nach ihrem Sinngehalt auch irgendwie gleichbedeutend. Beide Begriffe besagen ein Streben, eine Spannung von einem Punkte zum anderen. Durch Erreichen des Zieles oder Teilzieles als Stück des ganzen wird die Entspannung herbeigeführt. So macht das Spannen und Entspannen im rhythmischen Wechsel den Inbegriff des Lebens aus.

Wiederum sind wir auf den uns schon vertrauten Gedanken gestoßen, daß das Gelübde der conversatio morum einen wesentlichen grundlegenden Begriff umfaßt, der „Leben“, „Lebensbetätigung“, „Übung der Lebenskräfte“ besagt.

Die Darstellung des menschlichen Lebens unter dem Bilde des Kriegsdienstes begegnet schon im antiken Schrifttum (249). Sie läßt sich bis auf Pythagoras und seine Schule zurückverfolgen. Hier wie bei Plato liegt der Metapher ein mystischer, das innere Seinsverhältnis von Gott und Mensch berührender

²⁴⁸ Lc. 9, 62.

²⁴⁹ Vgl. Emonds, H., Geistlicher Kriegsdienst (Hl. Überlieferung [1938] 22-50).

Sinn zugrunde (250). Für Plato ist das Leben nichts anderes als ein dem Gott geleisteter Kriegsdienst (251). In den Mysterienreligionen wird das Bild der *militia spiritualis* zur Bezeichnung eines kultischen Weihegrades verwandt (die Mysteren des dritten Grades im Mithraskult hießen *milites*) (252).

In ethischer Bedeutung begegnet die Metapher vor allem bei Seneca, der „leben“ gleichsetzt mit „Kriegsdienste tun“: „*vivere militare est*“. Auch Plato gebraucht das Bild in einer schon mehr moralischen Bedeutung, wenn er vom Kampfe redet, den jeder Mensch gegen sein eigenes Ich zu führen hat (253).

Auch die Heilige Schrift kennt die Bezeichnung des menschlichen Lebens als eines Kriegsdienstes. So steht im Buche Job zu lesen: *militia est vita hominis*“ (254).

Im mystischen und ethischen Sinne, meist miteinander verknüpft, tritt das Bild vom geistlichen Kriegsdienst im Neuen Testamente vor allem beim heiligen Paulus auf, der es auf das Sein und Leben des Christen anwendet. Im einzelnen werden auch die Eigenschaften der *arma*, die im lateinischen Schrifttum als „*splendor*“ und „*decus*“, als „*habitus*“ und „*vis*“ bezeichnet sind (255), im Hinblick auf das übernatürliche Sein und Leben gedeutet. Man vergleiche etwa die Stelle aus dem Römerbriefe 13, 12ff.:

„*Nox praecessit, dies autem appropinquavit. Abiiciamus ergo opera tenebrarum et induamus arma lucis. Sicut in die honeste ambulemus: non in commensationibus et ebrietatibus ... sed induimini Dominum Jesum Christum*“. Ebd. 6, 13: „... *exhibete vos Deo tamquam ex mortuis viventes: et membra vestra arma iustitiae Deo*“ (256).

Auch hier finden wir dieselben Gedanken wie früher schon: Aus dem *habitus* einer übernatürlichen Seinsmächtigkeit, die auf Christus selbst zurückgeht, entströmt eine Lebenskraft, die zugleich Licht, Glanz und Helligkeit ist und Tod, Finsternis und alle Unreinheit verdrängt und vernichtet.

Dieser übernatürliche *Habitus* ist kein anderer als das weiße Gewand der Herrlichkeit, das Schutz- und Angriffswaffe zugleich ist, denn mit ihm wird die Welt und der Teufel samt seinem Anhang überwunden. So heißt es in der Lebensbeschreibung zweier Mönche:

²⁵⁰ Ebd. 49.

²⁵¹ Ebd. 29.

²⁵² Ebd. 22.

²⁵³ Ebd. 30.

²⁵⁴ Job 7, 1.

²⁵⁵ Thes. 1. 1. II 592, 35ff. Vgl. Cic. Fin. IV 14: *vos autem, Cato, quia virtus, ut omnes fatemur, altissimum locum in homine et maxime excellentem tenet et quod eos, qui sapientes sunt, absolutos et perfectos putamus, aciem animorum nostrorum virtutis splendore praestringitis.*

²⁵⁶ Vgl. 1 Cor. 9, 7; 2 Cor. 6, 7; 10, 3f.; Eph. 6, 10ff.; Phil. 2, 25; 1 Tim. 1, 18; 2 Tim. 2, 3f.; Jac. 4, 1; 1 Petr. 2, 11; 4, 1.

„Aurum . . . , . . . ignitum probatum Christus Dominus noster est. Et . . . qui voluerit eum in sede sui pectoris habere, statim divitias coelestes promerebitur, et vestimentis albis induetur, id est fide spe et caritate, per quas de reliquo non hunc visibilem mundum tantum, sed et diabolium, quem vos ut dominum colitis, cum universis angelis eius poteris superare“ (257).

Auch das leibliche Gewand des Mönches ist eine wirksame Schutzwaffe gegen die Anfechtungen des bösen Feindes (258). Symeon von Thessalonich nennt den Mantel des Mönches einen „ehernen Panzer“ gegen die Angriffe des Widersachers, mit dem sich der Gottesstreiter umgibt (259). Nilus bezeichnet das Mönchskleid als „habitus militandi“ (*ἔξις πολεμική*) (260) und „habitus virtutis“ (*ἔξις τῆς ἀρετῆς*) in folgendem Zusammenhange:

„Haec vero dico non avocans a regendo aliquos neque prohibens, quin quosdam iuniorum deducant ad divinum cultum [= Mönchsleben], sed adhortantes primum, ut recipiant virtutis habitum congruentem amplitudini rei . . . ne ante pacem constitutam bellica instrumenta in agriculturalium apparatus vertant. . . . Donec vero passiones tyranidem exercent et viget bellum constitutum adversus carnis prudentiam, abstinere manus ab armis nequaquam oportet, sed ea incessanter prae manibus habere . . .“ (261).

In einem Profeßordo des Pontificale Romanum aus dem 12. Jahrhundert heißt es in der „Benedictio vestimentorum“:

„praesta clementissime pater, ut supra dicto famulo tuo haec sit vestis salubris protectio religionis, indicium sanctitatis et contra omnia tela inimici robustissima tela“ (262).

Weil das Mönchsgewand ein Waffenkleid ist, werden die Mönche „milites“ genannt. Cassian schreibt: „itaque monachus ut militem Christi, in procinctu semper belli positum accinctis lumbis iugiter oportet incedere“ (263). In der Vita eines heiligen Mönches wird erzählt:

„misit ei Deus viros sapientes et semper memorandos, Joannem et Sophronium. Consiliarii enim erant veraciter boni, quibus et tamquam patribus indiscrete oboediebat et gratias agebat, tamquam constantibus maxime et viriliter agentibus militibus pro pietate religionis. Etenim sancti Spiritus virtute freti . . .“ (264).

Ihre Waffe, der sie vertrauen, ist die „virtus sancti Spiritus“. Denselben Gedanken äußert der heilige Hieronymus in einem Briefe:

²⁵⁷ Vita Ss. Epicteti Presb. et Astionis Monachi c. 5, PL 73, 396 A.

²⁵⁸ Vgl. Oppenheim, Ph., Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum, 1932 63, 138/139.

²⁵⁹ Ebd. 50.

²⁶⁰ De monast. exerc. c. 31, PG 79, 759 C.

²⁶¹ Ebd. 759 A.

²⁶² Vgl. Casel, O., Die Mönchsweihe (JL 5 [1925] 35).

²⁶³ Inst. I 2, 1.

²⁶⁴ Vita S. Joann. Eleem., PL 73, 366 D.

„spiritus quoque in nobis integre conservatur, quando non erramus in spiritalibus, sed vivimus spiritu, adquiescimus spiritui et opera carnis mortificamus spiritu adferimusque omnes fructus eius: caritatem, gaudium, pacem et cetera“ (265).

Was die Mönche leben, ist nur eine bewußtere, berufsmäßige und darum besonders geregelte Ausübung dessen, was an sich jeder Christ leisten sollte. Denn schon ganz allgemein ist das christliche Leben eine militia Christi. Die Waffe des göttlichen Geistes empfing der Christ bei der Taufe, die Tertullian einen Fahneneid auf den Kriegsdienst für Gott nennt: „Vocati sumus ad militiam Dei vivi iam tunc, cum in sacramenti verba respondimus“ (266). Auch in der Passio des heiligen Mauritius und seiner Gefährten ist davon die Rede: „commilitonum etiam martyrum exempla ingerens, pro sacramento Christi, pro divinis legibus, si ita necessitas ferret, omnibus moriendum suadebat“ (267), und die christlichen Soldaten schreiben an Kaiser Maximian:

„Pugnativimus pro fide, quam quo pacto conservabimus tibi, si hanc Deo nostro non exhibemus? Juravimus primum in sacramenta divina; juravimus deinde in sacramenta regia: nihil nobis de secundis credas necesse est, si prima perrumpimus“ (268).

Bei Tertullian — und er vertritt doch die allgemeine christliche Auffassung — bedeutet „sacramentum“ auch soviel wie „mysterium“.

Das Wort sacramentum trug zunächst einen juristischen und militärischen Begriff. Dahinter stand jedoch eine religiöse Anschauung, die eine Erweiterung durch das Christentum im Sinne von Mysterium begreiflich macht. Eine „res sacrata“, den Göttern geweihte Sache, war einmal die Geldsumme, die zu Beginn eines Prozesses beim Pontifex Maximus hinterlegt wurde. Aber auch der Fahneneid, die Kriegsmannschaft, ja der ganze Kriegsdienst galten als „res sacrata“. Sacramentum bedeutete also zunächst soviel wie: den Göttern geweiht. Mysterium dagegen hieß alles, was von den Göttern gestiftet war, von ihnen ausging und mit ihnen zusammenhing. So bezeichnet sacramentum im Sinne von mysterium das ganze Christentum — alles, was darin Gottesgabe oder Gottestat nach seiner geheimnisvollen, nur im Glauben erfaßbaren Art ist (269).

Als Mysteriengedanke begegnet uns der Begriff der „militia Christi“ bei Ambrosius, um noch ein Beispiel dafür anzugeben.

²⁶⁵ Ep. CXX 12, 7.

²⁶⁶ ad Mart. 3, PL 1, 624.

²⁶⁷ Eucher. Passio Agaun. Mart. IV, PL 50, 829 D.

²⁶⁸ Ebd. 830 B.

²⁶⁹ Vgl. Kattenbusch, F., Das apostolische Symbol (1900) II 65/66. Dazu Casel, O., Das Wort Sacramentum, Theol. Revue 24 (1925) 41–47.

Im Kommentar zum Lukasevangelium schreibt der heilige Bischof von Mailand:

„Illa autem Hierusalem, quae in coelo est, in qua militat fides nostra, in illo altissimo omnium locata monte, hoc est in Christo, ecclesia non potest tenebris et ruinis huius mundi abscondi, sed fulgens candore solis aeterni luce nos spiritalis gratiae inluminat“ (270).

Wieder ist hier vom himmlischen Jerusalem die Rede, in dem wir nach Phil. 3, 20 das Bürgerrecht, unseren Standort haben (conversatio = *πολιτευμα*). In ihm streitet unser Glaube. Dieser Satz kann sich nur auf das irdische Leben, auf die sichtbare Kirche, die *Ecclesia militans*, beziehen. Die „conversatio in coelis“ als „conversatio fidei“ ist zugleich eine „conversatio militaris“ für Christus. Es ist derselbe Gedanke, den St. Benedikt zur Bezeichnung des Lebensinhaltes seiner Mönche im Prolog der Regel ausspricht: „... Domino Christo vero Regi militaturus oboedientiae (entspricht der fides!) fortissima atque praeclara arma sumis (271).

Die Waffen des Christen sind die Tugenden. So spricht der heilige Chrysostomus in einer Predigt:

„Habes, christiane, competentia arma, quibus hostem expungas; habes fortissima tela, quibus inimicum debelles. His te iamdudum Dominus per gratiam imbuat, et postmodum Apostolus Paulus armavit. Haec sunt arma, quibus dimicantur Sancti, quorum virtutes diligis et victorias admiraris. Imitare christiane, quos diligis Sanctos; et quorum virtutes frequentas, eorum vitam et instituta sectare“ (272).

Rufinus schreibt ähnlich über die Mönche:

„Sunt enim alii (monachi) in suburbanis locis, alii per rura, plures autem et egregii per eremum dispersi, et velut quidam coelestis exercitus in procinctu positus atque in tabernaculis degens, ad oboedientiam praeceptorum regi semper intentus, armis orationum pugnans, et scuto fidei ab inimico insidiante protectus, regnum sibi coeleste conquirat. Sunt ergo ornati moribus, quieti, lenes, tranquilli, et caritatis vinculo velut quodam germanitate constricti“ (273).

Es ist nicht schwer, das Verhältnis zwischen der Umgürtung (procinctu) mit den Waffen und dem Schmuck der Sitten, die als Tugenden näher gekennzeichnet sind, zu verstehen. Es sind zwei Bilder für dieselbe Sache.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Das Leben des Mönches ist ein Kriegsdienst für Christus mit der ganzen Fülle, die diesem Bilde zukommt, man könnte sagen, eine „conversatio armorum“;

²⁷⁰ Comment. in Luc. VII 11, ed. Schenkl C., CSEL XXXII (1902) 325.

²⁷¹ S. Reg. Prol. 7ff.

²⁷² Joh. Chrysostomus, de Mart. Sermo I, ed. Basileae (1547) III 925; vgl. Ders. in Barl. Mart., GP 50, 681/82 u. PG 62, 527. Dazu Augustinus Civ. Dei XIII 4: arma virtutis. Hyper. adh. ad mon. 105, PG 79, 1483 B: Ante tentationem, te ipse, monache, armis instrue (eveniet enim) ut in tentatione probatus appareas.

²⁷³ Historia monach. Prol., PL 21, 390.

ein Leben in Waffen. Durch den Fahneneid feierlicher Gelübde weiht sich der Mönch dem Waffendienste Christi, er bleibt zeitlebens Christi Soldat. Soldat ist aber nur, wer Waffen trägt und sich in ihrem Gebrauche übt. Während der heilige Paulus die Glieder des Menschen mit Waffen vergleicht, bezeichnet umgekehrt Cicero die Waffen als Glieder des Soldaten: „*Arma sunt membra militis*“ (274). Beide Metaphern durchdringen sich gegenseitig. Wie in den Gliedern des Leibes sich die innere Lebenskraft äußert, so die Kraft des Kriegers in den Waffen. Der Soldat trägt sie auch, wenn kein Krieg herrscht. So ist das Leben des Mönches ein beständiges Tragen seiner Waffen, der „*virtutes*“, mit anderen Worten ein Tugendleben, ein Leben der Übung der in ihm wirkenden göttlichen Lebenskräfte. Kampf (*conversio morum*) entsteht erst dann, wenn der Feind auftritt. Immer aber muß der Mönch bereitstehen, „*parati sunt monachi semper*“ (275), „*succinctis fide vel observantia bonorum actuum lumbis*“ (276).

c) Vergleich der benediktinischen Profießformel mit der christlichen Taufformel.

a) Die Mönchsweihe und ihre Beziehung zur Taufe. Die Anschauung St. Benedikts im Lichte der allgemein-christlichen und monastischen Überlieferung.

Wenn das christliche Taufgelöbniß, ja die ganze Taufhandlung selbst, ein Fahneneid auf die *militia Dei* näherhin Christi genannt wird, St. Benedikt aber seine Mönche als das „*genus monasteriale*“ bezeichnet „*militans sub regula vel abbate*“, sollte ihm da nicht bei der Festlegung der Profießformel für die Mönchsweihe auf Monte Cassino der Gedanke eines Taufgelübdes vorgeschwebt haben? Sollte er nicht Ausdrücke gewählt haben, die wohl dem Wortbilde nach sich von dem dreifachen Gelöbniß der Taufe unterscheiden, weil dem Leben der Mönche eine eigene Form zukommt, ihm aber doch inhaltlich entsprechen, da das Mönchsleben auf demselben Daseinsgrunde ruht wie das christliche Leben?

Um so näher liegt diese Frage, als seit Anbeginn im monastischen Leben dem Eintritt ins Mönchtum unter bestimmtem Gesichtspunkte die Wirkungen der Taufe zugeschrieben wurden, so daß man sogar von der Mönchstaufe sprach. Darüber hat P. Odo Casel in seiner Studie über die Mönchsweihe ausführlich

²⁷⁴ Tusc. II 37.

²⁷⁵ S. Reg. c. 22, 12.

²⁷⁶ Ebd. Prol. 52; vgl. Brev. Monast. Benedictin. (1933) Resp. II de Fest. S. Greg. I Pp.: *septimum (monasterium Gregorius) intra Romanae urbis muros instituit, in quo et ipse militiam coelestem aggressus est. Resp. XI: Ductor coelestis militiae arma spiritualia proferebat.*

gehandelt, auch P. Philippus Oppenheim bringt in seinem Buch über das Mönchskleid zahlreiche Belege dafür. Kein geringerer als der namhafte Gelehrte und Forscher P. Germain Morin weist auf das Zeugnis der Kirchenväter hin, „vom heiligen Hieronymus angefangen bis zum heiligen Bernhard, die einstimmig die klösterliche Profeß bald mit der Taufe, bald mit dem Martyrium, das selbst wieder eine Bluttaufe ist, vergleichen“ (277). Richard Reitzenstein schreibt bei seiner Untersuchung der „*Historia Monachorum* und *Historia Lausiaca*“: „Die Gleichstellung der Mönchsweihe mit der Taufe bedarf kaum näherer Erläuterungen. Sie äußert sich in einer Fülle von Einzelheiten“ (278).

Für die Einführung in die Askese zum Beispiel galten dieselben Ausdrücke wie für den Katechumenenunterricht (279), Tertullian dagegen nennt den Katechumenen auch „*novitulus*“ (280). Über das Mönchskleid als Taufkleid werden wir weiter unten ausführlich sprechen. Der Ausdruck „*pactum*“ zur Bezeichnung der Mönchsprofeß entstammt dem Taufritus (281). Basilius knüpfte die klösterliche Profeß an die Taufformel an wie Johannes von Antiochien (12. Jahrhundert) in der Einleitung zu seiner Profeßformel (282). Dasselbe können wir bei Rufinus beobachten (283).

Die innige Beziehung zwischen beiden Handlungen wird auffallend bekundet im *Euchologium Graecorum*, wo die Worte des Gebetes zur Einkleidung wiedergegeben sind: „Bekleidet wird der Knecht NN mit dem Gewande der Gerechtigkeit im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.“ Mit denselben Worten geschieht im griechischen und slawischen Taufritus die Übergabe des Taufkleides an den Täufling (284).

Diese allgemeinen Hinweise dürften genügen, um in uns die Überzeugung zu wecken, daß auch der heilige Vater Benediktus in der Mönchsweihe eine Taufhandlung sah. Denn mit welcher

²⁷⁷ Morin, G., *Mönchtum und Urkirche*, übersetzt von B. v. Spiegel (Der katholische Gedanke 3 [1922] 64).

²⁷⁸ a. a. O. 107.

²⁷⁹ 279. Ebd. 188 Anm. 2.

²⁸⁰ Kattenbusch, F., a. a. O. 73.

²⁸¹ Herwegen, *Paktum* 71 Anm. 1. Vgl. Tertull. de pudic. 9: *Anulum quoque accepit, ... quo fidei pactionem interrogatus obsignat.* Basilius, de bapt. II qu. 1 a. a. O. 653 A: *(Baptizatus) inviolate pactus est Christo in omnibus sequi.* Vita Ss. Barl. et Jos. c. 8, PL 73, 470 A: *Ac deinceps, veteribus omnibus vitii operibus abjectis, novae vitae cum Deo pactum inimus.*

²⁸² Rothenhäusler, *Basilius und die klösterliche Profeß* a. a. O. 281 Anm. 2 u. 288 Anm. 4.

²⁸³ Reitzenstein a. a. O. 258.

²⁸⁴ Siehe Oppenheim a. a. O. 18.

Ehrfurcht er das überkommene Erbe christlich-monastischer Lehr- und Lebensweisheit in Händen hielt und verwaltete, konnten wir genugsam beobachten. Auch in dieser Hinsicht war er sicher berufen, das kostbare Gut heiliger Überlieferung in eine vollendete Lebensform zu gießen.

Finden wir in der heiligen Regel irgendwelche Andeutungen über die Taufe, die mit der Profeß oder dem Mönchsleben überhaupt in Beziehung stehen?

Eine genaue Schilderung des Profeßritus hat uns der heilige Benedikt in seiner Regel nicht hinterlassen. Das allgemein Bekannte setzt er, wie er es immer zu tun pflegt, auch hier im 58. Kapitel voraus und schreibt nur seine besonderen Anordnungen nieder. Doch aus einer Nebenbemerkung wird der Aufbau und Verlauf der Profeßhandlung erkennbar und läßt sich zudem aus der Tradition ergänzen. Das wird uns im einzelnen noch beschäftigen. Vorerst sei darauf hingewiesen, daß der Profeßritus auch in der heutigen Gestalt eine analoge Entwicklung zu dem der Taufe aufzeigt.

Sehr aufschlußreich ist in dieser Hinsicht die von Abt Ildefons Herwegen angeführte dreigliedrige Profeßformel von Albi. Zwei Eigentümlichkeiten lassen auf hohes Alter und römischen Ursprung schließen: der Terminus „*conversatio morum*“ und die uralte Frageform der römischen *stipulatio*. „Überdies weist auch die zweite Frage: *Credis . . .* mit der Antwort: *Credo* auf Anlehnung an die ganz ähnlichen Stipulationsfragen des römisch-liturgischen Taufritus hin“ (285). Die Meinung, daß die Profeß zur Zeit Benedikts in der Form der *stipulatio* verlief, teilt auch McCann in seinem erwähnten Buche „*St. Benedict*“ (286).

Einen Anklang an die Taufe können wir in dem *Suscipe*-Vers erspüren, den der werdende Mönch nach der *Promissio* dreimal singen soll, so weist ihn das 58. Kapitel der Heiligen Regel an. Das dreimalige Singen geschieht doch wohl zu Ehren der Heiligsten Dreifaltigkeit, in deren Namen der Mönch die erste und eigentliche Taufe empfangen hat. Zudem verband sich für den Römer mit dem Wort „*suscipere*“ eine ganz bestimmte Vorstellung. In der heidnischen Zeit war es üblich, daß nach der Geburt eines Kindes die Amme es dem *pater familias* zu Füßen legte. Wollte er es anerkennen, so hob er es auf und ließ es mit den Füßen den Boden berühren, eine symbolische Handlung, wodurch der Vater die Anerkennung und den Willen aussprach, das Kind am Leben zu erhalten. Tat er das nicht, wurde das Kind ausgesetzt und war des Todes

²⁸⁵ Herwegen, Geschichte der benediktin. Profeßformel a. a. O. 38.

²⁸⁶ McCann a. a. O. 143.

oder ging einem traurigen Geschick entgegen (287). Dadurch erhielt der Ausdruck „suscipere“ die Bedeutung „als Kind anerkennen, das Leben schenken“, im passivischen Sinne „geboren werden“. So heißt es in der Vita des Mönchsvaters Nilus: „*Ἐμοὶ παῖδες, ὃ φίλοι, γεγέννηται δύο*; das ist in der lateinischen Übersetzung wiedergegeben mit: „*Liberos ego duos, amici, suscepi*“ (288).

Der Mönch bittet somit den Herrn, dem er soeben Treue geschworen, dieses Gelöbnis als bewußte Erneuerung und Vertiefung des Taufversprechens aufzunehmen und ihn als seinen Sohn anzuerkennen, was ja in ursprünglicher Weise bei der Taufe geschieht, da der Mensch in der Wiedergeburt zum neuen Leben aus einem „Kinde des Zornes“ ein „Kind des Lichtes“ wird (289). In diesem Sinne schreibt St. Benedikt im Prolog seiner Regel: „*Qui nos iam in filiorum suorum dignatus est numero computare*“ (290).

Nachdem der heilige Vater den Novizen auf diese herrliche Tatsache aufmerksam gemacht hat, auch auf die Pflichten, die sich daraus ergeben, und die schrecklichen Folgen ihrer Vernachlässigung, mahnt er, sich nun endlich aufzuraffen, vom Schläfe aufzustehen und hochgemut die „*via vitae*“ zum „*tabernaculum Domini*“ zu beschreiten. Wir sprachen bereits davon, daß er in Anlehnung an die drei Wege des Euagrius bei der Beschreibung des königlichen Weges deutlich drei Abschnitte erkennen läßt, die ihrer inneren, religiösen Bedeutung nach gleichzeitig gesehen werden müssen, wie die drei *abrenuntiationes* Cassians, die aber rein bildhaft gesehen aufeinanderfolgen. Es liegt sehr nahe, zu vermuten, daß dem heiligen Benedikt der Werdegang des Täuflings vor Augen schwebte, wie er sich in der zeitlichen Folge abspielte.

