

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

HERAUSGEGEBEN VON DER BAYERISCHEN  
BENEDIKTINERAKADEMIE

DER GANZEN REIHE BAND 68  
1957



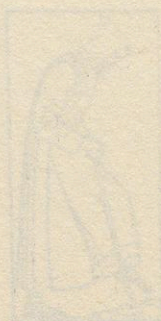
MÜNCHEN 1957  
VERLAG DER BAYER. BENEDIKTINERAKADEMIE  
MÜNCHEN, ABTEI ST. BONIFAZ

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

HERAUSGEGEBEN VON DER BAYRISCHEN  
BENEDIKTINERAKADEMIE

DER GANZEN KEINE BAND 42

1932



Qd 442

MÜNCHEN  
VERLAG DER BAYRISCHEN BENEKTINERAKADEMIE  
MÜNCHEN, ASTRI 37 BONITAT

## Inhalt des Jahrganges 68 (1957)

### Aufsätze:

Das Breve Pius XII. „Pacis vinculum“ vom 21. März 1952 für die benediktinische Konföderation	
von Philipp Hofmeister OSB, Neresheim	5, 184
Gab es eine „Reichenauer Malschule“ um die Jahrtausendwende?	
von Romuald Bauerreiß OSB, München	40
Das benediktinisch-monastische Ideal im Wandel der Zeiten	
von Stephan Hilpisch OSB, Maria Laach	73
Pater Desiderius Lenz OSB von Beuron, Theorie und Werk	
von Martha Dreesbach, München	95
Abtsstab und Bischofsstab	
von Romuald Bauerreiß OSB, München	215
Deux épîtres de saint Bernard et se son secrétaire	
von J. Leclercq OSB, Clervaux (Luxemburg)	227
Benediktiner als Kartographen	
von Edgar Krausen, München	232
Literarische Umschau	86, 241
Zur neuesten wissenschaftlichen Chronik	94, 245

---

Sämtliche Manuskripte, Korrekturen sowie alle die Zeitschrift betreffenden Anfragen sind an den Schriftleiter Dr. h. c. P. Romuald Bauerreiß OSB, München, Abtei St. Bonifaz, Karlstraße 34, zu senden. Die Aufnahme der Manuskripte setzt druckfertigen Zustand voraus; erhebliche Autorkorrekturen haben die Verfasser selbst zu tragen. Über Aufnahme und Anordnung der einzelnen Arbeiten entscheidet die Schriftleitung im Einvernehmen mit der Akademie.

Die Verfasser von Büchern oder Abhandlungen, Dissertationen, Zeitschriften-Aufsätzen usw., die das Interessengebiet der vorliegenden Zeitschrift irgendwie berühren, werden ersucht, sofern ihnen an der Berücksichtigung ihrer Publikationen in der beigelegten „Literarischen Umschau“ gelegen ist, Exemplare ihrer Arbeiten der Schriftleitung zugehen zu lassen.

---



71- 590220

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

HERAUSGEGEBEN VON DER BAYERISCHEN  
BENEDIKTINERAKADEMIE

DER GANZEN REIHE BAND 68

1957

I./II. HEFT



MÜNCHEN 1957  
VERLAG DER BAYER. BENEDIKTINERAKADEMIE  
MÜNCHEN, ABTEI ST. BONIFAZ



## Inhalt des Jahrganges 68 Heft I/II (1957)

### *Aufsätze:*

Das Breve Pius XII. „Pacis vinculum“ vom 21. März 1952 für die benediktinische Konföderation von Philipp <i>Hofmeister</i> OSB, Neresheim	5
Gab es eine „Reichenauer Malschule“ um die Jahrtausendwende? von Romuald <i>Bauerreiß</i> OSB, München	40
Das benediktinisch-monastische Ideal im Wandel der Zeiten von Stephan <i>Hilpisch</i> OSB, Maria Laach	73
<i>Literarische Umschau</i>	86
<i>Zur neuesten wissenschaftlichen Chronik</i>	94

---

Sämtliche Manuskripte, Korrekturen sowie alle die Zeitschrift betreffenden Anfragen sind an den Schriftleiter Dr. h. c. P. Romuald Bauerreiß OSB, München, Abtei St. Bonifaz, Karlstraße 34, zu senden. Die Aufnahme der Manuskripte setzt druckfertigen Zustand voraus; erhebliche Autorkorrekturen haben die Verfasser selbst zu tragen. Über Aufnahme und Anordnung der einzelnen Arbeiten entscheidet die Schriftleitung im Einvernehmen mit der Akademie.

Die Verfasser von Büchern oder Abhandlungen, Dissertationen, Zeitschriften-Aufsätzen usw., die das Interessengebiet der vorliegenden Zeitschrift irgendwie berühren, werden ersucht, sofern ihnen an der Berücksichtigung ihrer Publikationen in der beigelegten „Literarischen Umschau“ gelegen ist, Exemplare ihrer Arbeiten der Schriftleitung zugehen zu lassen.

---



# Das Breve Pius XII. „Pacis vinculum“ vom 21. März 1952 für die benediktinische Konföderation

Von Philipp Hofmeister OSB, Neresheim\*

## I. EINLEITUNG

Der hl. Benedikt von Nursia hat keinen Orden gegründet, keinen Verband mehrerer oder vieler Klöster, der eine juristische Person mit einem Haupte bildet. Und doch hat er für das gesamte Ordensrecht eine große Bedeutung; er ist für das Abendland der Schöpfer des *Monasterium sui iuris*, eines Instituts, das er wohl mehr oder weniger vom orientalischen Ordensrecht, besonders den Klöstern des hl. Basilius übernommen hat. Wohl geht aus der Regel des hl. Benedikt an verschiedenen Stellen (c. 40, 55, 64) hervor, daß der Patriarch des abendländischen Mönchtums auch mit der Errichtung von Klöstern nach seiner Observanz in anderen Gegenden gerechnet hat, er berücksichtigt in groben Zügen auch deren Verhältnisse, aber ein rechtliches Band um alle Klöster, die seine Regel befolgen, hat er nicht geschaffen. Jedes Kloster steht unmittelbar unter dem Bischofe, in dessen Diözese es liegt (c. 62, 64).

Einen rechtlichen Zusammenschluß von Klöstern nach der Einrichtung des hl. Benedikt hat erst die Reform derselben bewirkt, die Reform, die schon im 9. Jahrhundert beginnt und von da an größere, über verschiedene Länder sich erstreckende Verbände erzeugt hat. Wir denken hier vor allem an die sog. Kongregationen von Cluny, St. Victor in Marseille, Citeaux, Tiron, Savigny usw. sowie an die durch das Laterankonzil 1215 c. 12 und die allgemeine Synode von Trient 1563 Sess. 25 de regularibus et monialibus c. 8 geschaffenen Verbände, auf deren Fundamenten noch die heute bestehenden 15 Kongregationen der sog. schwarzen Benediktiner ruhen.

Die Reformbestrebungen einerseits wie auch die Erstarkung des Papsttums in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts führten zu einer großen Neuerung, zu einem Verbands aller Kongregationen und Klöster miteinander, den man zwar in der Regel nicht „Orden“, sondern „Konföderation“ aller Benediktinerkongregationen und -klöster nannte. Der erste, der den Gedanken an eine Union aller sog. schwarzen Benediktiner zu realisieren suchte, war, soweit wir wissen, der Abt von St. Paul in Rom, Simplizius Papalettere. In einem 1853 an alle Äbte des Ordens gerichteten Berichte schrieb er, eine solche Vereinigung „vehementer

\* Erweiterter Vortrag, gehalten auf dem Generalkapitel der bayerischen Benediktinerkongregation 1952 auf Anregung des Hochwürdigsten Herrn Abt-Präses Dr. Sigisbert Mitterer O.S.B., Abtes von Schäftlarn.

fere ab omnibus desideratur". Den Sitz des Hauptes dieses Verbandes wünschte er in dem zur kassinesischen Kongregation gehörigen Kolleg vom hl. Anselm. Auch Kardinal Friedrich von Schwarzenberg, Erzbischof von Prag (1850–1885), sprach als Apostolischer Visitor der österreichischen Benediktinerklöster in seinem am 27. Januar 1858 dem Hl. Stuhl erstatteten Bericht den Gedanken aus, es wäre zuträglich, wenn in Rom ein Ordensgeneral oder Generalvisitor wäre, der freilich nicht die Vollmachten eines Jesuitengenerals haben sollte, aber doch ein Ordenszentrum wäre mit dem Recht, etwa alle 10–12 Jahre die Klöster zu visitieren und alle 10 Jahre in Rom Kapitel zu halten, dem die Präses der einzelnen Kongregationen mit je zwei Äbten anwohnen sollten. Dieser Gedanke wurde bald vom Orden aufgegriffen, vor allem von den Äbten Franz Leopold Zelli von St. Paul in Rom, Prosper Guéranger von Solesmes und Maurus Wolter von Beuron, die alle eine gemeinsame Kurie in Rom mit einem Protoabbas Praelatus totius Ordinis oder Praeses generalis und einem Generalkapitel wünschten. Noch bei der Ende April 1893 in Rom abgehaltenen Versammlung der Präses und Äbte führte der Vorstand der zu gründenden Konföderation nicht den im Entwurf vorgesehenen Titel Abt Primas, es ist hier nur die Rede von Abbas S. Anselmi et Repraesentans Congregationum Benedictinarum; dies ist ein Zeichen, daß der Titel Abt Primas erst von Leo XIII. eingeführt wurde. Den Titel „Primate dell Ordine monastico“ für den Abt von Montecassino gebrauchen, soweit wir sehen, erstmals die Äbte Gaetano Bernardi und Hildebrand de Hemptinne in einem Memorandum an Kardinal Rampolla vom Juni 1892. Die beiden eben genannten Äbte freilich wünschten, daß der jeweilige Abt von Montecassino das Haupt der neuen Konföderation werde, wohl in weiterer Ausgestaltung der ihm von Nikolaus II. 1059 und Paschalis II. 1105 verliehenen Vorrangstellung, bei allen Zusammenkünften den ersten Platz als „universorum per occidentem monasteriorum caput“ unter den Äbten einzunehmen und bei forensischen Akten zuerst sein Urteil abzugeben<sup>1</sup>. Leo XIII. billigte die Einigung aller Benediktiner bereits in seinem Briefe vom 4. Januar 1887 an den Erzbischof von Catania, Josef Benedikt Dusmet OSB. aus Anlaß der Wiedererrichtung des Collegium S. Anselmi<sup>2</sup> und realisierte sie durch das Breve „Summum semper“ vom 12. Juli 1893, das das Amt eines Abt Primas in Rom schuf, dessen Rechte dann durch das Dekret der Hl. Kongregation für die Bischöfe und Ordensleute „Inaestimabilis unitatis vinculo“ vom 16. September 1893 noch näher festgelegt wurden<sup>3</sup>.

1) PL 143, 1305; 163, 144. IL n. 4397, 6010. Leider erwähnt L. Hanser in seinem Artikel: Der Primat des Abtes von Montecassino, diese Zeitschrift 46, 1928, 93 ff. diese Vorrangstellung nicht.

2) ASS 19, 1886, 353 s.

3) Codicis Juris Canonici fontes, Romae 1923 ss. III n. 619 p. 402 ss; IV n. 2022 p. 1058 ss. Über die Entstehung der Konföderation sieh C. Butler, Benediktinisches Mönchtum, St. Ottilien 1929, 25 ff. R. Molitor,

Wie aus diesen Darlegungen hervorgeht, war der Gedanke eines Zusammenschlusses aller Benediktinerkongregationen und -klöster unter einem Abt Primas zwar aus dem Schoße des Ordens hervorgegangen. Allein eine Vereinigung vieler auf der ganzen Welt zerstreuter und bisher unabhängiger Kongregationen und Klöster war doch eine recht schwierige Sache. Dieser Umstand mußte in der Verfassung der neuen Konföderation zu Vorsicht mahnen, um ein Fiasko zu vermeiden; es mußte verhindert werden, daß der Primas durch die Oberen und Klöster kalt gestellt und ignoriert werden konnte. Tatsächlich ist die Verfassung damals nur in groben Strichen gezeichnet worden. Von den monastischen Kongregationen heißt es ausdrücklich „firmis manentibus“, die Aufgaben der Konföderation sind nur mit den Worten „negotia totius Ordinis bonum directe respicientia“ festgelegt. Auch die Wahl des Abt Primas ist nur vage angegeben; als Wähler erscheinen die „Praesides“ der Kongregationen und „quoad eius fieri poterit, etiam omnes Abbates regiminis“. Die Bildung der klösterlichen Familie des zu neuem Leben erweckten Collegium S. Anselmi ist mit recht vorsichtigen und zurückhaltenden Worten ausgedrückt; die Oberen „morem gerant Primati ad formandam praedictam familiam Collegii excepto casu specialis necessitatis“. Mit welcher Vorsicht der Hl. Stuhl ein starkes Amt eines Abt Primas zu vermeiden suchte, zeigen deutlich die Worte „ne inanis sit eius Praelatio“ im zitierten Dekret der Hl. Kongregation für die Bischöfe und Ordensleute. Das Ungenügen der Verfassung zeigte sich besonders nach dem 1947 erfolgten Tode des Abt Primas Fidelis von Stotzingen. Nach dem apostolischen Schreiben Summum semper n. IV kam es dem nicht mitrierten Rektor des Kollegs vom hl. Anselm, der sonst nicht Mitglied des Äbtekongresses ist, zu, „de mandato Summi Pontificis“ die infulierten Äbte zur Neuwahl zu berufen und wenigstens zunächst den Vorsitz im Kongreß zu führen. Es entstand die Frage, wer bereitet die auf dem Kongreß zu erörternden Fragen vor. Im speziellen Auftrag des Papstes berief der Abt von St. Paul in Rom, Hildebrand Vanucci den Generalabt der Sublazenserkongregation Emmanuel Caronti, den Abt von St. Hieronymus in Rom, Petrus Salmon, den Abt von Engelberg, Leodegar Hunkeler, den Titularabt von Abington, Philipp Langdon, ferner die Rektoren des Kollegs vom hl. Anselm und des Griechischen Kollegs Ulrich Beste und Benedikt Odilo Golenvaux und den Professor Gerhard Österle von St. Anselm und stellte mit ihnen ein Programm auf, das dann an alle Äbte versandt wurde; diese durften Streichungen, Änderungen und Ergänzungen wün-

---

Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände III, Münster i. W. 1933. G. Österle, Ordo benedictinorum Confoederatorum, Commentarium pro Religiosis 21, 1940, 112 ss., 178 ss. Ders., Confoederationis Benedictinae historia, ebd. 26, 1947, 158 ss. L. Thiry, L'union de tous les Bénédictins. Studia Anselmiana 18—19. Vatikan 1947, 367 ss. A. Schmitt, Kardinal Joseph Benedikt Melchior Dusmet OSB, Benediktinische Monatschrift 33, 1957, 284 ff.

schen. Das definitive Programm mußte aber der Hl. Religiosenkongregation vorgelegt werden, die es am 17. August 1947 approbierte.

Seit 1893 sind etwas mehr als 60 Jahre vergangen. So manche Unklarheiten und Lücken in der damaligen Gesetzgebung sind durch verschiedene Dekrete und Indulte für den Abt Primas geklärt und ergänzt worden. Bei der großen Feier in der Basilika St. Paul aus Anlaß des 1400 jährigen Todestages des hl. Benedikt am 17. September 1947 deutete Pius XII. in Anwesenheit fast aller Äbte in seiner Ansprache an, daß die Verfassung der Konföderation einer Erneuerung bedürfe. Die Hl. Religiosenkongregation, die wohl als Urheber des päpstlichen Gedankens betrachtet werden kann, ging bald an die Arbeit und machte einen Entwurf für eine eingehendere Verfassung, freilich auf Grundlage der 1893 bestimmten. Das alsbald zu erwähnende Breve schildert uns den Vorgang mit den Worten: „*Sacra Congregatio Religiosis praeposita . . . curavit, . . . ut leges illae a viris peritis et consideratis in corpus redactae, indoli Regulae Sancti Benedicti verisue institutis monasticis congruerent quam maxime.*“ Die neue Gesetzgebung wurde dann dem Papste zur Prüfung vorgelegt und schließlich durch das Breve „*Pacis vinculum*“ vom 21. März 1952 approbiert, dessen Arenga offensichtlich sehr sinnreich der Mahnung des hl. Paulus Eph. 4, 3: „*servare unitatem spiritus in vinculo pacis*“ entnommen ist. Es trägt die Unterschrift „*De speciali mandato Sanctissimi Pro Domino Cardinali a publicis Ecclesiae negotiis Gildo Brugnola Officium Regens Pontificiis Diplomatum expediendis*“<sup>4</sup>. Irgendwelche Mitwirkung des Ordens bei der Ausarbeitung ist in dem Breve nicht erwähnt. Tatsächlich fand aber doch eine solche statt. Der von der Hl. Religiosenkongregation und deren Sekretär, P. Arcadius Larraona C. M. F. und von dem Adiutor a studiis P. Elio Gambari S. M. M. ausgearbeitete Entwurf wurde dem Abt Primas zur Äußerung vorgelegt, der seinerseits die Präses und verschiedene im Ordensrecht bewanderte Mönche beizog. Das neue Gesetz ist somit nicht ein Statutum Ordinis, das vom Hl. Stuhl approbiert wurde, sondern eine Lex von oben herab und zwar in feierlicher Form, in Form eines Breves. In die Vorschriften des Codex Juris Canonici fügt es sich gut ein, denn die Rechte des Abt Primas sind nach c. 501 §3 „*ex propriis constitutionibus et ex peculiaribus Sanctae Sedis decretis*“ zu entnehmen.

Die neue Verfassung der benediktinischen Konföderation hat den Vorzug, daß sie in forma specifica vom Hl. Stuhl approbiert ist. Es fehlt zwar in dem Breve eine diesbezügliche Bemerkung oder die Formel *motu proprio, ex certa scientia, allein* — nach allgemeiner Lehre liegt eine

---

4) Das Breve ist promulgiert in den AAS 44, 1952, fasc. 10 vom 4. August 1952 p. 520—522, so daß es vom 4. November 1952 an voll verpflichtete. Der im Breve enthaltene Text der Konstitutionen ist im Archiv für katholisches Kirchenrecht 126, 1954, 154—171 veröffentlicht. Deutsche Übersetzung von A. Schmelcher in Benediktinische Monatschrift 32, 1956, 320—335.

approbatio in forma specifica vor, wenn der ganze Text der Konstitutionen oder Statuten in das päpstliche Breve aufgenommen ist<sup>5</sup>. Dieser Fall liegt hier vor. Das Breve sagt ausdrücklich, daß die Konstitutionen der Konföderation beginnen mit den Worten „Praelaris documentis“ und schließen mit „Consilio administrativo extraordinario debet exponere“.

Zwischen dem apostolischen Breve und der sog. Introductio in die Konstitutionen ist in der amtlichen Ausgabe noch ein Dekret der Hl. Religiösenkongregation, ebenfalls vom 21. März 1952 N. 2070/52 eingefügt, das besagt, der Papst habe in den dem Sekretär der Hl. Religiösenkongregation P. Arcadius Larraona C. M. F. am 28. Januar und 10. März 1952 gewährten Audienzen die Konstitutionen approbiert und bestätigt und zugleich verfügt, daß diese per Breve Apostolicum approbiert werden. Dieses Dekret ist vom genannten Sekretär unter- und von P. Elio Gambari, S. M. M. Ad. a studiis gezeichnet.

Die den Konstitutionen vorausgeschickte Einleitung hebt dann noch hervor, daß die Elemente der neuen Verfassung entnommen seien der Regel des hl. Patriarchen Benedikt, der authentischen jahrhundertealten monastischen Tradition, päpstlichen Dokumenten und Dekreten der Hl. Kongregationen, dem Codex Juris Canonici und auch den Kongressen und Konferenzen der Konföderation selbst. Schließlich seien auch manche bisherigen Streitfragen positiv entschieden worden, alles zusammen solle als „cardines Confoederationis“ festgehalten werden. Am Schlusse werden noch alle früheren Bestimmungen, die in den neuen Konstitutionen nicht mehr enthalten sind, außer Kraft gesetzt. Die übliche Formel „Contrariis quibusvis nihil obstantibus“ steht im apostolischen Breve.

## II. DER BEGRIFF DER KONFÖDERATION, DIE ZUGEHÖRIGKEIT ZU IHR UND IHR ZWECK<sup>6</sup>

### 1. Der Titel und die Natur der Konföderation

Der amtliche Titel der Konföderation ist *Confoederatio omnium Congregationum Monasticarum Ordinis Sancti Benedicti* oder kurz, neu-estem Sprachgebrauch entsprechend, „Confoederatio Benedictina“ (n. 3). Die Konföderation ist keine neue religiöse Genossenschaft, auch keine

- 
- 5) A. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, II Monachii 1702 tit. 30 n. 8. Ph. Hofmeister, Die Bestätigung der Entlassung eines Religiösen durch den Hl. Stuhl, *Theologische Quartalschrift* 126, 1946, 454.
- 6) Kommentare: E. Gambari, *Adnotationes ad Legem propriam, Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 32, 1953, 245–251, 306–311; 33, 1954, 6–14, 265–272; 35, 1956 8–18. A. Di Vincenzo, *Lex propria Confoederationis Congregationum Monasticarum Ordinis Sancti Benedicti. Commentarium. Historia-Fontes* s. l. 1955.

neue monastische Kongregation, sie bildet auch an sich nicht einen Orden (n. 5). Denn unter „Ordo“ verstand man ehemals dieselbe klösterliche Observanz, man sprach von Ordo Cluniacensis, Ordo Cisterciensis usw.; seit Jahrhunderten sind „Ordo“ jene Verbände, in denen feierliche Gelübde abgelegt werden (c. 488, 2<sup>o</sup>), doch im landläufigen Sinne sind Orden Verbände mit einer zentralistischen Verfassung. In den beiden päpstlichen Erlassen von 1893 werden die Ausdrücke Ordo und Confoederatio nicht entsprechend geschieden, sondern vielfach ohne Unterschied gebraucht. So ist es vielfach auch heute noch. Vom rechtlichen Standpunkt aus betrachtet, besteht freilich ein Unterschied. Konföderation ist der engere Begriff, Orden der weitere. Zum Orden gehören alle Mönche und Nonnen mit schwarzer Kleidung, die nach der Benediktinerregel leben, zur Konföderation dagegen von diesen Mönchen und Nonnen nur jene, die Mitglieder der Konföderation sind. Die Nonnenklöster, die unter der Jurisdiktion der Bischöfe standen, gehörten bisher nicht zur Konföderation, ebensowenig die Schwesterngemeinschaften der Regularoblatinnen. Wiewohl diese außerhalb der Konföderation standen, bedienten sich diese Verbände doch vielfach des Abt Primas bei ihren mit der Hl. Religiosenkongregation zu regelnden Angelegenheiten; dies mit einem gewissen Rechte, sprechen doch die beiden römischen Erlasse von 1893 von den Rechten und Pflichten des Abt Primas „*erga Ordinem universum*“ und von „*negotia totius Ordinis bonum directe respicientia*“. Unser Breve zielt darauf ab, diesen Zustand zu erhalten und die außerhalb der Konföderation stehenden Klöster und Verbände dieser einzugliedern oder anzuschließen und so Orden und Konföderation miteinander zu verschmelzen. Dadurch wird die Benediktinische Konföderation den anderen großen Orden der Franziskaner, Dominikaner, Augustinereremiten und Serviten, die ebenfalls einen zweiten, ja auch sog. dritten Orden, den Regularoblatten vergleichbaren Zweig haben, angegliedert.

Die beiden römischen Erlasse von 1893 nennen die damals errichtete Union eine „*fraterna Confoederatio*“. Mit Rücksicht auf den Ausdruck „*fraterna*“ sprechen die Kanonisten des Ordens, vor allem H. S. Mayer, R. Molitor und Ph. Schmitz und im Anschluß an sie auch A. Stillhart und M. Conte der Konföderation die juristische Persönlichkeit ab, aber A. Larraona trat in seinem Kommentar zum Kodex für sie ein<sup>7</sup>. Das neue Breve schließt sich der Auffassung Larraona's an; spricht von einer „*persona moralis collegialis*“ und sagt, dieser Charakter sei notwendig, „*ut intimius ac fortius familias iungere valeat et efficacius suum finem consequatur*“ (n. 6). Die Konföderation hat daher auch „*iura*“ und kann

7) H. S. Mayer, Benediktinisches Ordensrecht I, Beuron 1929, 139. Molitor III 186. Ph. Schmitz, Bénédictine (Règle) in Dictionnaire du droit canonique, Paris 1924 ss, II 348. A. Stillhart, Die Rechtspersönlichkeit der klösterlichen Verbandsformen, Freiburg i. Schw. 1953, 97. M. Conte, Institutiones Juris Canonici<sup>2</sup>, Taurini 1939 ss. I 610 n. 1. A. Larraona in CpR. 12, 1931, 247 n. 446.

„bona propria“ besitzen und beanspruchen (n. 7), sie ist somit auch vermögensfähig. Zuständig ist sie für alles, was zum gemeinsamen Wohle der Konföderation gehört (n. 7), also für alles, was alle Kongregationen zugleich angeht; sie beläßt aber den einzelnen Kongregationen ganz ihre Selbständigkeit, ihre Verfassung, ihre Erklärungen zur Benediktinerregel, ihre Rechte und Privilegien (n. 4).

## 2. Die Mitglieder der Konföderation

### A) Die ordentlichen männlichen Mitglieder

Aus dem Titel unserer Konföderation ergibt sich, daß sie ein Bund monastischer Kongregationen ist, d. h. ein Bund von mehreren selbständigen Klöstern unter einem gemeinsamen höheren Oberen (n. 9). Zur Konföderation gehören somit die einzelnen monastischen Kongregationen als Ganzes, nicht aber die einzelnen Klöster und Mönche als solche. Erweitert sich eine Kongregation um das eine oder andere Kloster, so gehören die Neugründungen oder neu angegliederten Klöster ohne weiteres auch zur Konföderation, freilich nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar durch die Kongregation, der sie nun einverleibt sind (n. 10). Auch neu errichtete monastische Kongregationen sind ohne weiteres Glieder der Konföderation<sup>8</sup>. Deren Errichtung steht zwar nach c. 494 § 1 dem Hl. Stuhle zu, aber in praxi erfolgt sie doch „audito voto Synodi (sc. Praesidium) aut Abbatis Primatis eiusque Consilii“, so daß also doch bei der Errichtung auch die Konföderation als solche, wenn auch nicht entscheidend, so doch beratend mitwirkt (n. 11). Diese, wenn man so sagen darf, Ausschüsse der Konföderation sind aber in ihrem Handeln nicht ganz frei; der Äbtekongreß, das oberste Organ der Konföderation, hat das Recht, die Grundsätze festzulegen, unter denen eine Kongregation als der hl. Regel und der Tradition des Ordens des hl. Benedikt konform erklärt werden darf (n. 11). Als Kriterien für die Aufnahme setzte der Äbtekongreß 1953 folgende fest: a) Jede neue Kongregation muß mehrere selbständige und autonome Klöster umfassen; b) Den einzelnen autonomen Klöstern muß ein eigener Oberer vorstehen, der entweder gesetzmäßig ernannt ist oder von den Kapitularen gewählt ist und der das Kloster, sei es auf eine bestimmte Zeit, oder auf Lebensdauer leitet; c) Die Leitung der Kongregation muß nach dem Geiste der Regel des hl. Benedikt und den rechtmäßig approbierten Konstitutionen und entsprechenden Deklarationen geordnet sein; d) In den Klöstern muß das gemeinsame Leben und die reguläre monastische Ob-

8) Gambari, CpR 32, 1953, 308 verlangt noch ein spezielles Dekret der Hl. Religiosenkongregation, durch das die Mitgliedschaft ausgesprochen wird. Die Kongregation von St. Ottilien, die 1893 noch nicht bestand, wurde durch Reskript Pius X. vom 22. September 1904 der benediktinischen Konföderation uniert. Im Breve Benedikts XV. vom 20. Februar 1920 über die Errichtung der belgischen Kongregation heißt es: „eandemque volumus ad Confoederationem Benedictinorum nigrorum, aequo iure ac ceteras Congregationes, pertinere“ (AAS 12, 1920, 103).

servanz mit einer Neigung zum beschaulichen Leben beobachtet werden. Das Recht auf ein eigenes Noviziat für jedes selbständige Kloster, geordnete finanzielle Verhältnisse sowie eine bestimmte Anzahl von Mönchen wurden nicht gefordert (Sessio III). Wie man hört, dürfte bald die Errichtung einer spanischen und einer holländischen Kongregation in Aussicht stehen.

Die Konstitutionen zielen erfreulicherweise darauf ab, daß alle Ordensverbände, die die Regel des hl. Benedikt als Grundlage haben, als Glieder in die Konföderation aufgenommen werden können (n. 12). Während die Dekrete von 1893 mehrfach nur von den sogenannten schwarzen Benediktinern reden, ist dieser Ausdruck in den neuen Konstitutionen ganz vermieden. Sehr gut können also einmal die weißen Cistercienser beider Observanzen, die weißen Kamaldulenser und die weißen Olivetaner, die türkisblauen Silvestriner und die schwarzen Val-lombrosaner der Benediktinischen Konföderation beitreten und deren Äbte und Mönche Abbates Primates werden. Deren Beitritt erfordert ein Dekret des Hl. Stuhles, der in diesen Fällen vorher ein Gutachten des Äbtekongresses einholt. Wenn dieses Projekt einmal realisiert ist, dann werden alle unter der Regel des hl. Benedikt streitenden Mönche durch ein rechtliches Band zusammengehören.

Nach unseren Konstitutionen ist der Anschluß einer monastischen Kongregation, eines Ordens oder einzelner Klöster an die Konföderation ein Reservat des Hl. Stuhles (n. 20), der über die Dauer, die Ausdehnung und die Vollmachten bestimmt. Diese Norm kann noch nicht aus der Erfahrung hervorgegangen sein, denn bis zur Stunde ist noch nichts bekannt, daß die Zulassung zur Konföderation an bestimmte Bedingungen geknüpft worden ist. Und doch glauben wir sagen zu können, unsere Norm fußt auf der Erfahrung. Es haben sich nämlich im Laufe des letzten Jahrhunderts zwei Fälle ereignet, in denen ein Kloster seine Aufnahme in eine monastische Kongregation an bestimmte Vorbehalte geknüpft hat; es sind dies die Klöster Montevegine und Prinknash in der Diözese Clifton. Im Anschlußbrevé Leos XIII. für das erste Kloster vom 8. August 1879 sind als Bedingungen festgesetzt, a) Daß die Abtei Montevegine autonom bleibt und nicht der Jurisdiktion des Generalabtes der Sublazzenser Kongregation untersteht; b) Daß die Mönche ihre bisherige weiße Kleidung beibehalten; c) Daß besondere Frömmigkeitsübungen zur sel. Jungfrau Maria und zum hl. Abte Wilhelm, dem Gründer des Klosters, bleiben; d) daß der Rat des Abtes aus bestimmten Mönchen gebildet ist; e) daß die Privilegien der Abtei erhalten bleiben<sup>9</sup>. Pius X. bestätigte am 18. Dezember 1907 diese Bedingungen, entschied aber, daß die Abtei Montevegine allein dem Generalabte unterstehe. Auch der aus der englischen Hochkirche hervorgegangenen Abtei Prinknash wurden bei deren provisorischen und definitiven Aufnahme in

9) Leonis XIII Acta, Romae 1881 ss., I, 286 ss. Ss. Patriarchae Benedicti familiae confoederatae, Romae, 1955, 328.

dieselbe Kongregation der weiße Habit zugestanden, sowie das Recht, daß die einzelnen Mönche nicht die höheren Weihen empfangen müssen, „requisita tamen, toties quoties approbatione Rmi. Abbatis-Genera-lis<sup>10</sup>.“ Die Zulassung solcher Vorbehalte zeigt, wie sehr dem Hl. Stuhle trotz der Verschiedenheit der Verbände an der Vereinigung aller Benediktinerklöster gelegen ist.

### B) Die außerordentlichen männlichen Mitglieder

Nur in außerordentlichen Fällen kann auch ein Einzelkloster, das zu keiner monastischen Kongregation gehört, Mitglied der Konföderation sein und werden (n. 14). Die Konstitutionen sehen hier zwei Fälle vor, nämlich:

a) Die durch die Apostolische Konstitution Pius XI. „Inter praecipuas“ vom 15. Juni 1933 errichtete Abtei zum hl. Hieronymus in Rom, die in Wirklichkeit nur eine Filiale der Abtei Clerf in Luxemburg ist und außer dem Abte keine eigenen Professoren hat, erhielt durch das Motu proprio desselben Papstes „Monasterium Sancti Hieronymi“ vom 25. Januar 1934 die Mitgliedschaft Motu proprio et certa scientia verliehen und genießt daher „iisdem iuribus iisdemque officiis, quibus ceterae abbatiae confoederatae“; ihr Abt „sicut ceteri Abbates regiminis, ius habet interveniendi Abbatum confoederatorum coetibus et suffragium ferendi in Abbate Primato eligendo“<sup>11</sup>. Unsere Konstitutionen sagen, daß diese Abtei „tamquam membrum immediatum Apostolica auctoritate“ zur Konföderation gehöre (n. 15).

b) Handelt es sich hier um eine Maßnahme für ein Kloster, das sich durch die Herausgabe der Vulgata der ganz besonderen Gunst des Hl. Stuhles erfreut, so gibt es doch auch noch andere Klöster, die zu keiner Kongregation gehören, aber doch Mitglieder der Konföderation werden können. Unsere Konstitutionen bestimmen: „Si monasterium O. S. B. S. Sedis indulto nulli Congregationi sit unitum, vel ab ea, cui unitum erat, separatum neque alii incorporatum potest ad interim, ex S. Sedis formali decreto, sub tutela Abbatis Primatis poni, aut iuxta casus, ex voto Congressus Abbatum, ut membrum immediatum Confoederationi adscribi“ (n. 14). Dieser Text sieht scheinbar zwei Fälle vor. Einmal kann ein einzelnes Kloster vom Hl. Stuhl auf einige Zeit dem Abt Primas unmittelbar unterstellt werden, aber es kann auch ein Kloster auf Ansuchen des Äbtekongresses der Konföderation einverleibt werden. Ob in diesem letzteren Falle auch die Genehmigung des Hl. Stuhles erforderlich ist, ist zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber wohl dem Ausdruck „ex voto“ zu entnehmen<sup>12</sup>. Nur im zweiten Falle sieht der Gesetzestext vor, daß ein solches Kloster „immediatum membrum Confoederationis“ werde, nicht

10) S. Congregatio Religiosorum 12. 2. 1928, 23. 5. 1939, Annales O.S.B. 1928, 46; 1933, 152.

11) AAS 26, 1934, 85 ss., 290.

12) So auch G a m b a r i CpR. 32, 310.

aber im ersten. Diese Textunklarheit wurde bereits auf dem Äbtekongreß 1953 bemerkt und hier der Mitarbeiter an den Konstitutionen, P. Gambari, befragt. Dieser meinte, nach seiner Auffassung „sub tutela“ non opponitur termino „membrum immediatum“: „Decreti S. Sedis est providere statum iudicium. Forsitan — secundum aliam opinionem S. Congr. responsabilitatem pro qualibet neofundatione suscipere non vult“ (Sess. VIII)<sup>13</sup>. Berücksichtigt man die Praxis, wird man der Auffassung P. Gambari's beistimmen müssen. Der Text würde also besser etwa lauten: „potest ex Sanctae Sedis formali decreto interim vel in perpetuum sub tutela Abbatis Primatis ut membrum immediatum Confoederationis poni; si agitur de perpetua adscriptione, convenit Congressum Abbatum praeivium votum dare.“

Beleuchten wir das Gesagte durch einzelne Fälle. Das Kloster S. André bei Brügge wurde durch die Dekrete der Hl. Kongregation für die Bischöfe und Ordensleute vom 17. Juni und 25. Juli 1901 zur Abtei erhoben und außer dem Hl. Stuhle „soli totius Ordinis Primati“ unterstellt. Dieser Rechtszustand dauerte freilich nicht lange, denn schon am 1. Dezember 1902 wurde das Kloster der Brasilianischen Kongregation einverleibt. Zwei weitere Fälle haben sich in neuester Zeit ereignet. Es handelt sich um die Abteien St. Matthias in Trier und Mariä Heimgang in Jerusalem, die beide zur Beuroner Kongregation gehören. Durch die Dekrete der Hl. Religiosenkongregation vom 21. März 1950 und 2. März 1951 wurde aber diese Zugehörigkeit „suspendiert“. Die erstere Abtei wurde als „membrum immediatum“ der Konföderation zugewiesen und der Hl. Religiosenkongregation direkt unterstellt, die aber die in den monastischen Kongregationen den Abt Präsidis zukommenden Rechte dem Abt Primas „vicario nomine“ übertrug. Im Dekret für die zweite Abtei heißt es, daß diese „adscripta maneat Confoederationi O.S.B.“, unmittelbar der Hl. Religiosenkongregation untersteht „sub vigilantia Rmi. Abbatis Primatis.“ Am Äbtekongreß 1953 nahmen sowohl der Prior=Administrator von Trier, P. Eucharius Zenzen, wie auch der am 8. Dezember 1952 vom Hl. Stuhl ernannte Abt von Jerusalem, Leo von Rudloff, teil.

Ein weiterer Fall ereignete sich in Belgien. Hier wurde durch die päpstliche Kommission für die Russen vom 28. Juli 1928 das sich der ostkirchlichen Arbeit widmende Konventualpriorat in Amay kanonisch errichtet und einem der belgischen Kongregation entnommenen Abte als Delegaten des Hl. Stuhles unterstellt. In den am 31. Juli 1928 approbierten Konstitutionen dieses Klosters heißt es aber, daß dem Abt Primas „praeter generalem vigilantiam in omnia Confoederatarum Congregationum Monasteria“ noch zukommt, jedes Jahr über dieses Kloster einen Bericht zu empfangen, die Genehmigung für eine etwaige Errichtung eines neuen Klosters oder für die Übernahme einer neuen Arbeit zu erteilen und die Angelegenheiten des Klosters beim Hl. Stuhl zu vertreten.

13) Ebenso in CpR. 32, 311.

Es dürfte somit keine Frage sein, daß dieses Kloster zur Konföderation gehört. Zum Äbtekongreß 1953 war der Prior eingeladen; er erschien aber nicht und bestellte auch keinen Prokurator. Hier wurde noch dieses Kloster, das inzwischen nach Chevetogne Diöz. Namur verlegt worden war, in die Konföderation aufgenommen unter dem Vorbehalte, daß dies die Hl. Kongregationen für die Ostkirche und das Ordenswesen billigen (Sessio V).

Das durch Dekret der Hl. Religiosenkongregation vom 22. Juli 1935 zu Corbières, Diöz. Freiburg, Schw., errichtete Konventualpriorat stand unter der ordentlichen Jurisdiktion des Abt-Präses der Schweizerischen Kongregation als Administrators. Obwohl die Bittschrift den Satz enthielt „quin tamen ob peculiare circumstantias modo eidem Congregationi Helveticae canonice aggregetur“, heißt es doch im genannten Dekrete: „regatur Statutis Congregationis Helveticae, cui interim affiliatur, usque dum S. Sedes alio modo providerit“.<sup>14</sup> Durch Dekret der Hl. Religiosenkongregation vom 1. April 1948 wurde dieses Kloster der Konföderation einverleibt und dem Abt Primas als Apostolischen Visitator unterstellt<sup>15</sup>.

### C) Die Angliederung der Benediktinerinnen und Regularoblatinnen

a) Die römischen Dekrete von 1893 haben die Benediktinerinnenklöster gar nicht besonders berücksichtigt. Trotzdem wird man sagen können, daß die einer monastischen Kongregation oder einem Kloster der Konföderation angegliederten Nonnenklöster auch Mitglieder der Konföderation waren. Wenn wir hier den Ausdruck „angegliedert“ gebrauchen, so ist dieser im weiteren Sinne zu verstehen, nämlich von vollexemten, exemten nach den allgemeinen Normen des Rechts und angeschlossenen d. h. Klöstern, die unter der Jurisdiktion der Bischöfe stehen, über die aber kraft dauernder bischöflicher Delegation mit Erlaubnis des Hl. Stuhles ein Ordensoberer eine hausherrliche Gewalt ausüben kann<sup>16</sup>. Diese Klöster gehörten zur Konföderation zwar nicht direkt, sondern durch Vermittlung der Kongregation oder des Klosters, zu dem sie gehören. Es gilt hier die alte Rechtsregel: In toto partem non est dubium contineri (R. I in VI<sup>o</sup> 80).

Diesen Standpunkt vertritt auch das neue Breve. Es unterscheidet monasteria monialium incorporata, subiecta seu unita und aggregata (n. 16). Den Kongregationen inkorporierte hat der Benediktinerorden heute ziemlich viele, nämlich 16; 4 entfallen auf die Englische Kongregation, 5 auf die Schweizerische, je 3 auf die Brasilianische und die Beu-roner Kongregation und 1 auf die Belgische. Dabei ist zu bemerken, daß

14) Annales O.S.B. 1935, 42.

15) Gütige Mitteilung des HH. Abtes Bonaventura Sodar OSB vom 27. 5. 1957.