Wir wollen uns die Worte des Prologes einmal näher ansehen. Da heißt es:

„*audiamus Dominum . . . ostendentem nobis viam ipsius tabernaculi dicens: Qui ingreditur sine macula et operatur iustitiam; qui loquitur veritatem in corde suo; qui non egit dolum in lingua sua; qui non fecit proximo suo malum; qui opprobrium non accepit adversus proximum suum. Qui malignum diabolum aliqua suadentem sibi cum ipsa suasionem sua a conspectibus cordis sui respuens, deduxit ad nihilum, et parvulos cogitatus eius tenuit*

²⁸⁷ Vgl. Blümner, H., a. a. O. 301; dazu Cic. Att. XI 9: *haec ad te die natali scripsi, quo utinam susceptus non essem*; Verr. II 3, 69: *susceperas enim liberos non solum tibi sed etiam patriae*; Har. resp. 27: *parentibus et dis immortalibus et patriae nos primum natura conciliat; eodem enim tempore suscipimur in lucem et hoc coelesti spiritu augemur et certam in sedem civitatis ac libertatis ascribimur*.

²⁸⁸ Anonymus (fälschl. dem hl. Nilus zugeschr. Autobiogr.), narratio 2, PG 79, 599 C.

²⁸⁹ Eph. 2, 3 u. 5, 8.

²⁹⁰ S. Reg. Prol. 12.

et adlisit ad Christum. Qui timentes Dominum de bona observantia sua non se reddunt elatos, sed ipsa in se bona non a se posse, sed a Domino fieri existimantes, operantem in se Dominum magnificent“ (291).

Im ersten Abschnitt werden eine Reihe guter Werke aufgezählt. Hier dürfte St. Benedikt an die Zeit des Katechumenates gedacht haben, da der Taufkandidat durch die Übung christlicher Tugenden nach den Worten des heiligen Paulus seine Glieder, d. h. den ganzen Menschen nach Leib und Seele, zu „Waffen der Gerechtigkeit für Gott“ befähigen und sich des Empfanges der Taufgnade würdig erweisen sollte. Diesen Gedanken enthält die Mahnung des Priesters an die Katechumenen vor der Übergabe des Glaubensbekenntnisses, wenn er spricht:

„Dilectissimi nobis, accepturi sacramenta baptismatis et in novam creaturam Sancti Spiritus procreandi, fidem qua credentes iustificandi estis toto corde concipite, et animis vestris vera conversatione mutatis, ad Deum, qui mentium nostrarum est illuminator, accedite“ (292).

Der zweite Abschnitt zeigt die abrenuntiatio satanae, die zweimal erfolgte, nicht sehr lange Zeit vor der Taufe einmal und dann als Einleitung kurz vor der Spendung des Sakramentes (293). In welcher Weise diese Absage an den Widersacher Gottes vor sich ging, wissen wir durch ein Veroneser Palimpsest, das Franz Jos. Dölger in einer religionsgeschichtlichen Studie zum Taufgelöbnis anführt (294). Aus dieser Urkunde geht hervor, daß schon seit dem 3. Jahrhundert im römischen Taufritus der Täufling in sehr drastischer Weise durch Anspeien und Schlagen des Teufels sich von ihm abwenden und ihm seine Verachtung bezeigen mußte. Die für uns wichtigen Worte des Veroneser Schriftstückes, das denselben Inhalt in zweifacher, ein wenig voneinander abweichenden Textgestalt bringt, wollen wir näher anschauen, und zwar den Text der Fassung B mit den bedeutsamen Worten der Fassung A.

Zum besseren Verständnis soll vorausgeschickt werden, daß die Christen schon sehr früh gegen die Einflüsse des Teufels sich schützten, indem sie in die Hand hauchten und mit dem feuchten Hauche das Kreuzzeichen über sich machten. Sie glaubten, mit dem Hauche steige die Heiligung der Taufe aus ihrem Inneren auf und werde auf die Hand und durch das Kreuzzeichen auf den ganzen äußeren Körper übertragen. So machten

²⁹¹ Ebd. 62–80.

²⁹² Wilson, H. A., *The Gelasian Sacramentary* (1894) 53, zit. bei Kattenbusch a. a. O. II 21.

²⁹³ Kattenbusch a. a. O. II 61.

²⁹⁴ Dölger, Fr. Jos., *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis* (Liturgiegeschichtliche Forschungen 2 [1918] 21). Vgl. Faller, O., *Das Teufelanspeien im Mailänder Taufritual?* (JL 9 [1929] 128–132).

sie die Taufgnade immer wieder wirksam in der Überzeugung, daß sie den beim Empfang der Taufe überwundenen Teufel auch jetzt wieder besiegen könnten.

Der Text des Veroneser Palimpsestes lautet:

„Semper autem imitare cum honestate consignare tibi frontem. Hoc enim signum passionis adversum diabolum manifestum et comprobatum est, si ex fide itaque facis, non ut hominibus appareas, sed per scientiam tamquam scutum offerens; nam adversarius, cum vidit virtutem, quae ex corde est, ut homo similitudine verbi (A: in similitudine lavacri) in manifesto deformatam ostenditur, infugiatur, non sputante te (A: te non illum cedente [= caedente] sed flante spiritu in te. Quod deformans Moyses in ovem Paschae quae occidebatur, sanguinem asparsit in limine et postes unxit, designabat eam, quae nunc in nobis est fides, quae in perfecta ove est“).

Hier wird also etwas über die äußere Art und innere Wirkung des Kreuzzeichens ausgesagt. Die „similitudo verbi“ bezieht sich auf das Bekenntnis zur Heiligsten Dreifaltigkeit im Taufgelübde, das durch die Anrufung der heiligen Namen beim Kreuzzeichen stets wiederholt wird, die „similitudo lavacri“ auf das Taufwasser, das im feuchten Hauche (oder Speichel) nachgebildet wird. Schon diese Nachahmung der Taufe vertreibt den bösen Feind, non sputante te oder caedente te, wie es bei der Taufe geschah, sondern flante spiritu in te, durch das Wehen des Hauches. Sicherlich ist in einer feinen Doppelsinnigkeit auch das Wehen des Spiritus Sanctus mitgemeint, wie aus den folgenden Worten hervorgeht. Die Übertragung des heiligen Hauches wird mit dem Blute des Paschalammes verglichen, das an die Pfosten der Türen, also die Außenseite der Häuser gestrichen wurde. Das Blut aber bezeichnet die fides in nobis, den gnadenhaften Besitz des göttlichen Geistes. Doch das nur nebenbei. Uns kommt es auf die Worte „sputare“ und „caedere“ an. Diese beiden Bilder des Anspeiens und Schlagens nämlich, wenn auch in etwas freierer Form, gebraucht St. Benedikt bei der Beschreibung des zweiten Abschnittes der via tabernaculi. Auf ihr schreitet derjenige, der den Teufel samt seinen Einflüsterungen „a conspectibus cordis sui respuens“ zunichte macht und die Gedanken beim Entstehen „tenuit et adlisit ad Christum“.

Die dritte Wegstrecke leitet der heilige Vater ein mit den Worten: „Qui timentes Dominum . . .“; sie stellen die Verbindung der beiden Abschnitte her. Die Furcht vor dem mysterium tremendum der Majestät und Richtergewalt Gottes hat den Täufling veranlaßt, in einer äußerst wirksamen Ausdrucksweise jede Beziehung zum Widersacher Gottes abzubrechen, um zur innigsten Gottverbundenheit zu gelangen. Der Zugang zu ihr liegt in der fides; sie ist die wahre Weisheit und hat ihren Anfang in der Gottesfurcht. Im Bade der Wiedergeburt aber

wird dem Täufling die „*gratia mysterii spiritualis*“ (295), die Fülle des Glaubens ins Herz gegossen in der „*caritas Dei*“, und zwar „*per Spiritum sanctum*“, wie St. Paulus sagt (296). Die Liebe strahlt aus in der „*bona observantia*“; aus kleinem Anfang soll sie aufwachsen zur Vollendung im Wandel auf dem Wege der Weisheit, der in einem ganz vorzüglichen Sinne Gottestat, Wirken des Heiligen Geistes, also Mysterium ist. Deshalb schreibt St. Benedikt: „*operantem in se Dominum magnificent*“.

Der königliche Weg, den der heilige Vater seinen Mönchen weist, ist demnach kein anderer als der, den jeder Christ zu gehen berufen ist, und den viele Christen zur Zeit Benedikts auch in der bildhaften Weise der zeitlichen Aufeinanderfolge gegangen waren. Wenn also das Mönchsleben nur eine besondere als Beruf gewählte Form des christlichen Lebens ist, dann lag es doch für einen so klugen Gesetzgeber wie St. Benedikt nahe, für den Eintritt in diesen Beruf eine ähnliche Handlung zu wählen, wie sie sich für die Aufnahme des Menschen in das christliche und kirchliche Leben im Laufe der Zeit zur festen Gestalt herausgebildet hatte.

Wenn der Gründerabt von Monte Cassino ein solches Vorbild für die Weihe und Profeß seiner Mönche gehabt hat, dann kann das nur der Taufritus der römischen Kirche gewesen sein. Denn Benediktus war ein Römer, hatte in Rom studiert und sicherlich oft und oft die ergreifende Feier der Erwachsenentaufe miterlebt. In seiner Regel lehnt er sich bei der Auswahl der liturgischen Texte für das Opus Dei an die Liturgie der römischen Kirche an: „*Sicut psallit Ecclesia Romana*“ (297). Auch das römische Kernstück des Sacramentarium Gelasianum ist ihm bekannt. Denn der englische Liturgiewissenschaftler Edm. Bishop benützt die Zitate, die St. Benedikt dem erwähnten Sakramentar entnommen hat, zum Beweise, daß das Gelasianum das Sakramentar der römischen Kirche zu Anfang des 6. Jahrhunderts gewesen ist (298).

Unter diesen Umständen ist es höchst wissenswert, Aufbau und Gehalt der römischen Tauf liturgie näher kennenzulernen, um später einen vergleichenden Blick auf die Handlung der Mönchsweihe und Profeß werfen zu können.

β) Gestalt und Seele der römischen Tauf liturgie.

Über den Vorgang und Geist der Taufzeremonien, wie sie in der christlichen Gemeinde zu Rom bei der Vorbereitung

²⁹⁵ Epist. Theod., Pachom. Lat. 106, 8.

²⁹⁶ Röm. 5, 5.

²⁹⁷ S. Reg. c. 13, 18.

²⁹⁸ Vgl. S. Reg. 191 Anm. 1.

und Spendung des Taufsakramentes gebräuchlich waren, geben uns die Schriften Tertullians (+ um 220) ein ziemlich gutes Bild.

Im Mittelpunkt der Tauffeier steht das Symbolum, das Glaubensbekenntnis, das vor der Taufe den Katechumenen mitgeteilt wurde (*traditio symboli*), wobei der Bischof oder Priester erklärende Worte vorausschickte:

„Dilectissimi nobis, accepturi sacramenta baptimatis et in novam creaturam Sancti Spiritus procreandi, fidem qua credentes iustificandi estis toto corde concipite et animis vestris vera conversatione mutatis, ad Deum, qui mentium nostrarum est illuminator, accedite: suscipientes evangelici symboli sacramentum a Domino inspiratum, ab Apostolis institutum, cuius pauca quidem verba sunt, sed magna mysteria. Sanctus et enim Spiritus, qui magistris ecclesiae ista dictavit, tali eloquio talique brevitate salutiferam condidit fidem, ut quod credendum vobis est semperque profitendum nec intelligentiam possit latere, nec memoriam fatigare. Intentis itaque animis symbolum discite, et quod vobis sicut accepimus, tradimus, non alicui materiae, quae corrumpi potest, sed paginis vestri cordis ascribite“ (299).

Diese Präfation, die im Sacramentarium Gelasianum verzeichnet ist, spricht also vom römischen Symbolum. Tertullian nun versichert, daß seine Kirche mit der römischen die gleiche „Losung“ (*tessera* = *symbolum*) habe: „Habes Romam, unde nobis auctoritas quoque praesto est. . . Videamus quid didicerit, docuerit, cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit“ (300). Das afrikanische Symbol stammt demnach aus Rom (301), und was Tertullian in seinem Zusammenhange über die Taufe aussagt, gilt auch für die römische Taufliturgie. Denn zum Symbol gehört die Taufhandlung, beide gehören unzertrennlich zusammen und bilden eine innere Einheit, wie wir später noch sehen werden.

Danach ging der eigentlichen Taufhandlung eine Zeit der Vorbereitung voraus, in der ein ganz bestimmter Unterricht erteilt wurde über den *status fidei* und die *ratio veritatis*, also über die natürlichen Grundlagen des Glaubens. Hierbei wurden auch die *praecepta disciplinae* übermittelt und erläutert (302); sie mußte sich der Katechumene zu eigen machen und sich durch die Erfüllung der christlichen Satzungen im persönlichen Leben des göttlichen Gnadengeschenkes würdig erweisen, wovon wir bereits sprachen. Auch den feierlichen Akt der *traditio symboli* mit der Präfation haben wir schon erwähnt. Hier wollen wir einige für unsere Frage wichtigen Sätze wiedergeben, die der Priester anschließend an die Katechumenen richtete:

²⁹⁹ Kattenbusch a. a. O. 21. Vgl. Anm. 292.

³⁰⁰ Tert. De praescr. haeres. c. 36, ed. Öhler, zit. bei Kattenbusch a. a. O. I (1894) 134.

³⁰¹ Vgl. noch Kattenbusch a. a. O. II 54/55.

³⁰² Vgl. ebd. 61.

„Haec summa est fidei nostri, dilectissimi nobis, haec verba sunt Symboli, non sapientiae humano sermone facta, sed vera divinitus ratione disposita . . . segura et constanti fide credite resurrectionem, quae facta est in Christo, etiam in nobis omnibus esse complendam: et hoc securum in toto corpore quod praecedit in capite. Quoniam et ipsum, quod percepturi estis baptismi sacramentum, huius spei expremat formam ibi. Quaedam enim mors et quaedam resurrectio celebratur. Vetus homo deponitur, novus sumitur. Peccator aquas ingreditur, et justificatus egreditur. . . . Potens est enim Dei misericordia, quae et vos ad baptismi fidem currentes perducatur et nos, qui vobis mysteria tradimus, una vobiscum ad regna coelestia faciat pervenire“ (303).

In ähnlicher Weise geschah die Übergabe des Pater noster.

Die *redditio symboli* erfolgte dann im engsten Zusammenhang mit der Spendung des Taufsakramentes. Über den Vorgang der *abrenuntiatio satanae* haben wir uns schon unterrichtet. Aus den Angaben Tertullians ist nicht ganz ersichtlich, ob der Täufling die Absage leistete, bevor er ins Wasser stieg, was wegen des Anspeiens und Schlagens wahrscheinlicher ist, oder ob er dabei bereits im Wasser stand (304). Nehmen wir das erstere an, dann stieg der Katechumene anschließend in das Wasser hinab. Hier sprach er dann sein Glaubensbekenntnis, indem er auf die Fragen des Taufenden mit *Credo* antwortete. Der Priester rezitierte das Symbol in drei Absätzen. Nach jeder Antwort wurde der Täufling untergetaucht, wobei der Priester wohl seine Hand auf dessen Haupt ruhen ließ und dabei auch die Taufformel in dreifacher Stufung sprach (305).

Der Vorgang im Wasser dürfte sich demnach so abgespielt haben: Zuerst richtete der Priester an den Täufling die Frage: Glaubst du an Gott den allmächtigen Vater, Schöpfer Himmels und der Erde? Antwort: Ich glaube. Dann wurde der Täufling untergetaucht und der Priester sprach: Ich taufe dich im Namen des Vaters. Nun tauchte der Täufling wieder auf, bekannte sich durch *Credo* zum Sohne Gottes und seiner Erlösungstat, wie es im zweiten Abschnitt des Symbols niedergelegt ist, und wurde im Namen des Sohnes getauft. Dasselbe geschah zum dritten Male im Namen des Heiligen Geistes. Alles in allem besagt das eine einzige Handlung, die eine Taufe.

Versuchen wir nun in das Wesen des Taufgeschehens einzudringen.

In der Praefatio zur Übergabe des Symbols an die Katechumenen wird es ein „*sacramentum a Domino inspiratum*“ genannt, und seine Worte „*magna mysteria*“. Und das mit Recht, denn das Symbol ist auf der Taufformel aufgebaut, auf den Namen der Heiligsten Dreifaltigkeit also, des einen Got-

³⁰³ Sacrament. Gelasianum XXXV, PL 74, 1090/91.

³⁰⁴ Vgl. Kattenbusch a. a. O. II 61.

³⁰⁵ Vgl. ebd. 61–63.

tes, der sich den Menschen durch seine verschiedene Wirkweise in der Schöpfung als der dreipersönliche Gott geoffenbart hat.

Das Symbol ist demnach nur eine Entfaltung der Tauf-formel, die das große Mysterium enthält, nämlich die Fülle der Offenbarung Gottes als göttliche Tat, die uns als eine im Glauben erkennbare Tatsache unter dem Symbol des geschriebenen wie gesprochenen Wortes geschenkt wurde und immer wieder geschenkt wird. Darum werden in der Nachrede zur Übergabe des Glaubensbekenntnisses die „*verba symboli*“ auch „*summa fidei*“ genannt.

Die „*fides*“ gilt hier im objektiven Sinne und bezeichnet die göttliche Wirklichkeit, „*qua credentes justificandi estis*“, wie es in der Praefatio heißt. Sofern die *fides* als göttliches Licht erhellt, offenbart sie sich als *sapientia*, sofern sie erwärmt, erscheint sie als *caritas*.

Die Liebe aber zeigt sich im tugendhaften Wandel. Somit enthalten die Worte des Symbols auch die *disciplina* des Christentums, da der Täufling im Bekenntnisse den werktätigen Glauben verspricht. *Fides* und *disciplina* sind zwei unterscheidbare, aber nicht trennbare Seiten im Christentum. Jene gibt an, „*quomodo Deus credendus*“, diese, „*quomodo colendus*“. Aber das *credere* und *colere* bedingen sich und gehen ineinander über (306). Darum kann Tertullian schreiben: „*Et de genere conversationis qualitas fidei aestimari potest*“ (307).

Im Symbol, das *sacramentum fidei* genannt wird (308), bekennt der Täufling seinen Glauben im Wort und verpflichtet sich damit zu einem dem Glauben entsprechenden christlichen Leben, mit anderen Worten: zur Tat. Im Reden und Handeln offenbart der Mensch sein Innerstes, und beide Äußerungen entspringen ein und derselben Wurzel. Darum muß zum Symbol auch die Taufe als Handlung hinzutreten. Beides gibt dem Täufling die Möglichkeit, seinen Glauben zu bekennen in Wort und Tat. So wird auch die Tauchung zum *sacramentum fidei*.

Das Symbol hat ihm die *fides* als Lehrsumme (*doctrina*), die als Objekt in Gedanken und Herz sich senkt, vermittelt, und sein Credo war Bekenntnis dieser *fides* im Wort.

Die Tauchung gibt ihm die *fides* als Wirkkraft der *caritas*, und sie ist zugleich Bekenntnis zu ihr in der Tat. In dieser Tat wird das ganze folgende christliche Leben keimhaft zusammengefaßt, sie ist Symbol dafür. In derselben Tat wird auch die

³⁰⁶ Ebd. 63.

³⁰⁷ de praescr. 43, zit. ebd. 63.

³⁰⁸ Ebd. 66.

göttliche Triebkraft zu diesem Leben unter den Worten des im Namen Gottes waltenden Priesters als Keim geschenkt, der sich in ständiger Tugendübung mehr und mehr entfalten will. Die *caritas* ist die „*fides baptismi*, ein „*mysterium*“, wie der letzte Satz der Nachrede zur *traditio symboli* sagt. Symbol und Wirklichkeit sind in eins verschmolzen. Die Tauchung offenbart uns mit überraschender Klarheit den Sinn der Worte von der „*theandrica dispensatio*“ und „*cooperatio Dei*“ (309); in ihrem sakramentalen Vollzuge ist sie wahrhaft eine gottmenschliche Tat.

Tertullian nennt die Taufe auch „*vestimentum fidei*“. Hier besagt *fides* die Glaubenshaltung. Wie das Kleid die leibliche Erscheinung vollendet — auf die tiefe Symbolhaftigkeit des Kleides kommen wir später noch zu sprechen —, so erhält der Glaube, der vor der Auferstehung Christi noch „nackt“ war, seine Erfüllung in der Taufe: „*Fuerit salus retro per fidem nudam ante domini passionem et resurrectionem; at ubi fides aucta est credendi in nativitatem, passionem resurrectionemque eius, addita est ampliatio sacramento, obsignatio baptismi, vestimentum quoddam fidei, quae retro erat nuda nec potest iam sine sua lege. Lex enim tinguendi imposita est et forma praescripta*“ (310).

Das Anziehen des Kleides in der Tauchung versinnbildet zugleich die Übernahme der *lex*, deren Fülle die *caritas* ist. Die *lex* bedeutet die christliche Lebensordnung, die im göttlichen Gesetze der *fides* ihren erkenntnismäßigen und tätigen Wurzelgrund hat. Darum heißt es in der *Passio* des heiligen Mauritius, daß er seine Gefährten ermahnte, „*pro sacramento Christi, pro divinis legibus*“ zu sterben (311). In der Beobachtung der göttlichen Gebote erfüllt sich der Fahneid des Taufgelübdes.

Die Tauchungen und wahrscheinlich auch das Symbol — Wort und Tat als Ausdruck inneren Seins gehören zusammen — bilden das *vestimentum fidei*. Sie sind *sacramentum et lex*, weil sie als sinnenfällige Zeichen dem gläubigen Menschen Erkenntnis- und Wirkkraft der *lex divina* symbolhaft vermitteln. „*Fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis. Doctrinae index disciplina est*“ schreibt Tertullian (312).

Deshalb wird das Symbol neben *sacramentum fidei* auch *regula fidei* genannt (313). Es ist der Inbegriff der christlichen

³⁰⁹ Vgl. Text zu Anm. 200 u. 201.

³¹⁰ zit. ebd. 63.

³¹¹ Vgl. Anm. 267.

³¹² de praescr. 14; zit. bei Kattenbusch II 63.

³¹³ Ebd. 73.

institutio, es umfaßt alles. Was die Apostel öffentlich und in deutlich bestimmter Form überliefert haben, das ist „omnis ordo“ der christlichen Doktrin, an der es nichts zu rütteln gibt (314). Darum sagt Tertullian: „adversus regulam nihil scire omnia scire est“ (315).

Die Taufe als ganze heißt sacramentum fidei wegen des Symbols in ihr. Denn „Übergabe“ und „Waschung“ gehören zusammen wie fides und disciplina. Beide vollenden und erfüllen als vestimentum die fides, die gläubige Aufgeschlossenheit des Menschen. In der Taufe wird der Glaube zur fides obsignata. Drei „sponsores“ sind es, die der versiegelten fides das Heil zusichern, es ihr „verpfänden“ (sacramentum = Pfand). Diese drei Zeugen sind zugleich die arbitri fidei, sie verbürgen die Echtheit des Glaubens, den der Täufling an den Tag legt, den er „überliefert“ erhalten hat, zu dem er sich „bekennt“ (316).

Somit ist die Taufe das Sakrament, in dem die fides „mitgeteilt“, „erfragt“, „bekannt“ und „besiegelt“ wird.

Eine wichtige Rolle spielt im Taufritus, wie wir sahen, die obsignatio der fides durch die Tauchungen, die auch vestimentum fidei genannt werden. Warum bezeichnet Tertullian das Taufwasser, das den unbedeutet im Taufbrunnen stehenden Täufling umhüllte, als Kleid? Nur um dieser Äußerlichkeit willen? Der Sinn des menschlichen Gewandes liegt tiefer. Wir deuteten schon an, daß es die leibliche Erscheinung vollendet. Welche metaphysischen Hintergründe mag das haben?

Der nächste Schritt wird also das Bemühen sein, tiefer in die Bedeutung des Kleides einzudringen. Von hier aus wird sich dann ein größeres Verständnis für den reichen Symbolwert des Taufkleides und nicht zuletzt des Mönchsgewandes erschließen. Das muß uns wieder als Brücke dienen zur weiteren Deutung des zweiten Profießliedes, der „conservatio morum suorum“ des Mönches.

γ) Taufwasser und Mönchsgewand.

Die Stammeltern des Menschengeschlechtes trugen im Paradiese keine Kleider in unserem Sinne, sie waren deshalb aber nicht nackt (317). Denn „ehe Adam und Eva das göttliche Gebot übertreten hatten, sagt die heilige Hildegard, leuchteten sie mit einem Glanze wie die Sonne, und dieser Glanz bildete sozusagen ihr Gewand“. „Unbedeutet dem Leibe nach, aber

³¹⁴ Ebd. 79.

³¹⁵ de praescr. 14, zit. ebd. 75.

³¹⁶ Ebd. 71/72.

³¹⁷ Vgl. Peterson, E., Die Theologie des Kleides, BM 16 (1934) 347–356.

bekleidet mit der göttlichen Gnade, trugen sie kein körperliches Gewand, aber sie besaßen das Kleid der Unversehrtheit. Denn weil sie durch den Gehorsam Hausgenossen Gottes waren, darum umhüllte sie das Gewand der Unverweslichkeit (Johannes von Damaskus)“ (318).

Nacktheit gibt es also erst nach dem Sündenfalle. Als die Stammeltern durch Ungehorsam sich aus ihrem göttlichen Lebensgrunde losgelöst hatten, „gingen ihnen die Augen auf“, daß sie der ewigen Herrlichkeit entkleidet waren. Bei der Einheit der menschlichen Natur mußte sich die Entkleidung der Seele auch in der leiblichen Erscheinung äußern. Auch dem sinnlichen Auge wurde es wahrnehmbar, daß sie bloß noch Menschen waren, nicht mehr Kinder des Lichtes, sondern Kinder des Zornes, und das war ihre Blöße, deren sie sich schämten. Die Scham ist eine Art Zorn, der anrennt gegen ein Übel. Das Übel aber ist ein Nichts. Über solche Nichtigkeit, wie sie im Verluste der Gotteskindschaft besteht, empfindet der Mensch Scham und sucht sie deshalb zu verhüllen.