16) Ph. Hofmeister, Von den Nonnenklöstern, Archiv für katholisches Kirchenrecht, 114, 1934, 387 ff. Molitor III 179 berichtet, von den Frauenklöstern sei bei den Beratungen nie die Rede gewesen.

für sämtliche Klöster der Regularobere der Präses ist, eine Ausnahme bilden hier die Klöster der Schweizerischen Kongregation, in denen alter Gewohnheit entsprechend, d. h. einer Gewohnheit, die schon vor Errichtung der Kongregation bestand, ein benachbarter Abt die Jurisdiktion ausübt. An Klöstern, die einer Kongregation unterworfen oder uniert sind, ist nur eines zu nennen, nämlich das zur Beuroner Kongregation gehörige Kloster Eibingen bei Rüdesheim am Rhein. In Italien sind verschiedene Nonnenklöster einzelnen Abteien, die zur kassinesischen Kongregation gehören, unterworfen oder uniert. Diese gehören dadurch zur Konföderation. Wir nennen hier die Klöster Amelia, Civitella S. Paolo, Citerna, Cassino und Subiaco; von diesen unterstehen die ersten drei dem Abte von St. Paul in Rom, die letzten zwei den Äbten von Montecassino und Subiaco.

b) Die zweite Gruppe sind die *monasteria aggregata*, das sind solche, die unter dem Schutze eines Abtes oder Klosters den monastischen Geist pflegen (n. 16 b). Dieses System entstand auf französischem Boden, wo die Bischöfe Napoleonischer Auffassung entsprechend keine exemten Nonnenklöster zulassen. Den Anschluß der unter den Bischöfen stehenden Nonnenklöster an die Konföderation wünschte bereits der Äbtekongreß 1937. Unsere Konstitutionen bestimmen hier, Nonnen, die die genannte Rechtsstellung erwerben wollten, müßten eine diesbezügliche Bitte an den Abt Primas richten; außerdem verweist unser Artikel auf c. 492 § 1. Hier liegt im Gesetzestext ein Irrtum vor. Die Bitte an den Abt Primas allein genügt nicht; zur Unterstellung eines Klosters unter einen Ordensoberen muß unter allen Umständen auch die Genehmigung des Hl. Stuhles hinzukommen, da durch diese Unterstellung die bischöfliche Jurisdiktion geschmälert wird. So auch P. Gambari<sup>17</sup>. Die spezielle Nennung des Abt Primas ist also gar nicht recht verständlich; sie bliebe besser weg. Es ist auch gar nicht einzusehen, warum nicht eine solche Aggregation auch an eine monastische Kongregation solle erfolgen können und dann doch in erster Linie hier deren Präses in Betracht käme. Fragen wir uns einmal, welche Solennitäten einzuhalten sind, wenn es sich um eine solche Aggregation handelt. Nehmen wir an, diese solle an ein Kloster erfolgen, so ist die Zustimmung von dessen Abt, aber auch des Konvents erforderlich, da es sich um Übernahme einer neuen Last handelt. Es muß aber sicherlich auch die Genehmigung des Präses und seines Rates oder des Generalkapitels hinzukommen, da die Übernahme einer solchen Aggregation, wenn nicht direkt, so doch indirekt die ganze monastische Kongregation berührt. Daß auch der Konvent des zu aggregierenden Klosters zustimmen muß, ist selbstverständlich. Ferner gehört der erwähnte Kanon gar nicht hierher; er handelt von den modernen Kongregationen mit einfachen Gelübden und verlangt, daß diese,

17) CpR 33, 8. P. Gambari meint, es hätte eher c. 500 § 3 zitiert werden sollen. Dieser Auffassung können wir nicht beistimmen, denn c. 500 § 3 handelt von „Congregationes mulierum“.

wenn sie Glieder eines Ordens sein wollen, sog. Terziaren, dem Orden durch den Generaloberen angeschlossen werden sollen, wodurch sie die Ablässe, Privilegien und anderen kommunizierbaren Gnaden erhalten. Eine derartige Gnade bedürfen unsere Nonnenklöster gar nicht mehr, da sie diese Vorteile bereits a iure haben (c. 613 § 2). Bei der Wendung *aggregare* muß man ferner berücksichtigen, daß auch der Abt Primas durch unsere Konstitutionen über diese Klöster gewisse Vollmachten hat, z. B. zur Visitation (n. 97a); er darf kraft apostolischer Vollmacht den dauernden Übertritt in ein anderes Kloster gestatten (n. 96 b), daselbst die Pontificalien tragen (n. 94 f.); sicherlich müssen auch die Dokumente des Klosters im Archiv der Konföderation aufbewahrt werden (n. 115). *Aggregare* in n. 16 b beinhaltet also viel mehr als in c. 492 § 1. Dem Orden aggregierte Nonnenklöster befinden sich besonders in Frankreich, wo die Französische und die Sublazenserkongregation solche Klöster haben. Die Kongregation von Solesmes hat im ganzen 7 solche Klöster, von denen sich 4 in Frankreich (Solesmes, Wisques, Kergonan, Poitiers), je 1 in England (Ryde), Holland (Oosterhout) und Kanada (S. Eustach) befinden. Sämtliche Klöster unterstehen dem Abt von Solesmes. Der französischen Provinz der Sublazenserkongregation sind angegliedert die Klöster Dourgne, Valognes, Limon, Azerables, La Loyère und Ozon; die zuständigen Ordensoberen sind kraft Delegation des Generalabtes für die ersten zwei Klöster der Abt von Encalcat, für die nächsten drei der Abt von Pierre-qui-vire und für Ozon der Abt von Tournay<sup>18</sup>.

c) Die dritte Gruppe der Nonnenklöster bilden die in Föderationen vereinigten, die die Apostolische Konstitution Pius XII. „*Sponsa Christi*“ vom 21. November 1950 Art. VII § 2, 20 so dringend empfohlen hat. Solche Nonnenverbände wünschte bereits der Äbtekongreß 1937<sup>19</sup>. Diese Föderationen können jetzt entweder der Konföderation als solcher oder den einzelnen Kongregationen angegliedert werden. Für diese Angliederung gebrauchen die Konstitutionen wiederum den Ausdruck „*incorporari*“, der uns unglücklich gewählt zu sein scheint; denn er besagt eine sehr starke Angliederung, eine Unterstellung auch hinsichtlich der *iurisdictio ecclesiastica* (vergleiche a)), während hier doch nur eine *incorporatio „quoad effectus harum Constitutionum“* in Frage kommt (n. 16 c). In n. 16 d) ist statt „*incorporari*“ der Ausdruck „*aggregatio*“ gewählt, wohl mit Rücksicht auf n. 16 b), obwohl n. 16 d) sicherlich für die unter n. 16 b) und n. 16 c) genannten Nonnenklöster gilt. Unseres Erachtens wäre hier eine andere im Recht gebräuchliche Wendung besser gewesen, etwa „*concredere*“ (cf. cc. 456, 1491 § 2), „*adscribere*“ (cf. cc. 693 §§ 1, 2, 694 § 2; 696 § 1; 703 § 2, 704 § 2, 705, 709 § 2 und n. 10, 12, 14, 15 unserer Konstitutionen), „*adiungere*“ (cf. c. 703 § 1),

18) Gültige Mitteilung des H. H. Abt Visitators der französischen Provinz Maria-Ephrem Bouillet vom 4. März 1957.

19) AAS 43, 1951, 18; Annales O.S.B. 1937, 63.

„pertinere“ (cf. c. 704 § 1, c. 3 § 2, X, 5, 33; c. 31, X, 3, 5; Hofmeister in Archiv für katholisches Kirchenrecht 114, 1934, 394 f.), „annectere“ „affiliare“. Die Kriterien und Bedingungen, unter denen eine solche Aggregation bzw. Inkorporation in die Konföderation zulässig ist, setzt der Äbtekongreß fest (n. 61 d)); doch hat dieser bis zur Stunde dieselben noch nicht bestimmt; die Angelegenheit wurde zwar auf dem Äbtekongreß 1953 eingehend besprochen, allein zu einem einheitlichen Ergebnis kam man noch nicht. Unseres Erachtens bedürfen diese Kriterien und Bedingungen einer Approbation durch die Hl. Religiosenkongregation. Wer berechtigt ist, die Inkorporation in die Konföderation bzw. eine Kongregation vorzunehmen, ist in unseren Konstitutionen nicht bestimmt. Es dürften hiefür der Abt Primas bzw. der zuständige Abt Präses je mit Zustimmung ihres Rates und natürlich auch das Generalkapitel der betreffenden monastischen Kongregation in Frage kommen, freilich deren Stellungnahme ist nur ein *votum consultivum*, denn die definitive Errichtung einer Föderation und deren Angliederung an die Konföderation bzw. eine monastische Kongregation ist Sache des Hl. Stuhles („*Sponsa Christi*“ Art. VII § 3).

Leider vollzieht sich die Bildung von Föderationen im Orden etwas schwierig. Die 1621 errichtete und 1829 erneuerte Kongregation der Nonnen vom Kalvarienberg und die 1932 errichtete polnische Benediktinerinnenkongregation, die beide auf den Grundsätzen der monastischen Kongregationen aufgebaut sind und welche letztere einen Benediktiner als Visitor hat, sind nach dem Ordensschematismus 1955 S. 486 f. noch nicht an die Konföderation oder eine Kongregation angeschlossen; in Betracht kämen für sie wohl die Französische oder Sublazenser Kongregation bzw. die Belgische, deren Patres vom Kloster Tyniec aus die polnischen Nonnen betreuen. Als erste nach der Weisung von „*Sponsa Christi*“ neu errichtete Föderation ist zu nennen die der *Moniales Purisimi Cordis Mariae*, deren Statuten am 1. Juli 1953 approbiert wurden. Obwohl diese Föderation erst nach Erlaß unseres Breves errichtet wurde, ist sie doch weder der Konföderation noch einer Kongregation inkorporiert. In § 15 der Statuten heißt es nur, der Ordensassistent „est un Abbé ou un moine bénédictin nommé par la Sacrée Congrégation des Religieux sur la proposition de la Conférence des Déléguées“. Dieses Amt bekleidet hier z. Zt der Abt-Visitor der französischen Provinz der Sublazenser Kongregation, Don Maria-Ephrem Bouillet, so daß also für die genannte Föderation am ehesten die Eingliederung in die Sublazenser Kongregation in Frage kommen dürfte. Föderationen, die im Werden begriffen sind, sind die bayerische, für deren Errichtung bereits der Präses der bayerischen Kongregation, Abt Sigisbert Mitterer von Schäftlarn, bevollmächtigt ist; und die dalmatinische, für die deren Visitor, Abt Benedikt Reetz von Seckau, zu sorgen hat.

d) Außer den eigentlichen Benediktinerinnen (*moniales*) nennen die Konstitutionen als Mitglieder noch die „*Sorores et Oblatae Regulares O.S.B.*“ (n. 16 e). In den großen Orden haben sich aus den Weltterziaren

im Laufe der Zeit auch Verbände von Regularerziaren mit teils feierlichen, teils einfachen Gelübden, ja selbst solche ohne Gelübde, ja neuestens sogar sog. Säkularinstitute gebildet. Solche Verbände sind offensichtlich mit den „Sorores et Oblatae Regulares O.S.B.“ gemeint; sind doch nach einer Entscheidung der S. Congregatio Indulgentiarum vom 15. Januar 1895 die „Oblati saeculares S. Benedicti considerandi sicut Tertiarii aliorum Ordinum“<sup>20</sup>. Nicht recht verständlich ist die Hervorhebung von „Sorores“, denn diese sind nun eben einmal keine Moniales und können daher nur Oblatae Regulares mit Gelübden sein. Oblatae Regulares mit feierlichen Gelübden gibt es freilich im Benediktinerorden bis zur Stunde nicht, es kommen daher praktisch nur solche mit einfachen Gelübden oder solche ohne Gelübde und Säkularinstitute in Betracht. Auf dem Äbtekongreß 1937 meinte der sel. Abt Primas von Stotzingen, der Titel „Sorores benedictinae“ solle beibehalten werden. Allein das ist ein Nachteil für die eigentlichen Benediktinerinnen, die moniales O.S.B. Im Deutschen ist die Übersetzung von moniales O.S.B. und sorores O.S.B. einfach „Benediktinerinnen“<sup>21</sup>. Die Aggregation dieser Verbände erfolgt ganz nach c. 492 § 1, d. h. die aggregierten Verbände bleiben voll und ganz unter der Jurisdiktion der Bischöfe; der Ordensobere erwirbt über sie weder potestas iurisdictionis noch potestas dominativa, somit auch kein Visitationsrecht. Doch nehmen diese Verbände durch die Aggregation teil an den Ablässen, Privilegien und anderen geistlichen Gnaden des Verbandes, dem sie angeschlossen werden (cc. 64, 722 § 1). Auch haben sie das Recht, das Ordenskalendarium zu gebrauchen. Zur Erhaltung des dem Orden eigenen Geistes sollen diese Verbände, soweit es geschehen kann, auch die Beichtväter und Exerzitienmeister aus dem Orden nehmen. Sicher hat der Verband, an den die Aggregation erfolgt, auch das Recht, vor der Aggregation in die Konstitutionen Einsicht zu nehmen, etwaige Änderungen zu verlangen und diesen Verbänden die Annahme eines verkürzten benediktinischen Offiziums sowie benediktinische Einkleidungs- und Profeßriten vorzuschreiben (n. 16 d. Constitutiones Ordinis Fratrum Servorum BMV, Vicetiae 1940 n. 837). Die Aggregation als solche kann an die benediktinische Konföderation oder an eine monastische Kongregation erfolgen (cf. n. 16c) und kommt daher dem Abt Primas oder einem Präses einer monastischen Kongregation zu. Diese Prälaten sind nicht gebunden, die Angliederung ihrem Rate oder dem Äbtekongreß oder Generalkapitel vorzulegen und deren Zustimmung einzuholen. Es ergibt sich dies deutlich aus c. 492 § 1 „a supremo Moderatore“; dies mit Recht, denn diese Art der Aggregation bringt keine Lasten mit sich.

An solchen Regularoblatinnengemeinschaften sind bei uns in Deutschland die Missionsschwestern von Tutzing, die Schwestern von der hl. Lioba in Freiburg i. Br., die Anbetungsschwestern des hl. Benedikt von

20) C. I. C. fontes VII n. 5125 p. 707.

21) Annales O.S.B. 1937, 63.

Bellemagny, Diözese Straßburg, die Schwestern von Alexanderdorf, Diözese Berlin, Dinklage, Diözese Münster, Oftringen, Erzdiözese Freiburg i. Br. Von den genannten Genossenschaften sind, soweit der Verfasser orientiert ist, die Verhältnisse nur für die Schwestern von Bellemagny geregelt, die freilich nicht durch den Abtprimas, sondern durch Dekret der Hl. Religiosenkongregation vom 16. Mai 1956 „*audito voto Rev. mi P. Abbatis Primatis Ord. S. Benedicti*“ der benediktinischen Konföderation aggregiert wurden. Für die Schwestern von Tutzing, deren kirchlicher Berater der Erzabt von St. Ottilien ist, dürfte der Anschluß an die Kongregation von St. Ottilien in Betracht kommen. Die Liobaschwestern haben zwar schon im Ausland Niederlassungen, aber ihr Mutterhaus in Freiburg i. Br. wird von der Erzabtei Beuron geistlich betreut, so daß hier der Anschluß an die Beuroner Kongregation nahe liegt. Die Schwestern von Oftringen, die eine Gründung der Schwestern von Au bei Einsiedeln sind, werden seelsorglich von einem Pater der Abtei Mariastein versorgt und werden wohl auch den Anschluß an die Schweizerische Kongregation anstreben. Für die beiden Priorate Alexanderdorf und Dinklage, die von der Abtei Gerleve beschützt werden, dürfte der Anschluß an die Beuroner Kongregation in Frage kommen. Die jüngste Zeit hat dem Orden in Deutschland auch zwei Säkularinstitute gebracht, die sog. Venioschwestern in München und die Schwesternschaft St. Bonifatius in Heinoldendorf-Kupferberg, Erzdiözese Paderborn; die ersteren sind durch Dekret des Präses der bayerischen Benediktinerkongregation vom 21. Januar 1957 an diese aggregiert, für die letztere dürfte die Aggregation an die Kongregation von St. Ottilien erfolgen, da der geistliche Rektor derselben ein Mönch der Abtei Schweiklberg ist. Vom Ausland sind dem Verfasser bisher nur die Aggregationen der Kongregationen der Missionärinnen von Vanvres (Ed. Paris) und Bethanie in Loppem (D. Bruges) an die Sublazerer bzw. Belgische Kongregation bekannt geworden. Beide kommen aber aus der Zeit vor Erlaß unseres Breves und erfolgten wohl einfach auf Grund von c. 492 § 1, wogegen nichts einzuwenden ist.

Eine ganz besondere Stellung im Orden nehmen die beiden Schwesterngemeinschaften in der Au bei Einsiedeln, Diözese Chur, und in Ramsay, Erzdiözese New Orleans, ein, die in *temporalibus et spiritualibus* den Äbten von Einsiedeln und von St. Joseph in St. Benedikt unterstehen. Die Frage, ob auch sie zur Konföderation gehören, wird man wohl unter Berufung auf c. 20 und n. 16 b unserer Konstitutionen bejahen können und müssen.

e) Wie aus den obigen Ausführungen unter b) – d) ersichtlich ist, hat der Verfasser an der Formulierung des Gesetzestextes manches auszusetzen. Unter diesen Umständen sei es gestattet, einen Entwurf anzufügen, wie er sich den Konstitutionentext denkt:

16. b) *Illae moniales O.S.B., quae iurisdictioni Ordinarii loci subduntur, possunt de consensu Sanctae Sedis Confoederationi vel alicui Congregationi monasticae vel alicui Monasterio confoederato affiliari,*

si sub tutela alicuius Monasterii confoederati spiritum monasticum Benedictinum colere student.

c) Foederationes monasteriorum monialium O.S.B. quoad effectus harum Constitutionum adscribi possunt sive ipsi Confoederationi sive singulis Congregationibus monasticis, non tamen inconsulta Sancta Sede.

d) Congregationes vel Societates Oblatarum regularium O.S.B. possunt sive ipsi Confoederationi sive singulis Congregationibus monasticis ab Abbate Primate vel a respectivis Abbatibus Praesidibus aggregari (can. 492 § 1).

e) Congressus Abbatum valet criteria et condiciones definire pro affiliatione Monasteriorum, adscriptione Foederationum monialium vel aggregatione Congregationum vel Societatum Oblatarum regularium O.S.B.; quae definitiones approbatione pontificia indigent.

### 3. Die Rangordnung in der Konföderation

Das 63. Kapitel der Regel des hl. Benedikt ordnet die Präzedenz der Mönche innerhalb einer Klostersgemeinde. Deshalb paßt ein Kapitel De ordine praecedentiae in Confoederatione recht gut in unsere Konstitutionen.

Als Haupt der Konföderation nimmt natürlich der Abt Primas überall den ersten Platz ein (n. 17). Dies entspricht ganz der Vorschrift des c. 106, 2<sup>o</sup>. Wir haben hier eine Verbesserung des Rechts. Im Dekret der Hl. Kongregation für die Bischöfe und Ordensleute von 1893 war nämlich nur vorgesehen, daß sich der Abt Primas „*prae ceteris in actu visitationis omnibus praeeminentiis et honoribus*“ erfreue. Eine Ausnahme aber erleidet diese genannte Norm in jenen Klöstern, in denen die Mönche das Kathedralkapitel bilden (n. 93), d. h. in den Abbatiae nullius, in denen der Abbas nullius als Ordinarius loci den Vorrang hat und durch den pileolus violaceus ausgezeichnet ist (cf. cc. 198, 347, 325). Im ganzen Benediktinerorden gibt es heute 15 solche Abteien, angefangen mit den Abteien Montecassino, Subiaco, bis herab zu Rio de Janeiro.

Bei Zusammenkünften der Oberen der Konföderation folgt dem Abt Primas der Abt von Montecassino als Nachfolger des hl. Patriarchen Benedikt; ihm hatten ja, wie schon oben bemerkt, die Päpste Nikolaus II. und Paschalis II. den Vorrang vor allen anderen Äbten eingeräumt. Hernach kommen die Äbte mit bischöflichem Charakter, deren Rang unter sich nach der Designation zum Bischof bestimmt ist (c. 106, 3<sup>o</sup>). Diesen folgen etwa frühere Abbates Primates, die nunmehr sog. „*Ex-Abbates Primates*“, ein Titel, der von anderen Orden übernommen wurde („*Ex-Minister Generalis*“). Nach ihnen kommen die „*Abbates Superiores Congregationum monasticarum*“, wie sie der Kodex (cc. 223 § 1, 4<sup>o</sup>; 488, 8<sup>o</sup>; 501 § 3, 510) mehrfach betitelt, in unseren Konstitutionen aber „*Abbates Praesides Congregationum*“ genannt; deren Rang

unter sich richtet sich aber nicht nach der Wahl bzw. Einsetzung in ihr Amt, sondern wohl aus praktischen Gründen nach dem Datum der Errichtung oder Anerkennung oder Zulassung der betreffenden Kongregation in die Konföderation (n. 19). Es gilt hier der Grundsatz der Regel: *Qui secunda hora dei venerit, iuniorum se noverit illius esse qui prima hora venit diei*“ (c. 63). Diese Rangordnung ist mehrfach auch in anderen Orden, z. B. bei den Dominikanern, Augustinereremiten, Serviten unter den Provinzialen üblich. Natürlich steht es dem Hl. Stuhle zu, einem gemäß n. 12 unserer Konstitutionen in die Konföderation aufgenommenen Orden einen höheren Platz anzuweisen; auch diese Norm entspricht ganz c. 63 der Benediktinerregel. Den Präses der Kongregationen folgen die Gefreiten Äbte und die regierenden Äbte der einzelnen selbständigen Klöster, je nach der Einweisung in ihr Amt bzw. der Bestätigung (c. 106, 3<sup>o</sup>), nicht wie die Konstitutionen sagen „*iuxta tempus electionis in dignitatem abbatialem*“. Die Einreihung der Gefreiten Äbte nach den Präses der Kongregationen ist eine Neuerung; früher rangierten sie vor diesen. Leider sind die vier sich des Erzabtitels erfreuenden Äbte nicht berücksichtigt, nämlich die Äbte von Beuron, St. Vincenz, Salzburg, St. Meinrad; diese rangieren offensichtlich vor den einfachen Äbten. Über die Rangordnung der Abt-Koadjutoren, denen nicht die volle Amtsgewalt übertragen ist, der Konventualpriors und der Prokuratoren der verwaisten Klöster fehlt es in unseren Konstitutionen an einem entsprechenden Hinweis. Etwaige Koadjutoren der Äbte, denen die volle Abtsgewalt übertragen ist und die mit dem Recht der Nachfolge bestellt sind, nehmen dem Vorbild bei den Bischöfen folgend<sup>22</sup>, *ex aequitate canonica* den Platz unter den regierenden Äbten ein. Abt Koadjutoren, die regierenden Äbten als Gehilfen beigegeben sind, folgen gemäß c. 106, 1<sup>o</sup> den regierenden Äbten. Für die Konventualpriors gilt dieselbe Regel wie für die regierenden Äbte. Dieselbe Regel wird man auch für die Prokuratoren der verwaisten Klöster beobachten, natürlich ist hier nur die Wahl maßgebend, denn einer Bestätigung bedürfen diese Prokuratoren nicht. Sollten einmal noch auf den Generalkapiteln gewählte Mönche als Vertreter der Mönche an den Konföderationstagungen teilnehmen, dann kommen diese nach den Prokuratoren der verwaisten Klöster und rangieren am besten nach der Präzedenz ihrer Kongregation und dem Profeßalter oder einfach alle nach der Profeß.