Freilich ist diese Umhüllung nur Ersatz, weil nicht aus göttlichem Geiste, sondern aus irdischem Stoffe gewebt. Aber sie zeigt die Unerfülltheit des Menschen und seine im innersten Wesen der Natur sich regende Sehnsucht nach Überkleidung mit der göttlichen Herrlichkeit an. Denn sie allein kann dem Menschen die Würde geben, nach der er verlangt, und die er durch die Form seiner Gewandung auszudrücken versucht. Selbst die primitiven Menschen der heißen Zonen, die fast unbekleidet einhergehen, tragen doch einen Schmuck oder eine Tätowierung an ihrem Körper. Die psychologischen Gründe dafür mögen heißen wie sie wollen, jedenfalls zeigt diese Tatsache das innerste Bedürfnis des Menschen, seiner Erscheinung einen Ausdruck der Würde, Schönheit oder Macht beizulegen, der über das Maß der bloßen Leiblichkeit hinausgeht.

Weil das Kleid jedoch seinem inneren Sinne nach, also wesentlich, auf das Gewand der Gnadenglorie hingerichtet ist, ein Zeichen dafür ist, trägt es einen metaphysischen Symbolwert in sich. Es ist ein wirkliches Bild göttlicher Herrlichkeit, die den Leib der Stammeltern im Paradiese überstrahlte und ihn in seiner Funktion als Erscheinungsweise der Seele vollendete.

Zur tieferen Einsicht in das Wesen des Symbols seien hier einige feinsinnige Worte aus dem Buche „Das große Zeichen“ von D. Maura Böckeler angeführt: „Alle Sinnendinge sind Abbilder einer ewig göttlichen Idee. Sie sind es so, daß sie zugleich Teilhaber an diesem Sein sind, das sich in ihnen erdhafte

³¹⁸ Böckeler M., Das große Zeichen, Die Frau als Symbol göttlicher Wirklichkeit (1941) 43.

darstellt. So wird in der Schönheit der Körperwesen die geistige Urschöne unverweslichen Seins anschaulich, die wir so wie sie in sich ist, mit sterblichem Auge nicht zu schauen vermögen, die aber etwas von sich selber in die sichtbaren Dinge herniedergestrahlt hat. Das Überragende und im eigentlichen Sinne Wirkliche ist das Ewige, die Idee. Das Sinnending ist auch wirklich, aber in weit schwächerem Maße. Aber gerade dadurch wird es zu einer Brücke ins Jenseits, auf der das Geistige und Göttliche sich zu unserem sinnengebundenen Erkennen herniederneigt. Die Abbilder werden uns Weg zum Urbild. Indem wir das Abbild erkennen, greifen wir schon nach seinem überweltlichen Urbild. Wir berühren den Saum des Gewandes der ewigen Idee. So wird das Sinnending, in dem ein ewiger Gedanke sich mit vergänglichem Stoffe mischt, nicht nur zu einer Veranschaulichung, sondern zu einem „Anbruch“ dieses Ewigen, d. h. es wird zu einem ‚Symbol‘ in dieses Wortes ursprünglichsten Bedeutung. Das ‚Symbol‘ (von griech. *συμβάλλειν* = zusammenhalten) war nämlich in seinem konkretesten Sinne das Bruchstück einer Tafel oder eines Würfels oder sonstigen Gegenstandes, den Gastgeber und Gastfreund beim Abschied miteinander brachen. Wie die beiden Stücke beim ‚Zusammenhalten‘ als eines erkannt wurden und darum als Unterpfand der unverbrüchlichen geistigen Einheit selbst bei Kindern und Kindeskindern das Anrecht auf neue Gastfreundschaft verbürgten, so ist in der symbolischen Schau das Sinnending ein Unterpfand, gleichsam das Bruchstück der geistigen Idee, die in ihm sichtbar geworden ist“ (319).

Ein solches Bruchstück ist das Kleid, das als Vollendung der leiblichen Erscheinung auf jene unsichtbare Wirklichkeit hinweist, deren die Seele zur ewigen Vollendung harret. Wo nun der Wille des Menschen seine Nichtigkeit bejaht und nach Erfüllung sich sehnt, da wird die Unerfülltheit seines Geistes zur gläubigen Aufgeschlossenheit, die bereit ist, sich mit der Herrlichkeit göttlichen Lebens überkleiden und umhüllen zu lassen.

Das geschieht beim Empfang der Taufe. Wenn der Täufling in den Fluten versinkt, taucht er zugleich in das Meer der „*caritas divina*“ ein, die ihm zum Waffenkleide wird gegen die Macht der Finsternis im Sinne des Schriftwortes: „*sicut lorica induet se aquis*“ (320). Dieses Wasserkleid ist aber jetzt nicht mehr bloßes Symbol, ein Bruchstück der ewigen Idee, sondern erfülltes Bild und Zeichen, das die Wirklichkeit und Wirkkraft des Urbildes in sich trägt. Bild und Urbild sind jetzt zusammengefügt. Denn Heiliger Geist ist, wie die Worte der Taufwasser-

³¹⁹ Ebd. 18.

³²⁰ Eccli. 43, 22.

weihe besagen, in das Element herabgestiegen, es zu durchdringen mit der Weihe geheimnisvoll belebender Kraft.

Tertullian nennt die Weihkraft des Taufwassers den „angelus baptismi“, der die Seele des Täuflings zur Aufnahme des göttlichen Gnadengeschenkes vorbereitet und reinigt wie das Wasser den Leib. „Non quod in aquis spiritum sanctum consequamur, sed in aqua emundati sub angelo spiritui sancto praeparemur. ... Angelus baptismi arbiter superventuro spiritui sancto vias dirigit ablutione delictorum, quam fides impetrat obsignata in Patre et Filio et Spiritu Sancto“ (321).

Die Weihkraft des Taufwassers wirkt also wegebereitend für die Fülle der „caritas divina“, die sich „per Spiritum Sanctum“ in der Tauchung der Seele des Täuflings ergießt. In solchem Sinne bekennt der Mönch Barlaam:

„Sic enim Salvator mandavit, ut per aquam et spiritum regeneremur atque ad veterem dignitatem redeamus: per orationem videlicet ac salutarem invocationem, ad aquam accedente Spiritu Sancto“ (322).

War der Täufling dem Wasser entstiegen, dann wurde ihm das Taufkleid angelegt zum Zeichen der wiedererlangten alten Würde der Gotteskindschaft. Unbefleckt soll er es vor den Richterstuhl Gottes tragen. Beständig also muß er überkleidet sein vom *vestmentum fidei*, immerfort das göttliche Gnadenlicht als bleibende Eigenschaft seiner Seele im täglichen Leben, als *habitus conversationis*, hüten. Sakramentales Zeichen seines Empfanges und Besitzes war das Taufwasser, nun wird seine Aufgabe vom Taufkleid übernommen und fortgesetzt. Es ist nach Aussage der Väter die „Stola der Unvergänglichkeit, die mit dem Wasser der Taufe gewebt wird“, „das Gewand aus Wasser und Geist“ (323), also Symbol der inneren Herrlichkeit.

Weil aber erfülltes Symbol, darum ein Sakramentale. Das Bruchstück der ewigen Idee, ein stoffliches Gebilde, ist durch göttliche Tat in einer inneren seinsmäßigen Weise — die Väter würden sagen „mystice“ oder „in mysterio“ — seinem Urbilde angefügt worden. Freilich bleibt die Bruchstelle in der jetzigen von Gott gewollten Erlösungsordnung erkennbar. Doch sie wird einst verschmelzen, wenn das Kleid dem Leibe gleich, dessen Vollendung es ist, umgewandelt wird. Dann wird es nicht mehr Bild, sondern Ausdruck, Ausstrahlung der seelischen Verklärung sein. Beide Züge noch trägt das Taufkleid des Christen an sich: bruchstückhaftes Bild des Gloriengewandes

³²¹ Tertull. de bapt. 6.

³²² Vita Ss. Barl. et Jos. c. 8, PL 73, 470 A.

³²³ Sachau, Ed., Syrische Rechtsbücher II S. 9, bzw. Euchol. Graec., Römische Ausgabe, S. 213, zit. bei Peterson, Theologie des Kleides, a. a. O. 253.

bleibt es nach seiner äußeren Gestalt, nach innen aber ist es in mysterienhafter, d. h. von Gott gewirkter und nur im Glauben erkennbaren Weise dessen Ausstrahlung und Ausdruck.

Darum nannten die Väter das Mönchsgewand auch Mysteriengewand (324). Denn alle Dinge, die mit der Taufe zusammenhängen, waren „mysteria sacra“. Von Pachomius wird erzählt:

„Sic Pachomius ... protinus ad Thebaidis ulteriora regreditur, et ingressus ecclesiam ... fit illico catechumenus, et post paululum gratiam lavacri vitalis adipiscitur. Et ipsa nocte, qua mysteriis sacris imbutus est, vidit in somnis veluti rorem coelitus allapsam suam replere dexteram“ (325).

Getauft werden heißt ja Christus anziehen: „Audi lumen gloriosum, Paulum dicentem: Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis (Gal. III)“ (326). Bei Hieronymus verbinden sich Taufwasser und Gnadenkleid zu einer Vorstellung, wenn er schreibt: „Ego igitur, ut ante iam scripsi, Christi vestem [= Taufe] in Romana urbe suscipiens“ (327). Nilus nennt in einem Briefe an den Diakon Pamphilus Christus „das Kleid aller Gläubigen“ (328). Dieses Kleid bewirkt die Wiedergeburt zum neuen Menschen: „In der Taufe Jesu ziehen wir alle die Sünden aus wie eine schlechte und vielfach geflickte Bettlertunika und ziehen dafür das schöne und heilige Kleid der Wiedergeburt an“ erklärt Gregor von Nyssa (329).

Verursacht wird die „renovatio mentis“ durch den Empfang des neuen göttlichen Wesens, des *πνεῦμα* in uns, was nach der Auffassung der Väter nicht nur in der Taufe, sondern auch bei der Mönchsweihe in der Übernahme des Mönchskleides geschieht (330). Das Gewand ist Symbol des göttlichen Pneuma, das selbst wieder mit einem Kleide verglichen wird. Diese Kleidungsallegorese hat ihren Hauptantrieb durch Philo von Alexandrien erfahren und ist ähnlich wie dessen Lehre vom königlichen Weg in die Vorstellungswelt der alt-christlichen Theologie übergegangen. Grundgelegt im Alten Testament finden wir sie besonders in den Schriften des heiligen Paulus wieder, der nur vielfach an Stelle des Pneuma von Christus spricht, da bei ihm beide Wirklichkeiten identisch sind: „ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν“ (331).

²²⁴ Reitzenstein a. a. O. 107.

³²⁵ Vita S. Pachom. c. 5, PL 73, 233 A.

³²⁶ Vita S. Joann. Eleem. c. 32, PL 73, 367 B.

³²⁷ 327. Hieron. Ep. XVI 2; zit. bei Oppenheim a. a. O. 23.

³²⁸ Ebd. 24.

³²⁹ 329. Gregorii Opera III 377, Mauriner; zit. ebd. 15.

³³⁰ Reitzenstein a. a. O. 107.

³³¹ 2 Cor. 3, 17.

Über Philos Deutungsweise hat uns Jos. Pascher in seinem erwähnten Buche „Der Königsweg“ Aufschluß gegeben. So bedeutet nach der Auffassung des Alexandriners, da er die Schriftstelle III Kö 174 auslegt, die linnene Amtstracht des Hohenpriesters das in der Gottesschau verliehene göttliche Pneuma, und Pascher bemerkt dazu: „Dem Schreiber von III Kö 174 schwebt offenbar ein Mysteriengewand vor, das nicht einen vorübergehenden Gnadenzustand, sondern die Dauer pneumatischen Glückes bedeutet“ (332).

Das weiße Kleid als Licht- und Pneumagewand läßt sich aus der Mysterienliteratur belegen (333), der die Väter die Bilder zur Darstellung des christlichen Mysteriums zum guten Teil entlehnt haben. So wird zum Beispiel in einer der Oden Salomons gesagt: „Und der Herr erneuerte mich in seinem Kleide und nahm mich in Besitz in seinem Lichte“ (334).

Die Oden bezeugen auch, daß jenes Lichtkleid den Geist bedeutet und im Gegensatz zu dem Körper des irdischen Daseins den pneumatischen Leib darstellt (335). Wir sehen, wie hier mit der innigen Beziehung zwischen Kleid und Leib ernst gemacht wird. Die heilige Kleidung des Lichtmysteriums besagt darum auch die geistigen Glieder eines neuen Leibes (336). Dieses Bild verwendet Paulus, wenn er Röm. 3, 12 vom Anziehen der Lichtwaffen spricht. Was wir bei den Erwägungen über die militia Christi schon besprochen haben, wird hier in einem neuen Zusammenhange wieder sichtbar.

„Als Körper und Kleid ist das Pneuma jenes Prinzip, durch welches der Begnadigte die Strahlen des göttlichen Lichtes aufnimmt“ (337). Wie der kosmische Leib als Träger der Sinnesorgane der Seele die Erkenntnisse vermittelt, die der Mensch zum Leben notwendig hat, so überbringt das Pneuma der Seele das zum ewigen Leben nährenden Licht der göttlichen Herrlichkeit. Insofern wird es als Leib bezeichnet. Sofern es aber die natürliche Nacktheit und Blöße der Seele umhüllt und erfüllt, wirkt es als Kleid. Je nach dem Gesichtspunkte der Betrachtung als Organ oder als Erscheinung also erweist sich dieselbe Wirklichkeit als Leib oder Kleid.

Die wesenhafte Beziehung beider Gegebenheiten drückt sich auch darin aus, daß der Leib Gewand der Seele genannt wird. So schon im Alten Testament bei Job 10, 12. Ebenso sprechen Cyrill von Jerusalem und Gregor der Große davon. Das Sterben

³³² Pascher a. a. O. 176.

³³³ Ebd. 177.

³³⁴ Ode Salom. 11, 10; zit. ebd.

³³⁵ Ebd.

³³⁶ Ebd.

³³⁷ Ebd. 180.

wird als ein Ablegen des Leibgewandes bezeichnet (338). Umgekehrt sahen besonders die Mönche im Ablegen der Kleider einen mystischen Tod. Wer sich der weltlichen Kleider entledigt, wird die Dämonen los, mit ihnen soll der alte Mensch ausgezogen werden (339). Cassian bringt das weltliche Gewand in Beziehung mit den niederen Begierden und Neigungen der Seele:

„Cave ergo ne quid aliquando eorum resumas, quae renuntians abiecasti, et contra interdictum domini de agro evangelicae operationis reversus inveniaris tunica tua qua te spoliaveras revestiri, neve ad humiles terrenasque mundi huius concupiscentias ac studia revolaveris et contra Christi mandatum de perfectionis tecto descendens tollere aliquid praesumas ex his, quae renuntians abdicasti“ (340).

An anderer Stelle ist die Rede davon (Inst. IV 5), daß vor dem Eintritt ins Mönchtum der Ankömmling — wie bei der Taufe — alle weltlichen Kleider abzulegen hat.

Dieses mystische Sterben leitet die Grablegung im Taufwasser ein. In Anlehnung an das bekannte Pauluswort Röm. 6, 4 sagen schon die Apostolischen Konstitutionen (III 16), daß die Taufe auf den Tod Jesu erteilt wird; das Wasser aber vertritt das Grab (341). Denselben Gedanken vom Tode mit Christus drückt Basilius aus, wenn er schreibt: „ita quoque, qui cum Christo crucifixus est per baptismum“ (342).

Wir erinnern uns, daß der Mönch *σταυροφόρος*, „Kreuzträger“ hieß und daß sein Gewand das Kreuz versinnbildete. Bei der Einkleidung wurde er also wie in der Taufe mit Christus gekreuzigt. Das Taufwasser bedeutet das Grab. Auch das Mönchsgewand wird so bezeichnet. O. Casel berichtet von einem alten Ritus, demgemäß der Abt eine wollene Tunika auf den Boden ausbreitet, den Novizen daraufsetzt mit dem Gesicht nach Osten gewandt und zu ihm spricht: „Diese Tunika ist das Bild des Grabes, und die Welt ist schon tot für dich“ (343). Auch der Mantel des Mönches hat die Bedeutung des Grabes (344).

Das Mönchsgewand hat dieselbe Aufgabe wie der „angelus baptismi“ Tertullians. So äußert sich Theodor von Studion: „Ich gestehe zudem, daß auch das Mönchskleid erhaben und engelhaft ist, und von aller Sünde reinigt wegen der [durch das Gewand vermittelten] dauernden Vollendung [Weihegnade]“ (345).

³³⁸ Vgl. Oppenheim a. a. O. 14.

³³⁹ Näheres siehe ebd. 2/3.

³⁴⁰ Inst. IV 36, 1.

³⁴¹ Vgl. Oppenheim a. a. O. 6.

³⁴² Basilius, de bapt. I 2, a. a. O. 640 A. Vgl. Anm. 204.

³⁴³ Casel, Mönchsweihe a. a. O. 10.

³⁴⁴ Oppenheim a. a. O. 50.

³⁴⁵ Testamentum, zit. ebd. 125, PG 99, 1816 C.

Der mystische Tod besagt nichts anderes als das Sich-löslösen und Herausgehoben-werden aus der Nichtigkeit und Nacktheit des Verhaftetseins an das Übel der Sünde. Das geschieht in der Kraft der Umhüllung, mit der Gottes Erlöserwille unter sinnenfälligen Zeichen die Seele des gläubigen Menschen im Mysterium mit dem pneumatischen Lichte seiner ewigen Herrlichkeit umgibt. Weil nun die Stelle des durch die Erbschuld verursachten Bruches zwischen Gott und Mensch im Bereiche des Leiblichen noch erkennbar ist, und sich im „Gesetze des Fleisches das Gesetz der Sünde“ (346) noch bemerkbar macht, muß das Sterben in diesem Bereiche auch geschaut und gespürt werden.

Was aber nach außen Tod bedeutet, wirkt nach innen reiches Leben. Wie das Taufwasser und Mönchsgewand beides vermittelt, zeigt es auch beides an. Darum spricht Cassian: „Das Linnenkleid, das sie (die Mönche) umhüllt, soll sie lehren, daß sie allem irdischen Wandel abgestorben sind. Ruft ihnen doch ihr Kleid laut zu: tot seid ihr und euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen, und: nicht mehr ich lebe, in mir lebt wahrhaft Christus“ (347). In der Lebensbeschreibung des heiligen Pachomius wird erzählt: „Tunc sanctus Palaemon spiritualibus oculis intuens Pachomii fidem, tandem patefecit aditum; eumque suscipiens, habitu monachi consecravit“ (348).

Ausdrücklich wird das Mönchsgewand mit dem Taufwasser gleichgesetzt, da ein Mönchsvater sagt: „virtutem, quam vidi stare super baptisma, vidi etiam super vestimentum monachi, quando accipit habitum spiritualem“ (349). Das gleiche tut Paul Warnefrid, wenn er bei der Erklärung des 58. Kapitels der Heiligen Regel bemerkt: „... caput (novicii) in promissione veletur et in die octavo develetur, quia vice baptismi est melota“ (350).

„Bleibt das Wort von der Mönchstaufe“, so schreibt Josef Hörmann in seinen „Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht“, „auch ein bildlicher Ausdruck, so spricht daraus doch mehr als ein bloßer zeremonieller Anklang. Es liegt ihm vielmehr die wirkliche Überzeugung zugrunde, daß in beiden hl. Feiern der Anfang eines neuen Lebens liegt. Wie die eine Taufe zum einen allgemeinen Christenstande führt, so reiht das eine *ἅγιον σκήμα* mit der Gelübdeablegung ein für allemal seinen Träger unter das Mönchtum, den einen einheitlichen

³⁴⁶ Vgl. Röm. 7, 14.

³⁴⁷ Inst. I 4.

³⁴⁸ Vita Pachom. c. 7, PL 73, 233 D.

³⁴⁹ Verba Seniorum I 9, PL 73, 994 B.

³⁵⁰ Paulus Diac., Comment. in S. Reg. a. a. O. 443; zit. bei Casel, Mönchsweihe 27.

Stand der ἀποταγή und μετάνοια; es verpflichtet und verhilft zur τελείωσις, die im ἀγγελικὸν ἐπάγγελμα vorgezeichnet ist“ (351).

Wenn der Christ der Frühzeit in die Wüste zog, um Mönch zu werden, dann tat er das in der Absicht, ganz und ungeteilt dem Ideal zu leben, das die Offenbarung Gottes vom christlichen Menschen gezeichnet hat. Mithin hatte er das Bewußtsein, daß in seinem bisherigen Leben die Verwirklichung dieses Ideales mehr oder weniger zu wünschen übrig ließ, daß er selbst noch dem Reiche der Finsternis zu sehr verhaftet war, während sein Sehnen dem Reiche des Lichtes galt. Je stärker nun das Feuer der Begeisterung für die heilige Sache lohte, um so heller mußte ihm das Sündhafte seines Lebens aufleuchten, um so mehr das Sündenbewußtsein ihm auf der Seele brennen. Weil die Alten konkret dachten, stellten sie sich die Macht der Finsternis, die sie in der Neigung und Verlockung zum Widerspruch gegen Gott in sich spürten, unter der Gestalt von Dämonen vor. Gerade im Bezirke des Sinnenhaften wird das Aufbegehren gegen die vom Schöpfer gesetzte Ordnung besonders deutlich. Die Leidenschaften gebraucht der böse Feind als Kampfmittel gegen das bessere Ich. Wie nun das Kleid als Fortsetzung und Vollendung des Leibes in der Vorstellung der Alten mit ihm in eins verschmolz, so dachten sie es sich auch als den Bereich, in dem die Dämonen ihr Unwesen trieben. So gut das Kleid von seinem begnadeten Träger eine Weihe empfängt, so gut haftet ihm auch das Böse als Mangel dieser Weihe an. Es gibt eben Grade der Helligkeit, und das Licht kann mehr oder weniger mit Dunkelheit gemischt sein.

Entledigte sich also der Christ in heiligem Entschlusse, von nun an ganz allein der Sache Gottes zu dienen, seiner weltlichen Kleider, dann hatte er infolge seiner starken Vorstellungskraft das Empfinden, sich dem Einfluß der Dämonen, also des Bösen, zu entziehen, ja selbst den Leib als das Eingangstor der finsternen Mächte abzulegen. Das war das mystische Sterben, dem dann die Grablegung in der Übernahme des Mönchsgewandes folgte. Es ist klar, daß dieses Tun viel tiefer auf die innere Bereitung des Mönches einwirkte als der bloße Willensentschluß, das Leben der Entsagung zu führen, denn das Wollen wird erst vollendet und erhärtet durch die äußere Tat.

Ähnlich wie bei der Taufe der Katechumene war jetzt der Novize in äußerster Entsagung und Hingabe im Glauben bereit, das vestimentum fidei des monastischen Lebens zu empfangen, das Mönchsgewand und damit die Weihegnade. Die

³⁵¹ Hörmann, J., Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht, ein Beitrag zur allgemeinen Bußgeschichte (1913) 76.

Übergabe erfolgte durch den *pater spiritualis*, einen Mönch, der als Pneumatiker galt, da er im geistlichen Leben schon weit vorangeschritten war. Über das Wesen und die Aufgabe des geistlichen Vaters hat Abt Ildefons Herwegen in seiner Schrift „Väterspruch und Mönchsregel“ bedeutsame Gedanken ausgesprochen (352).

Wichtig war es, daß der „*abbas*“ das Gewand am eigenen Leibe getragen hatte, bevor er damit den Novizen einkleidete. Noch heute wird es so im griechischen Mönchtum gehandhabt (353). Weil der geistliche Vater als vollendeter Mönch, der an sich schon *πνευματικός* genannt wurde (354), in der Fülle der „*sapientia*“ und damit in der „*perfectio caritatis*“ stand, hatte sein Gewand auch eine vollendete Weihkraft. Im Worte pneumatischer Weisheitslehre und im heiligen Kleide gab er sein geistliches Leben an andere weiter. Beides gehört zusammen wie die *traditio symboli* und die Tauchungen bei der Taufe. In Wort und Tat vollzog sich die Zeugung des pneumatischen Lebens des Mönches durch den *pater spiritualis*. Von seiten des werdenden Mönches dagegen genügte es anfangs, weil die Tat mehr ist als das Wort, daß er das Gewand stillschweigend übernahm und sich so dem Gesetze des monastischen Lebens verpflichtete. Erst allmählich entwickelte sich das, was wir Profese nennen; wir haben davon bereits gehört.

Nun muß man freilich beachten, daß sich das Geschehen der Mönchsweihe auf jener Gnadenwirklichkeit abspielt, die in der Taufe grundgelegt wurde. Das Wesentliche bei der *consecratio monachi* bleibt selbstverständlich die Taufgnade. Durch das Ganzopfer der Entsagung flammt sie in der Seele des Mönches zu ursprünglicher Klarheit und Wärme auf. Es ist damit aber nicht die Gewähr gegeben, daß sie auch weiter brennt, sich entfaltet zu stets höherem Glanze und nicht wieder infolge menschlicher Armseligkeit und Schwäche zu kümmerlichem Wachstum zurücksinkt. Da ist es die Aufgabe der Weihgnade, die keimhaft in der Taufgnade ruhende Kraft vollkommener Heiligung zur „dauernden Vollendung“ zu gestalten, das heißt, dem Mönche die Fähigkeit zur steten in der Aszese gepflegten seelischen Bereitung zu geben, damit Gottes Heiliger Geist in ihr die Vollkommenheit des Menschen ungehindert wirken kann. Diese Gnade der Beharrung im geistlichen Leben, die Berufsgnade also, die dem Mönche einen seelischen *habitus* der Bereitschaft verleiht, — „*parati sint monachi semper*“ — wird sinnenfällig durch die Einkleidung und die damit ver-

³⁵² Vgl. Anm. 161.

³⁵³ Oppenheim a. a. O. 121.

³⁵⁴ Reitzenstein a. a. O. 148.

bundene Handauflegung und Epiklese (355) verliehen, während die Worte des geistlichen Vaters im gleichen Augenblick und im ganzen folgenden Leben das Licht der pneumatischen Seinswirklichkeit, die Flamme der „*caritas divina*“ nähren sollen stets mehr und mehr bis zur „*celsitudo perfectionis*“.

Es wird also bei der Mönchsweihe eine wirkliche Weihegnade, ein Charisma, verliehen, das in der Übergabe des Gewandes seinen symbolischen Ausdruck findet. Aus der inneren Analogie zur Taufe geht ganz deutlich hervor, daß es sich bei der Profießfeier des Benediktinermönches nicht nur um ein sacramentum im ursprünglichen Sinne handelt, um eine Bindung des Menschen an Gott, wie es dem römischen Fahneneide entspricht, sondern um ein mysterium, in dem eine tiefere Beziehung von Gott zum Menschen geknüpft wird durch ein besonderes Gnadengeschenk.

Ihre Parallele hat die Mönchsweihe in der noch älteren Jungfrauenweihe. Bei den christlichen Jungfrauen findet sich der Ausdruck „jemanden durch Übergabe des Gewandes weihen“ besonders häufig (356). Nach ihrer Auffassung vertritt das Kleid den Vermählungs- und Verlobungsring (357). Dasselbe sagt Tertullian vom Taufwasser aus: „*Anulum quoque accipit ... , quo fidei pactionem interrogatus obsignat*“ (358).

Was der Christ in der Taufe im Bekenntnisworte Gott gelobt, das bekräftigt und besiegelt er durch die Tat der Tauchung. In derselben Tat aber besiegelt Gott sein Verheißungswort, das als Taufformel in der ganzen Fülle seines heiligen Namens aus dem Munde des Priesters erklingt, indem er sein eigenes lichtvolles Leben dem Herzen des Täuflings in geheimnisvoller geistiger Durchdringung einprägt.

Somit deutet das Taufkleid wie das Mönchsgewand auf das Tun des Menschen hin, auf seinen Lebenswandel, die *conversatio morum*, die sich richtet nach der Norm der göttlichen Satzungen, denn das *vestimentum fidei* ist sacramentum und lex. Im „Dienste der Gebote Gottes“, in den die Taufe den Christen eintreten läßt (359) und den der Mönch als Beruf ergriffen hat, in der Erfüllung des göttlichen Gesetzes also, wächst die „*plenitudo legis*“, die „*caritas divina*“ nämlich, in der Seele auf, bis sie nach Gottes Plan zur Vollreife gelangt ist und, zur

³⁵⁵ Die Handauflegung kann auch fehlen; vgl. Casel, Mönchsweihe 11 ff.

³⁵⁶ Oppenheim a. a. O. 121.

³⁵⁷ Ebd. 122.

³⁵⁸ *de pudic.* 9.

³⁵⁹ Vgl. Lieger P., Römische Rituale (1936) 31 n. 10; dazu ebd. 33 n. 12: ... (damit) er freudig Dir in Deiner Gemeinde diene und fortschreite von Tag zu Tag. Vgl. S. Reg. c. 62, 9: *nec ... obliviscatur regulae oboedientiam et disciplinam, sed magis ac magis in Deum proficiat.*

zweiten Natur geworden, dem inneren Menschen anhaftet wie das Kleid dem Leibe, ungleich inniger freilich und geheimnisvoller.

So mahnt Johannes Chrysostomus die Täuflinge: „Daher beschwöre ich, Geliebte, die ganze Gemeinde, besonders aber euch, die ihr zu neuem Heile wiedergeboren seid und ein weißes Kleid genommen habt, daß ihr die Gabe, die ihr empfangen habt, rein und unversehrt bewahrt. Den Glanz eurer Kleider sollt ihr auch in eurem Wandel festhalten, und weiß seien eure Herzen wie eure Kleider“ (360). Von den Mönchen zu Tabennisi schreibt Sozomenos: „Ihr Kleid und ihr Wandel unterschied sich in einigen Dingen von dem Leben der übrigen Mönche; jedoch war es so, daß es nach Tugend streben ließ und den Geist zur Verachtung der irdischen und zur Betrachtung der himmlischen Dinge aufweckte“ (361). In der Regel des Caesarius lesen wir: „Die weltlichen Kleider ablegen und religiöse annehmen, können wir im Augenblick einer Stunde. Wir müssen aber beständig einen guten Wandel beibehalten und gegen die in verderblicher Weise süßen Vergnügen dieser Welt mit Hilfe Christi unser ganzes Leben uns abmühen“ (362).

Daß St. Benedikt um all diese Zusammenhänge wußte, steht nach den vorausgegangenen Erwägungen außer allem Zweifel. Auch die Professefeier, die in seinem Kloster auf Monte Cassino begangen wurde, zeigt in ihrem äußeren Aufbau eine deutliche Analogie zum Taufritus. Das wollen wir im folgenden betrachten.

δ. Der Professebritus im Kloster St. Benedikts.

Über die Gestalt der Professefeier auf Monte Cassino zur Zeit des heiligen Vaters Benediktus hat P. Odo Casel in der erwähnten Abhandlung über die Mönchsweihe eine Untersuchung angestellt, aus der hervorgeht, daß der heutzutage gebräuchliche Professebritus vom ursprünglichen abweicht. Eine eigentliche Darstellung der ganzen Professefeier bietet die Heilige Regel nicht. Wo im 58. Kapitel darüber gesprochen wird, handelt es sich hauptsächlich um die *promissio*; ihre Form wird näher ausgeführt, weil sie eine vom heiligen Benedikt eingeführte Neuerung ist. Nur einer kleinen, aber sehr aufschlußreichen Nebenbemerkung ist es zu verdanken, daß wir um den Beginn der Mönchsweihe im Kloster St. Benedikts wissen, wodurch der Aufbau des ganzen im Anschluß an die Tradition erkennbar wird. Nachdem der heilige Vater nämlich bestimmt

³⁶⁰ Joh. Chrysost. de resurr. sermo 8, Opera III 313 B, Mauriner; zit. bei Oppenheim a. a. O. 21.

³⁶¹ Sozomenos, KG 3, 14, PG 67, 1070 B; zit. ebd. 28.

³⁶² Reg. ad mon. 26; zit. ebd. 17.

hat, was mit dem Eigentum des aufgenommenen Bruders geschehen soll, kommt er auch auf die Kleider zu sprechen, die der Novize ja noch an sich trug. Da heißt es nun: „Mox autem in oratorio exuatur rebus propriis, quibus vestitus est, et induatur rebus monasterii“ (363). Dann wird gesagt, daß die Kleider im Vestiarium aufbewahrt werden sollen.

Aus der genannten Stelle kann man also deutlich ersehen, daß sofort — „mox“ — nach dem Einzuge ins Gotteshaus die Einkleidung stattfand. Das entspricht auch der Tradition, die Cassian bietet (364).

Diese Auffassung wird bestätigt durch Paulus Diaconus, der die Einkleidung ausdrücklich an die Spitze setzt. An der schon einmal erwähnten Stelle im Regelkommentar (365), die wir hier in größerem Zusammenhange wiedergeben wollen, schreibt er:

„(Novicius) donare debet rem suam aut pauperibus aut in monasterium. Cum hoc fecerit, tunc debet venire in oratorio et ibi exui suis vestibus et vestiri rebus monasterii in uno angulo oratorii, petitione iam facta (d. h. die Urkunde muß schon geschrieben sein). Et hoc notandum est: sive antequam promittat, sive postea vestiatur in oratorio — nihil obstat — ut caput eius (in) promissione veletur et in die octavo develetur, quia vice baptismi est melota.“

Die Worte „sive antequam promittat sive postea, vestiatur“ zeigen an, daß Warnefrid auch einen Profesbritus kannte, bei dem die promissio vor der Einkleidung stattfand. In dieser Hinsicht bleibt es freilich unverständlich, wie er sagen kann „nihil obstat — ut caput eius in promissione veletur“. Die Verhüllung des Hauptes bei der Gelübdeablegung setzt doch voraus, daß der werdende Mönch bereits das monastische Gewand mit der Kapuze trägt. Jedenfalls offenbart diese und die folgende Bemerkung „et in die octavo develetur“, daß für Paul Warnefrid der Profesbritus — im weiteren, heute gebräuchlichen Sinne — eine Taufhandlung, eine Mysterienfeier also, ist. „Die achttägige Verhüllung des Täuflings nach der Taufe ist ein uralter christlicher Brauch und soll den Tod (vor der Welt), noch mehr aber die ungeteilte Hingabe an das neue Leben symbolisieren“ (366).

Es gibt noch andere Profesbriten, die den gleichen Aufbau erkennen lassen, wie ihn Paulus Diaconus bietet. Das Pontificale Romanum (12. Jahrh.) gibt einen solchen nach dem Engelberger Codex 54 wieder (367). Demzufolge beginnt die Feier mit der Kleidersegnung, daran schließt sich die Einklei-

³⁶³ S. Reg. c. 58, 63.

³⁶⁴ Vgl. Casel a. a. O. 24.

³⁶⁵ Vgl. Anm. 350.

³⁶⁶ Vgl. Casel a. a. O. 30.

³⁶⁷ Vgl. ebd. 35.

derung an, dann wird die Profeß abgelegt und endlich das Weihegebet gesprochen. „Der Ritus des Engelberger Codex trägt in seiner Einfachheit und Tiefe ganz das Gepräge der glücklichen benediktinischen Frühzeit, in der der Geist des Mönchtums mit dem römischen Geiste nüchterner, hoheitsvoller tiefer Klarheit einen engen Bund geschlossen hatte“ (368).

Eine sehr bemerkenswerte Verschiedenheit, die unsere Auffassung nur bestätigen kann, zeigt der Ritus in dem von M. Hittorp herausgegebenen Ordo Romanus. „Dessen Teile sind verschiedenen Alters und Ursprungs: Ménard und Haefen fassen ihn als römisch auf und wollen ihn sogar Gregor dem Großen zuschreiben“ (369). Hier wird folgende Reihenfolge angegeben: Litanei, Kleidersegnung, Ausziehen der Weltkleider, abrenuntiatio, Einkleidung, Suscipe, Weihegebet. Statt des positiven Versprechens ist hier die Absage eingeschaltet, und zwar in enger Anlehnung an den Taufritus vor der Einkleidung und nach Ablegen der Weltkleider, wie ja auch der Täufling vor dem Hinabsteigen in das Taufwasser, das bei der Mönchsweihe vom Gewande vertreten wird, seine abrenuntiatio satanae vollzog.

Der obengenannte „höchstwahrscheinlich römisch-benediktinische Mönchsweiheritus“ des Engelberger Codex beruft sich auf einen Canon im Poenitentiale des Erzbischofs Theodor von Canterbury († 698), in dem ausdrücklich von der Verhüllung des Mönches und den Weihegebeten gesprochen und gesagt wird, daß die Mönchsweihe eine zweite Taufe ist:

„In monachi vero ordinatione abbas debet missas agere et tres orationes super caput eius complere, et septem dies velet caput suum cuculla sua et septimo die abbas tollat velamen suum. Sicut in baptismo presbyter solet infantibus auferre, ita et abbas debet monacho, quia secundum baptismum est iuxta iudicium patrum, in quo omnia peccata dimittuntur“ (370).

Ganz gewiß schwebte auch dem heiligen Vater Benediktus das Taufgeschehen vor Augen, da er die Termini für die Profeß seiner Mönche wählte. War der Novize (novitiolus = catechumenus bei Tertullian und umgekehrt bei den Mönchsvätern!) eingekleidet, dann stand er im Taufwasser, das erfüllt ist von der „virtus Spiritus Sancti“. Mehr noch: er war ganz untergetaucht, denn auch sein Haupt war verhüllt, während er seine Gelübde in Frage und Antwortform ablegte: „Promittis ...? Promitto.“ Die Worte des Versprechens waren zugleich Worte des Bekenntnisses, Erklärung dessen, was er in der Tat der Einkleidung bereits bekannt hatte. Wenn das Gewand nun den Wandel symbolisiert, dann müssen auch die Worte der

³⁶⁸ Ebd. 38.

³⁶⁹ Vgl. ebd. 41/42.

³⁷⁰ Vgl. ebd. 32-34.

Profeß eines Mönches das Mönchsleben zum Inhalt haben. Weil das Gewand des Mönches aber nicht nur Zeichen für einen Stand und Beruf in seinem natürlichen, sichtbaren Lebensablauf ist, sondern erfülltes Symbol, das hinweist auf das pneumatische Lichtkleid der „*caritas divina*“, darum können die Worte der *promissio* nicht nur ein äußeres, rechtlich greifbares Tun besagen, sondern müssen gleichfalls als erfüllte Symbole in derselben Ordnung wie das Gewand einen pneumatischen Kern besitzen, im weiteren Sinne inspirierte Worte sein. So heißt es ja in der *Praefatio* vor der Übergabe des Glaubenssymbolen an die *Katechumenen*: *suscipientes evangelici symboli sacramentum a Domino inspiratum* (371).

Wir betreten somit die letzte Stufe im Aufbau dieses Abschnittes über die Beziehung von Taufe und Mönchsweihe und vergleichen die drei Taufgelübde mit dem dreifach gegliederten Berufsversprechen des Benediktinermönches.

ε. Taufsymboll und Profeßformel.

Bevor wir den Vergleich zwischen den einzelnen Gliedern der Gelöbnisse bei Taufe und Mönchsweihe anstellen, wollen wir uns in kurzen Zügen die Eigentümlichkeiten des Taufsymbols noch einmal vergegenwärtigen.

Symbol wie Tauchung gehören zum „*vestimentum fidei*“. Wie das Gewand ist das Symbol eine Gabe Gottes, ein *mysterium*, sein Bekenntnis andererseits genau wie das Gewand der Ausdruck, die Offenbarung der inneren *fides* als gegebene, objektive Seinswirklichkeit göttlichen Lebens, die den Glauben im Sinne der subjektiven Aufgeschlossenheit für diese *fides* überkleidet und erfüllt. Sofern diese Gnadengabe erhellendes Licht ist, wird sie *fides-sapientia* genannt, sofern sie wärmende Kraft ausstrahlt, heißt sie *caritas*, die der heilige Paulus als „*plenitudo legis*“ bezeichnet.

Darum sind Taufwasser und Taufkleid wie Glaubensbekenntnis *sacramentum* (= *mysterium*), erfüllte Symbole, und zugleich *lex*. In ihnen spiegeln sich die „*leges divinae*“ wieder, auf die der Fahnenaid für die *militia Christi* sich erstreckt. Aus diesem Grunde enthält das Glaubensbekenntnis auch die christliche *disciplina*, aus der die dem Gesetze gemäß wirkende Kraft der *fides* erkennbar wird. So wird es zur *regula fidei*, nach der sich das Leben des Christen ausrichtet, wenigstens ist sie in ihm enthalten und aus ihm zu ersehen. Aufgebaut auf der Taufformel, wird das Symbol zum Inbegriff der christlichen *institutio*, zur Summe der Gebote des dreifaltigen Gottes und seines Leibes, der Kirche.

³⁷¹ Vgl. Anm. 299.

Das Glaubenssymbol ist somit auch die Grundlage für die regula jeglicher Einrichtung innerhalb der Kirche, die von ihr anerkannt aus ihrem Geiste lebt. Denn alles, was im Schoße der Kirche sich abspielt, ist erfüllt von ihrem pneumatischen Leben. In ihr erfährt auch der Begriff „Regula“, „der die ganze Erbmasse des griechischen *κανών* in sich trägt“, seine letzte und höchste Erfüllung. „In der griechisch-hellenistischen Philosophie diente dieses Wort zur Bezeichnung nicht nur juristischer Anordnungen, sondern auch zur Bezeichnung geistiger, ethischer, logischer und metaphysischer Gesetze, wodurch es zum Ausdruck des höchsten geistigen „Maßstabes“ wurde, nach dem der menschliche Geist sich auszurichten hat. Der Kanon, die regula im Sinne der hellenisch-hellenistischen Philosophie ist also keineswegs nur eine Sammlung von Gesetzesvorschriften, sondern im letzten Sinne die Stimme des göttlichen Logos, der die ganze Natur durchdringt und in der Brust des Menschen spricht. Mit diesem Bedeutungsinhalt beladen, ist das Wort regula in den Sprachgebrauch des Christentums übergegangen, das ja von Anfang an den Logos und das Pneuma, d. h. die ewige göttliche Wahrheit und das göttliche Leben, wie es sich im Sohne und im Heiligen Geiste vom Vater her geoffenbart hat, in den Mittelpunkt seines Lebens stellte. Man spricht von einer regula veritatis, regula fidei. So lebt das Mönchtum nicht äußeren Gesetzesparagrafen, sondern nach der Richtschnur des monastischen Pneumas, der monachus regula, wie Gregor oft sagt“ (372).

Die Profeß des Benediktinermönches ist demnach nichts anderes als das Versprechen auf die Sancta Regula des heiligen Abtes und Gesetzgebers von Monte Cassino in der ganzen Tiefe und Weite, die dem Begriff einer christlichen „regula“ zukommt. Hildemar führt nach der Erklärung des 58. Kapitels in seinem Kommentar den Profeßritus an und leitet ihn ein mit den Worten: „Incipit ordo, qualiter debet agere novicius, quando regulam promittit“ (373). Die Gelübde des Mönches enthalten also auch die regula fidei und sind deshalb nur eine andere Gestalt des Taufsymbols, die sich aus der besonderen Norm der „vita sublimis“ ergibt.

R. Reitzenstein bemerkt im Laufe seiner genannten Untersuchungen: Es erweckt den Anschein, daß „jene ursprüngliche freie *ὁμολογία πρὸς θεόν*, die bei der Einkleidung des Mönches und seiner Verpflichtung auf die Regel vorausgesetzt erscheint ... nach allgemeiner Anschauung die Taufformel

³⁷² Siehe Casel, Benedikt als Pneumatiker a. a. O. 106/107.

³⁷³ Vgl. Casel, Mönchsweihe 30.

[das auf der Taufformel aufgebaute Symbol] in sich schließen und überbieten muß“ (374).

So wollen wir jetzt die einzelnen Glieder der Taufgelübde und der Mönchsprofeß miteinander vergleichen, um den pneumatischen Kern und die innere Einheit der drei Gelöbnisse des Benediktinermönches vollends zu erkennen.

Bei der Profeß setzt der Mönch bewußt eine Handlung, die das vertiefen soll, was er selbst oder sein Stellvertreter einst bei der Taufe gelobten. Bevor er aber damals in den „Dienst der himmlischen Gebote“ eintreten durfte, mußte er erst einem anderen abschwören, dem Widersacher Gottes.

Die *abrenuntiatio satanae*, die in drei Stufen sich vollzieht, enthält ebenfalls die wesentlichen, grundlegenden Gedanken, die wir im römischen Fahneneide feststellten: Beginn — Entwicklung — Ziel.

So fragt der Priester den Täufling: „Sagst du ab dem Satan?“ „Ich sage ab.“ Das bisherige Ziel wird aufgegeben. „Und allen seinen Werken?“ „Ich sage ab.“ Das Leben, das Tun im Hinblick auf das Ziel wird geändert. „Und allen seinen Lockungen?“ „Ich sage ab.“ Der Mensch verschließt sein Gehör den Lauten, die vom Ziele ausgingen und ihn dahin bringen sollten.

Der „*aversio a satana*“ folgt die „*conversio ad Deum*“. Ein neues Ziel wird in das Blickfeld des Täuflings gerückt, dem er sich nun zuwenden will. „Glaubst du an Gott den allmächtigen Vater, den Schöpfer Himmels und der Erde?“ „Ich glaube.“

Der Vater ist die Fülle und der Inbegriff des Seins, der Himmel und Erde ins Dasein gerufen hat und darin erhält; „in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (375). Der Vater ist das Ziel der christlichen Hoffnung, der die *stabilitas* des Mönches entspricht. In ihr prägt sich das Ruhem in der neuen Daseinsweise aus, das Verharren im neuen Leben, — nach innen für den Christen in der göttlichen Tugend der Hoffnung, die ihn auf dem Wege zur Vollendung in der Gotteinung aushalten läßt, nach innen und außen für den Mönch in der *stabilitas*, zunächst als *stabilitas militiae Christi*, die dann über die „*fraterna acies*“ (376) als korporative Beständigkeit folgerichtig in der *stabilitas loci* ihren letzt-natürlichen Ausdruck findet.

Die zweite Frage des Priesters an den Täufling lautet: „Glaubst du an Jesus Christus, seinen einzigen Sohn, unseren Herrn, an dessen menschliche Geburt und Leiden?“ „Ich

³⁷⁴ Reitzenstein a. a. O. 258.

³⁷⁵ *Ap. G.* 17, 28.

³⁷⁶ *Vgl. S. Reg. c.* 1, 9.

glaube.“ Der Mensch schließt sich auf für das ewige Wort, das „im Anfang bei Gott war“ (377), für das „wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet“ (378), und ihm neue Erkenntnis, die sapientia, vermittelt. Der innere Zusammenhang mit dem Glauben und dem Gelübde des Gehorsams ist ersichtlich. Der Hinweis auf die menschliche Geburt und das Leiden läßt Christus als den erscheinen, der „sich selbst erniedrigte und gehorsam ward bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze“ (379).

„Glaubst du auch an den Heiligen Geist, die heilige katholische Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, die Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben?“ „Ich glaube.“ Der Heilige Geist, der Wesensgrund der Kirche und der Gemeinschaft der Heiligen, der die Umwandlung des Leibgewandes bewirkt und die Fülle des ewigen Lebens verleiht, trägt auch die „caritas divina“, die innerste Wirkkraft der *conversatio morum* des Mönches. Denn die „Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns verliehen wurde“ (380).

Bemerkenswert ist, daß Augustinus diese Römerbriefstelle bei der Erklärung des *Suscipe*-Verses, den der Mönch nach der Profeß dreimal singen soll, anführt:

„Qui iam dixerat, Susceptor meus [Anschluß an den vorausgehenden Vers], poscit magis magisque suscipi [Tugendwandel, Wachstum in der Gotteinung als Gottestat] [mysterium!] et ad illud, propter quod tolerat tam multa molesta, perducitur; ... et expectantes redemptionem corporis nostri, spe salvi facti sumus, et quod non videmus sperantes, per patientiam expectamus [stabilitas!]. Sed spes non confundit, si charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Propter quem largius accipiendum [im vestimentum fidei, also in Wort und Tat des Mysteriums, setzt voraus die oboedientia als gläubig-gehorsame Haltung] clamatur ad Patrem: Ne confundas me ab expectatione mea“ (381).

Wir sehen, wie innig die drei Glieder der benediktinischen Profeßformel zusammenhängen. Aufgebaut auf der Taufformel sind sie die rechtlichen Begriffe und Termini der idealen christlichen Lebensordnung und wurzeln wie diese selbst im einen und einzigen Lebensgrunde des dreifaltigen Gottes.

Anteil am göttlichen Sein erhält der Mensch durch das Gewand der göttlichen Herrlichkeit, mit dem er in der Taufe überkleidet wird. Darum ist das Taufkleid einziges Zeichen für alle drei göttlichen Tugenden, dementsprechend das Mönchsgewand für alle drei Gelübde. In einer Mönchsvita heißt es:

³⁷⁷ Joh. 1, 2.

³⁷⁸ Joh. 1, 9.

³⁷⁹ Phil. 2, 8.

³⁸⁰ Röm. 5, 5.

³⁸¹ PL 37, 1570.

„Aurum ... ignitum probatum Christus Dominus noster est. Et ... qui voluerit eum in sede sui pectoris habere, statim divitias coelestes promeretur, et vestimentis albis induetur, id est fide, spe et caritate“ (382).

Das Mönchsgewand zeigt als bleibendes, stets getragenes Symbol den Beruf und die Beständigkeit im Berufe an, sofern es Bild und Ausdruck der *lex divina* ist, deutet es den Wandel nach diesem Gesetze an, das sich in der *Regula* verkörpert, als *vestimentum fidei* weist es auf die gläubige Aufgeschlossenheit des Gehorsams hin. Das Kleid des Mönches ist Zeichen seiner Weihegnade seelischer Bereitschaft, die sich ausprägt als stete Bereitschaft in der *stabilitas*, als Bereitschaft zum Handeln in der *conversatio morum* und als Bereitschaft zum Hören in der *oboedientia*.

So schlingen sich die drei Gelübde des Benediktinermönches zu unlöslicher Einheit ineinander, ein herrliches Spiegelbild des dreieinen göttlichen Lebens, dessen Widerschein in der gesamten sichtbaren wie unsichtbaren Schöpfungsordnung uns aufgeleuchtet ist.