Für die Präsidessynode sieht n. 66 unserer Konstitutionen vor, daß sich ein Präses durch einen anderen Abt seiner Kongregation vertreten lassen kann. Der Vertreter hat dann seinen Rang nach allen Praesides (c. 106, 1<sup>o</sup>). Sind mehrere Vertreter anwesend, so richtet sich deren Stellung unter sich nach der Zulassung ihrer Kongregation in die Konföderation. In praxi freilich kommt es auch vor, daß auch ein Nicht-Abt, ein

22) Ph. Hofmeister, Von den Koadjutoren der Bischöfe und Äbte, Archiv für katholisches Kirchenrecht 112, 1932, 412.

Mönch, einen Präses vertritt. In diesem Falle hat der Mönch seinen Platz nach allen Präses und unterschreibt auch als letzter das Protokoll der Synode (c. 106, 1<sup>o</sup>).

#### 4. Der Zweck der Konföderation

Die Konföderation ist keine neue religiöse Genossenschaft (n. 5) und hat daher auch nicht den Zweck einer solchen. Ihr Zweck ist deshalb ein besonderer. Vor Erlaß unserer Konstitutionen war der Zweck der Konföderation etwas unbestimmt und dunkel; die Konföderation mußte zuerst ihre Daseinsberechtigung zeigen und erkämpfen. Das Breve „*Summum semper*“ von 1893 stellte dem Abt Primas die Aufgabe, die Angelegenheiten zu besorgen, die das Wohl des ganzen Ordens betreffen, und auch das Dekret „*Inaestimabilis*“ bestimmt nur ganz allgemein, der Abt Primas solle Sorge tragen, daß in den einzelnen Kongregationen die reguläre Disziplin beobachtet werde. Nunmehr ist der Zweck der Konföderation in den Konstitutionen näher umschrieben: Es solle „*ex fraterna omnium et singularum Congregationum et collaboratione, ad normam et intra limites a S. Sede impositas, vita monastica secundum Regulam SS. Patriarchae traditionemque benedictinam fideliter teneatur et hodiernis vitae adiunctis accommodata conservetur.*“ Als Mittel, die geeignet sind, dieses Ziel zu erreichen, nennen die Konstitutionen

A) die Repräsentation der Konföderation beim Hl. Stuhl durch den Abt Primas am Sitz der Römischen Kurie. Dieser kommt heute eine ziemlich große Bedeutung zu, ist doch so vieles heute im Ordensleben und Ordensrecht dem Hl. Stuhl vorbehalten. Schon verwaltungsmäßig ist das Amt des Abt Primas praktisch notwendig. Bei allen Eingaben, die an den Hl. Stuhl gemacht werden, will dieser als Grundlage für seine Entscheidung ein Gutachten vonseiten des Ordens oder der Konföderation haben. Es geht freilich zu weit, wenn P. Di Vincenzo behauptet, dieses Gutachten des Primas sei „*vere decisivum*“; die Formel lautet in der Regel „*audito voto Rev. mi P. Abbatis Primatis*“, was nur einen Rat bedeutet (c. 105, 1<sup>o</sup>). Vielfach werden dem Abt Primas auch die Reskripte zur Exekution übertragen, z. B. die Errichtung einer Abtei<sup>23</sup>. Dem Hl. Stuhl gegenüber ist er für die ganze Konföderation verantwortlich und muß ihm deshalb alle 5 Jahre einen eingehenden Bericht über den Stand der Konföderation vorlegen.

B) Die monastische Erziehung und akademische Ausbildung der Alumnen im internationalen Kolleg vom hl. Anselm in Rom. Dieses Kolleg wurde von Innozenz XI. „*Inscrutabili*“ vom 22. März 1687 für die Kleriker der kassinesischen Kongregation zum Studium der Philosophie, Theologie und des kanonischen Rechts in der Abtei St. Paul außerhalb den Mauern Roms errichtet und die Ernennung der Lektoren

23) AAS 11, 1919, 34; 26, 1934, 87; Annales O.S.B. 1914/19, 38 s. 1920/26, 41.

und Professoren dem Generalkapitel zugewiesen. Diese sollten besonders die Lehre des hl Benediktiners Anselm, Erzbischofs von Canterbury vortragen<sup>24</sup>. Dieses Kolleg ging 1837 durch die Ungunst der Zeiten ein, wurde aber auf Anregung der kassinesischen Kongregation durch Leo XIII. in einem Brief an den Benediktinererzbischof Joseph Benedikt Dusmet von Catania vom 4. Januar 1887 zu neuem Leben erweckt und zwar für die Benediktiner aller Kongregationen wie auch zugunsten des Weltklerus. Das Kolleg erhielt von Leo XIII. mündlich und von Pius X. durch das Motuproprio „Praeclara“ vom 24. Juni 1914 das Promotionsrecht in der Philosophie, Theologie und im kanonischen Recht<sup>25</sup>, eine Gnade, die den geistigen Stand der Konföderation hob. Die Studienordnung wurde zunächst durch die Präsidessynode im Mai 1920 und nach Erscheinen der Apostolischen Konstitution Pius XI. „Deus scientiarum Dominus“ vom 21. Mai 1931 am 21. April 1934 durch die Hl. Kongregation für die Seminare und Universitäten approbiert. Durch ein Apostolisches Breve vom 14. Januar 1933 wurde der jeweilige Abt Primas zum Großkanzler des Instituts ernannt und diesem am folgenden Tage durch Dekret der eben genannten Hl. Kongregation der Titel „Päpstliches Institut“ verliehen<sup>26</sup>. Wie günstig sich dieser Zweck der Konföderation für den ganzen Orden ausgewirkt hat, zeigen die vergangenen 70 Jahre. Die Mönche der verschiedenen Kongregationen und Nationen lernten sich kennen und schlossen Bande fürs Leben.

C) Der dritte Zweck ist die brüderliche gegenseitige Hilfe unter den Kongregationen durch Austausch von Mönchen und finanzielle Unterstützung (n. 22).

### III. DIE VERFASSUNG DER KONFÖDERATION

In den von der Hl. Kongregation für die Bischöfe und Ordensleute am 28. Juni 1901 approbierten Normae secundum quas S. Congregatio Episcoporum et Regularium procedere solet in approbandis novis institutis votorum simplicium findet sich in n. 203 die Bestimmung: „Suprema auctoritas in toto Instituto modo ordinario exercetur a moderatrice generali cum suo consilio, et modo extraordinario a capitulo generali“. Diesem Grundsatz entspricht auch n. 23 unserer Konstitutionen, wo ein „regimen collegiale“ durch den sog. Äbtekongreß sowie ein „regimen primatale“ durch den Abt Primas mit seinem Rate vorgesehen ist. Hervorzuheben ist aber, daß in unserer Konföderation die Funktionen sowohl des Congressus Abbatum wie des Consilium Primatale einge-

24) Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum Pontificum, Taurinensis editio, Augustae Taurinorum 1857 ss. 19, 730 ss.

25) ASS 19, 1886, 353; AAS 6, 1914, 333 ss.

26) AAS 25, 1933, 239 s., 169.

schränkt sind durch die Worte „ad normam harum Constitutionum“ und „intra limites his Constitutionibus definitos“. Dadurch sind Übergriffe oder Eingriffe in die Rechte der einzelnen Kongregationen unmöglich gemacht.

## 1. Die kollegiale Verfassung

### A) Der Äbtekongreß

a) Der Ausdruck „Congressus“ ist der kirchlichen Rechtssprache fremd; er wird in praxi eigentlich nur für eine Versammlung gebraucht, auf der nur Beratungen gepflogen, aber keine Beschlüsse gefaßt werden. Er ist auffallend, die von den Äbten für die Verfassung der Konföderation gemachten Vorschläge gebrauchen diesen Ausdruck nicht; die Äbte sprechen immer nur von „Capitulum generale“ oder „Capitulum generale Ordinis“<sup>27)</sup> und die 1893 vom Hl. Stuhl herausgegebenen Dekrete meiden es ganz, der Versammlung der Präses und Äbte einen bestimmten Namen zu geben; von der Versammlung der Äbte im April 1893 heißt es „pluries congressi in aedibus S. Callisti“ bzw. „conventus Abbatum“. Dagegen gebraucht Leo XIII. in seinem Briefe an Kardinal Dusmet vom 9. Dezember 1892 die Wendung „congressio“. So kam wohl die Bezeichnung „Congressus“ in Übung, wiewohl der „Congressus Abbatum“ beträchtlich mehr ist als ein bloßer Kongreß; er ist in Wirklichkeit das, was das kanonische Recht mit „Capitulum“, „Concilium“, „Synodus“ zu bezeichnen pflegt, ein „Capitulum“, das freilich nicht „plenam iurisdictionem et potestatem dominativam“ hat, sondern nur beschränkte Vollmachten, ebenso wie die Generalkapitel der benediktinischen monastischen Kongregationen, die durch die Selbständigkeit der Klöster eingeschränkt sind. Molitor zieht auch den bei den Dominikanern üblichen Ausdruck „Capitulum generalissimum“ bei, ist sich aber des Unterschieds wohl bewußt<sup>28)</sup>. Im Cistercienserorden nennt man im Gegensatz zum Generalkapitel des ganzen Ordens die Kapitel der einzelnen Kongregationen „Capitula Congregationis“. Unseres Erachtens würde der Äbtekongreß besser „Capitulum Confoederationis“ oder „Capitulum Ordinis“ genannt, denn der Titel „Abbas Primas totius Ordinis S. Benedicti“ dürfte kaum mehr verschwinden.

b) *Aufgabe des Kongresses* ist es, das Wohl der Konföderation, wie wir es oben gezeichnet haben, zu fördern. Im einzelnen sind ihm zugewiesen die Wahl des Hauptes der Konföderation, des Abt Primas und seines Rates, sowie die Behandlung und Entscheidung aller Angelegenheiten, die ihm vom Abt Primas mit seinem Rate vorgelegt werden. Über die Kompetenz des Kongresses entscheidet dieser selbst (n. 25). Auf dem Kongreß 1953 war das Programm folgendes: aa) Rechtliche Fragen: Stellung der Konföderation, Anschluß einer neuen Kongrega-

27) Molitor III; 217 f, 224, 228.

28) Ebd. 180.

tion und der Nonnenklöster sowie Aggregation der Oblatinnenverbände, Applikation der Apostolischen Konstitution „Sponsa Christi“ vom 21. November 1950; Fünfjahresberichte, Vermögensrechtliche Fragen; bb) Liturgische Fragen: Neue Meßformulare, liturgische Neuerungen, Reform des Breviers, liturgisches Institut; cc) Monastische Fragen: Laienchormönche, Laienbrüder, Erziehung und Ausbildung der Novizen, Kleiner und Neupriester, Anpassung des monastischen Lebens an unsere Zeit; Berichte über verschiedene Tätigkeiten (Mission, Ostkirche, Byzantinische Studien, Universität Salzburg, Liturgisches Institut, Monastische Liga). Die Dekrete des Kongresses haben nur dann verpflichtende Kraft, wenn sie die ganze Konföderation oder das Kolleg vom hl. Anselm betreffen, und wenn sie mit zwei Drittel-Mehrheit beschlossen sind (n. 26). Diese relativ hohe Mehrheit ist auffallend; für die Regel haben diese andere Verbände nur, wenn es sich um ganz wichtige Dinge, z. B. die Änderung der Konstitutionen handelt. Dieses hohe Mehrheitserfordernis ist in unserem Verbands berechtigt; es soll dadurch verhindert werden, daß eine kleine Mehrheit über den ganzen Verband eine Tyrannis ausübt und die Selbständigkeit der einzelnen Kongregationen angreift und beeinträchtigt.

c) Der Kongreß zur Wahl des Abt Primas und seines Rates findet alle 12 Jahre statt, somit stets nach Ablauf der Amtszeit des Abt Primas. Wird sein Amt innerhalb der 12 Jahre vakant, sei es wegen Verzicht auf dasselbe, sei es wegen Entfernung oder Entziehung oder wegen Beförderung zu einer anderen mit dem Amte des Abt Primas nicht vereinbarenden Würde, so ist bald ein Kongreß zu den Neuwahlen zu berufen (n. 27). Auf den Wahlkongressen werden natürlich auch die Angelegenheiten der Konföderation und des Kollegs vom hl. Anselm behandelt. Dieser Geschäftskongreß soll „ordinarie“ alle 6 Jahre stattfinden, also wenigstens einmal in der Mitte der Amtszeit des Abt Primas (n. 28). Diese Norm entspricht einem auf dem Kongreß 1937 mit 94 gegen 27 Stimmen angenommenen Beschluß<sup>29</sup>. In kluger Weise hatten bereits die Äbte Guéranger und Wolter den Kongreß für alle 7 Jahre vorgesehen<sup>30</sup>; sie fühlten offensichtlich, daß eine gegenseitige Fühlungnahme nur alle 12 Jahre zu wenig sei. Unsere Konstitutionen bestimmen „ordinarie“; deshalb ist es nicht ausgeschlossen, daß ein solcher Kongreß auch noch aus einem außerordentlichen Anlaß einmal zusammengerufen wird. Auf dem Äbtekongreß 1953 erklärte P. Gambari: „secundum suam sententiam privatam ‚ordinarie‘ significat tempus convocandi Congressum, modo obligatorio, fixum esse, in oppositione ad ‚extraordinarie‘. Nach den Dekreten von 1893 hatte der Abt Primas das Recht, „pro gravissima aliqua causa“, zu „res quae ad communes pertinerent universi Ordinis rationes et utilitates“, die Präses und Äbte auch innerhalb der 12 Jahre zu berufen. Die Wahlkapitel finden auch bei

29) Annales O.S.B. 1937, 62.

30) Molitor III 224, 228.

den Dominikanern und Franziskanern alle 12 Jahre statt. Die Abhaltung eines Generalkapitels alle 6 Jahre ist heute die Regel in den meisten religiösen Genossenschaften.

d) Die Berufung des Wahl- wie des Geschäftskongresses steht in der Regel dem Abt Primas zu; ist aber sein Amt vakant oder der Abt Primas nicht in der Lage, denselben einzuberufen, so geht dieses Recht an seinen Vikar, d. h. an das von ihm selbst bestimmte Mitglied seines Rates über. Da es bei Ämtern, die nur auf eine bestimmte Zeit verliehen werden, leicht vorkommen kann, daß an dem Tage, an dem das Amt abläuft, der Kongreß nicht stattfinden kann, so sehen die Konstitutionen, entsprechend einer bereits am 2. Juli 1927 erlassenen Norm vor, daß die Periode von 12 Jahren im weiteren Sinn zu verstehen ist, so daß der Kongreß stattfinden kann und muß, entweder 6 Monate vor oder nach Ablauf der Amtszeit (n. 34a). Handelt es sich um die Berufung eines Wahlkongresses, so soll dieser innerhalb von 6 Monaten oder wenigstens innerhalb eines Jahres von der Vakanz an stattfinden. In anderen Orden sind die Ordenskapitel alter Tradition entsprechend auf bestimmte Feste festgesetzt (bei den Franziskanern und Serviten auf Pfingsten, bei den Augustinereremiten auf die Weihe der Kirche des hl. Erzengels Michael, bei den Karmelitern auf den 3. Sonntag nach Ostern). Die Cistercienser (früher Kreuzerhöhung) und Prämonstratenser (früher Fest des hl. Bischofs und Martyrers Dionysius) haben jedoch nach ihrer Wiederbelebung im 19. Jahrhundert nicht mehr feste liturgische Tage vorgesehen, was sichtlich ein Einfluß der modernen, sich nicht binden wollenden Zeit ist. Für das Konföderationskapitel wäre ein geeigneter Termin Kreuzerhöhung, wo nach c. 41 der Regel das Ordensfasten beginnt.

Das Berufungsschreiben ist den stimmberechtigten Mitgliedern wenigstens 3 Monate vor Beginn des Kongresses zuzustellen und diesem ein Verzeichnis der zu behandelnden Geschäfte beizufügen. Dieses wird vom Primatialrat aufgestellt, doch haben die Präsides und die übrigen Stimmberechtigten das Recht, zeitig Anträge zu stellen (n. 36). Daß alle Mitglieder der Konföderation ein solches Vorschlagsrecht haben, ist in den Konstitutionen nicht berücksichtigt; allein es dürfte sich dies aus den allgemeinen Rechtsgrundsätzen ergeben. Dem Primatialrat bleibt es nach dem Gesetzestext vorbehalten, Punkte, die ihm nicht klug scheinen, nicht auf die Liste zu setzen. So mancher der zu beratenden Punkte wird zunächst eines eingehenden Studiums durch Fachleute (Moralisten, Kanonisten, Liturgiker) bedürfen. Deshalb sehen die Konstitutionen vor, daß der Abt Primas bzw. sein Vikar bei wichtigen Dingen unter Beiziehung des Rates aus Äbten und Mönchen bestehende Kommissionen einsetzen kann, die dann das Ergebnis ihrer Besprechungen und Beratungen in einem oder mehreren Referaten vorlegen sollen, auf deren Grundlage dann die Kongreßteilnehmer die Entscheidung treffen (n. 37).

Als Ort des Kongresses kommt naturgemäß der Sitz des Abt Primas, das Kolleg vom hl. Anselm in Rom, in erster Linie in Frage.

Die Konstitutionen sehen dies auch ausdrücklich vor, indem sie bestimmen, die Wahlurne solle zu einem „intra ambitum Collegii S. Anselmi“ krank darniederliegenden Wähler gebracht werden (n. 49). Allein wie die Präsidessynode in Rom oder anderswo (n. 70) gehalten werden kann, so zweifelsohne auch der Äbtekongreß und die Primaswahl überall.

e) Als *stimmberichtigte Mitglieder des Kongresses* kommen in Betracht:

aa) Der Abt Primas (n. 29 a); er behält das Stimmrecht auch nach Ablauf seines Amtes; er hat somit bei der Wahl seines unmittelbaren Nachfolgers Sitz und Stimme, nicht aber bei den späteren Nachfolgern. Hier unterscheidet er sich von den Generälen der Franziskaner, Dominikaner, Augustinereremiten u. a., denen das Stimmrecht auf Lebenszeit bleibt<sup>31</sup>; Abt Primas Fidelis von Stotzingen nahm weder 1925 noch 1937 an der Wahl seines Nachfolgers teil; mit Recht, denn es fehlte die gesetzliche Grundlage für sein Stimmrecht.

bb) Die Präses der einzelnen Kongregationen (n. 29 b).

cc) Die regierenden Äbte einschließlich die Abt-Koadjutoren, denen die ganze Leitung eines Klosters übertragen ist (n. 29 c) d). Die Titular-Äbte der Sublazer-Kongregation, die als Visitatoren eine beschränkte Jurisdiktion haben, haben kein Stimmrecht<sup>32</sup>.

dd) Die Konventualpriorien (n. 29b); diese haben nach c. 7, X, 3, 35 Sitz und Stimme auf den Generalkapiteln, aber auf dem Äbtekongreß wurden sie bisher nicht zugelassen. Eine Ausnahme bildete der infulierte Kathedralprior von Belmont „ob dignitatem Prioris mitrati et famam antiquarum in Anglia Cathedralium Benedictinorum<sup>33</sup>“. Auf dem Äbtekongreß 1947 wurde die Zulassung erörtert, aber mit allen gegen zwei Stimmen abgelehnt. Nunmehr hat der Hl. Stuhl, getreu der schon auf dem Laterankonzil 1215 c. 12 ausgesprochenen Gleichberechtigung der Äbte und Konventualpriorien, was Jurisdiktion anlangt, die Zulassung von sich aus verordnet. Sie ist entschieden eine Verbesserung des Rechts, denn auch die Konventualpriorate sind an die Beschlüsse des Äbtekongresses gebunden und haben zu den finanziellen Lasten der Konföderation beizusteuern. Ihre Zahl betrug auf dem Kongreß 1953 16.

ee) Die Vertreter der verwaisten Klöster (n. 29f). Auch diese waren bisher ausgeschlossen<sup>34</sup>. Für die Beteiligung sprechen die eben ausgesprochenen Grundsätze. Die Prokuratoren aber müssen gesetzmäßig vom Kapitel gewählt sein. Im Orden war es bisher vielfach Brauch, daß die Jurisdiktion sede vacante auf den vom Abte bestellten Klausuralprior überging; ein solcher Prior kann, da er nicht vom Konvent gewählt ist, nicht Vertreter des Klosters auf dem Äbtekongreß sein. Natürlich könnte ein solcher Prior durch einen besonderen Wahlakt hiezu

31) Th. S c h ä f e r, De Religiosis, Roma 1947, 1094.

32) S. C. Relig. 14. 2. 1913 ad 3, Annales O.S.B. 1913, 14 s.

33) S. C. Relig. 14. 2. 1913 ad 5, Annales O.S.B. 1913, 14 s, 57.