Eine Frage möchte sich vielleicht noch nahe legen: Wenn St. Benedikt in der Profeß seiner Mönche die erweiterte Gestalt des Taufsymbols sah, warum hielt er sich in der äußeren Anordnung der Profeßglieder nicht auch an die Reihenfolge der Taufgelübde? Man könnte darauf antworten mit Hinweis auf die Imponderabilien des Lebens oder die schöpferische Freiheit des Gesetzgebers, der den Kern der Gelübde in den Mittelpunkt rückt. Doch dürfen wir mit gutem Grunde annehmen, daß die formelle Gestaltung der benediktinischen Profeßformel ihr Vorbild in den drei Abrenuntiationen Cassians hat. Diese drei Stufen der einen *ἀποταγή* (*renuntiatio*) des Mönches war ja dem heiligen Vater geläufig, ihm gleichsam in Fleisch und Blut übergegangen. Die Verpflichtung zur Entsagung erfolgte zuerst durch Übernahme des Gewandes, das mithin auch die drei Stufen anzeigte. Es liegt nahe, zu vermuten, daß St. Benedikt diese Entsagungsstufen seiner Profeß in positiver Formulierung unterlegte, da er ohne Zweifel die inneren Beziehungen der Glieder und der Formeln durchschaute.

Alles in allem leuchtet ein, daß die drei Gelöbnisse des Benediktinermönches nicht rein aus formellen Gründen und nur lose nebeneinander stehen, sondern daß sie drei Äste ein und derselben Wurzel sind. Wir wollen versuchen, noch weitere Eigentümlichkeiten ihrer Bedeutung zu erkennen, indem wir jeweils das Verhältnis eines der äußeren Glieder zum Mittelgliede betrachten.

³⁸² Vita Ss. Epict. et Astionis c. 5. PL 73, 396 A.

d) *Stabilitas und conversatio morum.*

Das Gelübde der Berufsbeständigkeit des Benediktinermönches entspricht sachlich der *abrenuntiatio prima* bei Cassian, die auch *localis* oder *corporalis* genannt wird. Nur wendet sich der Blick Cassians rückwärts und betrachtet den Verzicht, während Benedikt die Gabe und Aufgabe auch im Wortbild bezeichnet. Dasselbe gilt natürlich für die beiden anderen Entsagungsstufen und Gelübde. Es handelt sich also um zwei verschiedene Betrachtungsweisen ein und derselben Sache, denn die *abrenuntiatio* als einmalige Handlung bedeutet *conversio ad Deum*. Das gilt für den Täufling wie für den Mönch. Tertullian sagt: „Cum aquam ingressi christianam fidem in legis suae verba profitemur, renuntiasse nos diabolo et pompae et angelis eius ore nostro contestamur“ (383), und bei Pachomius lesen wir: „Abrenuntiemus huic vitae, ut Deo vivere valeamus“ (384).

Gleich dem Eintauchen ins Taufwasser bedeutet und bewirkt die Übernahme des Mönchsgewandes in entsprechender Weise die Reinigung von Sünden, den mystischen Tod. Da das Mönchskleid Zeichen des Grabes ist, das den Mönch vor den Augen des bösen Feindes verbirgt, zugleich aber den Wandel anzeigt, besagt es das stets wiederholte Sterben im Leiden, das heilsam nur getragen werden kann in christlicher Hoffnung und Geduld. Darum schreibt St. Benedikt am Schlusse des Prologes seiner Regel: „... usque ad mortem in monasterio perseverantes, passionibus Christi per patientiam participemur“ (385).

Aus der Hoffnung auf den endgültigen Sieg und Triumph bei der Wiederkunft des Herrn schöpft der Wille die Kraft zum steten Einsatz der geistlichen Waffen gegen den Feind, den er überwinden muß in körperlicher und geistiger Ascese. Deshalb wird das Kleid des Mönches auch als Bußgewand bezeichnet (386), das ähnlich wie das Taufwasser das Kreuz darstellt, an dem der christliche Mönch mit Christus gekreuzigt ist (387).

Das Ausharren in der *stabilitas* verbindet sich mit dem Parusiegedanken. Der Mönch soll Ausschau halten nach der Stunde, da für ihn das Kreuz in Herrlichkeit am Himmel erscheinen wird, wenn der Herr kommt zum Gericht. Darum hält St. Benedikt in der Heiligen Regel den Mönchen wie vor

³⁸³ de spect. 4.

³⁸⁴ Pach. monita, Pachom. Lat. 152, 13ff.

³⁸⁵ S. Reg. Prol. 128f.

³⁸⁶ Vgl. Oppenheim a. a. O. 30 Anm. 9.

³⁸⁷ 387. Vgl. Text zu Anm. 204.

allem dem Abte als letztes Furchtmotiv das „rationem reddere“ vor Augen (388).

Eng verknüpft mit der Enderwartung ist das Verharren am Orte. In der *Historia monachorum* des Rufinus heißt es:

„(Monachi) intentis ergo suo quisque loco animis, velut boni patris Christi expectant adventum: aut tamquam miles paratus in castris imperatoris praesentiam, vel ut fideles servi adventantem dominum“ (389).

Das Monasterium ist der Ort, wo die brüderliche Gemeinschaft lebt, in die das Gelübde der stabilitas den Mönch eingegliedert hat. Sie wird im Frieden erhalten, geordnet und gelenkt durch die „lex Regulae“. Wie das Mönchsgewand, ist darum auch das Monasterium ein erfülltes Symbol der stabilitas conversationis secundum Regulam, es ist in Wahrheit eine „domus Dei“ und nimmt, wie das Gotteshaus durch die Konsekration, durch seine Benediktion und den heiligen Wandel gottgeweihter Menschen in der ihm eigentümlichen Weise am Sein des ewigen Zieles teil. Das Kloster ist so in innerlich abbildlicher Wirklichkeit „coelum“, „tabernaculum Dei“, das Anteil besitzt an der Segensfülle des ewigen „regnum coelorum“ (390).

Dem Gewande gleich stellt auch das Kloster nach außen hin das dunkle Grab dar. In seinem Inneren aber vollzieht sich die „conversatio coelestis“, der von der lex divinae caritatis gespornte Tugendwandel des Mönches. Sehr fein drückt diesen Gedanken der heilige Basilius aus, wenn er schreibt:

„Dominus tum per seipsum, tum per Apostolos docuit generatos ex spiritu, spiritum fieri. Atque in hoc rursus imitabimur carnalem generationem; primum quidem mutantes locum et mores transformantes, in eo quod internus homo spiritu corroboratur, ut possimus dicere: Nostra enim conversatio in coelis est, corpus quidem in terra tamquam umbram circumferentes, animam vero una cum coelestibus conversantem custodientes“ (391).

Dem Wechsel des Ortes entspricht also ein Wechsel der Sitten. Darum kann die erste Entsagungsstufe nicht ohne die zweite sein: „nihil ergo nobis proderit abrenuntiatio corporalis et localis . . ., si renuntiationem cordis quae sublimior et utilior est non valuerimus similiter obtinere“, lehrt Cassian (392).

Somit weist die stabilitas ohne weiteres auf die conversatio morum hin; für beide sind Ort und Gewand Bild und Zeichen. Denn in der Anschauung des heiligen Benedikt bedeutet „das Kloster verlassen“ und „das Mönchskleid ausziehen“ ein und

³⁸⁸ Vgl. S. Reg. c. 2, 14f. 103. 107. 113ff. 31, 18.

³⁸⁹ Prol., PL 21, 390.

³⁹⁰ Vgl. S. Reg. c. 31, 19. 41; 53, 50; 64, 15.

³⁹¹ Basilius, de bapt. I 2, a. a. O. 644 E.

³⁹² Coll. III 7, 7.

denselben Vorgang, und dieses Geschehen hat ungeheure Folgen, die zusammengefaßt sind in dem Wort „perire“. Wer aus eigener Schuld die brüderliche Gemeinschaft verläßt und das Mönchskleid ablegt, kehrt zurück in die Nacktheit und Nichtigkeit des menschlichen Lebens „suadente diabolo“ (393). Mit solchem uns heutigen Menschen nahezu unfaßbarem heiligen Ernst sah der Schöpfer der abendländischen Mönchsregel das Gelübde der stabilitas.

M. Rothenhäusler hat in einigen kleineren Abhandlungen über die Beständigkeit des Benediktiners geschrieben (394) und dargetan, daß es sich bei der stabilitas für St. Benedikt um korporative Beständigkeit handelt (395). Den Umstand, daß St. Benedikt die stabilitas als ausdrückliches Gelübde in die Profießformel aufgenommen hat, begründet er damit, daß der heilige Vater „gleich den Synoden im benachbarten Gallien zu seiner Zeit eine hinreichende Kette übler Erfahrungen, wohl auch eigene, vor sich gehabt oder von den synodalen Maßnahmen gegen den Wechsel Kenntnis erhalten und ihre tiefe Begründung klar durchschaut hat, um sich ein für allemal für stabile Zönobiten zu entscheiden“ (396). „Gerade die Möglichkeit des Wechsels war ein Hauptanlaß der Mißstände, gegen die man seit langem kämpfte. Die Forderung der unbedingten Verbandsbeständigkeit, vor der Aufnahme gestellt, war für die Erneuerung des Mönchtums höchst bedeutsam; sie war aber auch neu und für jene Zeiten schwierig. Das waren die Gründe, die Benedikt veranlaßten, sie aus dem allgemeinen Inhalt des Regelgehorsams herauszuheben und zum Gegenstand eines besonderen Gelübdes zu machen“ (397).

Man kann ohne Bedenken dieser Begründung zustimmen. Die Übel der damaligen Zeit haben sicher den klösterlichen Gesetzgeber mit veranlaßt, durch das ausdrückliche Gelübde der Stabilität den Mönch auch rechtlich an die brüderliche Gemeinschaft zu binden. Aber gerade die Mißstände, die aus dem Wechsel der Gemeinschaft und des Ortes entstanden, zeigen die Störung einer inneren Ordnung an. Denn jedes Übel kommt aus der Unordnung. Da nun die Regel St. Benedikts die idealpraktische Gestaltung der christlichen Lebensordnung enthält, muß auch die Profießformel als das Symbol dafür eine recht-

³⁹³ Vgl. S. Reg. c. 58, 67ff. u. c. 59, 18.

³⁹⁴ Rothenhäusler, M., Ältestes Mönchtum und klösterliche Beständigkeit (BM 3 [1921] 87–95, 223–227); Die Beständigkeit des Benediktiners (Ebd. 345–357); Die rechtlichen Wirkungen der benediktinischen Beständigkeit (Ebd. 440–454).

³⁹⁵ Ebd. 349.

³⁹⁶ Ebd. 348.

³⁹⁷ Ebd. 355.

liche Gestalt haben. In der juristischen Notwendigkeit spiegelt sich die geistig-pneumatische Wesenhaftigkeit der *stabilitas* wieder. Beide Momente treffen zusammen und verschmelzen im Ausdruck dieses Gelübdes zu innerer Einheit. Der juristische Terminus ist also nur die äußerste Spitze eines Astes, der den an sich gebundenen Menschen zugleich an die Wurzel bindet. Rechtliche Form und innerer Wesensgrund der *stabilitas* wie auch der beiden anderen Gelübde sind zwei unterscheidbare, aber nicht trennbare Seiten, die sich zueinander verhalten wie Leib und Seele der einen Menschennatur.

Eine rein formelle Betrachtung der Gelübde ist darum nicht statthaft, denn sie führt irre. Wenn Rothenhäusler schreibt: „Im Gelübde der Verbandsbeständigkeit liegt keineswegs auch das Gelübde, die Regel zu beobachten“, so können wir uns dieser Meinung nicht anschließen, auch wenn sie begründet wird mit dem Hinweis, daß jemand Mitglied eines Vereins sein kann, ohne das Statut oder die Verordnungen des Vorstandes zu befolgen (398). Man mag das im rein natürlichen Bereiche vielleicht noch gelten lassen, aber die klösterliche Gemeinschaft ist kein bürgerlicher Verein. Denn die Gelübde binden ihn an den einen Lebensgrund: Gott. „Der eigentliche Herr des Mönches ist Gott, in dessen besonderen Dienst der Mönch sich begibt“ (399). Wer die Beständigkeit im Dienste Gottes am Orte seiner Berufung gelobt, der verspricht damit zugleich auch die Erfüllung der Dienstvorschriften, soll das Gelübde überhaupt seinen Sinn behalten.

Gewiß ist es richtig, daß „die Regel nicht formeller Gegenstand aller drei Gelübde“ ist, aber sie ist auch nicht rein formeller Gegenstand des Gelübdes der *conversatio morum*. Vielmehr ist sie in ihm enthalten, denn der Terminus des zweiten Profeßliedes geht ja in seiner Bedeutung über das hinaus, was das Wort *observatio regulae* besagt. Formell bezeichnet er wohl die Beobachtung der Regel, aber im weiteren und tieferen Sinne, der auf den geistig-pneumatischen Wesenskern des Gelübdes zielt. Der Begriff „*mores*“ ist eben so fein und durchsichtig, daß er mehr sagt als Erfüllung äußerer Pflichten und doch wieder an die werktätige Beobachtung der Regel bindet. Man könnte vielleicht von einer mittelbar-formellen Verpflichtung zur *observatio regulae* durch das Gelübde der *conversatio morum* sprechen, weil sie doch wieder in einem höheren Grade als nur sachlich in diesem Gelübde enthalten ist.

Die Verletzung der *conversatio morum* verletzt auch die *stabilitas*, da sie ein Bestandteil der Regelvorschriften ist, und

³⁹⁸ Ebd. 444.

³⁹⁹ Rothenhäusler, Aufnahmeordnung 84.

umgekehrt, weil ein Verharren in der Gemeinschaft ohne die von der Ordnung geforderte Dienstleistung zum toten, unnützen Gliede macht, das den Organismus nur gefährdet und deshalb abgeschnitten werden muß (400).

Dasselbe gilt für das Gelübde des Gehorsams. Es ergibt sich aus der *conversatio morum* und der *stabilitas*. Eine Gemeinschaft bedarf eines geistigen Mittelpunktes, eines Hauptes. Ohne es kann Einheit, Friede und Ordnung nicht aufrecht erhalten werden. Darum können wir die Meinung, daß die Verletzung des Gehorsams an sich nicht die Stabilität verletze (401) nicht teilen. Ein „an sich“ ist hier eben nicht möglich. Weil der Abt als *pater familias* alle Gewalt in Händen hat, die ihm von Gott verliehen ist, und dadurch die ganze klösterliche Familie in höchster Weise darstellt, wirkt der Ungehorsam gegen den geistlichen Vater zugleich als Verstoß gegen die Ordnungsmacht der Gemeinschaft, der zum Ausschluß aus ihr drängt. Man vergleiche nur den Ausspruch des heiligen Vaters im 65. Kapitel über den *praepositus* des Klosters: „*Quod si et postea (nach wiederholter Mahnung und Bestrafung) in congregatione quietus et oboediens non fuerit, etiam de monasterio pellatur*“ (402). Die Bedrohung der *stabilitas* durch den Ungehorsam ist zugleich ihre Verletzung, wie man einen Baum anschneidet solange, bis er fällt. Der Austritt aus dem Kloster ist nur mehr die rechtlich-sichtbare Äußerung dessen, was im Inneren des Menschen längst vollzogen war.

Im Grunde legt also der Benediktinermönch nur ein einziges Gelübde ab. Wie der Täufling seinen Glauben bekennt, so der Mönch seine *ἀποταγή* oder *πνευματικὴ πολιτεία*, die auf drei Grundsäulen ruht, dem dreifachen Inhalte der „*mores*“ entsprechend. Diese drei Säulen, die den klösterlichen Tugendwandel des Mönches, seine *conversatio spiritalis* oder *coelestis*, in seiner Unwandelbarkeit als Gesetz, in seinem werktätigen Fortschreiten auf dem von der Regel vorgezeichneten Wege und in seiner Aufgeschlossenheit für den Wirk- und Wesen Grund der Gesetzesregel darstellen, sind die Anknüpfungspunkte für die Verpflichtung des Mönches zum monastischen Leben. Die drei Bindungen stehen in einem wechselseitigen Spannungsverhältnis, und wo eine Bindung gelöst wird, tritt bei den anderen eine Lockerung und fortschreitend als naturnotwendige Folge eine Lösung ein.

Die Dreizahl der Gelübde ist also vom rechtlichen Standpunkt aus gesehen, nicht erforderlich. Die Geschichte der

⁴⁰⁰ Vgl. S. Reg. c. 28, 17: *tunc iam utatur abbas ferro abscisionis.*

⁴⁰¹ Rothenhäusler, BM 3, 443.

⁴⁰² S. Reg. c. 65, 50ff.

benediktinischen Profeßformel hat das ja gezeigt. Die Begründung der Dreizahl liegt vielmehr in größerer Tiefe, wobei es freilich nicht hindert, daß vor allem bei der *stabilitas* äußere Umstände auftraten, die eine Betonung der ihr zugrunde liegenden Wesensbedingtheit der Schöpfung in einer dem christlichen Lebensideal gemäßen Gestalt verlangten.

Am wenigsten notwendig wäre an sich die Herausstellung des Gehorsams gewesen. Denn ein Tugendwandel innerhalb einer Gemeinschaft ohne Gehorsam ist einfach unmöglich. Er wird ja zudem von der Regel immer wieder eingeschärft. Als drittes Glied in der benediktinischen Profeßformel hat aber die *oboedientia* als Grundhaltung ihre eigene Bedeutung und Beziehung zur *conversatio morum*.

e) *Oboedientia* und *conversatio morum*.

Die *abrenuntiatio prima* (*localis, corporalis*) Cassians entspricht unter bestimmtem Gesichtspunkte der *stabilitas* bei Benedikt; sie bedeutet die Voraussetzung, das Fundament der *conversatio* von außen her gesehen. Das Monasterium ist als räumlich-sichtbares, bleibendes Zeichen Bild der Beharrung, aber auch Bild der *Regula*, genau wie das Gewand in beiden Fällen. Die „*observatio regulae*“ als Ausprägung der „*lex divina*“ im äußeren, rechtlichen Lebensbereiche hinwiederum nennt der heilige Vater „*initium*“ im Sinne von *fundamentum* der *conversatio morum* des Mönches.

Zugleich aber bewirkt die erste Entscheidungsstufe einen anderen Anfang, sie legt einen anderen Grund von innen her gesehen. „*Prima monachi abrenuntiatio, timere Deum*“. Diesem Väterwort sind wir bereits begegnet. Die Furcht Gottes aber ist Anfang der Weisheit. Gläubig-ehrfürchtiger Erwartung wird das Lichtkleid der Weisheit geschenkt. Das Gewand gehört zum Leib, den es vollendet. Der Leib kann betrachtet werden in doppelter Weise in seiner Eigenschaft als Organ oder als Erscheinung der Seele. Als Organ empfängt er und vermittelt er der Seele die Erkenntnis, wodurch die Kraft zum Handeln ausgelöst wird, insofern ist er Fundament. Die begnadete Seele nun trägt ein Leibgewand pneumatischer Natur, das die Strahlen des göttlichen Lichtes aufnimmt und der Seele mitteilt. Im Träger dieses Gewandes aber wird eine Haltung vorausgesetzt, die als Glaube in Ehrfurcht und Gehorsam dem *mysterium tremendum* Gottes mit empfangender Gebärde gegenübersteht und zugleich als Hoffnung dem *mysterium fascinosum*, dem höchsten Gute, in Sehnsucht sich zuneigt, durchglüht und getragen von der Liebe, die Gottes- und Menschentat in eins ist.

Die fides als ehrfürchtige Haltung des Menschen und Gottesgabe zugleich ist das Auge und Ohr des pneumatischen Leibes, die Aufgeschlossenheit für das göttliche Licht und Wort, das die „*lex divina*“ als Weisheit und Wirkkraft vermittelt. Mit dem Hören und Sehen ist die Fülle geistigen und geistlichen Lebens des Menschen verknüpft. Das Wort bringt Einsicht, nach der sich das Leben gestaltet.

Die Bereitschaft zum Wort heißt *oboedientia*, zum göttlichen Wort: *fides*. Betont das Gelübde der *stabilitas* die Bereitschaft in ihrer mysteriösen, d. h. natürlich-übernatürlichen Grundlage, dann auf ihr aufbauend das Gelübde der *conversatio morum* die Bereitschaft zur Tat. Die aber wird genährt vom göttlichen Wort. Deshalb ist die Bereitschaft zum Wort im Sinne der *oboedientia* als sichtbarer Ausdruck der Glaubenshaltung, wiederum von innen her Grundlage der *conversatio morum*. So nennt Eucherius in einer Homilie den Gehorsam: „*tunc irruent (flumina passionum et tribulationum) in domum illam, quae sine fundamento oboedientiae aedificata est*“ (403).

Es kann daher nicht wunder nehmen, daß der klösterliche Gesetzgeber von Monte Cassino seine *Regula*, die Summe der Vorschriften für die praktische tugendhafte Betätigung seiner Mönche, mit der bildhaften Darstellung der *oboedientia* beginnt: „*Obsculta, o fili, praecepta magistri, et inclina aurem cordis [= mentis] et admonitionem pii patris libenter excipe et efficaciter comple*.“

Das „*excipere*“ und „*complere*“ gehören unzertrennlich zusammen. Wo das eine verkümmert, geht auch das andere zugrunde. Wir sehen, daß auch die Bereitschaft zur Tat die zum Wort, d. h. zum Hören des Wortes mit aufbaut. So finden wir in den drei Gelübden eine Stufung von innen nach außen und von außen nach innen in wechselseitiger inniger Durchdringung. Vom Unsichtbaren her steigen die Begriffsinhalte zum Sichtbaren auf und die natürliche Gegebenheit bildet umgekehrt die Grundlage für das pneumatische Geschehen. Jedes Glied der Profieformel trägt also Züge des anderen an sich. Alle drei Ausdrücke sind rechtliche *Termini*, besagen zunächst mit den Sinnen wahrnehmbare Tatsachen. Nichts aber ist so fein und am wenigsten greifbar als das Wort, das aufklingt und vergeht. Das Tun erfolgt auch in stetem Werden und Vergehen, aber es ist sichtbar und nimmt am stärksten an der Eigentümlichkeit der Beständigkeit teil.

Andererseits findet die *stabilitas*, das Verharren am Orte inmitten der brüderlichen Gemeinschaft, erst ihre sinngebende

⁴⁰⁸ Hom. ad mon. 3, PL 50, 838 C.

Begründung im Glaubensgehorsam, der den Menschen zum Eintritt ins Kloster bewegt. Anfang und Grundlage der oboedientia ist die Furcht Gottes, ihre Vollendung die Fülle der Lehrweisheit, die nach dem Hören nun auch zum Reden befähigt.

Die Weisheit aber kann nicht sein ohne die vollkommene Liebe:

„Et re vera, si principium sapientiae in timore consistit, quae erit eius nisi in Christi caritate perfectio, quae illum in sese perfectae dilectionis continens metum non iam principium, sed thesaurus sapientiae et scientiae nuncupatur?“

lesen wir bei Cassian (404).

Die Weisheit zeigt sich im werktätigen Pflichteifer, der Glaube wirkt durch die Liebe, er treibt zur Beobachtung des Gesetzes und läßt sich aus dem Wandel erkennen (*doctrinae index disciplina est*). Das Kleid ist Zeichen des Glaubens und der Tugendübung; es gibt eine *regula fidei* und eine *regula conversationis*; der Tugendweg selbst ist mit der Weisheit identisch und wird *mysterium* genannt; das Gottesreich, in dem man das ewige Leben besitzt, ruht in der Reinheit des Herzens und geistlichen Erkenntnis, aus denen der Tugendwandel hervorgeht: das alles sind Gedanken, denen wir im Laufe unserer Erörterungen begegnet sind.

Von Ambrosius lernten wir zwei Stellen kennen, da in mysterienhafter Weise die Rede war von der *fides militans* und von der *conversatio fidei* und *morum*. St. Benedikt gebraucht die Ausdrücke „*fides vel observantia bonorum actuum*“ und „*processu conversationis et fidei*“. Bei Cassian heißt es vom Einsiedler: „*fide purissima et virtutum eminentia sublimatus*“ (405), an anderer Stelle wird gesprochen vom „*initium conversationis ac fidei*“ (406), ähnlich in der Regel des heiligen Pachomius: „*Fratres probatae conversationis et fidei*“ (407).

Im 5. Kapitel der Heiligen Regel, da St. Benedikt vom Gehorsam handelt, wird die unzertrennliche Einheit der beiden Glieder stark betont. Die Verpflichtung zum Gehorsam gegenüber dem Befehle des Abtes wurzelt im Worte Gottes, das dem Worte des geistlichen Vaters seine bindende Kraft verleiht. Da

⁴⁰⁴ Coll. XI 13, 4.

⁴⁰⁵ Coll. X 6, 2.

⁴⁰⁶ Coll. III 15, 2. Coll. XVI 17, 3: *consortes nostrae fidei et conversationis excipere*.

⁴⁰⁷ Reg. Pachom. c. 190; vgl. ebd. c. 53: *Videbuntque virum, cuius fides et disciplina probata sit*. Coll. XVI 17, 3: *consortes nostrae fidei et conversationis*. Greg. Mon. Ezech. I 11, PL 76, 903 B: *Sancta itaque Ecclesia . . . cum in fide et bonis operibus nascitur*. Chapman a. a. O. 218; Concil. Aurelian. c. XI: *pro novitate conversationis ac fidei* (eines Neugetauften).

der Abt durch seine Weihe die Geistesgabe der Vollendung und damit der Lehrweisheit besitzt — seine Mitwirkung genau wie beim Mönche natürlich vorausgesetzt —, ist auch sein Befehlswort, das im Dienste der Ordnung und des Wohles der geistlichen Gemeinschaft gegeben wird, vom Geiste Gottes erfüllt, also im weiteren Sinne inspiriert.