34) S. C. Relig. 14. 2. 1913 ad 4, Annales O.S.S.B. 1913, 14 s.

bestellt werden, aber ebensogut ist auch die Wahl eines anderen Mönches möglich. In den Klöstern der Schweizerischen und Bayerischen Kongregation wird der Administrator *sede vacante* jeweils vom Konvent gewählt, so daß also diese *ipso jure* auch befugt sind, das Kloster auf dem Kongreß zu vertreten. Der in den Konstitutionen vorgeschriebene Modus entspricht einer älteren Regelung in der Brasilianischen Kongregation (1911 n. 125; 1939 n. 125).

ff) Nicht erwähnt sind in den Konstitutionen die Administratoren der Abteien und Konventualpriorate. Doch ist es ganz selbstverständlich, daß auch diese auf dem Kongreß volles Stimmrecht haben, gleichgültig ob sie vom Konvent gewählt oder vom Hl. Stuhl ernannt sind, ob sie alle Rechte eines Abtes oder Priors haben, oder nur die eines Oberen *sede vacante*<sup>35</sup>.

gg) Nicht ganz verschweigen möchten wir hier die Beteiligung gewählter Konventualen. P. Gambari schreibt: „*Congruenter spiritui Regulae S. Benedicti quoad Congressum Abbatum Confoederationis neque agitata fuit questio de admittendis delegatis singulorum Monasteriorum*<sup>36</sup>“. Diese Auffassung beruht auf einem Irrtum und mangelnder Kenntnis der Regel des hl. Benedikt. Im Gegenteil, c. 3 und c. 64 dieser Regel sind die Quelle für die Beteiligung der Untergebenen an den Kapitelsangelegenheiten und den Wahlen der Vorgesetzten; sie fordern gebieterisch die Teilnahme der Untergebenen an den Kapiteln. Der hl. Benedikt war von dem Grundsatz durchdrungen: „*qui sentit onus, sentire debet commodum*.“ Auf dem Äbtekongreß 1953 wurde beschlossen, zur Aufnahme einer neuen Kongregation sei erforderlich, daß deren Verfassung „*iuxta mentem Regulae S. Benedicti*“ geordnet sei (Sessio III). Das gilt doch wohl auch für die Verfassung der Konföderation! Die *Carta Caritatis* der Cistercienser und c. 12 des 4. Laterankonzils über die Generalkapitel bei den Benediktinern und Augustinerchorherren sind unvollkommene Versuche zur Einigung selbständiger Klöster auf einem gemeinsamen Kapitel, sie sind nicht ganz vom Geiste des hl. Benedikt durchweht. Man konnte offensichtlich bei den Benediktinern- und Augustinerchorherren der damaligen Zeit unsere Frage nicht bewältigen. Den gordischen Knoten gelöst haben die Dominikaner auf ihrem Generalkapitel 1228 – von jedem Konvent kommt der Obere zusammen mit einem vom Kapitel gewählten Konventualen – und von da an hält der so soziale Benediktinische Geist, wiederholt beschützt und gefördert von der Römischen Kurie, seinen Siegeszug in fast alle Ordensverbände; nur noch 2,5 Prozent aller vom Hl. Stuhl approbierten Ordensgenossenschaften stehen außerhalb<sup>37</sup>. Nach n. 31 unserer Konstitutionen sind zur Würde eines Abt Primas auch „*omnes monachi sa-*

35) Vgl. cc. 282 § 1, 286 § 1. Ph. Hofmeister, Von den Apostolischen Administratoren der Diözesen und Abteien, *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 110, 1930, 353 f., 391.

36) *CpR.* 33, 1954, 266.

cerdotes solemnitati professi“ passiv wählbar — dies wurde auf dem Kongreß 1925 mit 74 gegen 31 Stimmen beschlossen. — Deshalb entspricht es der Billigkeit, daß auch Nichtäbte dem Kongreß als *Prima-tia-biles* vorgestellt werden. Die Aussichten für eine Wahl sind freilich nicht groß, ebensowenig wie im päpstlichen Konklave für einen Nichtkardinal, einen Bischof, einen Priester oder gar einen Laien. Die Beteiligung gewählter Mönche denkt sich der Verfasser also: der Kongreß umfaßt heute etwa 140 Prälaten; käme dazu von jedem Kloster ein gewählter Mönch, so wäre er zu groß und zu einer fruchtbaren Arbeit unfähig. Da würde das Axiom gelten: *Ubi nimia multitudo est, ibi plerumque solet esse confusio et difficultas veritatis habendae*“. Die Idee der Regel könnte aber in der Weise realisiert werden, daß von jeder Kongregation 3 Obere und 3 untergeordnete Mönche als Vertreter kämen, somit die Präses und 5 weitere vom Generalkapitel Gewählte. Diese sollten überall aus den Äbten und Konventualprioren sowie gewählten Konventualen bestehen. So würde der Kongreß z. Z. etwa 90 Köpfe umfassen, was entschieden genügend wäre, die Wahlen und die Arbeit beträchtlich erleichtern würde. Wenn wir hier eine Beschränkung der Äbte vorsehen, so sei bemerkt, daß das Breve von 1893 die Präses und nur „*quod eius fieri poterit*“, alle regierenden Äbte berufen läßt.

Zur Ehre von P. Gambari muß beigefügt werden, daß er selbst offensichtlich bei den Benediktinern eine Beteiligung der Untergebenen am Kongreß für das bessere System hält. Nach dem oben genannten Satz bemerkt er nämlich: „*In iure particulari quarundam religionum praevidentur membra Capitulorum sive generalium sive provincialium, quae vocem habent activam et delibertivam pro electionibus et pro tractatione seu decisione negotiorum; alia vero quae vocem activam habent pro electionibus tantum, nullam vero vel solummodo vocem consultivam habent in tractatione negotiorum. Quid simile proponi potuisset pro Congressu Abbatum Confoederationis et tribuendo non Abbatibus solummodo partialem participationem in Congressu*“. Was die Frage des Stimmrechts anlangt, ob nur beratende oder auch entscheidende Stimme, so sei bemerkt, daß 70 Prozent der nicht monastischen Orden sowie alle Kongregationen auf Weisung des Hl. Stuhles hin den Untergebenen entscheidende Stimme einräumen<sup>38</sup>. Daraus sieht man, in welcher Rich-

37) Ph. Hofmeister, Die Teilnehmer an den Generalkapiteln im Benediktinerorden, *Ephemerides Juris Canonici* 5, 1949, 392 ff., 421 ff., 439. Ders. Die Verfassung der Benediktinerkongregationen, *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens* 66, 1955, 10 ff. Ders. Die Bestellung des *Adsis-tens religiosus* für die Föderationen der Nonnenklöster und ihre Bedeutung für die männlichen Ordensverbände, *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 127, 1956, 68 ff.

38) *Normae, secundum quas S. Congregatio Episcoporum et Regularium procedere solet in approbandis novis Institutis votorum simplicium* vom 28. Juni 1901 n. 215, 246. *Normae pro Constitutionibus Congregationum iuris dioecesani a S. Congregatione de Propaganda Fide dependentium* vom 29. Juni 1940 n. 138, 157 (Schäfer 1123, 1126, 1094, 1097).

tung die Entwicklung geht. Bei den auf benediktinischer Grundlage aufgebauten Generalkapiteln haben die delegierten Mönche, soweit solche vorhanden sind, teils volles Stimmrecht, teils nur bei den Wahlen und Änderungen der Konstitutionen<sup>39</sup>. Kürzlich wurde verschiedenen Äbten die Vollmacht verliehen, manche Feste des *Calendarium proprium* vom Rang der *festas duplicia maiora* zu *festas duplicia minora* „cum consensu Capituli“ zu degradieren. Ist es nicht ein Widerspruch, wenn die Mönche bei den grundlegenden Fragen des monastischen Breviers entweder überhaupt nicht oder nur mit beratender Stimme beigezogen werden? Sicher ist, daß das vom Hl. Stuhl begünstigte System das bessere und gerechtere ist; die Kapitel haben heute nur gesetzgeberische Tätigkeit (Änderung der Statuten und Erlaß neuer Normen), wodurch der zwischen dem Ordensverband und den einzelnen Konventualen bei der Profess abgeschlossene Vertrag eine gewisse Modifikation erleidet. Auf diese Weise sind die Oberen genötigt, mit ihren Untergebenen zusammenzuarbeiten; so wird Ruhe und Frieden in den Gemeinschaften gesät. *Opus iustitiae pax!* Leider ist P. Di Vincenzo, der Mitglied der Sublazenser Kongregation ist, die sowohl auf dem Provinzial- wie Generalkapitel gewählte Konventualen mit entscheidender Stimme hat, in seinem Kommentar zur *Lex propria* gar nicht auf die hier behandelten Fragen eingegangen.

hh) Bezüglich eines etwa an der Teilnahme des Kongresses verhinderten Mitglieds gilt als Regel, daß dieses den Grund seiner Abwesenheit dem Kongreß schriftlich mitteilen muß. Es ist etwas auffallend, daß die Konstitutionen nur eine Mitteilung vorsehen, nicht aber eine Prüfung des Abwesenheitsgrundes durch den Abt Primas oder den ganzen Kongreß, so wie es bei den Generalkapiteln in der Regel der Fall ist. Die Sache wird aber dadurch etwas ausgeglichen, daß unser Text nur von „*membra legitime impedita*“ spricht, so daß also dem Kongreß doch ein Urteil über die Gesetzmäßigkeit des Grundes zugesprochen werden muß. Der rechtmäßig verhinderte Teilnehmer hat das Recht, aus den Kongreßteilnehmern einen Prokurator mit Generalmandat für die Wahlen und das Geschäftskapitel zu bestellen, jedoch so, daß niemand mehr als zwei Abwesende vertreten darf. In diesem Falle kommen dann dem Prokurator mehrere Stimmen zu, nämlich 2 oder 3, seine eigene und die Stimmen jener, die er vertritt. Daß alle 2 oder 3 Stimmen in gleicher Richtung gehen müssen, ist im Text nicht ausdrücklich bestimmt, dürfte aber selbstverständlich sein, vor allem bei den Wahlen. Die Sache ist aber im Text angedeutet, der den Wortlaut aufweist: „*et pro ipsis votum, numerice a sua diversum, ferre valet*“ (n. 30). Dieses Stimmrecht der Prokuratoren weicht vom Recht der kirchlichen Synoden ab; bei diesen hat der Prokurator keine entscheidende Stimme, doch darf er die Akten mit unterschreiben (cc. 224 § 2; 287 § 2). Die schriftlichen Mandate sind

39) Hofmeister, Teilnehmer 392 ff., 421 ff. 439 ff. Ders. Bestellung des *Adsisstens religiosus* 81 ff. Ders. Verfassung 13 f.

alsbald beim Vorsitzenden abzugeben und dann im Archiv aufzubewahren (n. 30, 45).

Nicht vorhergesehen ist in den Konstitutionen der Fall, daß ein verhinderter Abt einen Koadjutor als Gehilfen hat. Daß in diesem Falle der Abbas Coadiutor seinen Coadiutor als Vertreter senden kann, ergibt sich aus den allgemeinen Rechtsgrundsätzen (vgl. c. 282 § 1). Im Dekret vom 7. Februar 1927 war dieser Fall mit den Worten vorgesehen: „In iis vero Abbatiis, in quibus Abbati monasterii datus est Abbas Coadjutor, jus suffragii pertinet ad Abbatem monasterii, si Coadjutor datus tantum fuerit in auxilium Abbati monasterii, qui impeditus poterit Coadiutorem suum delegare<sup>40</sup>“.

Soweit die Teilnahme am Kongreß jeweils auf Wahl beruht (n. 29 f), können natürlich auch nur gewählte Mönche Vertreter sein. So schreiben die Normae, secundum quas S. Congregatio Episcoporum et Regularium procedere solet in approbandis novis institutis votorum simplicium vom 28. Juni 1901 n. 219 mit Recht vor, daß jeweils sofort eine Ersatzperson gewählt wird<sup>41</sup>. Eine solche Norm sehen unsere Konstitutionen nicht vor, wohl weil es sich um einen Fall handelt, der selten vorkommt.

ii) Nach n. 67 unserer Konstitutionen können vom Abt Primas nach Anhörung der Präsidis zur Präsidissynode, sei es zu allen oder nur einigen Sitzungen, auch jene Äbte oder Mönche eingeladen werden, die durch Gelehrsamkeit oder Erfahrung große Hilfe versprechen. Diese nehmen dann die Stellung von „Adsessores“ ein, d. h. sie haben nur beratende Stimme. Eine ähnliche Norm haben wir in n. 110 mit Beziehung auf den Primatrat. Es ist entschieden auffallend, daß wir eine derartige Norm für den Äbtekongreß nicht haben, trotz der Normen für die allgemeinen Konzilien, die Plenar- und Provinzialsynoden (cc. 223 § 3; 282 § 3; 286 §§ 3, 4). Doch darf diese Gesetzeslücke unseres Erachtens durch den Grundsatz „a legibus latis in similibus“ (c. 20) geschlossen werden. Auf dem Äbtekongreß 1953 erstattete P. Ulrich Beste, Professor des kanonischen Rechts am Kolleg vom hl. Anselm, ein eingehendes Referat über die Zulassung neuer Kongregationen zur Konföderation; verschiedene Offizialen des Kollegs berichteten über den Stand des Kollegs in spiritualibus et materialibus.

#### f) *Die Feier des Kongresses*

aa) Wie jedes Konzil, jede Synode, jedes Generalkapitel wird auch der Äbtekongreß mit einem Hl. Geistamt eröffnet, das „tamquam pro re gravi“ privilegiert ist. 1953 hielt es der Prior Administrator von Valvanera, Plazidus Gil. Ihm wohnen alle Kongreßteilnehmer an (n. 38).

bb) Den Vorsitz bei den Beratungen führt der Abt Primas. Ist kein solcher anwesend, so wird unter dem Vorsitz des Abtes von Montecas-

40) *Annales O.S.B.* 1927, 16 s.

41) Schäfer 1124.

sino oder jenes von Subiaco gemäß c. 101 § 1, 1<sup>o</sup> ein Vorsitzter für den Geschäftskongreß gewählt, wenn dieser vor der Wahl des Abt Primas stattfinden soll. Hier tritt so recht das neue Recht in Erscheinung, denn dem Geschäftskongreß 1947 stand der Rektor des Kollegs vom hl. Anselm vor. Folgt aber der Geschäftskongreß oder wenigstens ein Teil desselben erst nach der Neuwahl, so führt natürlich der neu gewählte Abt Primas bei den entsprechenden Sitzungen den Vorsitz (n. 41 f.). Ist das Amt des Abt Primas frei, so entscheidet der Kongreß selbst, ob zuerst die Wahl des Abt Primas oder die geschäftlichen Angelegenheiten zu erledigen sind (n. 42).

Der Abt Primas oder der Vorsitzter legt auch die Materien zur Berathung vor. Handelt es sich um wichtige Dinge, die etwa noch einer unmittelbaren Vorbereitung bedürfen, so sollen diese je nach dem Urteil des Vorsitzters oder des ganzen Kongresses einer vom Kongreß bestimmten Kommission übergeben werden, die dann aus ihrer Mitte einen Berichtserstatter wählt (n. 57). Zu Beginn einer jeden Sitzung soll, soweit es geschehen kann, das Protokoll der vorhergehenden Sitzung verlesen und approbiert werden (n. 58, 62, 63). Hat der Berichtserstatter die Sache genügend beleuchtet und ist die Angelegenheit vom Kongreß eingehend besprochen worden, dann wird die Frage „sub forma disiunctiva“ schriftlich festgelegt und die Abstimmungsformel unmittelbar vor der Abstimmung vorgelesen (n. 59). Was die erforderliche Stimmenzahl anlangt, so gilt für den Geschäftskongreß die Norm des c. 101 § 1, 1<sup>o</sup>, d. h. es entscheidet bei der Abstimmung überhäufige Mehrheit oder nach zwei erfolglosen Abstimmungen einfache Mehrheit. Bei wichtigen Angelegenheiten kann die Abstimmung auf Vorschlag des Vorsitzters oder eines der Väter geheim, d. h. durch weiße und schwarze Stimmsteine vorgenommen werden (n. 60).

cc) In der ersten Sitzung des Kongresses werden in einem Wahlgang mit einfacher Mehrheit 3 Sekretäre gewählt. Als Stimmensammler fungieren bei dieser Wahl der Vorsitzter, der älteste und der jüngste Abt. Doch können diese 3 Sekretäre auch vom Vorsitzter vorgeschlagen und durch Zuruf der Väter approbiert werden (n. 43). Auf dem Äbtekongreß 1953 schlug der Abt Primas die Prioren von Trier und Palermo sowie den Prokurator des Erzabtes von Martinsberg vor, deren Ernennung alle Teilnehmer zustimmten. Das Protokoll des ganzen Kongresses soll „a singulis Patribus per ordinem subscribatur, si ita Congressui placuerit“, (n. 63). Der Kongreß hat also auch das Recht, damit allein den Abt Primas oder diesen und einige Teilnehmer, etwa die Präsiden mit der Unterschrift zu beauftragen. Soweit eine Promulgation der Beschlüsse erforderlich erscheint, bestimmt der Kongreß auch die Art und Weise derselben. Ein Bericht an den hl. Stuhl ist nicht vorgeschrieben.

Die Kongreßsprache ist an sich die lateinische, allein der Gebrauch des Italienischen, Französischen, Englischen und Deutschen ist gestattet. Das Protokoll wird natürlich in lateinischer Sprache geführt.

g) *Die Wahl des Abt Primas*

aa) Besondere Aufmerksamkeit schenken unsere Konstitutionen der Wahl des Abt Primas. Das Recht kennt kanonische und nichtkanonische Wahlen, d. h. solche, bei denen die Normen des kanonischen Rechts zu beachten sind, und solche, für die nur die Grundsätze des natürlichen Rechts maßgebend sind. Die Wahl des Abt Primas gehört zweifellos zu den ersteren<sup>42</sup>. Das zeigt schon deutlich die in n. 46 vorgeschriebene Vereidigung der Wähler, den wählen zu wollen, den sie vor Gott als den Geeignetsten halten (c. 506 § 1). Die zur Wahl erforderlichen Skrutatoren sind nicht schon durch die Konstitutionen bestimmt, sondern sie werden durch die Kongreßteilnehmer in einfacher Mehrheit gewählt und vom Vorsitz der Wahl verkündet. Ob diese Wahl unter dem Vorsitz des Abt Primas oder eines anderen Kongreßvorsitzers oder der Äbte von Montecassino oder Subiaco als spezielle Vorsitz der Wahl vorgenommen wird, ist nicht ganz geklärt. P. Gambari meint das Ersterer<sup>43</sup>, der Verfasser betrachtet diese Wahl bereits als einen Bestandteil der Primaswahl und glaubt deswegen, daß hier bereits die genannten Äbte den Vorsitz führen; so auch die Gewohnheit; bei den Kongressen 1925 und 1937 wurden die Skrutatoren erst unter dem Vorsitz des Abtes von Montecassino gewählt<sup>44</sup>; bei der Primaswahl 1947 spielte die Frage keine Rolle, da bei ihr der Rektor des Kollegs vom hl. Anselm, P. Ulrich Beste, im Auftrag des Papstes die Wahl leitete. Skrutatoren bei dieser Wahl sind wiederum der Vorsitzter und der älteste und der jüngste Abt (n. 47). Es ist etwas auffallend, zu Skrutatoren bei der eigentlichen Wahl können alle Kongreßteilnehmer bestellt werden, aber Skrutatoren bei der Skrutatorenwahl können nur Äbte sein. Wollte der Gesetzgeber nicht den ältesten Abt und den jüngsten Kongreßteilnehmer bestellen?

Etwas auffallend ist der Text der Wahlschedula: „Eligo vel postulo“ (n. 48). Diese Form kann ihren Grund wohl darin haben, daß passiv wählbar nicht bloß die Äbte oder Prälaten, sondern überhaupt alle Mönchs-Priester mit feierlichen Gelübden sind, wenn sie sonst die vom Recht erforderlichen Eigenschaften haben (c. 504; n. 35). Doch diese Erklärung scheint wenig wahrscheinlich, denn sicher dürfte sein, daß auch jeder Abt, der Sponsus seiner Kirche ist, ohne päpstliche Dispens gewählt werden kann. Die genannte Wahlformel hat jedoch den Vorteil, daß sie immer gültig ist. Bei ihr gilt nach c. 180 § 2 die Stimmabgabe, je nachdem ob ein Hindernis besteht oder nicht besteht, für Wahl oder Postulation. Die n. 48 folgenden Artikel unserer Konstitutionen reden nur von einem electus, nicht postulatus. Die Eigenschaften des passiv Wählbaren waren 1893 genauer festgelegt; es waren damals nicht bloß rechtliche Gesichtspunkte berücksichtigt worden: „Ex universo corpore

42) Ph. Hofmeister, Die kanonischen und nichtkanonischen Wahlen, Zeitschrift für katholische Theologie 77, 1955, 443.

43) CpR 33, 1954, 269.

44) Annales O.S.B. 1920–1926, 154; 1937, 64.

Congregationum, nullo facto nationum discrimine, nullaque servata earundem Congregationum distinctione, sed sola virtutis, idoneitatis et meritorum contemplatione.“

bb) Bezüglich des Vorsitzes bei der Primaswahl gilt eine besondere Norm. Dieser kommt nämlich nicht dem sonstigen Vorsitzenden des Äbtekongresses zu, sondern „ob reverentiam S. P. Benedicti“ dem jeweiligen regierenden Abt von Montecassino, und wenn dieser aus irgendeinem Grunde verhindert ist, dem regierenden Abt von Subiaco, bzw., wenn auch dieser die Wahl nicht leiten kann, dem dem physischen Alter nach ältesten Präses (n. 40). Die beiden genannten Klöster sind hier ausgezeichnet oder bevorrechtet, weil beide vom hl. Benedikt selbst gegründet wurden. Dazu kommt, daß deren Vorsteher als Praelati nullius für die Wahl kaum in Frage kommen, da ja deren Wahl eine gewisse capitis deminutio bedeuten würde. Bei einer Wahl nach Ablauf der 12jährigen Amtsperiode scheidet auch der Ex-Primas als Vorsitzender aus, weil er doch für die Wiederwahl in Frage kommen kann, und es nicht gut ist, wenn jemand Wahlvorsitzender ist, der für die Wahl selbst in Frage kommt. Unter den Präses entscheidet hier nicht, wie sonst in der Rangordnung derselben, das Alter der monastischen Kongregation oder des inkorporierten Ordens, sondern das physische Alter der Personen, was offensichtlich seinen Grund darin hat, daß der dem physischen Alter nach erste Präses für die Wahl am wenigsten in Betracht kommt.

cc) Bei der Abstimmung kann es sich ereignen, daß mehr Stimmzettel vorhanden sind als Wähler. In diesem Falle gilt die Wahl ganz allgemein als nichtig (c. 171 § 4; n. 50). Die Rechtslage, wenn sich weniger Stimmzettel als Wähler vorfinden, war bisher nicht geklärt. Doch vertreten bereits verschiedene neue vom Hl. Stuhl approbierte Konstitutionen den Standpunkt, daß dann die Wahl gültig sei. Unsere Konstitutionen stimmen dieser Auffassung bei und verordnen einfach, in diesem Falle solle der Vorsitzende das Fehlen der Stimmzettel offen erklären und dann solle die Wahl ihren Fortgang nehmen.