Diese Überzeugung äußert der heilige Vater in seiner Regel und teilt sie auch für ihre Grundsätze und Vorschriften. Darum heißt es im 5. Kapitel: „mox aliquid imperatum a maiore fuerit, ac si divinitus imperetur“ (408). Für die Vorschrift des Abtes wird das Wort der Heiligen Schrift in Anspruch genommen: „qui vos audit, me audit“, denn „oboedientia, quae maioribus praebetur, Deo exhibetur“ (409). Darum müssen „uno momento“ geschehen „magistri iussio et perfecta discipuli opera, in velocitate timoris Dei, ambae res communiter explicantur, quibus ad vitam aeternam gradiendi amor incumbit“ (410).

Ehrfurcht vor Gott und Liebe sind also die treibende Kraft, die sich verleiht im werktätigen Gehorsam. Die oboedientia wird dadurch zur Kraftquelle, aus der die „fides militans“ hervorgeht. Sie ist als pneumatische Seinsmächtigkeit der Seele, die blitzende Waffe gegen den bösen Feind. Deshalb spricht St. Benedikt von den „oboedientiae fortissima atque praeclara arma“ (411).

Ein schönes Wort, das uns in gedrängter Kürze die wechselseitige Durchdringung der drei Gelübde in ihrer geistlichen Grundlage und ihrer Äußerung deutlich vor Augen führt, hat uns der heilige Chrysostomus hinterlassen. In einer Homilie sagt er:

„Fides ... opus habet auxilio Spiritus ac perseverantia, ut inconcussa permaneat: auxilium autem Spiritus vitae puritate moribusque probatis retineri apud nos solet. Quare si cupimus fidem radicatum habere, vivendi ratione [= conversatione] pura quae spiritum retineat, a quo totam fidei vim dependere constat“ (412).

Der Geist Gottes also ist der Lebensgrund, in dem alles seinen Bestand hat. Der Glaube bedarf der Ausdauer, damit er unerschüttert bleibt als fides radicata; er erhält sie, wenn er wurzelt im göttlichen Lebensgrunde des Heiligen Pneuma. Dessen Besitz wird verbürgt durch reinen Lebenswandel und gute, bewährte Sitten. Wieder wird ersichtlich, wie das zweite Gelübde wirklich das Kernstück der ganzen Probe ist,

⁴⁰⁸ S. Reg. c. 5, 6f.

⁴⁰⁹ Ebd. c. 5, 36ff.

⁴¹⁰ Ebd. c. 5, 17ff.

⁴¹¹ Ebd. Prol. 8f.

⁴¹² De verb. Apost.: Habentes eund. Spirit. 9, PG 51, 280.

aus dem die beiden anderen als zwei wesentliche Eigentümlichkeiten der *conversatio morum* organisch herauswachsen.

Deshalb würde ebensogut das Gelübde der *oboedientia* genügen, den Mönch auch rechtlich an seinen Beruf zu binden mit allem, was dieser Beruf an Verpflichtungen enthält. Denn das Gehorsamsversprechen, das mit der ganzen Profeß in die Hände des Abtes gegeben wird, knüpft ein Verhältnis zur Person des Abtes wie das eines Sohnes zum Vater. Während die *stabilitas* sich vor allem auf die Gemeinschaft als solche bezieht, die den tragenden, bleibenden Untergrund im Leben des einzelnen Mönches bildet, bezeichnet die *conversatio morum suorum* in erster Linie dessen persönlichen Lebenslauf innerhalb der Gemeinschaft. Die *oboedientia* aber weist auf das Haupt dieser Gemeinschaft hin, auf den geistlichen Vater der klösterlichen Familie, der die lebendige Verkörperung der *Regula* darstellt. Sein Wort und seine Tat, stammend aus der Fülle geistlichen Lebens, sollen den toten Buchstaben des Gesetzes seinen geistlichen Söhnen zum lebendigen Besitze machen: „*omnia bona et sancta factis amplius quam verbis ostendat, ut capacibus discipulis mandata Domini verbis proponere, duris corde vero et simplicioribus factis suis divina praecepta monstrare*“ (413).

Es wird also durch das Gehorsamsgelübde die große Bedeutung des Abtes unterstrichen. Wer sich an ihn bindet, bindet sich an die ganze Familie und an das Leben in ihr, und zwar für immer, weil das Vater-Sohnverhältnis eine unverlierbare Beziehung ist. Selbstredend handelt es sich nicht um eine absolute Bindung, die nicht durch die geistliche Machtfülle der Kirche gelöst werden könnte, denn auch der Abt ist nur das Medium des pneumatischen Lebensgrundes. Aber gerade das ist seine Auszeichnung, daß er als Träger geistlicher Lebensfülle in seiner Person — wenn wir so sagen wollen — erfülltes Symbol Christi des Herrn ist: „*Christi enim agere vices in monasterio creditur*“ (414). Diese hier genannte Stellvertretung ist nichts Äußerliches, weil es sich um eine Angelegenheit des Glaubens handelt, wie das „*creditur*“ besagt. Vielmehr gehört diese Tatsache in den Bereich des Mysteriums, weil alles, was mit dem Glauben zusammenhängt, Gottestat in höchst vollendeter Weise ist. Die aber vollzieht sich seit der Taufe in den Tiefen der menschlichen Seele und strömt von dort aus weiter bis in die letzten Äußerungen des christlichen Lebens.

Daß der Abt Bild und Gleichnis Christi in einer inneren geistlichen Wirklichkeit ist, geht noch aus einem anderen Zu-

⁴¹³ S. Reg. c. 2, 31 ff.

⁴¹⁴ Ebd. c. 2, 3f.

sammenhänge hervor. In Analogie zur Taufe bezeichnet St. Benedikt auch für die Profeß seiner Mönche drei Zeugen, die der feierlichen Handlung beiwohnen und zugleich die Einlösung der göttlichen Verheißung, auf die sich die Gelübde beziehen, verbürgen: Gott, die Heiligen, vor deren Reliquien die Profeß geschieht, und der Abt — Gott der Vater, der unsichtbare Lebensgrund, in dem alles Sein besteht, auf den die Hoffnung in Beharrlichkeit sich richtet; Gottes Heiliger Geist, der die Gemeinschaft der Heiligen trägt, der ihren Reliquien die Wehekraft verleiht, denn ihre Leiber waren seine Tempel und Gefäße seiner erfüllenden Liebe; Gottes menschengewordenes Wort, Christus der Herr, der Hirte und Lehrer seines Volkes, der Glauben und Gehorsam verlangt, in mysterienhafter Weise vom Abte dargestellt.

Der Vater, der „in unzugänglichem Lichte wohnt“ (415), wird dem gläubigen Menschen sichtbar im Sohne und im Heiligen Geiste, und zwar dem geistigen Auge des pneumatischen Leibes im Lichte der Weisheit und der Liebe, dem sinnlichen Auge des stofflichen Körpers im Symbol. Die Reliquien der Heiligen und die Person des Abtes stehen in dieser Hinsicht auf derselben Stufe, sie sind erfüllte Symbole. Sie sprechen von der *caritas divina*, dem Heiligen Geiste, und von der *sapientia*, die Christus ist, deren Kraft die Worte des Abtes erfüllen soll: „*iussio eius vel doctrina fermentum divinae iustitiae in discipulorum mentibus conspargatur*“ (416).

Diese Bedeutung des Abtes als Quelle und Mittelpunkt geistlichen Lebens ist der tiefste Grund, weshalb ihm die Mönche so hohe Ehrfurcht und Verehrung zollen. In seiner Person ehren sie die Würde der brüderlichen Gemeinschaft, des pneumatischen Leibes Christi, dessen sichtbares Haupt der geistliche Vater ist, und als dessen Glieder sie leben. Somit ehren sie in ihm auch ihre eigene erhabene Berufung zum Leben der Gottverbundenheit, in das sie eingereicht wurden durch das eine, dreifach gegliederte Gelübde der *stabilitas*, der *conversatio morum suorum* und *oboedientia secundum Regulam Sancti Patris Benedicti*.

Schlußteil. Das Ergebnis in vergleichender Zusammenschau.

Das Ergebnis unserer Erwägungen offenbart uns, daß sich in der Profeßformel des Benediktinermönches das gesamte monastische Leben in seiner Länge und Breite, in seiner Höhe und Tiefe widerspiegelt. Die weiträumige Bedeutung der drei

⁴¹⁵ Vgl. 1 Tim. 6, 16.

⁴¹⁶ S. Reg. c. 2, 10ff.

Gelübde wird wiederum zusammenfassend dargestellt vom Begriff des Wortes „mores“ im zweiten Profeßgliede, das ja auch das Kernstück der Profeß ist. Die „Sitte“ in der Auffassung des Römers besagt überlieferte Norm, die Ordnung und Frieden einer Gemeinschaft gewährleistet, tugendhafte Gesinnung, die sich kundtut in freudiger Bejahung des von den Vätern ererbten und im göttlichen Willen ruhenden Gesetzes, und schließlich Dienst innerhalb der Gemeinschaft diesem Gesetze gemäß.

So prägt sich in diesem Worte mehr als nur die Erfüllung äußerer Werke und meint sie doch zugleich mit. Die Werke, die der Dienst in der Gemeinschaft erheischt und die in der Heiligen Regel verzeichnet sind, umreißen als Grundlage und Fundament den Aufbau des monastischen Lebens in seiner Länge und Breite. Sie müssen voll und ganz erfüllt werden, soll sich das Leben in die Höhe und Tiefe entfalten. Hierfür dienen die „instrumenta virtutum“ der Väter, die sichtbare Gestalt annehmen in den „instrumenta bonorum operum“ der Heiligen Regel. Beide Arten stehen zueinander im selben Verhältnis wie die Seele zum Leib. Die Tugendwerkzeuge weisen also auf eine Tiefenschicht der Seele hin, deren Pflege ebenfalls durch das Gelöbniß der *conversatio morum* geboten wird.

Die in der *Regula* verlangte Erfüllung guter Werke stellt ja die praktische Lebensordnung dar, wie sie im Begriffe der „mores“ aufleuchtet. Sie ist aber nur die natürliche Grundlage für ein anderes Leben, das durch die Taufe in das irdische Sein des Menschen einbrach und mit ihm zu innigster Einheit verschmolz. Wir meinen die umhüllende Erfüllung der natürlichen Nacktheit und Nichtigkeit des Menschen durch das Lichtkleid des göttlichen Geistes. Seitdem ist das Leben des Christen ein Mysterium, das im erfüllten Symbol, wie es etwa im Taufwasser oder Taufkleid gegeben ist, sichtbaren Ausdruck findet.

Da die Gnade die Natur voraussetzt, zeigt die dreifache Gliederung des geschöpflichen Seins das dreieine Wirken des Schöpfers an. „Die ganze hl. Dreifaltigkeit wirkt in dreieinigem Erkennen und Liebeswollen die Schöpfung. Denn alles, so sagen die Theologen, wodurch Gott über den selig geschlossenen Kreis seines Innenlebens hinausschreitet, wirkt er kraft seiner wesenhaften Einheit. Aber er wirkt es so, daß in der Dreiheit die Einheit aufleuchtet, und jede der drei göttlichen Personen sich ihrer inneren Eigenart entsprechend betätigt und offenbart“ (417).

Im Bereiche der Gnade erscheint das dreifaltige Wirken Gottes in den drei göttlichen Tugenden. Jede von ihnen hat

eine besondere Beziehung zu einer der drei göttlichen Personen. Darum lassen sie sich unterscheiden aber nicht voneinander trennen. Sie sind aufs innigste ineinander verschlungen und können deshalb von einer einzigen Wirklichkeit, dem göttlichen Gloriengewande nämlich, dargestellt werden, das wiederum sichtbar wird im Symbol des Taufwassers und Taufkleides.

Wie im innertrinitarischen Leben, so offenbart sich auch in analoger Weise innerhalb der Schöpfungsordnung die Tatsache, daß aus zwei Prinzipien ein drittes Sein erwächst, das ein Band um die beiden schlingt und sie zu höchster Einheit verbindet. Die göttliche Person des Heiligen Geistes geht in einer unaussprechlich geheimnisvollen ewigen Hauchung aus Vater und Sohn zugleich hervor und wird so ihr Band zur Einheit des dreifaltigen Gottes.

Ähnlich wirkt die *caritas divina* als lebendiges Gesetz in der begnadeten Seele des Menschen. Sie gestaltet das Leben des Christen, gibt ihm als ewige Norm in der Hoffnung die Richtung zum letzten Ziel und die Ausdauer der Beharrung in dieser Richtung und verbürgt ihm im Glauben das Wachstum des Lebens, denn das Wort Gottes ist Nahrung. „Es lebt der Mensch nicht allein vom Brote, sondern von jedem Worte, das aus dem Munde Gottes kommt“ (418). Glaube und Hoffnung sind zwei Wesensmerkmale der Liebe, jenem Gnadengeschenk Gottes, das in der alten Kirche als die „*fides*“ bezeichnet wurde.

Das Leben des Mönches nun, wie St. Benedikt es sieht, soll eine auch seiner äußeren Gestalt nach ideale Verwirklichung des christlichen Lebens sein. Da sich das Unsichtbare im sichtbaren Bereiche widerspiegelt — sonst könnten wir ja nichts Gültiges darüber aussagen —, ist schon eine seinsmäßige Beziehung zwischen beiden Welten gegeben, wie sie das Urbild zum Bilde aufweist. In der Neuschöpfung trat die ewige Idee zu ihren Bruchstück hinzu. Das Urbild ging im Mysterium in das Abbild ein und verleiblichte sich in ihm. Im Symbol verschmelzen Natur und Übernatur zur geheimnisvollen Einheit. In der dem Auge des stofflichen Körpers sichtbaren Wirklichkeit wird die dem Auge des pneumatischen Leibes erkennbare übernatürliche Wirklichkeit faßbar. Aber nicht nur Dinge sind Symbol, sondern das ganze Leben des Christen ist ein Symbol. Da sich der Wandel im Reiche Gottes im Dasein des Christen für gewöhnlich nicht völlig auch im äußeren Leben darstellen und so in seiner Ganzheit als Mysterium vollziehen läßt, haben sich das die Mönche zur Aufgabe gemacht, zu der sie von Gott berufen wurden.

Da war nun die Lebensordnung der alten Römer, die als

⁴¹⁸ Mt. 4, 4.

ein mit der Natur verwachsenes Bauernvolk ein feines Empfinden für die natürlichen Gegebenheiten des menschlichen Daseins hatten, die sicherlich von Gottes Vorsehung bestimmte geeignete Form zur Darstellung des christlichen Lebensinhaltes, der ihr zudem die letzte Vollendung und Weihe noch gab. In dieser Lebensform, die durch die drei benediktinischen Gelübde im Worte dargestellt wird und die den Inbegriff der „mores“ ausmacht, hat die christliche Lebenskraft der *lex divinae caritatis* eine irdisch vollendete Gestalt angenommen. Die Seele der dreifach gegliederten Profießformel ist also die in Glaube, Hoffnung und Liebe sich entfaltende Herrlichkeit göttlichen Lebens, das dem Urquell des dreieinen Gottes entströmt.

Wie der Täufling bei der Taufe sich im Glaubensbekenntnis zum dreifaltigen Gotte als dem tragenden Grund seines Lebens bekennt, und damit zum Gehorsam gegen die Gebote Gottes, die seinem Lebenslauf die Richtung zum letzten Ziele geben, so auch der Mönch, nur in der besonderen Gestalt der *vita sublimis*, die als ideale Verkörperung des christlichen Lebens auf dessen Seinsgrunde ruht.

Die Taufe ist ein Fahneneid auf den Kriegsdienst für Christus; in der Mönchsweihe übernimmt ihn der Mönch als Lebensberuf. Den Täufling binden die Gelübde über die christliche Gemeinde und deren Haupt, den Bischof, an Gott; den Mönch verpflichtet die Profieß in gleicher Weise über die „*acies fraterna*“ und deren Oberhaupt, den Abt, ähnlich wie sich der römische Legionär durch den Fahneneid an die Person des Imperators band (419).

Die Profießformel ist also nur eine dem „erhabenen Leben“ entsprechende erweiterte Gestalt des Taufsymbols und trägt dessen im Mysterium gegebenen pneumatischen Kern.

Sinnenfällig wird das mysterienhafte Geschehen der Taufe im erfüllten Symbol der Tauchung und der Taufformel, bei der Mönchsweihe in dem des Gewandes und der Epiklese.

Wieder haben wir zwei Prinzipien vor uns, aus denen ein neues drittes Sein hervorgeht und mit ihnen zu innigster Einheit verschmilzt. Eine Gegebenheit der sichtbaren Schöpfung spiegelt das gleichnishaft wider: Der Ackerboden ohne das Samenkorn bleibt unfruchtbar, aber auch das Samenkorn ohne den Ackerboden kann seine Lebenskräfte nicht entfalten. Erst wo beide sich vereinen, entsteht ein neues drittes Wesen, das sich aus den Stoffen des Bodens in der Triebkraft des im Samenkorn schlummernden Lebens in stetem Wachstum aufbaut. Der Ackerboden stellt das passive, beharrende Element dar,

⁴¹⁹ Vgl. Deutsche Thomasausgabe 29 (1935) 382.

das Samenkorn das aktive, treibende, nährnde. Aus beiden ersprießt das Dritte, das wachsende Leben, das die statischen bzw. dynamischen Züge der beiden Prinzipien an sich trägt.

Die „novitas vitae“ wird keimhaft mitgeteilt in der Tauchung, die als Tat in einer passiven, empfangenden Haltung vom Täufling vollbracht wird, und in der Taufformel, die der Priester als Mittler Gottes in dessen Namen spricht. Das ist die Tat Gottes in vorzüglichem Sinne. Gott spendet das Leben und nährt es stets weiter durch sein Wort. Vom Menschen aber wird die ständige Bereitschaft und Aufgeschlossenheit verlangt. Doch daß auch sie schon Gnade Gottes ist, wird symbolisch ersichtlich aus der Weihe des Taufwassers, das von Sünden reinigt und der Taufgnade die Wege bereitet.

Ähnlich verhält es sich mit der Mönchsweihe. Die durch sie gewirkte Weihegnade wird vermittelt im Gewande und Worte des geistlichen Vaters. Während in der Frühzeit die vollendete Heiligkeit des persönlichen Lebens des Abtes das Charisma des Mönchtums verlieh, ersetzt heute die Kirche aus ihrer pneumatischen Lebensfülle durch die Segnung des Mönchskleides und die Weihe des Abtes, was seiner persönlichen Heiligkeit mangelt.

Da das Wort Gottes, das im Munde des geistlichen Vaters erklingt, nicht nur das Leben zeugt, sondern auch nährt, wird von seiten des Mönches stets Bereitschaft verlangt, die durch das Gewand bezeichnet wird. Das Mönchskleid ist das Bild der stabilitas. Wiederum wird offenbar, daß sie eine wesentliche Beziehung zur oboedientia hat. Das eine bleibt ohne das andere unfruchtbar. Ihre Vereinigung aber ergibt die conversatio morum des Mönches.

Die Wesenhaftigkeit und innere Einheit der Profeßglieder findet ihren Widerschein in einer Gegebenheit des natürlichen, sichtbaren Lebenslaufes, der sich nämlich abspielt in der geheimnisvollen Durchdringung von Raum und Zeit.

Die stabilitas hat eine Beziehung zum Raum. Ihr Bild als Zeichen der Beharrung ist das Monasterium und das Mönchskleid. Sie stellen die Norm des monastischen Lebens, den Pflichtenkreis des Mönches (claustrum!), die Regel also und die von ihr geordnete Gemeinschaft bildlich dar. Das Bild hat das Merkmal des Bleibenden, das Auge kann auf ihm ruhen.

Ganz anders das Wort. Es ist an die Zeit gebunden. Während man das Ganze des Bildes im gewissen Sinne gleichzeitig zu sehen vermag, wird das Ganze des Sinnes eines ausgesprochenen Gedankens erst durch die Nacheinanderfolge vieler Worte greifbar. Weiterhin ist das Wort Nahrung und so das eigentliche Prinzip des Wachstums im rhythmischen Wechsel und Fortschritt der Zeit. Der Gehorsam aber bezieht sich auf „die

Zeit und Stunde, die der Vater in seiner Macht festgesetzt hat“ (420).

Darum kennzeichnet der heilige Vater seine Mönche als ein „genus, militans sub regula vel [= et] abbate“. Dieser Satz enthält die Profefßformel nur in einer allgemeineren Form. Die *conversatio militaris* des Mönches verläuft inmitten zweier Bedingtheiten, die sich zueinander verhalten wie Raum und Zeit. Die Regel enthält das statische Moment, sie ist die stets gültige, unverrückbare Norm. Das entspricht der *stabilitas*. Darüber hinaus ist es die Aufgabe des Abtes, den toten Buchstaben des Gesetzes lebendig zu machen in seiner Person, in seinem Lehrwort und seinen Anordnungen, die den Geist der Regel den jeweiligen Zeitverhältnissen anpassen und den nicht in der Regel vorgesehenen Zeitumständen Rechnung tragen sollen.

Auch dieser Vergleich mit dem Leben in Raum und Zeit macht die Dreieinheit und die Wesenhaftigkeit der benediktinischen Profefßformel als Spiegelbild kosmischer Ordnung anschaulich.

In ihr leuchten weiterhin die drei Grundhaltungen auf, die in der Seele des Mönches gepflegt werden sollen. Sie sind ebenfalls im Begriff der „*mores*“ enthalten und besagen: Ehrfurcht vor dem heiligen Erbe der Väter, christlich gesehen vor dem erhabenen Gnadengeschenk Gottes; „*habeatur reverentia Deo*“ so drückt St. Benedikt diese Haltung aus (421). Sodann Dankbarkeit für das heilige Erbe und kostbare Geschenk, die zurückströmt im Lobe des Schöpfers: „*referamus laudes Creatori nostro*“ (422). Die Ehrfurcht entspricht der *oboedientia*, die Dankbarkeit der *stabilitas*, weil sie auf den Vater gerichtet ist und die Seele zum Empfang neuer Gnaden bereitet. Aus beiden Haltungen erwächst das „*Officium caritatis*“ (423), der Dienstester für das Wohl der Gemeinschaft in jeglicher Hinsicht. Ihren höchsten Ausdruck gewinnen diese seelischen Grundhaltungen wiederum im *Officium Divinum*, im Gottesdienste. Da stehen die Mönche im Chore in ihren schwarzen Gewändern als Zeichen ihrer *ἀποταγή* und *πνευματικὴ πολιτεία*, sie stehen also im Taufwasser, dem Symbol des Lichtreiches göttlicher Herrlichkeit. Und zugleich ist es Zeichen ihrer Weihegnade ehrfürchtiger Bereitschaft zur Aufnahme des göttlichen Wortes. In der Feier der heiligen Mysterien wiederholt sich das Taufgeschehen, die *traditio symboli* im Hören der Frohbotschaft Gottes, die dann als dankbares Bekenntnis zurückströmt in

⁴²⁰ Apg. 1, 7.

⁴²¹ S. Reg. c. 52, 4.

⁴²² Ebd. c. 16, 10.

⁴²³ Ebd. c. 53, 7.

der *redditio symboli*, der *gratiarum actio*, die St. Benediktus *Opus Dei* nennt, Werk des Menschen für Gott und zugleich Werk Gottes am Menschen, gottmenschliche Tat, ein Mysterium. In diesem Augenblick wird es dann auch im Symbol in höchster Weise greifbar, daß die *conversatio morum suorum* des Mönches, sein Tugendwandel in ehrfürchtigem Gehorsam, dankbarem Bekenntnis und diensteifriger Liebe in Wahrheit eine „*conversatio in coelis*“ ist.

Es ist in der Tat nur ein einziges Gelübde, das der Benediktinermonch ablegt, das Versprechen nämlich, seinen Wandel im Himmel zu führen. Abgesehen von einer gewissen rechtlichen Notwendigkeit vor allem bei der *stabilitas* werden in Analogie zum Glaubenssymbol in den drei Gelübden die wesentlichen Merkmale der *conversatio coelestis* dargestellt. Während die *stabilitas* die Gemeinschaft betont, die *oboedientia* das Haupt dieser Gemeinschaft, befaßt sich das Gelübde der *conversatio morum suorum* mit dem einzelnen Gliede der Gemeinschaft und unterstreicht das persönliche Moment. Das ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Ohne Zweifel schwebte dem heiligen Vater der Gedanke vor, daß sich die Tugend als ein „*donum ex Deo*“ bei jedem einzelnen in seiner Weise ausprägt. Wenn auch alle das gleiche Gewand tragen, so trägt doch jeder sein Gewand, und wenn auch alle Täuflinge denselben Glauben empfangen, so bekennt doch jeder seinen Glauben. Die Gnade setzt die Natur voraus, und die ist bei jedem verschieden, jeder wird mit dem Gloriengewande bekleidet, das seiner natürlichen Beschaffenheit entspricht.

Wie das Gewand bezeichnet auch der Name das Wesen des Menschen. So spricht Eucherius in der 3. Homilie an die Mönche: „... und was ist schlimmer, als wenn du ... vergisdest des Ortes, wo du zuerst das frühere Gewand und den weltlichen Namen abgelegt hast“ (424). Ein neues Gewand und einen neuen Namen erhält der Christ zur Bezeichnung des neuen Seins in der Taufe und der Mönch bei seiner Weihe. Keimhaft wird es ihm geschenkt; es will wachsen, sich entfalten und aufbauen unter dem Wirken des göttlichen Geistes. Dieses innerste Leben soll der christliche Mönch nach außen hin ausprägen. Es kristallisiert sich im *habitus* der *mores*, der tugendhaften Grundhaltung und Gesinnung des Herzens, und sucht seinen Ausdruck in Gedanken, Worten und Werken, bis hinein in Blick, Haltung und Gebärde, wie es im 7. Kapitel der Heiligen Regel erläutert wird.