Die zur Gültigkeit der Wahl erforderliche Stimmenzahl ist in unseren Konstitutionen beträchtlich verbessert. Der Gesetzestext von 1893 und noch der vom 7. Februar 1927 Art. IV,2 verlangten unter allen Umständen Zweidrittel-Mehrheit. Jetzt wird mehr und weniger verlangt. Mehr, denn n. 51 schreibt für die ersten drei Wahlgänge Zweidrittel-Mehrheit und dazu noch 1 Stimme vor, ganz so wie es Pius XII. in der Konstitution „Vacantis Apostolicae Sedis“ vom 8. Dezember 1945 n. 90 für die Papstwahl, einem älteren Brauche bei den Dominikanern folgend, verordnet hatte. Diese eine Stimme mehr hat eine große Bedeutung. Sie vereinfacht den Wahlakt ganz beträchtlich. Auf dem Wahlzettel braucht der Wähler seinen eigenen Namen nicht mehr zu vermerken. Sollte es je vorkommen, daß einer der Wähler entgegen der Vorschrift des c. 170 sich selbst wählt, so hat der Gewählte doch noch Zweidrittel aller Stimmen<sup>45</sup>. Die

45) Pp. Hofmeister, Die Papstwahlbulle Pius XII., Trierer Theologische Zeitschrift 63, 1954, 295 ff.

neuen Konstitutionen verlangen weniger, insofern als beim 4. Wahlgang überhäufige Mehrheit genügt. Bei diesem Wahlgang haben, einer neueren Gewohnheit des Hl. Stuhles entsprechend, nur noch jene 2 Kandidaten passives Stimmrecht, die beim 3. Wahlgang am meisten Stimmen erhalten haben. Nicht gesagt ist in unserem Artikel, daß die nichtigen Stimmen bei Berechnung der Mehrheit nicht mitgezählt werden, allein dies ergibt sich aus den allgemeinen Normen des Rechts (cc. 101 §1, 1<sup>o</sup>; 321). Bei Stimmgleichheit entscheidet das Profeß- oder physische Alter, ebenfalls den allgemeinen Normen des Rechts entsprechend.

Die Wahl muß dem Gewählten mitgeteilt werden und dieser zu einer Erklärung, ob er die Wahl annimmt, aufgefordert werden. Nach c. 175 hat der Gewählte 8 Tage Zeit zur Überlegung. Diese Zeit ist aber in n. 54 ganz beträchtlich abgekürzt; es heißt hier nämlich, die Erklärung solle „quam primum, saltem intra diem subsequenter“ abgegeben werden. Eine Bestätigung der Wahl durch den Hl. Stuhl ist wie bei den ad tempus gewählten Präsiden nicht erforderlich: „Acceptatione electionis statim plenum ius in officium Abbatis Primatis obtinet, quin confirmatione indigeat“ (n. 54). So ist es übrigens alter Tradition entsprechend auch bei den in perpetuum gewählten Generälen der Cistercienser und Prämonstratenser. Eine Norm, daß bei der Wahl eines regierenden Abtes dessen Abtei ipso iure vakant ist, fehlt in unseren Konstitutionen. Daß das Amt eines Abt Primas mit dem eines regierenden Abtes inkompatibel sei, war jedenfalls im Anfang nicht der Fall; war doch der erste Abt Primas von 1893–1909 zugleich Abt von Maredsous. Bei der Wahl des zweiten und dritten Abt Primas in den Jahren 1913 und 1947 betrachtete man aber das Amt eines Abtes in einem Kloster und des Abt Primas zusammen mit Recht als unvereinbar. In den Statuten der Prämonstratenser von 1947 n. 70 § 2 findet sich die Norm: „Si electus sit Praelatus, ipso iure canonica, quam regit, vacat“. Eine derartige Bestimmung vermissen wir in unseren Konstitutionen.

Nach Annahme der Wahl muß der neue Abt Primas vor dem Kongreß oder bei Abwesenheit vor einem Delegaten desselben gemäß c. 1406, 9<sup>o</sup> das Glaubensbekenntnis ablegen und die „praescripta iuramenta“ leisten. Unter diesen kann nur der sog. Modernisteneid verstanden werden, denn ein anderer Eid, etwa ein Amtseid, ist bis zur Stunde noch nicht vorgesehen. Ist der Gewählte ein einfacher Mönch und noch nicht Abt, so muß er „quam primum“ d. h. innerhalb von 3 Monaten (vgl. cc. 625; 322 § 2; 333) die Abtsweihe empfangen (n. 55). Wir haben hier den seltenen Fall, daß ein ad tempus bestellter Abt die Abtsweihe empfängt; Vorbild hierfür war wohl die Englische Kongregation, in der sich die auf 8 Jahre gewählten Äbte diese Weihe spenden lassen dürfen (1931 n. 165). Die Spendung der Abtsweihe ist in unserem Falle ein Apostolisches Reservat; allein der Papst kann natürlich jeden Bischof oder einen Kardinal, selbst wenn dieser nicht die Bischofsweihe empfangen hat (c. 239 § 1, 20<sup>o</sup>), bevollmächtigen. Ob der Kardinalvikar in Rom zur Spendung der Weihe eine Generalvollmacht hat, ließ sich nicht

ermitteln. Eine besondere Strafe bei etwaigem Nichtempfang der Weihe sieht das Recht nicht vor.

Das Wahlprotokoll unterzeichnen der Vorsitz, die Skrutatoren und die Sekretäre (c. 175 § 5). Diese letzteren müssen auch einen entsprechenden Bericht an die Hl. Religiösenkongregation machen, der die Zahl der Wahlberechtigten, die Stimmenzahl des Erwählten, die Verkündigung der Wahl und die Annahme derselben enthalten muß. Der Bericht muß auch vom Vorsitz unterschrieben werden (n. 53, 58).

### B) Die Präsidessynode

a) Nach der 1893 getroffenen Anordnung sollte der Äbtekongreß alle 12 Jahre stattfinden. Noch während der Amtszeit des ersten Abt Primas zeigte es sich, daß eine größere Fühlungnahme mit den einzelnen Kongregationen notwendig sei. Auf Bitten des Abt Primas gab Pius X. am 2. Dezember 1906 diesem die Vollmacht, er könne „sexto quoque anno Praesides omnium Congregationum Ordinis Romam advocare, ut collatis consiliis, quidquid in bonum eiusdem Ordinis et Collegii Anselmiani vertere potest, statuunt atque decernant“<sup>46</sup>. Der Ausdruck Conferentia oder Synodus war weder in der Bittschrift noch im Reskript der Hl. Kongregation für die Bischöfe und Ordensleute gebraucht worden. Die Kongresse der Äbte wie auch die Zusammenkünfte der Präsidessynoden hatten sich unter der Regierung des ersten und zweiten Abt Primas so bewährt, daß man bei Ausarbeitung unserer Konstitutionen an deren Verdoppelung dachte. Die neuen Konstitutionen sehen daher die Zusammenkünfte der Präsidessynoden, die sie „Consilium“ (n. 108) oder „Synodus“ nennen, — dieser letztere Ausdruck entspricht dem bisherigen Sprachgebrauch, doch wäre „Conferentia“ (vgl. c. 292) entschieden besser —, „singulis trienniis computandis a tempore Congressus“ vor. Deren Berufung ist freilich keine Pflicht, denn die Konstitutionen weisen nur den Wortlaut auf „convocari expedit“. Freilich ist für ganz außerordentliche Fälle auch die sofortige Berufung der Präsidessynode vorgesehen; heißt es doch im Text „praeter casus necessitatis“ (n. 69). Besonders hervorgehoben sei, daß der Abt Primas hier aber nicht ganz eigenmächtig vorgehen soll. Die Konstitutionen sehen ausdrücklich vor, daß er vor der Berufung die Präsidessynode „audire poterit, ut tempus, locum, negotia tractanda secure definire queat“ (n. 71). Man wird hier unwillkürlich an die Norm des c. 284, 1<sup>o</sup> erinnert, nach der der Metropolit den Ort des Provinzialkonzils „auditis omnibus qui assistere debent cum suffragio deliberativo“ festsetzen soll. Die Protokollführer für die Synode werden vom Abt Primas bestellt, sei es aus den Teilnehmern oder auch außerhalb derselben (n. 68). Auf der Synode von 1956 ernannte der Abt Primas seine 2 Sekretäre. Als Ort für die Präsidessynode kommt Rom oder ein anderer

46) Annales O.S.B. 1893/1908, 57.

Ort in Frage (n. 70). Die Synode beginnt mit einer von einem der Prälaten gefeierten stillen Tagesmesse, der die Teilnehmer anwohnen.

b) Zweck und Aufgabe der Synode ist, über die die Konföderation angehenden Gegenstände zu beraten, die Äbtekongresse vorzubereiten, die Ausführung von Vorschriften des Hl. Stuhles und der Äbtekongresse, soweit dies nötig ist, zu fördern, sichere Informationen über den Stand der Konföderation zu sammeln, damit für deren Wohl besser gesorgt werden kann, einen Bericht des Abt Primas über den Stand des Kollegs vom hl. Anselm entgegenzunehmen und schließlich dringende Angelegenheiten bis zum nächsten Äbtekongreß zu entscheiden (n. 65). Verglichen mit den sog. Bischofskonferenzen, die keine hoheitlichen Befugnisse haben<sup>47</sup>, zeigt sich, daß die Aufgaben unserer Präsidessynoden im wesentlichen dieselben sind wie die der Bischofskonferenzen, so wie diese in c. 292 bedacht sind. Sie gehen nur dadurch über diese hinaus, daß sie dringende Angelegenheiten bis zum nächsten Äbtekongreß regeln können. Zur näheren Information fügen wir die Materien der Präsidessynode 1956 an: aa) Liturgie (Calendarium; Lectionarium), bb) Verfassung (Amtsdauer der Äbte, ob ad vitam oder ad tempus); Vermögensverwaltung; Stellung des Rates und des Kapitels, Praxis bei der kanonischen Visitation; cc) Monastische und intellektuelle Ausbildung der Kleriker; dd) Apostolat der Klöster; ee) Stand des Kollegs vom hl. Anselm; ff) Föderationen der Benediktinerinnen und Aggregation der Oblatinnenverbände. Meist handelt es sich also nur um Referate und Beratungen, aber die Verhältnisse werden heute bisweilen auch geradezu zwingen, manche Angelegenheiten der Konföderation nicht bloß bis zum nächsten Äbtekongreß, sondern sofort definitiv zu regeln. So sah sich z. B. die Synode von 1956 genötigt, zur Frage, ob das Hochfest des hl. Josef beibehalten oder ob das Fest des hl. Josef des Arbeiters eingeführt und das Fest des hl. Papstes Pius X. angenommen werden solle, definitiv Stellung zu nehmen, denn das waren Fragen, zu deren Regelung die Erlaubnis der Hl. Ritenkongregation erforderlich war, und die nicht bloß auf eine bestimmte Zeit gelöst werden konnten.

c) Zur Teilnahme an diesen Synoden sind berechtigt der Abt Primas, der sie leitet, und die Mitglieder seines Rates, sowie die Präses der Kongregationen. Sind diese letzteren verhindert, so müssen sie „delegare alium Abbatem suae Congregationis“ (n. 66). In außerordentlichen Fällen läßt aber die Synode auch einen Nichtabt als Prokurator zu, so 1955 den Prokurator der ungarischen Kongregation, Gerhard Békés als Prokurator des Erzabtes vom Martinsberg, Paul Sárközy. Im Gegensatz zu den Kongressen sieht hier der Gesetzestext ausdrücklich vor, daß als Assessoren vom Abt Primas mit dem Rate der Präses, sei es zu allen oder nur einigen Sitzungen, auch jene Äbte und Mönche eingeladen und zugelassen werden können, die sich durch Gelehrsamkeit und Erfahrung

47) Concilium Venetum Provinciae tertium a. D. 1951 celebratum, Patavii 1953 n. 56.



# Gab es eine „Reichenauer Malschule“ um die Jahrtausendwende?

von Romuald Bauerreiß OSB, München

**Inhalt:** 1. Bestand der angeblichen Reichenauer Handschriften — 2. Zur Kritik einzelner Reichenauer Miniaturhandschriften: a) Die Dominanthatandschriften der Eburnant-, Ruodpreht- und Liuthargruppe. b) Andere Reichenauer Handschriften — 3. Die Bamberger Dotationshandschriften — 4. Die monastische Lage der Reichenau um die Jahrtausendwende — 5. Die Trier-Regensburger- Seener Malschule — 6. Zur Stilkritik der angeblich Reichenauer Handschriften — 7. Gruppierung: Trier, Regensburg, Seon — 8. Eine böhmisch-bayerische Malschule um 1000

Die Kunstgeschichte des frühen und Hochmittelalters hat heute gelernt, sich von ihrer einstigen Methode der ausschließlichen Stilbetrachtung abzusetzen. Sie zieht mehr denn je die allgemeine geschichtliche Entwicklung in ihr Blickfeld und weiß gerade bei dem Kunstschaffen des Mittelalters auch die junge Liturgiewissenschaft auszuwerten — Swarzenski<sup>1</sup> und vor allem Stephan Beissel<sup>2</sup> haben hier frühe Vorstöße gemacht.

Eine neue hilfsbereite Magd entstand der Kunstgeschichte in unseren Tagen, — das mag gerade in diesen Blättern gesagt werden — auch in der **Ordensgeschichte**. Das gesamte Kunstschaffen des Früh- und Hochmittelalters lag in den Händen des Benediktinertums, wenn auch die Bedeutung der nichtklösterlichen Domschulen nicht unterschätzt werden soll. So bedeutet die Geschichte des benediktinischen Mönchtums mit dem alten Wellengang von Idealismus und menschlichem Versagen, von Niedergang und Reform, auch ein Blühen und Welken des gesamten Kunstschaffens der Zeit.

Die letzten Jahre haben in der Geschichte des Benediktinertums auf deutschem Boden eine Reformbewegung aufgedeckt, die bisher nur unscharf beachtet wurde und deren Ausstrahlungsherde wie Eigenart unbekannt geblieben war oder vielfach irrtümlich bezeichnet wurde: Die große benediktinische Reform um die Jahrtausendwende, die an die Namen **Gorze-Trier-Regensburg** gebunden ist<sup>3</sup>. Sie hat mit

- 1) Swarzenski G., Die Regensburger Buchmalerei des 10. und 11. Jahrhunderts, Leipzig 1901 — Swarzenski G., Die Salzburger Malerei von den ersten Anfängen bis zur Blütezeit des rom. Stils, Leipzig 1908.
- 2) Beissel St., Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des MA, Freiburg 1906.
- 3) Hallinger K., Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter, Romae 1950 ff. Während Hallinger die Reform im gesamten Reichsgebiet und namentlich ihre monastische Eigenart untersuchte, stieß ich in völliger Unabhängigkeit

Cluny und Hirsau nicht das geringste zu tun, stand vielmehr zu Cluny im stärksten Gegensatz. Die Trierer Reform oder lothringische Reform, wie wir sie kurz heißen wollen, wußte nichts von der von den Cluniazensern so heiß umstrittenen „libertas ecclesiae“. Was Cluny-Hirsau als Sünde und Unrecht bezeichnete, die Ernennung von Bischöfen und Äbten durch den König, war in der Trierer-Regensburger Reform die Regel, ja der König sah es als heilige Pflicht an, seinem Reich verantwortungsbewußte und fromme Kirchenfürsten zu geben und man wird gestehen müssen, daß im Allgemeinen die Ottonen, wie die ersten Heinricher, keine schlechte Wahl trafen. Eine beträchtliche Zahl der „königlichen“ Bischöfe dieser Zeit leuchten am Heiligenhimmel als große Sterne, wie Wolfgang, Godehard, Bernward u. a.

Noch immer waren Zeiten monastischer Blüte auch kulturelle Hochzeiten. Die Trier-Regensburger Reform hat sich im Reich in Spitzenleistungen vieler Kunstzweige kundgetan und der deutsche Süden und Südwesten steht den übrigen Landstrichen im Reich gewiß nicht nach. Man wird in der Betrachtung ottonischer Kunst nicht mehr ohne Trier und Regensburg auskommen.

Hier sei nur einem Teilgebiet frühen Kunstschaffens Aufmerksamkeit geschenkt, das trotz der Zartheit der Ausführung wie des Werkstoffs sich im Verhältnis zu den mächtigen Quadern romanischer Bauten auffallend gut erhalten hat, der Buchmalerei im deutschen Süden um die Wende des ersten Jahrtausend.

Es ist bald ein Jahrhundert, daß die deutsche Kunstgeschichte auf eine beträchtliche Gruppe von herrlich ausgestatteten und mitunter auch in ein strahlendes Goldkleid gefaßten Handschriften zumeist liturgischer Art, aufmerksam geworden ist, die große Stilähnlichkeiten, um nicht zu sagen Stilgleichheiten, aufwies, so daß alle Voraussetzungen für den Begriff „Schule“ gegeben waren. Es war für den ersten Bearbeiter dieser fast ein viertel Hundert zählender Handschriften<sup>4</sup> — zunächst wenigstens — eine ausgemachte Sache, daß der Sitz dieser „Schule“ in dem schon in Karolingerzeiten so berühmten Kloster, das schon durch seinen Namen seine innere und äußere Größe kennzeichnet, in dem Inselkloster der Reichenau im Bodensee zu suchen ist. Bei einigen freilich nicht gerade den prachtvollsten seiner Handschriftenreihe, ist aber Vöge alsbald selbst schwankend geworden: Er dachte alsbald an Köln und später — richtig vorausahnend — an Trier. Wurde Vöges Liste seiner Reichenauer Meisterwerke später auch in einer trefflichen und bereits ein wenig auch die liturgiegeschichtliche Methode verwendenden Untersuchung

---

von Hallinger gelegentlich der Darstellung der kirchlichen Verhältnisse in Bayern (Kirchengeschichte Bayerns II. Band, St. Ottilien 1951) auf diese mächtige Bewegung und versuchte auch die kulturelle Auswirkung der Reform einzubeziehen.

4) Vöge W., Eine deutsche Malerschule um die Wende des ersten Jahrtausend (Westdeutsche Zeitschrift Ergänzungsheft VII) 1891.

kritisch beleuchtet<sup>5</sup>, so erhielt sich die Reichenauer Schule im Wesentlichen bei allen Abstrichen und Zuweisungen auch gelegentlich einer Untersuchung über die St. Galler Buchmalerei<sup>6</sup>. Das große Jubiläum zum 1200 jährigen Bestehen der Reichenau 1924 konnte das Ruhmesblatt der Reichenau, seine Buchmalerei, nicht unbeachtet lassen und schenkte ihr von berufener Seite eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung<sup>7</sup>. Seit der ersten Zusammenstellung der Reichenauer Handschriften durch Vöge hat ein Gutteil der Reihe bei der Bedeutung seiner Ausstattung Sonderuntersuchungen erfahren, die bei der genaueren Betrachtung der Liste erwähnt werden sollen. Im Wesentlichen blieb aber die goldene Kette der Zeugen der „Reichenauer Malschule“ erhalten<sup>8</sup>. Eine Bresche in die Reihe wagte erst ein amerikanischer Gelehrter in neuester Zeit, der einige der „Reichenauer“ in das schweizerische Einsiedeln verlegte<sup>9</sup>. Sonstige neuere Teiluntersuchungen änderten nicht viel an dem Bild der „Reichenauer Schule“<sup>10</sup>. Eine längst fällige Betrachtung der mit der Buchmalerei so eng verbundenen Goldtreibarbeiten wurde in neuester Zeit in Übersicht geboten<sup>11</sup>.