Diese Sicht geistigen Geschehens in ausgeglichener, organischer Verbindung von gegenständlicher Wirklichkeit und eigen-

⁴²⁴ Zit. bei Rothenhäusler, BM 3, 236.

ständiger Wirksamkeit, die aus der symbolisch schauenden Vorstellungswelt des Mysteriums stammt, war dem christlich-antiken Menschen überhaupt eigen. Darum mußte ihm auch der Begriff der „Selbstheiligung“ fremd bleiben. Nach seiner Auffassung geschieht die Heiligung des Menschen, und zwar durch seinen Dienst an der Gemeinschaft. Hierbei entfalten sich seine ihm innewohnenden Kräfte, erreicht er sein Vollalter, gewinnt er seine Seele. In der Vollendung aber gibt der Herr ihm einen Namen, als vollkommenes Abbild seines Wesens, „den niemand kennt als der, der ihn empfängt“ (425). Gerade diese Schriftstelle beleuchtet aufs beste die in der Formel des zweiten Profeßgliedes ausgesprochene Überzeugung, daß der kostbare Besitz pneumatischen Tugendlebens des Menschen unpersönliches Eigentum ist.

Wir sprachen schon einmal davon, daß die drei Profeßglieder in einem inneren Spannungsverhältnis zueinander stehen. Hier wird die Spannung zwischen dem Gelübde der *stabilitas* und der *conversatio morum suorum*, zwischen der Gemeinschaft und dem Einzelgliede also, erkenntlich. Hinzu kommt noch das Verhältnis zum Haupte der Gemeinschaft, das in der *oboedientia* ausgedrückt ist. Ein geordneter Ausgleich dieser Spannungen kann aber nur bestehen, wenn ihre gemeinsame Wurzel, in der sie zur Einheit verwachsen sind, erkannt wird und von dieser Erkenntnis aus ihre Formen im praktischen Lebensablauf gestaltet werden.

In diesem Zusammenhange sei es erwähnt, daß sich die drei benediktinischen Gelübde in ihrer eben dargelegten Eigenart gar sehr von denen der späteren Orden unterscheiden. Während sich die Gelöbnisse der *stabilitas*, der *conversatio morum* und *oboedientia* zu unzertrennlicher Einheit ineinander schlingen, so daß eines ohne die anderen nicht sein und darum auch nicht verletzt werden kann, stehen Gehorsam, Armut und Keuschheit ohne unmittelbare Beziehung nebeneinander. Freilich wurzeln sie letztlich auch im einen Grunde des göttlichen Lebens, und darum werden durch die Verletzung des einen Gelübdes auch die anderen in ihrem Bestande bedroht, aber nicht ohne weiteres verletzt. Es fehlt hier eben das Mittel der Gemeinschaft, nicht in ihrem Dasein, aber in der Sicht ihrer Bedeutung. Der Ordensmann bindet sich unmittelbar an Gott als Individuum, das neben dem anderen steht. Das spiegelt sich auch in den Gelübden wider. Schon das Wortbild der drei evangelischen Räte, die der nichtbenediktinische Ordensmann zum Inhalt

⁴²⁵ Apc. 2, 17; vgl. 3, 5: Der Sieger wird so bekleidet mit weißen Gewändern, und nimmer lösche ich seinen Namen aus dem Buche des Lebens.

seiner Gelöbnisse hat, zeigt, daß sie nicht wesentlich aufeinander bezogen sind. Der Gehorsam ist eine Grundhaltung und hat eine positive Ausdrucksform, er besagt Bindung an einen Höheren. Armut und Keuschheit dagegen zeigen ein negatives Wortbild und meinen den Verzicht. Weil der Gehorsam eine Grundhaltung ist und in ihm eine Wesensbedingtheit der Schöpfung erscheint, stellte ihn St. Benedikt in die Profeßformel seiner Mönche. Von Armut und Keuschheit spricht er jedoch nicht, weil sie ganz selbstverständlich zur „Entsagung“ des Mönches gehören und im Gelübde der *conversatio morum* enthalten sind (426).

Mit der Schau des Ineinander der drei Wesensbedingtheiten der Schöpfung in Natur und Übernatur und der organischen Einheit sichtbaren und unsichtbaren Geschehens im christlichen Leben erhielt der Patriarch der abendländischen Mönche die große Berufung, das Ideal einer christlichen Lebensordnung zu schaffen, die ein Spiegelbild der kosmischen Weltordnung als Abbild göttlicher Wesenhaftigkeit ist. So kommt es nicht von ungefähr, daß man vom heiligen Vater Benediktus berichtet, er habe in einem göttlichen Lichtstrahl die ganze Schöpfung gesehen (427). Sein Blick umfaßte die Gegebenheiten und Ereignisse des menschlichen Lebens, wie sie — im christlichen Dasein vor allem in höchster Fülle — getragen und durchwirkt werden von der furchtgebietenden Macht und Herrlichkeit, aber auch von der Dankbarkeit weckenden Güte und Vorsehung des dreieinen Gottes. So macht er vollen Ernst mit der Einheit von Natur und Gnade, von Leib und Seele, von äußerem und innerem Leben. Die ganze Heilige Regel ist durchdrungen von diesem heiligen Ernst, von der erhabenen Auffassung, daß es nichts noch so Geringes im Leben des Mönches gibt, das sich nicht im Lichte des göttlichen Geistgewandes bewegte. Wie das Kleid des Mönches, so ist jede äußere Lebensbetätigung erfülltes Symbol seiner *conversatio coelestis* in der *conversatio morum*.

Darum betont St. Benedikt, daß Seele und Leib im heiligen Dienste bereitet werden müssen: „*Ergo praeparanda sunt*

⁴²⁶ Vgl. Basilius, sermo ascet. I a. a. O. 319 E: *Quidam . . . in sola corporis custodia virginitatis virtutem constituunt: sed respicio ad omnem vitiosae affectionis speciem, sic ut nullo mundano vitio inquinetur, qui seipsum Deo custodire studet. Ira, invidia, iniuriarum illatarum memoria, mendacium, superbia, mentis evagatio, intempestiva garrulitas, segnities in orando, eorum quae non sunt cupiditas, in mandatis perficiendis negligentia, vestimentorum ornamentum, faciei cultus, congressiones, colloquia praeter decorum et sine necessitate habita, haec omnia quam diligentissime sunt cavenda ab eo, qui per virginitatem Deo seipsum consecravit.*

⁴²⁷ Vgl. Casel, O., Zur Vision des hl. Benedikt, St. Mitt. 38 (1917) 345ff.; dazu Ders., Benedikt als Pneumatiker a. a. O. 122f.

corda et corpora nostra sanctae praeceptorum oboedientiae militanda“ (428). Besonders stark klingt diese Auffassung an in der Mahnung beim Officium Divinum den betenden Geist an das gesprochene oder gesungene Wort anzugleichen, es als Grundlage und Ausgangspunkt für den Höhenflug der Seele zu Gott zu benützen: „et sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet voci nostrae“ (429). Die Vorstellungskraft des betenden Mönches soll also grundsätzlich nicht abschweifen, nicht eigene Wege gehen, sondern sich führen lassen vom pneumatisch erfüllten Worte der kirchlichen Liturgie (430).

In derselben Weise ist die Bedeutung der *observatio regulae* als Grundlage für die *observatio* der „*doctrinae Patrum*“ zu verstehen. Durch die Erfüllung der in der Regel vorgeschriebenen Werke im Dienste der Gemeinschaft bereitet der Mönch seine Seele zum lebendigen Verständnis und zur tatkräftigen Verwirklichung der Lehrweisheit aus dem Munde der Väter. Die Vorschriften der *S. Regula* sind vom Geiste Gottes eingegeben. Nichts gibt es unter ihnen, das gering oder weniger wichtig geachtet werden dürfte. Auch hier gilt das Wort Tertullians: „*adversus regulam nihil scire omnia scire est*“. Voll und ganz muß der Mönch nach ihr leben, dann wird er zu den Höhen geistlicher Erkenntnis und vollkommener Liebe gelangen.

Die *observatio regulae* betont also vor allem die Bereitung des menschlichen Geistes für das göttliche Licht in der asketischen Übung. Hier wird es denn auch vollends ersichtlich, daß die *conversio morum* ein Teilbegriff der *conversatio morum* ist. Die bisherigen Deutungen des zweiten Profestgliedes, die sich für das asketische Moment entschieden haben, sind demnach nicht an sich falsch, aber doch zu eng.

Conversio besagt Abkehr vom Widergöttlichen und Hinkehr zu Gott. Die Abkehr von Gott liegt begründet in der Unordnung der leiblich-seelischen Kräfte des Menschen, die durch die Erbsünde bedingt ist. Ihre Ordnung und Hinordnung auf das Göttliche aber ist Aufgabe der Aszese (431). „Von den Vätern der alten Kirche wurde das Wort angewandt auf die Bemühungen und den Kampf der christlichen Seele gegen die äußeren und inneren Mächte, die der Tugend und Vollkommenheit feindlich sind. Aszese und geistliches Leben stehen zwar in naher innerer Beziehung, aber sie dürfen nicht in eins gesetzt und miteinander verwechselt werden. Aszese ist ein Bereitmachen der Kräfte für

⁴²⁸ S. Reg. Prol. 104ff.

⁴²⁹ Ebd. c. 19, 11f.

⁴³⁰ Vgl. hierzu die treffenden Darlegungen von Warnach, V., *Mens concordet voci* (Liturgisches Leben 5 [1938] 3/5, 89–110).

⁴³¹ Vgl. Feuling, D., *Wesen und Aufgabe der Aszese* (BM 4 [1922] 263).

die leichte und sichere Betätigung des übernatürlichen Lebens“ (432).

Man könnte die aszetische Übung kurz bezeichnen als das Bemühen, den äußeren Menschen nach dem inneren auszurichten. Das und nichts anderes meint der Ausdruck „organische Aszese“. Die werktätige Übung wird also nicht von außen an den Menschen herangetragen, sondern auf die Gnadenwirklichkeit ausgerichtet und von daher bestimmt. Die Weisheit des Glaubens spendet das innere Licht und den Antrieb zum Handeln. Stößt der pneumatische Lebensdrang in der niederen Natur auf Hemmung und Widerstand, dann werden die Tugendwerkzeuge, die den inneren Menschen aufbauen wollen zur Vollendung in der Einheit mit Gott, zu Waffen, die den feindlichen Widerstand brechen und die Störung der Ordnung und des Friedens beseitigen.

Diese zuletzt erwogenen Gedanken über die inneren und äußeren Merkmale des monastischen Lebens faßt Cassian in trefflicher Weise zusammen, wenn er schreibt:

„itaque monachum ut militem Christi, in procinctu semper belli positum accinctis lumbis iugiter oportet incedere. . . . noverit prius ob id se cinguli constrictione munitum, ut ad cunctos usus et opera monasterii non solum mente promptus, sed etiam ipso habitu semper expeditus incedat, tanto namque ferventior circa spiritalem profectum ac divinarum rerum scientiam cordis puritate probabitur, quanto fuerit erga oboedientiae studium operisque devotior“ (433).

Die Bereitschaft des Geistes (*mente promptus*) zu den Übungen und Werken des klösterlichen Lebens hat ihr Sinnbild im Mönchsgewande, das zugleich ein Waffenkleid ist. Näherhin bezeichnet es die *puritas cordis*, die in der Aszese erlangt wird und zugleich in engster Beziehung zur *caritas* steht. Sie ist der *habitus morum*, der tugendhaften Gesinnung des Mönches. Wie das Gewand Symbol des Todes und Lebens zugleich ist, also der Abtötung in der Aszese und des Wachstums in der Gnade, so umfaßt auch die *puritas cordis* diese beiden Merkmale. Das Wortbild sagt Reinigung, Abkehr von aller Unreinheit, zugleich aber gibt sie die Gewähr für das Wissen um die göttlichen Dinge und den geistlichen Fortschritt im Wachstum der Liebe. Beides, Reinheit und Gnade, bekundet sich nach außen und wird verbürgt durch den Eifer im Gehorsam und im Werke.

Conversatio und *conversio morum* gehören also zusammen wie Seele und Leib. Wie im Leibe die Seele erscheint, so offenbart sich die *conversatio morum* in der *conversio morum*. Ihr Verhältnis könnte man gut vergleichen mit einem Bilde aus

⁴³² Ebd. 260–262.

⁴³³ Inst. I 2, 1. 11, 1.

der Heiligen Schrift: Als die Juden unter Nehemias das zerstörte Jerusalem wieder aufbauen wollten, wurden sie fortwährend von den Feinden an der Arbeit behindert. Deshalb bewaffnete Nehemias die Bauleute, damit sie jeden Augenblick zur Abwehr der Feinde bereit seien. „Mit der einen Hand taten sie die Arbeit, die andere hielt die Waffe“ (434).

Das Wesentliche im Leben des Mönches ist der geistliche Bau der Gottesstadt und des Tempels, des „*habitaculum Dei in Spiritu*“ (435), was er selbst — im weiteren Sinne die Gemeinschaft — darstellt (436). Das Behauen der Steine und die sonstige Bereitung des Baustoffes würde als Bild der asketischen Übung, der Beschäftigung mit den Sitten entsprechen. Zum Bauen dienen dem Mönche in die Länge und Breite die „*instrumenta bonorum operum*“, in die Höhe und Tiefe die „*instrumenta virtutum*“, Richtschnur ist die Heilige Regel in ihrer Erleuchtung durch die Lehrweisheit der Väter. Dadurch erfüllt er das „*Gesetz des Geistes*“ (437). Dem aber widerstreitet das „*Trachten des Fleisches*“ (438), das im Bunde steht mit der Welt und dem Widersacher Gottes. Den äußeren Feind hat der Mönch grundsätzlich abgewiesen in der *abrenuntiatio prima*, den inneren Feind aber muß er in steter Wachsamkeit und anfänglich großer Beschwerne abwehren, niederkämpfen und zur Unterwürfigkeit bringen, damit er ihm den Bau seines Tempels, seinen klösterlichen Tugendwandel, nicht hindere oder gar zerstöre. Je höher der Bau nun aufwächst, um so mehr erweist er sich als Bollwerk gegen die Tücke und Macht des andringenden Feindes. Man versteht gut, daß besonders zu Beginn der *conversatio* sich dieser Kampf der Erfahrung stärker aufprägt als der innere Aufbau. So entspricht es auch der mehr psychologisch eingestellten Betrachtungsweise des germanischen Menschen, daß er den Ausdruck *conversio* da einsetzte, wo er wohl den Sinn der Sache aber nicht mehr seinen formellen Inhalt verstand. Der Kampf gegen das Böse, die Abkehr von allem Unheiligen war dem Erleben des ungestüm-kraftvollen und streitbaren Germanen spürbarer als das innere Fortschreiten

⁴³⁴ Neh. 4, 11.

⁴³⁵ Eph. 2, 22.

⁴³⁶ Vgl. Cassian Inst. Praef. 2: *recte etiam tu . . . , beatissime papa Castor, verum ac rationabile Deo templum non lapidibus insensibilibus, sed sanctorum virorum congregatione, nec temporale et corruptibile, sed aeternum et inexpugnabile aedificare disponens, vasa etiam pretiosissima domino cupiens consecrare non muto auri metallo argente conflata, . . . sed animabus sanctis, quae innocentiae, iustitiae et castitatis integritate fulgentes regem Christum in semetipsis circumferant commorantem.*

⁴³⁷ Röm. 7, 23.

⁴³⁸ Röm. 8, 6.

im Guten, das der aufs Wesentliche gerichtete Blick des Römers sah (439).

Doch gilt diese Gegenüberstellung nicht ausschließlich, sondern mehr im vorzüglichen Sinne. Gerade Paul Warnefrid betont bei seiner Erklärung der *conversio morum* das positive Moment:

„*Conversio morum est; eradicatio vitiorum; et plantatio virtutum. Sunt enim talia vitia; a quibus possumus pleniter abstinere. Et iterum; sunt alia vitia; a quibus non possumus abstinere. veluti est motio corporis. Propterea enim debemus tales assumere virtutes aecontrario; quae comprimunt illa vitia; a quibus penitus non possumus abstinere*“ (440).

In nahezu klassischer Weise umschreibt den Inhalt der *conversatio morum Smaragdus*, wahrscheinlich Abt von S. Mihiel an der Maas im 9. Jahrhundert. Im Anschluß an die Stelle des Regelprologes: „*processu vero conversationis et fidei*“ gibt er folgende Erklärung, mit der wir unsere Erläuterungen beschließen wollen:

„*Processu dicit conversationis, augmentum virtutum, et profectum animae, in quibus monachus cotidie augmentari debet et crescere. Sic enim Apostolus pro nobis orans ait: Oramus, ut ambuletis Deo per omnia placentes, in omni opere bono fructificantes et crescentes (Col. 1). Cotidie enim monachus, novus et novus effectus, de virtute crescere debet in virtutem, et quae retro sunt obliviscens in ea quae priora sunt se extendere, donec ad destinatum perveniat bravium supernae vocationis Dei, in Christo Jesu Domino nostro*“ (441).

⁴³⁹ Vgl. JL 5 (1925) 81: Hier stellt A. L. Mayer in seiner Abhandlung „Altchristliche Liturgie und Germanentum“ antike und germanische Eigenart gegenüber. Er sieht als Prinzip der romanischen Kunst den „schöpferischen Konflikt zwischen antikem Wesen und germanischem Wollen, zwischen antikem Vollendetsein und germanischem Wesens- und Lebensdrang, zwischen dem antik-altchristlichen Primat des Logos und dem ethisch-voluntaristischen Grundcharakter der germanischen Seele.

⁴⁴⁰ Florilegium Casinense 150; vgl. Eucher. ad mon. 8, PL 50, 850.

⁴⁴¹ Comment. in Reg. S. Bened. Prol., PL 102, 723 B.

Literarische Umschau.

Bischoff, Bernhard, Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken der Karolingerzeit; Teil I: Die bayrischen Diözesen (Sammlung bibliothekswissenschaftlicher Arbeiten, 49. Heft). Leipzig, Harrassowitz 1940. 8°, 288 S. 8 Tafeln, RM. 28,—.

Wenn man das so lange erwartete Werk Dr. B.s aus der Hand legt, möchte man als Benediktiner etwas von dem „rubar confusionis“ empfinden, von dem auch St. Benedikt im Schlußkapitel seiner Regel gegenüber der inneren Größe seiner Vorfahren erfüllt war. Nun liegt was unsere altbayrischen Klosterfamilien in ihren ersten Anfängen mit Feder und Pinsel geleistet, ausgebreitet vor uns. Wir Spätgeborenen können nur bewundern und fühlen uns für diese Arbeit des Hebens und Sichtens sovieler Handschriftenschatze zum Dank verpflichtet.

Der Handschriftenbestand der bayrischen Staatsbibliothek München ist größtenteils Benediktinergut, namentlich in seinem wertvollsten ältesten Teil, zusammengefloßen aus dem Fond der alten Benediktinerbibliotheken der Diözesen Salzburg, Freising, Regensburg, Passau und Augsburg. Waren bisher nur einzelne Schreibschulen untersucht, wie es für Salzburg und Regensburg von Swarzenski geschah, so legten diese Arbeiten das Gewicht fast nur auf die künstlerische Ausstattung und übergingen die Paläographie wie überhaupt die großen Zusammenhänge fast vollends. Hier werden nun in kaum zu überbietender Genauigkeit die karolingischen Hss. der genannten Diözesen gesammelt, gesichtet, verglichen und gruppiert nach Schreibschulen, manchmal sogar nach einzelnen Schreibern. Und hier könnte man das bekannte Wort umkehren und sagen, daß auch der Buchstabe lebendig macht. Das geistige Leben eines Klosters in so früher, sonst oft quellenarmer Zeit erscheint klarer, mancher schreibkundige, bisher unerkannte Mönch tritt auf, kulturelle und historische Zusammenhänge ergeben sich: Die Untersuchung bleibt trotzdem sie von äußeren Dingen ausgeht nicht beim bloß Formalen stehen.

In mühseliger Kleinarbeit wurden diese Erkenntnisse gewonnen. Die Bibliothekare, die den ungeheuren Strom der wertvollen Klosterhandschriften 1803 zu bewältigen hatten, haben größtenteils und glücklicherweise die Bestände nach ihrem letzten Standort, also dem einzelnen Kloster, beisammen gelassen und vielfach deckt sich diese letzte Herkunft der Hs. mit der ersten, dem Ort der Entstehung. Das mag eine gewisse Erleichterung in der Bearbeitung darstellen, aber es war trotzdem noch viel Sucharbeit, die auch dem schmalsten Fragment nachgehen mußte, notwendig. Die Gruppierung und Namhaftmachung einzelner Schreibschulen erfolgte auf Grund minutiöser, paläographischer Untersuchungen, die große Spezialkenntnisse voraussetzte. Nach einer knappen und exakten Schilderung der Schreibschule und der frühma. Bibliothek, soweit sich eine solche feststellen läßt, wird immer ein zugehöriger paläographischer Katalog geboten, der dieser Schreibschule sicher zugehörigen karolingischen Hss. Die unsicherer Herkunft werden gesondert behandelt. In der Diözese Augsburg läßt sich vom bischöflichen Skriptorium fast nichts nachweisen. Doch schreibt Dr. B. ihm den berühmten Codex des Wessobrunner Gebetes zu. Vor allem erscheint in dieser Diözese Benediktbeuren mit 26 frühen Hss. (einschließlich der Fragmente) von Bedeutung. Eine interessante bisher wenig erörterte Frage wird hier ange-

Oelmann, Wilhelm, Das Stift Neuzelle. Unters. z. Quellenkunde u. Besitzgesch. eines ostdeutschen Zisterzienserklosters. Greifswald 1937. 8°, XII u. 184 S., 2 Karten. Verl. Hans Adler.

Innerhalb der im Untertitel angegebenen Grenzen bietet diese Greifswalder Diss. das wohl lückenlose Material für ein Gesamtbild des erst 1817 als letztes in der preußischen Monarchie aufgehobenen Niederlausitzer Stiftes. Schade, daß nicht wenigstens der Abriß eines solchen beigegeben wurde.

Caraffa, Filippo, Il monastero Florense di S. Maria della Gloria presso Anagni. Gr. 8°, XII u. 133 S., 7 Taf., Istit. Graf. Tiberino, Roma 1940 — XVIII.

Die von P. Liv. Oligier O. F. M. angeregte Diss. bietet eine knappe Geschichte des Florenser Mönchtums und eine monographische Darstellung der Stiftung des Kardinal Hugolin. Beigedrukt sind 4 bisher unedierte Urkunden.
H. L.

Johner, Dominikus, Wort und Ton im Choral. Ein Beitrag z. Ästhetik des gregorianischen Gesanges. Breitkopf u. Härtel, Leipzig 1940. Gr. 8°, XV. u. 482 S. m. zahlr. Notenbeisp.

Den Titel dieser ausgereiften Frucht einer Lebensarbeit hat der Verf. eng gefaßt, weil er die Rhythmik ausschließt. Formenlehre und Ästhetik sind aber vollständig und vollkommen, dazu sehr lebendig geboten. Historisch-kritischer Arbeit sich enthaltend, analysiert J. das in den offiziellen Büchern vorliegende Gesamtmaterial. Eine solche Analyse läßt sich wiederum nicht eingehender, feinfühlicher und überzeugender denken.
H. L.

Richter, Dorette, Der Würzburger Hofmaler Anton Clemens Lünenschloß (1678—1763). Mayr, Würzburg 1939. 8°, VIII u. 107 S. 16 Taf.

Das typische Leben und Schaffen eines barockfürstlichen Hofmalers zweiter Größe wird hier wohldokumentiert und beziehungsreich dargestellt, Von L. stammt das Deckengemälde im Kaisersaal zu Ebrach.

Bosl Karl, Das Nordgaukloster Kastl (Verhandl. d. hist. Vereins v. Oberpfalz und Regensburg 89 (1939), S. 1—186.

Eine Dissertationsschrift, die im wesentlichen nur Gründung und Gründer des Klosters sowie seine Wirtschafts- und Geistesgeschichte behandelt. Ein fleißig verarbeitetes, abgerundetes Bild gibt dankenswerterweise der der Wirtschaftsgeschichte gewidmete Abschnitt. Lediglich als „Vorarbeit“ zu einer Geistesgeschichte Kastls kann und will das aus gedruckten und archivalischen Quellen genommene Profeßbuch gelten, innerhalb dessen die bekannte Kastler Reform vor allem in Anlehnung an das in den Studien und Mitteilungen z. Gesch. d. Benediktinerordens 42. Bd. gebotene Material, einen breiteren Raum einnimmt, ohne jedoch wesentlich Neues zu bringen. Dankbar begrüßt aber würde die angekündigte Untersuchung über die Zusammenhänge zwischen Kastler Reform und Prager Universität.
München.
B. Wöhrmüller.

Schrader Marianne OSB, Heimat und Sippe der deutschen Seherin Sankt Hildegard. Otto Müller, Salzburg 1941. 124 S.