Zunächst seien hier all die Zeugen aufgerufen, die für den Bestand und den Ruhm der „Reichenauer Malschule“ um die Jahrtausendwende sprechen:

1. A a c h e n , Münster Schatz, sog. Ottonen-Kodex, Evangeliar, X. s.  
Lit.: Beissel St., Die Bilder der Handschrift des Kaisers Otto im Münster zu Aachen und Gatzweiler O., Die liturgischen Handschriften des Aachener Münsterstifts (Z. d. Aachener Geschichtsvereins 46 [1924]. Das erste Werk, das versuchte, die Reichenauer Handschriften um die Jahrtausendwende zu sammeln: Vöge W., Eine deutsche Malterschule etc., wird hier nicht mehr eigens angeführt.
  2. M ü n c h e n , Staatsbibliothek Cod. lat. 4453, sog. Evangeliar Kaiser Otto III.  
Lit.: Leidinger G., Das sog. Evangeliar Kaiser Otto III. (Miniaturen aus Hss. d. bayer. Staatsbibliothek I) München, Messerer, ebd. S. 49.
- 
- 5) Haseloff=Sauerland, Der Psalter des Erzbischofs Egbert von Trier, Trier 1901.
  - 6) Merton A., Die Buchmalerei in St. Gallen vom 9. bis zum 11. Jahrhundert, Leipzig 1923.
  - 7) Böckler A., Die Reichenauer Buchmalerei (Die Kultur der Abtei Reichenau Erinnerungsschrift. II. Band, München 1925, S. 956–998).
  - 8) So die Dissertation von Gernsheim W., Die Buchmalerei der Reichenau, München 1934, die wenig Neues bringt.
  - 9) DeWald E. T., The Art of the Scriptorium of Einsiedeln (Art Bulletin VII, 3 S. 83).
  - 10) Messerer Wilhelm, Der Bamberger Domschatz, München (1952). Die treffliche Arbeit behandelt nur die im Domschatz befindlichen angeblichen Augiensens.
  - 11) Otto Walter, Reichenauer Goldtreibarbeiten (Zeitschrift für Kunstgeschichte XIII [1950])

3. Trier, Stadtbibliothek, Sog. Ekbert-Codex, X. s.  
Lit.: Böckler S. 956 f, Prochno J., Das Schreiber und Dedikationsbild in der dt. Buchmalerei, Leipzig-Berlin 1929, S. 35.
4. Bamberg, Staatsbibliothek, Hs. Bibl. 22 (= A I, 47), Cantica cantorum — Liber Proverb. — Daniel, XI. s.  
Lit.: Fischer Hans, Reichenauer Schule I (Ma. Miniaturen aus der Staatsbibliothek Bamberg I), Bamberg 1928 Messerer, ebd. S. 48.
5. München, Staatsbibliothek, Cod. lat. 4452, Perikopenbuch, XI. s.  
Lit.: Leidinger G., Das Perikopenbuch Kaiser Heinrich II., München 1914, Messerer, ebd. S. 53.
6. München, Staatsbibliothek, Cod. lat. 4454, Evangeliar, XI. s.  
Lit.: Leidinger G., Ein Evangeliar aus dem Domschatz zu Bamberg, (Miniaturen aus Hss. d. bayer. Staatsbibliothek VI), München 1921. Messerer, ebd. S. 51.
7. Köln, Dombibliothek, Cod. XII, sog. Hillinus-Kodex, XI. s.  
Lit.: Prochno, ebd. S. 37 mit älterer Literatur.
8. Wolfenbüttel, herzogl. Bibliothek, Cod. 84,5 Aug. Lektionar XI. s.  
Lit.: Lerche Otto, Das Reichenauer Lektionar der Herzog-August-Bibliothek zu Wolfenbüttel, Leipzig 1928.
9. Hildesheim, Dombibliothek Nr. 688, Lektionar und Orationen  
Lit.: Heimann P. C., Bilderhandschrift des XI. Jh. in der Dombibliothek zu Hildesheim (Z. f. christliche Kunst III [1890] S. 137 f) und Tschan Fr. J., Saint Bernward of Hildesheim, II, 1 Notre Dame (Indiana) 1942/53, S. 31.
10. Bamberg, Staatl. Bibliothek Hs. Bibl. 140 (= A II, 42), Apokalypse, XI. s.  
Lit.: Wölfflin H., Die Bamberger Apokalypse, eine Reichenauer Bilderhandschrift vom Jahre 1000, 2. Aufl., München 1921, Messerer, ebd. S. 53 f.
11. München, Staatsbibliothek, Cod. lat. 23 338, Evangeliar, XI. s.  
Lit.: Keine Sonderuntersuchung. Erwähnt bei Vöge Nr. VII, Swarzenski, Regensburger M., S. 118. Gernsheim, ebd. S. 96.
12. Paris, Bibliothèque Nationale, Cod. lat. 18 005, Sakramentarium XI. s.  
Lit.: Delisle L., Anciens Sacramentaires, Paris 1886, S. 205 ff. Haseloff-Sauerland, ebd. S. 156. Gernsheim, ebd. S. 96. Leroquais V., Les sacramentaires et les Missels mss. des Bibl. publ. de France I, Paris 1924, S. 114.
13. Nürnberg, Stadtbibliothek, Ms. Cent. IV, Nr. 4
14. Würzburg, Universitätsbibliothek, Ms. theol. 4<sup>o</sup>, 5, Einzelblatt X. s.  
Lit.: Böckler A., Das goldene Evangelienbuch Heinrich III., Berlin 1934, S. 47, Vöge, S. 144 f.

15. Köln, Dombibliothek, Hs. Nr. CCXVIII, Sog. Limburger Evangeliar, XI. s.  
Lit.: Beissel St. in Zeitschrift f. christl. Kunst XI (1898), S. 17, ebd. XIII (10 1900) S. 68. Kunstdenkmäler der Rheinprovinz, Stadt Köln (Dom), S. 382.
16. Brescia, Bibl. Queriniana, Evangeliar, XI. s.  
Lit.: Valentini A., Eusebio Concordanze dei Vangeli, Brescia 1887 Schmid Alfred A., Die Reichenauer Handschrift in Brescia (Arte del primo Millenio 1951, S. 368—373).
17. Berlin, Kupferstichkabinett Hs. 78 A 2, Evangeliar, XI. s.  
Lit.: Wescher P., Beschreibendes Verzeichnis der Miniaturen des Kupferstichkabinetts der staatl. Museen, Leipzig 1931, S. 2. Prochno, S. 39.
18. Bamberg, Staatl. Bibliothek, Lit. 5 (= Ed V, 9)  
Lit.: Haseloff=Sauerland, ebd. S. 175. Fischer I, S. 143.
19. Mailingen, fürstl. Wallerstein'sche Bibl. Hs. Nr. I, 2, 40, Benediktionale, XI. s.  
Lit.: Grupp, Kulturgeschichte des MA, Freiburg S. 292 und 356. Vöge Nr. XV.
20. Berlin, Staatsbibl. Ms. theol. lat. fol. 34, Lektionar, XI. s.  
Lit.: Swarzenski, Regensburg S. 114. Rose V., Verzeichnis der lateinischen Handschriften.
21. Zürich, Kantonalbibliothek, Cod. 71 Sakramentar und Graduale, XI. s.
22. Zürich, Kantonalbibliothek, Cod. 75, Sakramentar und Lektionar, XI. s.
23. Wien, Nationalbibliothek Hs. 573, Vita Udalrici; XI. s.  
Lit.: Hermann H. J., Die illuminierten Handschriften d. Nationalbibliothek Wien II, Leipzig 1926, S. 9 f, Prochno, S. 41.
24. Bamberg, Staatl. Bibliothek, Bibl. 76 (= AI 43), Isaias mit Kommentar, XI. s.  
Lit.: Fischer Hans, Reichenauer Schule I, Bamberg 1926, S. 62. Messerer, ebd. S. 48.
25. Reichenau, Kirche zu Mittelzell, Evangelistar, XI. s.  
Lit.: KD Baden I, S. 355.
26. Bologna, Bibl. della Universita, Sakramentar, Cod. 1084, XI. s.  
Lit.: Ebner A., Quellen und Forschungen zur Geschichte des Missale Romanum im Mittelalter, Freiburg 1896, S. 18.
27. St. Gallen, Stiftsbibl., Liber aureus von Pfäfers, angebl. XI. s.  
Lit.: Bruckner A., Schreibschulen der Diözese Chur, Genf 1935, S. 86 f. Evangeliar, XI. s. De Wald E., The golden Book of Pfäfers (Art Bulletin VIII (1925), S. 112—117). Lehmann Paul, MA Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz I, München 1918, S. 479.

28. Oxford, Bodl. Library, Cod. lit. misc. 319 (= Ms. lat. 19 408)  
Evangeliar, XI. s.  
Lit.: Gernsheim, S. 97. Haseloff=Sauerland, S. 158. Latin liturgical Manuscripts and printed books, Bodleyan Library, Oxford 1952.
29. Utrecht, Erzb. Museum, Hs. 3 sog. Evangeliar d. h. Bernulph, XI. s.  
Lit.: Beissel St., Des hl. Bernward Evangelienbuch in Hildesheim, Hildesheim 1894, S. 24.
30. Trier, Stadtbibl. Cod. lat. Nr. 1093, Prudentius, Boethius, XI. s.  
Lit.: Kentenich G., Die philologischen Hss. der Stadtbibliothek Trier, Trier 1931, S. 22.
31. Baltimore, Walters Art Library, Evangeliar, XI. s.  
Lit.: Miner Dorothy, A late Reichenau Evangelary in the Walters Art Library (The Art Bulletin, June 1936).
32. Cividale, Stadtbibliothek, sog. Psalter des Bischofs Egbert von Trier (977–993), X. s.  
Lit.: Haseloff=Sauerland, Der Psalter des Erzbischofs Egbert von Trier, Trier 1901. Böckler, ebd. S. 970 ff, Prochno, S. 32, De Wald E., The Art of the Scriptorium of Einsiedeln (Art Bulletin VII (1934), S. 79 f).
33. Paris, Bibliothèque nationale Ms. lat. 10514, Evangeliar, ca. 980–990  
Lit.: Böckler, ebd. S. 974, Prochno, S. 34, Lauer Ph., Les enluminures Romanes, Paris 1927, S. 122.
34. Florenz, Bibl. nat. B A 2, membr. 4<sup>o</sup>, Sakramentar X. s.  
Lit.: Ebner, ebd. S. 42, Böckler, S. 975.
35. Solothurn, Kapitelsarchiv, Hornbacher Sakramentar, X/XI. s.  
Lit.: Ältere Lit. bei Prochno, S. 30, Böckler S. 969 und nunmehr Bloch Peter, Das Hornbacher Sakramentar, Basel 1956.
36. Darmstadt, Hessische Landesbibliothek, Cod. 1948, sog. Gero-Codex (Perikopenbuch)  
Lit.: Böckler, S. 958. Schmidt A., Die Miniaturen des Gero-codex Hs. 1948 der Landesbibliothek in Darmstadt, Darmstadt 1924. Köhler W., Die Tradition der Adagruppe und die Anfänge des ottomanischen Stils in der Buchmalerei (Festschrift P. Clemen), Bonn 1926.
37. Heidelberg, Universitätsbibliothek, Salem IX, Petershausener Sakramentar, X. s.  
Lit.: Böckler, S. 966.
38. Karlsruhe, Landesbibliothek, Augienses Nr. 37, XI. s.  
Lit.: Böckler, S. 966.
39. Metz, Stadtbibliothek, Nr. 343, Sacramentarium XI. s.  
Lit.: Böckler, S. 966.

40. Cambridge, Fitz William Museum, Coll. Mc. Clean, Nr. 30, Lectionar X/XI. s.  
Lit.: Böckler, S. 966, James M. Rh., A descriptive Catal. of the Mc Clan collection of Mss. in the Fitz William Museum, Cambridge 1912, S. 53.
41. St. Paul, Abteibibliothek in Kärnten, Sakramentar aus St. Blasien, XI. s.  
Lit.: Trende Adolf, Die Stiftsbibliothek St. Paul (Carinthia I 19—52), S. 655 mit älterer Literatur. Böckler, S. 975.
42. Augsburg, Ordinariatsbibliothek 15a, Perikopenbuch, 1020/40  
Lit.: Kemmerich M., Ein unbekannter Codex der Vögeschen Malterschule in Augsburg (Altbairische Monatsschrift VII (1907), S. 57—96) und Kraft B., Die Handschriften der bisch. Ordinariatsbibliothek in Augsburg, Augsburg 1934, S. 64.
43. Bamberg, Staatl. Bibliothek, Class. 79, Fragment einer Prachthandschrift, frühes XI. s.  
Lit.: Fischer Hans, Mittelalterliche Miniaturen II, München 1929.
44. Leipzig, Stadtbibliothek Cod. CXC, Evangelistar, XI. s.  
Lit.: Schmidt Adolf, Das Reichenauer Evangeliar, Hs. CXC der Stadtbibliothek zu Leipzig (Die Bibliothek und ihre Kleinodien, Festschrift-Leipzig), Leipzig 1927, S. 22—41, Böckler, S. 966.

Nicht alle dieser 44 Handschriften sind von Anfang an von dem ersten Bearbeiter Vöge der Reichenau zugeschrieben worden. Die Nr. 15—17 sind von Merton gegenüber Vöge als bestimmt reichenauisch bezeichnet worden. Die Nr. 20—27 sind ergänzend zum Teil von Vöge, Haseloff und Swarzenski hinzugefügt worden, während die Nr. 28 und 29 wiederum von Merton als bestimmt reichenauisch angesprochen wurden. Die restlichen sind von verschiedenen Kunsthistorikern mit mehr oder weniger Entschiedenheit und Kritik der stattlichen Reihe angefügt worden.

Bei der Untersuchung dieser ausschließlich liturgischen Handschriften sei vorerst auf eine Gewohnheit der mittelalterlichen Schreiber mit Nachdruck aufmerksam gemacht. Daß Bücherbestellungen d. h. Anfertigung bestimmter namentlich gottesdienstlicher Bücher im MA von seiten weltlicher wie geistlicher Herrscher stattfanden, ist bekannt. Bei solchen bestellten Handschriften zeigt sich aber, was die Verwendung von Heiligen in Litaneien, Martyrologien und Kalendarien wie der Auswahl der Perikopen betrifft, ein zähes Festhalten an denen des Herstellungsortes. Man kann es als Gesetz aufstellen: Der m. a. Schreiber hat niemals — vielleicht vom Hauptpatron des Bestimmungsortes manchmal abgesehen — die Heiligen des Bestimmungsortes gewählt, sondern an denen des Herstellungsortes und zwar mit auffallender Zähigkeit festgehalten. Diese waren dem Schreiber eben bekannt und für sie hatte er auch Vorlagen. Es läßt sich gerade bei einigen der für Heinrich II. große Stiftung, dem Bistum Bamberg, bestellten Handschriften nachweisen, wie der Schreiber nicht einmal den Patron des Bestimmungsortes hervor-

hebt, wohl aber die Hausheiligen seines damals noch so kleinen, Profeklosters (Seeon mit Lambertus und Walburga) in Kalendarien und Litaneien in Gold schreibt<sup>12</sup>.

„Die Geschichte der Reichenauer Buchmalerei schreiben, heißt die größte und einflußreichste europäische Malschule des X. und XI. Jahrhunderts in ihrer Entstehung und Entwicklung verfolgen . . . Die Reichenauer Erzeugnisse überragen alle anderen dieser Zeit an künstlerischer Kraft und Eigenart“, sagt ein namhafter Kenner mittelalterlicher Buchmalerei<sup>13</sup>. So ist es gewiß eine schöne Aufgabe, diese gleißenden Herrlichkeiten mittelalterlicher Kunst zu sammeln aber auch kritisch zu sichten. Oft genug hat der Kunsthistoriker hier die schwankende Scholle der Stilvergleichung betreten. Man verüble es dem einfachen Historiker nicht, wenn er zunächst zu verlässigeren Methoden greift und Stilähnlichkeiten, die „Schule“, vorerst außer Acht läßt.

## 2. Die einzelnen angeblichen Reichenauer Miniaturhandschriften

Bei der Untersuchung der angeführten 44 Reichenauer Miniaturhandschriften muß von vornherein auf die vielleicht überraschende Tatsache hingewiesen werden, daß aus dieser großen Schar der Zeugen sich nur drei einwandfrei als echte Reichenauer Handschriften ausweisen können. Es sind:

### 1. Trier, Stadtbibliothek Nr. 24, sogenannter Egbert=Kodex. (s. oben Nr. 2)

Das Evangeliar trägt als Widmungsbild den Erzbischof Egbert von Trier (980–990), wie er sitzend von zwei auffallend kleinen Mönchen je ein Buch empfängt. Der EB ist durch Inschrift gekennzeichnet, ebenso die beiden Mönche: Keraldus, Heribertus Augigenses. Die Einfügung der Schrift, namentlich bei den beiden Mönchen, ist ungeschickt.

### 2. Florenz, Bibl. nat. B A 2, mebr. 4<sup>o</sup> (s. oben Nr. 34)

Die Reichenauer Herkunft ist nahegelegt durch die Auszeichnung des hl. Januarius, der in der Reichenau besondere Verehrung genoß.

### 3. Reichenau, Kirche in Mittelzell, Evangelistar, XI. s. (s. oben Nr. 26)

Die Reichenauer Herkunft ergibt sich neben stilkritischen Gründen vor allem aus dem ständigen Aufenthaltsort.

Damit ist unser sicheres Wissen über illuminierte Augigenses aber schon erschöpft. Alle übrigen Gruppierungen und Reihen gründen sich lediglich auf Stilvergleichung.

Die bisherige Betrachtung glaubt — von den Vorstufen in Karolinger- und Spätkarolingerzeit sei hier abgesehen — drei Entwicklungsstufen der ottonischen Reichenauer Malerei annehmen zu dürfen.

12) Auf die Nichtbeachtung dieser Regel geht eine Reihe großer Fehllokalisierungen zurück, so z. B. jene (ursprüngliche) der wichtigen Schabtexte des Clm 3335, wo typisch bayrische Heilige ebenfalls auf die Reichenau verlegt werden.

13) Böckler, ebd. S. 956

Die erste gruppiert sich um ein aus der rheinpfälzischen Abtei Hornbach kommendes Sakramentar, das von einem Malermönch *Eburnant* stammt:

Solothurn, Kapitelsarchiv, Sog. Hornbacher Sakramentar (s. oben Nr. 35), XI. s.

Die Handschrift hat 1956 eine eingehende, auch die liturgiegeschichtliche Seite berücksichtigende Untersuchung erfahren. Die Entstehung des Sakramentars im Kloster Hornbach<sup>1</sup> unter Abt Adalbert (972–993) ist allein schon durch das Doppel-Dedikationsbild — der Mönch *Eburnant* überreicht das Buch Abt Adalbert und dieser übergibt es dem hl. Pirmin<sup>2</sup> — absolut gesichert, nicht weniger durch das Kalender, das von erster Hand geschrieben am 7. Juli und 20. November eine Reliquienübertragung „ad Hornbach“ (der Hl. Basilidis und Bodardus, sowie des Papstes Fabian), erwähnt. Die Handschrift ist damit nicht nur für, sondern auch nach der oben erwähnten Grundregel in Hornbach entstanden, hat also mit der Reichenau nichts zu tun. Von „speziellen Wünschen des Abtes Adalbert in bezug auf Auswahl der Gebete und Verteilung des Schmuckes“ wie Bloch meint<sup>3</sup>, kann nicht die Rede sein. Richtig ist, wie Bloch nachweist, „daß sein (*Eburnants*) Name in keiner der Reichenbacher Mönchslisten zu finden ist“<sup>4</sup>. Das ist umso begreiflicher, als *Eburnant* sich als Hornbacher Professe einwandfrei nachweisen läßt. In einer Urkunde vom 6. Oktober 1019 teilt der Erzbischof Erkenbold von Mainz der Kirche des hl. Bodardus, des „confessoris Christi“ in „Munchwillare“ (Mönchsweiler) das Hornbach gehörte, Neuland zu<sup>5</sup>. Die Schenkung fand gelegentlich einer Herbstsynode statt, weshalb eine auffallend große Zeugenreihe erscheint. Als erster zeichnet Abt Ernst von Hornbach (c. 1019), dann folgt eine längere Reihe von „Praepositi“ und Archipresbytern. Unmittelbar vor dem Hornbacher Klostervogt Adalprahnt und den Laien folgt als letzter Kleriker „*Eburnant praepositus*“.

Bei der Seltenheit des Namens wir dem Auftreten in einer Hornbacher Urkunde kann die Identität des Probstes *Eburnant* mit dem Schreiber des Hornbacher Sakramentars *Eburnant* keinem Zweifel unterliegen. Der Schreiber *Eburnant* war also Hornbacher Mönch und lebte noch als Probst unter Abt Ernst von Hornbach (1009).

Mit dem Nachweis der Hornbacher Herkunft *Eburnants* stürzt diese Haupthandschrift der Reichenauer *Eburnant*-Gruppe sowie die von Bloch mit großer Wahrscheinlichkeit um nicht zu sagen Sicherheit *Eburnant* zugeschriebenen Handschriften:

1. Chester Beatty Nr. 42 (Evangelistar)
2. Cambridge, Fitzwilliam Museum Mc Clean (Nr. 30) (S. oben Nr. 40)
3. Trier, Stadtbibliothek, Cod 171/1626. Fragment eines Registrum Gregorii

1) Zur neueren Geschichte über Hornbach, das als Grabkloster dem hl. Pirmin nicht fernerstand als die Reichenau, vgl. Doll Anton, Das Pirminerkloster Hornbach (Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte 5 (1953), S. 108 f).

2) Die Begleitverse im MG Poetae lat. V, 427.

3) Bloch, s. o.

4) Bloch S. 19.

5) Original im Bayerischen Hauptstaatsarchiv München, Rheinpfalz Nr. 1143. Regest aber mit Fehlern bei Neubaueer A., Regesten des ehemaligen Benediktinerklosters Hornbach (Mitteilungen d. hist. Verein der Pfalz 27 [1904], S. 10).

4. Sakramentarfragment Dysson Perrins, Nr. 23.

Es klärt sich hiemit auch der gewisse Bruch den die vermeintliche Eburnant-Gruppe gegenüber anderen Reichenauer Handschriften stilistisch darstellt und die Bloch mit einem Auswandern verschiedener Reichenauer Buchkünstler, darunter auch Eburnant, freilich ohne jeden weiteren Anhaltspunkt, annimmt<sup>6</sup>.

Die Dominant-Handschrift der zweiten herkömmlichen Entwicklungsstufe der Reichenauer „Malschule“ ist der berühmte Egbert-Psalter, der heute in Cividale (Istrien) liegt. Man wird deshalb doppelt dankbar sein, daß die Handschrift schon vor gut 50 Jahren eine für ihr Zeit hervorragende und splendide Bearbeitung gefunden hat, die bereits auch die liturgischen Indizien zu verwerten sucht. Seltsam bei dieser Ausgabe ist nur, daß die beiden Bearbeiter Haseloff und Sauerland sich in wichtigen Punkten, wie etwa in der Auslegung des starken trierischen Einschlags der berühmten Handschrift widersprechen. Cividale, Stadtbibliothek Egbert-Psalter (s. oben Nr. 32)

Die Handschrift hat zahlreiche liturgische Angaben, die Entstehungsort wie Entstehungszeit über alle Zweifel erheben. Der Psalter ist von dem kunstbegeisterten Reformbischof Egbert (977—993) für den hl. Petrus, d. h. dem Apostelfürsten geweihten Dom angefertigt. Der Dedikationsvers lautet:

Donum fert Ruodpreht, quod presul suscipit Egbreht,  
qui tibi dat munus dele sibi, Petre reatus.