Die Ergebnisse dieser Schrift sind den Lesern der Studien und Mitteilungen bereits bekannt. Aber es ist doch nicht überflüssig, wenn sie noch einmal eigens zusammengestellt und nunmehr einem größeren Leserkreis zugänglich gemacht werden, zumal ja auch eine sorgfältige Überarbeitung und Ergänzung vorgenommen werden konnte. Hildegard hat als Heilige und Prophetin seit langem das Interesse der Forschung beansprucht, aber gerade deshalb war es reizvoll, auch ihren menschlichen Ursprüngen einmal nachzugehen, und hier kam die Verfasserin, die sich zum Glück von keiner

schnitten: der Anteil der Nonnen an der Schreibe (hier das Frauenkloster Kochell); die Frage läßt der Bearbeiter offen. Erfreulicherweise werden meine Annahmen über die benediktbeurische Herkunft des Palimpsest es clm 6333, die eine beachtenswerte *regula* und eine singuläre *translatios st. Benedicti* enthält, bestätigt und die Kontroverse darüber dürfte wohl für immer beendet sein (vgl. diese Zeitschrift 57 (1939), S. 160f.).

Die verschiedenen Hss., die nach ihrem letzten Aufenthalt aus Füssen (St. Mang), Thierhaupten, Ottobeuren, Wessobrunn stammen, können in ihrem Entstehen dagegen nicht mit Sicherheit diesen Klöstern zugeschrieben werden, vielmehr steht oft ein anderer Entstehungsort außer Zweifel. Der berühmte, in diesen Blättern schon behandelte, clm 3005 (Andechser Missale) ist gegen Morin G. sicher nicht in Wessobrunn, sondern in Oberitalien entstanden. Ganz schlecht sind die Überlieferungsverhältnisse in der Diözese Eichstätt, während Freising, voran das bischöfliche Scriptorium mit nicht weniger als 112 Hss., reiche Ausbeute bietet. An rein klösterlichen Schreibschulen tritt in dieser Diözese Tegernsee hervor mit ungefähr 30 Nummern. Ein schönes Ergebnis war dem Bearbeiter beschieden indem er den Schreiber des Tegernseeischen Codex Clm 19408 — in der Forschung der Benediktusregel als der berühmte Codex T bekannt —, feststellen kann: es ist der gleiche, der den Clm 19092 geschrieben hat, der (presbyter?) Dominicus, der sich vielleicht noch näher bestimmen läßt. Die reichste Ausbeute so früher Hs. bot das bischöflich-klösterliche Scriptorium von Regensburg, wo Dr. Bischoff nicht weniger als 84 Hss. einschließlich der Fragmente nachweisen kann. In der Geschichte dieser Schreibschule wird besonders auf den Kreis um Bischof Baturich hingewiesen, aber auch fremde Einflüsse werden namhaft gemacht. Bei einer größeren Zahl aus St. Emmeram stammender Hss. läßt der Verfasser die Frage des Entstehungsortes offen. Für Weltenburg begnügt er sich mit der gesicherten Feststellung einer Hs., der Evangelienhs. Wien, Lat. 1234 unter Zurückweisung vager Kombinationen. 10 karolingische Hss. aus dem weitaus später gegründeten Oberaltaich weist Dr. B. dem Regensburger Scriptorium zu. 32 Schriftproben auf 8 Tafeln geben ein willkommenes Vergleichsmaterial.

Der Sucherfleiß, mit der die bisweilen recht zerstreuten Hss. und Hss.-Teile zusammengeholt wurden, die Behandlung des kleinsten paläographischen Details — besonderes Gewicht wird auf eine gruppenweise Betrachtung der Ligaturen verwendet —, das vorsichtige Urteil erheben die Arbeit weit über das Fachwissenschaftliche und machen sie zu einer der wertvollsten Veröffentlichungen frühbayrischer Geschichte in den letzten Jahrzehnten. Ihre besondere Bedeutung für die frühe Klostergeschichte liegt auf der Hand. Es wäre nur ein baldiges Erscheinen des II. Teiles, der die Schreibschulen der jetzigen Salzburger Erzdiözese bringt nicht weniger zu wünschen als eine ähnliche Behandlung der Hss. des XI. Jahrhunderts. — Der Entstehungsort der alten Sakramentarhs. 083 der Bibliothek des Metropolitankapitels in Prag, für deren bayrischen Ursprung schon Ebner sich ausgesprochen hat, müßte noch möglich sein.

München.

R. Bauerreiß.

Tarani-Torello Sala, Dizionario storico Biografico di scrittori letterati ed artisti dell'ordine di Vallombrosa, 2 Bände, 8°, 670 S. Firenze s. a.

Von der literarischen und künstlerischen Betätigung des vom Stamm des Benediktinerturns abzweigenden Reformordens der Vallumbrosaner, war wenig bekannt. Um so mehr ist dieses alphabetisch geordnete Schriftsteller- und Künstlerlexikon der Vallumbrosaner, das 2 Äbte des gleichen Ordens zusammengestellt und herausgegeben haben, zu begrüßen. Jeder Artikel enthält kurze Biographie, schriftstellerische Tätigkeit und die Nachweise in der Literatur.

R. B.

Autorität — und hieß sie auch Abt Trithemius — und keiner Übereinstimmung der letzten Hildegardis-Biographen beeinflussen ließ, sondern selbständig nachprüfte und suchte, zu dem verblüffenden Ergebnis: Hildegard stammt nicht von der Burg Böckelheim, sondern ist eine Edelfreie aus dem Hause Bernersheim und zu Bernersheim bei Alzey geboren. Schr. hat den Nachweis hierfür in mühevoller Kleinarbeit erbracht, wobei sie den glückhaften Fund machte: Hildegards Vater steht mit seinem Familiennamen in einer Mainzer Urkunde von 1127. (Leider steht hier S. 43 der störende Druckfehler 1227.) Der 2. Teil der Schrift wird den Lokalforscher besonders interessieren, aber auch hier darf das Ergebnis, nämlich die Feststellung des Elternhauses Hildegards, als gesichert gelten. Mit steter Anteilnahme folgt man den Ausführungen, die trotz aller Fachgelehrsamkeit immer lesbar bleiben. Ob sich nun von den Bernersheimern und den Walecurt her nicht auch verwandtschaftliche Beziehungen zu damals oder gar heute noch blühenden Geschlechtern aufzeigen ließen?

Maria Laach.

St. Hilpisch.

Hartig, Otto, Der Bamberger Reiter und sein Geheimnis. Ein Beitrag z. Ideologie d. hochma. Reiterdarstellungen. 8^o, 176 S., C. C. Buchners Verl., Bamberg 1939.

Dieser kühne und wohl siegreiche Ausritt eines Bücherfachmannes in die Kunstgeschichte hat etwas Begeisterndes. Das Wissen und die glänzende Kombinationsgabe des Verfassers machten durchaus glaubhaft, daß in dem berühmten Standbild nicht St. Georg oder Stefan von Ungarn oder gar „Der deutsche Reiter“, sondern Konstantin der Große zu erblicken ist. Sie lassen auch Licht auf ordensgeschichtliche Dinge fallen, z. B. auf die Scheyner Stefan- und Gisela-Tradition.

H. L.

Heuwieser, Max, Geschichte des Bistums Passau (Veröffentlichungen des Instituts für ostb. Heimatforschung in Passau, Band 20) I. Bd. Passau 1939. Paul Egger.

Zum 1200. Jubiläum des Passauer Bistums (1939) ließ der um die ostbayerische Heimatforschung hochverdiente Professor für Kirchengeschichte an der philos.-theol. Hochschule in Passau, Dr. Max Heuwieser, den ersten Band seiner großangelegten Geschichte des Bistums erscheinen. Er behandelt die Zeit vor 739, die Frühgeschichte des Bistums, und die Entwicklung der Karolingerzeit. Der Endpunkt ist gut gewählt. Denn die folgende Zeit der Ottonen brachte für die Inhaber des bischöflichen Stuhles zu Passau erhöhte politische Bedeutung. Die Entwicklung zum Fürstbistum wird durch die allgemeine Entwicklung in Deutschland mächtig vorwärtsgetrieben; sie setzt ein unter den letzten Karolingern und hat die Grundherrschaft zur Voraussetzung. Gleichzeitig bedingten die Ungarnkriege eine stärkere militärische Ausnützung der vorhandenen Kräfte. Passau war ja Grenzbistum. Innerhalb seines Gebietes lagen die Brennpunkte des Abwehrkampfes, Ennsburg und Wels. Es ist daher begreiflich, wenn die Bischöfe die Geschlossenheit ihres Wirtschaftsgebietes anstrebten. Bei dieser Politik büßten die kleineren kirchlichen Stiftungen, auch die Klöster, ihr Eigenleben ein. Mit dieser Verweltlichung setzt eine Reformbewegung in der Kirche ein, deren Träger das Mönchtum wird. Sie rückt die Cura animarum wieder stärker in den Vordergrund. Wenn hier die Bestrebungen der Zeit, die im ersten Band nicht mehr zur Darstellung kam, umrissen wurden, so möchte der Referent damit andeuten, daß er auch in dem bisher erschienenen Band eine stärkere Betonung der allgemeinen kirchlichen und politischen Entwicklung gewünscht hätte. Mögen auch die wirtschaftlichen Quellen bei Passau nicht so reichlich sprudeln, es läßt sich doch auch hier erkennen, was die Passauer Bischöfe für den Ausbau der Siedlung getan haben. Die Heimatforschung hätte da manchen Aufschluß gegeben. Auch sieht der Referent nicht ein, warum nicht auch andere geistliche und weltliche Groß-

grundbesitzer wie Regensburg, Freising, die Grund und Boden innerhalb der Grenzen des Bistums erwarben, Erwähnung finden.

Die Frühgeschichte der Diözese weist eine Reihe von Persönlichkeiten auf, um die die Legende ein üppiges Rankenwerk geschlungen hat. Der Verfasser erweist sich hier als Meister historischer Kritik. Es gelingt ihm, das eine oder andere Moment der Legende als historisch abzurufen. Eingehend würdigt er die Darstellung, die der Mönch Eugipp von dem Leben und der Wirksamkeit seines Meisters, des hl. Severin, gewidmet hat. Als Mönchsbiographie verdient sie diese Aufmerksamkeit, da sie dem Forscher zahlreiche Aufschlüsse über das politische und kirchliche Leben der römischen Provinz Norikum und des östlichen Teils von Rätien bietet. Sitz des Statthalters, der am Schluß der Römerzeit die politische und militärische Leitung in seiner Hand vereinigte, war Lorch. Es handelt sich um Norikum Ripense, dem Teile der alten Provinz Norikum, der sich zwischen dem Südufer der Duan (Name!) und den Alpen erstreckte. Der Verfasser macht es glaubhaft, daß der Statthalter in Norikum auch das Kommando in Pannonia I, dem Gebiete zwischen St. Pölten und Budapest, dem alten Ageuicum, inne hatte. Er möchte damit beweisen, daß der Bischof, dessen Anwesenheit für Lorch in römischer Zeit als gesichert gelten kann, den Rang eines Erzbischofs besaß. Freilich kann er höchstens einen Suffragan namhaft machen. Die Fiktionen Pilgrims lehnt er ab. Vielleicht spielten bei diesem Bischof gewisse Notwendigkeiten der Seelsorge eine Rolle. Durch die Eröberung des Landes unter der Enns, des Gebietes zwischen der Treisen und der Raab war Passau aus dem Mittelpunkt an die Peripherie gerückt. Was Pilgrim nicht durchsetzte, schuf nach 800 Jahren Kaiser Josef II, der in Linz und St. Pölten Bistümer errichtete, freilich aber auch den seit Jahrhunderten bestehenden Zusammenhang mit Passau aufhob. Vielleicht scheidert die Annahme, daß Lorch in römischer Zeit Sitz eines Erzbischofs war, an der Tatsache, daß es damals auch in Binnennorikum Bistümer gab, die aber dem Patriarchen von Aquileja unterstanden. Die Legende des hl. Florian weist auf gewisse Zusammenhänge hin, die zwischen den beiden Provinzen bestanden. Auch das Verhalten des Columbanermönches Agrestius, der in Aquileja vorstellig wurde, das sich doch damals im Schisma mit Rom befand, weist in die gleiche Richtung. Agrestius war in Bayern als Missionar tätig. In ähnlicher Weise hat auch Mailand von Süden aus über Rätien Rechte geltend gemacht. Auf alle Fälle gab es im 8. Jahrhundert in Lorch keinen Bischof mehr.

Es ist richtig, daß die Instruktionen, die der hl. Bonifatius für die Schaffung der bayrischen Hierarchie in Rom erhielt, auf dem Constitutum des Jahres 716 beruhten. Es waren 4 Bistümer vorgesehen, zu denen das alte Bistum Säben-Brixen trat. Als Grund wird gewöhnlich von der Forschung angegeben, daß Baiern damals in 3—4 Teilherzogtümer zerfiel. Freilich trifft dieser Grund, wie auch Heuwieser zugibt, für 739 nicht mehr zu. Daß das Constitutum des Jahres 716 nicht zur Ausführung kam, hat seinen Grund vielleicht in der Tatsache, daß es damals im Lande an geeigneten Persönlichkeiten fehlte. Aber es ist doch der Überlegung wert, daß Papst Gregor II. in der Folgezeit immer wieder Missionäre, die bischöflichen Charakter hatten, nach Baiern abordnete. Wir nennen den hl. Corbinian und den hl. Emmeram; Gregor III. weinte schließlich Vivilo und schickte ihn ebenfalls nach Baiern. Er wählte, nachdem vorher St. Emmeram in Regensburg, St. Corbinian in Freising, St. Rupert in Salzburg eine Tradition begründet hatte, den Osten an der Mündung des Inn in die Donau zu seinem Missionsfeld. Vielleicht knüpfte er an die Tradition von Lorch an, wo zwar auch der hl. Rupert für kurze Zeit geweiht hatte. Er hatte aber seine Tätigkeit hier wieder eingestellt und war nach Salzburg verzogen, das wegen seiner Lage ihm für seine Tätigkeit geeigneter erschien als das an der Grenze des bairischen Machtgebietes gelegene Lorch.

Der Verfasser glaubt den Gegensatz, der sich zwischen dem hl. Bonifatius und Vivilo ergab, besonders betonen zu müssen. Als Grund führt er an, daß Vivilo seine Weihe vom Papste selber erhalten, was sicherlich den Legaten zu einer gewissen Rücksichtnahme zwang. Einen anderen Grund erwähnt er nicht, nämlich daß der Benediktiner strenge auf Einhaltung des römischen Ritus drang. Er sieht ferner in Vivilo einen angelsächsischen Weltpriester, der hier dem Mönche gegenüber trat. Eine solche Annahme erscheint abwegig, da in England das Mönchtum Träger des Missionsgedanken war. Es spielte auch an den Bischofssitzen eine ausschlaggebende Rolle. Der Name Vivilo ist sicher auch nicht angelsächsisch. Er ist eine Bildung wie Odilo. Der Stamm Viv, der ihm zugrunde liegt, kommt auch in romanischen Namen vor (vgl. Förstemann). Vivilo scheint ein späterer Nachfahre des hl. Rupert, Emmeran, Erhard, Corbinian zu sein, die alle aus dem Westen, dem Reiche der Franken, kamen. In diesem Gebiet hatte die Benediktinerregel den Sieg über das kolumbanische Lebensideal errungen. Wenn der Ire Feirgil (= Virgil) in Salzburg ansässig wird, so hat er dort die benediktinische Tradition, die der hl. Rupert gegründet hatte, nicht ausgelöscht. Freilich bleibt es auffällig, daß er sich nicht sofort die bischöfliche Weihe geben ließ. Der Verfasser glaubt auch an einen Gegensatz, der zwischen dem päpstlichen Legaten und dem Majordomus, späteren König Pippin, bestanden hätte. Er meint auch, Pippin habe Virgil in Salzburg gefördert und seinen Mönch Sedulius aus Salzburg nach Passau als Bischof gerufen. Und das zu einer Zeit, wo die Benediktiner Pippin in päpstlichem Auftrag die Königsweihe erteilten. Die Schreibung des Namens Vivilo in einem päpstlichen Schreiben, Phyphylo, erklärt sich aus dem Einfluß, den damals das griechische Element in Rom ausübte (vgl. den Name des Bischofs Rudolt, den das gleiche Schreiben erwähnt, Rydolt). Schließlich führt der Verfasser als Grund der Abneigung zwischen Bonifatius und Vivilo noch an, daß der Legat mit seiner Forderung, auch in Passau ein Kathedraalkloster zu errichten, nicht durchdrang. Aber woher wissen wir, daß in Salzburg, Freising und Regensburg solche Klöster bestanden? Wir verdanken unsere Kenntnis dem Umstande, daß wir von diesen Kirchen zahlreiche Urkunden besitzen, in denen sich unter den Unterschriften auch die Namen von Mönchen erhalten haben. In Passau ist dieses Quellenmaterial sehr spärlich. Es wirkt sich auch bei einer eingehenden Darstellung der einzelnen Passauer Bischöfe nachteilig aus. Diesen Umstand muß der Forscher im Auge behalten, wenn er sich mit der Frage beschäftigt, ob in Passau ein Kathedraalkloster bestanden hat.

Das Jahr 739 legte die Westgrenze des Bistums für 1100 Jahre fest. Vielleicht verlief hier schon eine politische Grenze. Jedenfalls ist sie eine rein künstliche, die bestimmten Erwägungen ihr Dasein verdankt. Die alte Provinz Raetia II, die die Baiern besiedelten, war zu groß, daß die beiden Bistümer Freising und Regensburg ausgereicht hätten. Salzburg, dessen Westgrenze im allgemeinen mit dem Inn zusammenfiel, hatte auch eine Ausdehnung erhalten, die eine Vergrößerung nicht ertrug. So verband man das Gebiet an der Donau zwischen dem Unterlauf der Isar und dem des Inn mit dem Rest von Ufernorikum zu einem Bistum, vielleicht mit Rücksicht auf Vivilo, der bereits in Lorch wirkte, dem alten Bischofssitze. Es handelte sich also um den Künzing- und den Rottachgau, die dem 4. bairischen Bistum zugewiesen wurden. Beide Gaue bildeten später das Archidiaconat „Inter amnes“. Aber noch eines fällt auf. Alle 4 Bistümer suchten an den Inn heranzukommen. Hier, in Ötting, lag seit römischer Zeit ein Schnittpunkt wichtiger Straßen, hier lag auch der Mittelpunkt des Landes, eine Herzogspfalz, von der aus sich das Gebiet leichter beherrschen ließ als etwa von Regensburg, Passau oder Freising aus. Wenn nun die Bischöfe in der Pfalz erscheinen mußten, konnten sie auf den alten Straßen, die nach Ötting führten, ihre Reisen durchführen, ohne jemals auf einem fremden Territorium das Nachtquartier zu beanspruchen. Dem gleichen Zwecke dienten

zahlreiche Erwerbungen der Bischöfe in der Folgezeit. Als Regensburg Hauptstadt geworden, benützten die Bischöfe von Salzburg die Straße über Landau. Daher erwarben sie jenseits der Isar Höfe, auf denen sie mit ihrem Gefolge die Nacht verbringen konnten. Ähnlich verfuhr die Bischöfe von Passau, wenn sie von Aholming aus nach Regensburg reisten. Sie besaßen ebenfalls an dieser Straße Höfe, die ihnen das Quartier boten.

Während so die Westgrenze des Bistums Passau für immer festgelegt war, waren die Nord- und Ostgrenze offen geblieben. Im Norden verbot der „Nordwald“ ein weiteres Vordringen. Dagegen konnte das Bistum nach Osten wachsen. Die Kriege Karls des Großen brachten das Land unter der Enns und den Teil von Pannonien, der zwischen Treisen und Raab gelegen war. Aber noch weiter griffen die Pläne einzelner Bischöfe. Sie wollten einen Anteil an der Bulgarenmission. Passau war es gerade, das den größten Widerstand leistete, als Cyrill und Method in Mähren als Missionäre erschienen. Der Verfasser schildert diesen Kampf, der darüber ausgefochten wurde, eingehend an Hand des vorhandenen Quellenmaterials. Passau betrachtete Mähren und Pannonien als sein Missionsfeld. Seine Bischöfe gerieten darüber auch in Konflikt mit dem Erzbischof von Salzburg. Daß auch unser deutsches Volkstum von dieser Tätigkeit im Osten einen großen Gewinn hatte, soll nur nebenbei erwähnt werden. Das Ringen um den Einfluß im Osten findet in Bischof Pilgrim seinen bemerkenswertesten Vertreter.

Der Ordenshistoriker wird es begrüßen, daß auch die Geschichte der innerhalb der Bistumsgrenzen gelegenen Klöster eine eingehende Darstellung fanden. Der Verfasser bemüht sich, in den meisten Fällen auch mit Erfolg, das Dunkel zu lüften, das über den Anfängen einzelner Stiftungen liegt. Er ist hier ein zuverlässiger Führer. Vermißt habe ich nur das Kloster Schönau, das ja nicht Passau, sondern Regensburg zufiel.

Dem Buche sind zwei Karten beigegeben. Freilich sagen sie dem Betrachter wenig. Sie führen uns die Gestalt des mittelalterlichen und gegenwärtigen Bistums vor. Aber man fragt sich, warum auf der mittelalterlichen Karte der Zuwachs von 1812—1823 angebracht wurde. Besser wäre es gewesen, hier die mittelalterlichen Anrainer zu zeigen. Im westlichen Teil ist nur Niederaltach angegeben. Dem Buche wurden auch mehrere Bilder beigegeben. Die Ausstattung des Buches ist vornehm, würdig des Anlasses seines Erscheinens. Der Referent dankt ihm manche Anregung. Er wünscht, daß das Buch weiteste Verbreitung findet. Mögen die folgenden Bände nicht zu lange auf sich warten lassen.

Metten.

W. Fink.

Heiler, Friedrich., Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus. (Die kath. Kirche des Ostens und Westens, Bd. II: Die Römisch-kath. Kirche I. Teil.) Verl. Ernst Reinhardt, München 1941, gr. -8°, XVI u. 420 S., geb. RM. 9,—.

In großem zeitlichen und geistigen Abstand von dem Frühwerk „jenes jungen deutschen Gelehrten“ (S. 392): „Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung“ (München 1923) setzt der Verfasser nochmals zum Wagnis einer Gesamtdarstellung des Römisch-Katholischen an. Es war sein gutes Recht, die Einführung in die Glaubensgrundlagen und Lebensäußerungen einem folgenden Band zuzuweisen, und den Werdegang der gegenwärtigen Rechts- und Gesellschaftsform voranzustellen. Das S. 252 ausgesprochene Bekenntnis zu einer zum Wesen der Kirche gehörenden „göttlichen Souveränität“ weist hinreichend auf das Formprinzip des Gestaltwandels hin. Der sprechende Titel zeigt, wie sich dieser dem Verfasser darstellt, der nun mit umfassender Kenntnis und Treue die einzelnen Entwicklungsstufen so liebevoll eingehend schildert, daß fast jedes Kapitel eine abschließende Monographie vorstellt. Der in der römischen Gemeinschaft stehende Historiker wird weniger in der Schilderung als in der Wertung von ihm abweichen und

hoffen, daß gerade in letzterer der edle Geist und auch das fromme Herz des Verfassers noch nicht ihr letztes Wort gesprochen haben. „Der absichtslose Dienst an der Wahrheit ist in einem tieferen Sinn ein Dienst der Liebe an der Kirche.“ Hierin geht gerade benediktinische Lehr- und Lebenstradition mit ihm einig. Er wird jedoch nicht fordern, daß wir alle Neigungen und Abneigungen teilen, die seine, wenn nicht „gefühlsgeladenen“ (S. 392), so doch gemütsbetonten Werturteile färben und hierorts stärker von Döllinger als vom Modernismus her bestimmt erscheinen. Eine Stellungnahme zum einzelnen kann nicht Aufgabe dieser Zeitschrift sein. Am ehesten läßt dazu der Abschnitt über die frühdeutsche Kirchengestalt ein. Nach neuesten Forschungen von H. Zeiß bleibt z. B. fraglich, ob Eustasius in Bayern gewirkt hat (S. 120); unbewiesen ist bis heute eine arianische Mission unter den Bayern (S. 166). Kirchliche Lehnworte, wie Bischof, Engel, Pfingsten usw. müssen ja nicht, wie Kluge meint, unmittelbar griechischer, können sehr wohl lateinischer Herkunft sein. Der Name Dobdagrec (S. 121) hat mit „Graecus“ nichts zu tun. Was Heiler für das irische Kirchenwesen feststellt, daß es „wie alle übrigen orthodoxen abendländischen Kirchen mit der römischen Kirche in steter Gemeinschaft stand und den Primat der Ehre und Lehrautorität dem römischen Stuhle stets zuerkannte“ (S. 127), wird doch wohl auch von germanischen Stammeskirchen gelten, die durch Petrusverehrung glänzten (S. 233 ff). Gerade wo der Moralist dem Historiker die Feder führt, sollte er auch den Segen der Zentralisation daraus erkennen, daß autonome Kirchengebilde auf stämmischer und territorialer Grundlage ihre Heilssendung von den außerkirchlichen Geschichtsfaktoren dauernd bedroht sehen. Geschichtliches Werden bringt naturnotwendig immer auch Verlust, nicht bloß Gewinn, und selbst das uneingeschränkte Ja zum Endergebnis einer Entwicklung, die in keinem Momente absente Spiritu Sancto vor sich geht, hindert uns nicht, Verlorenem eine stille Sympathie zu bewahren. Liebe zu den Anfängen ist etwas sehr Christliches und Benediktinisches.

München.

Hugo Lang.

22. 1. 1968

17. DEZ. 1966

- 8. 1. 75

27. JULI 1979

29. Jan. 1980

28. JAN. 1983

3.30