Die Widmung ist von je zwei gegenüberstehenden Bildern begleitet, bei denen 1. Ruodpreht dem Bischof das Buch überreicht; 2. Bischof Egbert dem hl. Petrus das Buch übergibt. Über Ruodpreht ist nichts Näheres bekannt. Sicher ist, daß er Mönch war, da er das seitlich geknöpfte Mönchsskapulier trägt<sup>7</sup>. Vermutlich ist er auch der Verfertiger der Prachthandschrift. Diese teilt sich inhaltlich in drei Teile: 1. In einen Psalter; 2. in Kalender, Litanei und Gebete; 3. in später hinzugefügten Gebete und Miniaturen einer russischen Großfürstin Gertrud, (XIII s.) die uns hier nicht näher zu beschäftigen braucht. Vor dem Psalter sind Darstellungen Trierer Erzbischöfe der vorkarolingischen Periode. Als Ausgangspunkt der Festlegung kann die Litanei<sup>8</sup> gelten. Sie trägt deutlich trierisches Gepräge. So werden unter anderem auch die sonst nirgends verehrten Äbtissinnen von Trier-Öhren Irmina und Modesta genannt. So ist die Handschrift nicht nur für Trier sondern auch in Trier entstanden und Ruodpreht muß Mönch eines der Klöster im Trierer Bereich gewesen sein. Gänzlich abwegig ist Haseloffs Meinung, die Handschrift könnte nicht in Trier entstanden sein, da die Reihenfolge der Bischofsbilder einigermaßen verwirrt ist, was bei einem Trierer Schreiber nicht anzunehmen sei. Abgesehen von dem Umstand, daß es dem Künstler nicht zu tun war, ein geschichtliches Werk zu liefern und eine strenge Reihenfolge der Bischöfe einzuhalten, ist es jedem Historiker alter Kirchengeschichte bekannt, daß die

6) Bloch, S. 116: Schlußbemerkung. „Wir stoßen damit auf das seltsame Phänomen, daß von einem gewissen Zeitpunkt ab (etwa seit 990) jene Maler, die bisher das vielfältige Bild Reichenauer Malereien bestimmten, der Gregoriusmeister, Eburnant und auch Ruodpreht die Insel verließen. Ihr Einfluß erlischt und statt der Fülle der Älteren blüht der eine gewaltig alles sich anverwandende (?) Stil der Jahrtausendwende auf. Die prägende Kraft der Reichenauer Stilstufe bleibt auch in der Fremde erhalten. Besonders die Initialornamentik Eburnants bewährt getreu die Reichenauer Züge und läßt das Zuschreiben des Sakramentarsfragment an seine Hand sicher erscheinen.“

7) Veröffentlicht bei Haseloff-Sauerland, ebd. S.

Bischofslisten alter Bischofssitze vielfach in der Reihenfolge differieren, ja sogar widersprechen (z. B. Augsburg u. a.). Die Gegenprobe bringt das zeitlich nicht weit entfernte Kalendar<sup>8</sup>, das wohl den hl. Gallus in Goldmaiuskel betont, aber den Gründer der Reichenau St. Pirmin, völlig verschweigt (!). Über den im Kalendar deutlich sichtbaren böhmischen Einschlag siehe Kap. 8.

Der Trierer Mönch Ruodpreht scheint näher bestimmbar zu sein. Ruodpreht lieferte die Prachthandschrift auf Bestellung des kunstliebenden Trierer Erzbischofs Egbert. Es erscheint in dessen Umgebung ein anderer Mönch Ruodpreht, der ebenfalls von Egbert einen Auftrag erhalten hat, nämlich das Leben des hl. Adalbert, des ersten Abtes der niederländischen (jetzt wieder zu neuem Leben erwachenden) Abtei Egmond zu schreiben<sup>9</sup>. Dieser Ruodpreht war Professe des früher trierischen Eigenklosters Mettlach bei Trier. Er wurde zu diesem Zweck von Egbert selbst nach Egmond gesandt. Die oben erwähnte umfangreiche Trierer Allerheiligenlitanei zeigt eine Auffälligkeit. An der Spitze der Reihe der confessores stehen die Trierer Bischöfe: Eucharius, Valerius, Maternus, Agriculus, Paulinus, Nicetius, Marus, Felix, Modualdus, Liutwinus, Legontius, Magnericus, Abrunculus. Ihnen folgen die in Trier und Umgebung verehrten Heiligen Willibrordus, Castor, Florinus, Beatus, Goar, Babo und schließlich ein Adalbertus und Heinricus. Alle diese Namen sind in Gold und Maiuskel ausgezeichnet und stehen an der Spitze der umfangreichen Litanei. Diese Heiligen sind bekannt. Sie allein schon weisen eindeutig auf den Trierer Ursprung des I. Teiles des Egbert-Psalters. Nur die beiden Letztgenannten: Adalbert und Heinrich standen im Zweifel. Es kann aber unter dem heiligen Adalbert schon aus zeitlichen Gründen kein anderer gemeint sein als der Gefährte des obengenannten Willibrord, Adalbert von Egmond<sup>10</sup>, der gleiche, dessen Leben der Mettlacher Mönch Ruodpreht im Auftrag Egberts beschrieben hat. Mettlach stand damals in engstem Zusammenhang mit EB Egbert<sup>11</sup>. Als Abt regierte in Mettlach damals der von Egbert aufgestellte Maximiner Professe Remigius, der ebenfalls im Auftrag Egberts arbeitete. So liegt es nahe, auch wenn es nicht direkt bewiesen werden kann, in dem Buchkünstler Ruodpreht des Egbert-Psalters den Biographen Adalberts, Ruodpreht von Trier= Mettlach zu sehen. Sei dem wie immer, für die Reichenau liegen nicht die geringsten Hinweise vor.

Damit fällt für die gesamte reichenauische Ruodprecht-Gruppe Name wie Kronzeuge. Mit der einwandfrei bezeugten Trierer Herkunft des Egbertpsalters schwinden aber auch alle angeblich stilistisch „Engverwandten“ des Psalters: Das sogenannte Poussay-Evangeliar (Paris, Cod. lat. 10 514), der Pariser Cod. lat. 18 005, dessen Trierer Herkunft ohnehin feststeht (s. unten), das sogenannte Sakramentar von St. Blasien in St. Paul (Kärnten) (s. Liste Nr. 41), dessen nichtreichenauische Herkunft auch durch die Liturgie bestätigt wird, sowie schließlich der stets zum Egbert-Psalter gestellte London, Brit. Museum Add. Ms. 20 692. So bleibt von der stattlichen Gruppe nur der zweifellos reichenauische Codex BA 2 der Nationalbibliothek in Florenz (s. Liste Nr. 34) übrig. Er weist durch

8) Ebd. S.

9) Vgl. dazu eingehend Manitius M. Geschichte der lateinischen Literatur des MA, München 1923, S. 424.

10) Vgl. Zimmermann A., Kalendarium Benedictinum, Metten 1934, II, S. 359 und Hüffner M., Sint Adalbert van Egmond, apostel van Kemmerland, Egmond 1939. Über seine Verehrung in Trier vgl. Mieses, Festkalender S. 65.

11) Gallia christiana XIII, S. 572.

seine reichenauischen Ortsheiligen seine Herkunft nach. Prof. Böcklers Blick war zu sachkundig und zu ehrlich, daß er bei der Ruodprecht-Gruppe die stilistischen Unterschiede gegenüber anderen, namentlich dem gutverbürgten Codex Egberti (oben Nr. 3) verkannt hätte<sup>12</sup>: „Der Egbert-Psalter, das Hauptwerk der Ruodprecht-Gruppe, ist ebenso wie der Codex Egberti auf Bestellung des Trierer Erzbischofs Egbert (977–993) gefertigt und sie mögen beide ungefähr gleichzeitig entstanden sein. Aber der Codex Egberti steht unvermittelt und unerwartet als etwas fundamental Neues, als Werk einer „Renaissance“ vor uns, während der Psalter sich in Bahnen der alten Reichenauer Tradition weiterbewegt und von jener Renaissance wohl einzelne Züge, aber nicht den veränderten Gesamtcharakter übernimmt.“ Wenn andererseits dem Ebert-Psalter eine Fortführung der Stileigenheiten, wie sie die trierische Adagruppe, die von St. Maximin in Trier ausgeht, zugeschrieben wird, so ist das bei der Trierer Herkunft des Psalters umso verständlicher.

Während in der Entwicklungsreihe einer vermeintlichen Reichenauer Buchmalerei von der Kunstgeschichte vielfach der zweifellos Reichenauische Codex Egberti (nicht zu verwechseln mit dem Psalterium Egberti) hier eingeschoben wird, begegnet die letzte Gruppe, die sogenannte Liuthargruppe der Reichenauer Handschriften wiederum größtem Bedenken. Sie trägt ihren Namen von einem Mönch — als solchen weist ihn wiederum sein Skapulier aus — Liuthar, der ein Evangeliar Kaiser Otto II. oder III. übergibt. Die reich bebilderte Handschrift liegt in Aachen, Münsterschatz, sog. Ottonen-Codex X. s. (s. Liste Nr. 1)

Das Evangeliar enthält die Übergabe des Buches durch einen Mönch Liuthar an einen Kaiser Otto mit folgendem Dedikationsvers: Hoc, Auguste, libro tibi cor deus induat Otto, quem de Liuthario te suscepisse memento.

Liuthar feststellen zu wollen, ist, solange die Handschrift in ihrem Entstehungsort nicht festgestellt ist, ein müßiges Beginnen. Es läßt sich nicht einmal mit Sicherheit sagen, ob es sich um einen einfachen Mönch oder einen Abt handelt. Es ist unrichtig, wenn Beissel meint, einfache Schreibermonche konnten einem hochgestellten Fürsten keine solche Dedikation zumuten. Das Mönchtum von damals kannte noch keine derartigen Prälaten. Das mit nicht weniger als Bildern versehene Evangeliar besitzt leider nicht die geringsten liturgischen Indizien, so daß man auf die bedenkliche Stilkritik angewiesen ist. Sicher ist, daß die Künstler von nicht geringem Format bei den Ottonen-Evangeliar wie bei den beiden stilähnlichen Münchner Prachthandschriften clm 4452 und clm 4453 eine gemeinsame Bildvorlage hatten, die sich beispielsweise gerade bei dem Bild der Enthauptung des Johannes deutlich zu erkennen gibt. Aber gerade diese Gegenüberstellung besagt, daß es sich nicht nur um verschiedene Maler mit eigenen Auffassungen und Stil, wie es besonders die zahlreichen Säulen mit ihren Kapitellen deutlich zeigen, sondern auch um verschiedene Herstellungsorte handelt. Die Säulen des Ottonen-Codex sind z. B. durchweg kanneliert, was trotz der vielen Varianten in den Münchner Handschriften nie vorkommt.

Wo der berühmte Aachener Codex entstanden ist, muß demnach offen bleiben. Für keinen Fall läßt sich eine Herkunft aus der Reichenau erweisen.

12) Böckler, S. 970. Auch Merton, ebd. S. 87 weist die gesamte Ruodprecht-Gruppe aus stilkritischen Gründen als reichenauisch zurück.

Eben die erwähnte gemeinsame Bildvorlage hat auch die beiden schon erwähnten Münchner Handschriften zu „Verwandten“ des Ottonen-Kodex gemacht und die Liuthar-Gruppe entstehen lassen. Es handelt sich um

M ü n c h e n , Cod. lat. 4452 (S. Liste Nr. 5)

M ü n c h e n , Cod. lat. 4454 (S. Liste Nr. 6)

In beiden Handschriften (Perikopenbuch und Evangeliar) fehlen jegliche liturgische Anzeichen. Beide Handschriften haben dagegen gemeinsam, daß sie nachweisbare Geschenke Kaiser Heinrich II. an seine Großstiftung Bamberg sind. In clm 4452 geleiten Petrus und Paulus Heinrich und Kunigunde zu dem thronenden Christus, der beide mit einer kleinen Bügelkrone krönt. Im unteren Feld huldigende Frauengestalten. Die Feste mit den beigegebenen Evangelien zeigen den römischen Festkalender ohne jegliches örtliche Kolorit. Auch besitzt die Handschrift kein Widmungsbild. Sicher ist nur, daß die Handschrift aus Bamberg stammt und bei der Zeitsetzung und der auffallenden stilistischen Gleichheit mit dem oben genannten clm 4453 wie clm 4452 ein Geschenk Heinrichs II. an seine Lieblingsstiftung Bamberg darstellt. Für eine örtliche Festlegung der Entstehung ist zunächst nicht der geringste Anhalt auch nicht für die Reichenau gegeben.

So entbehrt die gesamte Liuthar-Gruppe, vor allem das namengebende Ottonen-Evangeliar von Aachen jeglicher verlässigen Grundlage für eine Entstehung auf der Reichenau.

Neben diesen maßgeblichen Vertretern dreier Entwicklungsstufen gibt es aber noch einige Handschriften, die bisher ebenfalls als bestimmte Augiensens ausgegeben wurden, deren andersweitige Herkunft sich aber verlässlich nachweisen läßt.

W o l f e n b ü t t e l , Herzogliche Bibliothek, Cod. 84, 5 Aug. Lektionar XI. s. (s. oben Nr. 8)

Die Feste mit den Perikopen geben nicht den geringsten Anhaltspunkt vor allem nicht für die Reichenau.

P a r i s , Bibl. nationale Cod. lat. 18 005, Sacramentarium XI. s. (S. oben Nr. 12).

Die Handschrift stammt gewiß nicht aus der Reichenau. Während das Fest des hl. Gallus in Gold ausgezeichnet ist, ist jenes des hl. Pirmin nicht hervorgehoben. Die in der Litanei genannten Heiligen, die vereinzelt auch transferierte Heilige (Reliquienheilige) der Reichenau sind, begegnen auch sonst, da sie allgemeine römische Verehrung genossen. Nekrologische Notizen einer fast gleichzeitigen Hand: 15/VIII: Ava peccatrix 4/VII: S. Ulrich ausgezeichnet, 4/XI: Vuolpertus monachus obiit (in goldener Minuskel). Der 21./VII. bringt das Fest des sel. Banto, eines wenig bekannten Eremiten von Trier, der in einer Kapelle des Domes begraben ist. Das Fest des hl. Eucharius ist ausgezeichnet durch die Bezeichnung: Festivitas s. Eucharii. Auch sonst sind zahlreiche frühe Trierer Bischöfe genannt. Deswegen kann man Deslisle, der sich zuerst mit dem Sakramentar beschäftigt hat, nur zustimmen, wenn er den Entstehungsort in Trier sucht. Die genannten Nekrologeinträge könnten vielleicht noch mehr Sicherheit bringen. Leroquais' Endurteil, daß das Sakramentar in der Reichenau „für den Gebrauch von St. Maximin hergestellt sei“ (S. 116), krankt an der obenerwähnten falschen Vorstellung von der Verarbeitung nichteinheimischer Heiliger.

Hildesheim, Beverinsche Bibliothek, Cod. I 19, Sakramentar (s. oben Nr. 9)

Das Sakramentar ist nach neuesten Untersuchungen einwandfrei nachweisbar in Regensburg hergestellt. Schreiberinschrift: Anno dominicae incarnationis MXIII sub Bernwardo pontifice Guntpold diac. huius libri scriptor claruit. Es kann sich nur um den Buchkünstler Gumpold handeln, der in Regensburg und Hildesheim tätig war. (Vgl. Bauerreiß, Kirchengeschichte Bayerns II, S. 84). Im Exultet wird für Bischof Bernward und Kaiser Heinrich gebetet. Im Communicantes wie im Libera wird St. Emmeram (!) aber auch der in Hildesheim verehrte Hl. Cantius genannt. St. Cantius hat auch eigne Messe.

Würzburg, Universitätsbibliothek, Ms. theol. 4<sup>o</sup>, Einzelblatt (s. oben Nr. 14)

Stammt nach Böckler A., Das Evangelienbuch Heinrich III., Berlin 1934, S. 47 aus Trier, was einwandfrei nachweisbar ist.

Maihingen, fürstl. Öttingen-Wallersteinsche Bibliothek Nr. I, 2, 4<sup>o</sup> (s. oben Nr. 10)

Die Handschrift hat ein Widmungsbild auf dem ein Bischof Engilmar dargestellt ist. Der Bischof ist einwandfrei festzustellen. Es ist der um 1030 für Parenzo in Oberitalien bezugte Bischof Engilmar<sup>13</sup>. Seine Herkunft läßt sich feststellen. Engilmar war unter dem hl. Wolfgang und Bischof Gebhard von Regensburg Archipresbyter am Dom in Regensburg, machte dann unter Abt Richbold von St. Emmeram (1006–1028) Profetz dortselbst nach einer größeren Schenkung<sup>14</sup> an Gütern in Harthausen (Ober- und Niederhart hausen (BA Straubing)) aber auch an Paramenten und Büchern. So wird ausdrücklich ein „Missale von vilis taxationis“ und ein Antifonarium genannt. Nach all dem kann es sich nur um eine Handschrift aus Regensburg handeln und die Zuweisung zu Reichenau oder Niederaltaich ist völlig abwegig.

Berlin, Staatl. Bibliothek, Ms. theol. lat. fol. 34, Lectionarium (s. oben Nr. 20)

Die Auszeichnung des hl. Paulinus, Bischofs von Trier, mit einer Prachtinitialie verweist die Hs. einwandfrei nach Trier.

Bologna, Bibl. della Universita, Cod. 1084, Sacramentarium, XI. s. (s. oben Nr. 26)

In dem Sakramentar ist das Fest des hl. Emmeram mit einer eigenen Oration, die den hohen Rang des Festes kundgibt ausgezeichnet. Es ist unverstänlich, wie bei dieser klaren Bezeugung des Regensburgerischen Ursprungs der Hs. genauer gesagt der St. Emmeramer, da auch St. Benedikt ausgezeichnet ist, man noch von einer Reichenauer Herkunft sprechen kann.

Augsburg, Ordinariatsbibliothek, Hs. Nr. 15 a, Perikopenbuch (s. oben Nr. 42)

13) Schwarz Gerhard, Die Besetzung der Bistümer Reichsitaliens, Leipzig 1913, S. 38. Am 21. September 1037 weiht Engilmar mit den Bischöfen von Eichstätt und Passau auf Wunsch des Abtes Ratbod von Altaich die neue Kirche dortselbst ein (MG SS XVII, S. 371).

14) Wideman J., Die Traditionen des Hochstiftes Regensburg, München 1943, Nr. 279. Vgl. auch die Inschrift an der Dalmatik für St. Emmeram in MG Poet. lat. V (1939), S. 363.

Die Hs hat keine besonderen liturgischen Indizien, außer daß die Perikopenordnung wie die Festbezeichnung durchaus der Gruppe der „Bamberger Geschenkhandschriften“ wie wir sie fürderhin bezeichnen möchten (die clm 4452, 4453, 4454, 4456 u. a. s. unten) genau entspricht. Da außerdem die Handschrift in ihren Motiven wie der Ausführung und Anordnung derselben wie überhaupt ihrem Decor sich vollkommen mit den genannten „Bambergern“ deckt, gehört sie zweifellos nach Zeit und Entstehungsort dieser Gruppe an. Ihr Ursprung richtet sich nach dem Entstehungsort eben dieser Handschriften. Völlig abwegig ist es die feierliche Bezeichnung der „Dedicatio basilicae s. Michaelis“, die auch der genannten Gruppe eigen ist, auf eine lokale Michaelskirche zu beziehen, für die die Hs. angefertigt sein sollte. Die genannte Kirchweihe ist die durchaus gewohnte, wenn auch nicht immer so ausführlich erwähnte Bezeichnung des Michaelifestes, das bekanntlich (wie andere Feste auch) das Kirchweihfest der Michaelskirche in Monte Gargano darstellt. Die ausführliche Festbenennung ist für die Herkunft der „Bamberger“ aufschlußreich (s. unten).

K ö l n , Dombibliothek, sog. Hillinus Codex, Evangeliar (s. oben Nr. 7)

Das Evangeliar weist einen Kölner Kanonikus namens Hillinus auf, der dem hl. Petrus, dem Dompatron die Handschrift überreicht. Geschrieben ist das Buch von zwei Brüdern Purhard und Chuonrad. Bei dem Erstgenannten an den Reichenauer Mönch Purhard zu denken, den Verfasser der Gesta Wittigonis und Maler mit mehr denn bescheidenem Können, ist grobenteils schon von der neueren Kritik wegen der völligen Abwegigkeit zurückgewiesen worden (So z. B. P r o c h n o , ebd. S. 37). Nach all dem, was oben von der Verfertigung bestellter Hss. gesagt wurde, ist die Herstellung auf der Reichenau völlig unsinnig. Warum sollte ein Kölner Domherr bis auf die Reichenau gehen?

B a l t i m o r e , Walters Art Gallery (s. oben Nr. 31)

Nach einer neueren fachmännischen Untersuchung (Nordenfalk C., Der Meister des Registrum Gregorii (Münchener Jahrbuch III. Folge, Band I (1950), S. 64): . . . wenn nicht vom Gregoriusmeister, dennoch unbedingt seiner Richtung — der Schule von Trier — angehörig“.

Z ü r i c h , Kantonalbibliothek Nr. 71, Sakramentar u. Graduale, XI. s. (s. Nr. 21)

Die Herkunft ist schwer zu erkennen: XIII. Kal. Augusti ist in Gold die „Dedicatio Renaugensis monasterii“ und am XVII. Kal. Dec. (15/XI) der Hausheilige von Rheinau, der Ireninkluse F i n d a n in Gold und Maiuskel ausgezeichnet. Von einer Entstehung des Sakramentars in der Reichenau kann daher keine Rede sein.

Z ü r i c h , Kantonalbibliothek Nr. 15, Sakramentar und Lektionar, XI. s. (s. Nr. 22)

Nicht weniger klar ist auch bei dieser Züricher Handschrift die Entstehung in dem um 805 gegründeten Kloster Rheinau bei Konstanz. Im Heiligenkalender sind die auswärtigen Heiligen mit dem Hauptkultort in Maiuskel gekennzeichnet, wie z. B. Curiensis, Tolosa u. a. und so auch die Reichenauer Ortsheiligen mit „Augia“. Die Rheinauer Heiligen dagegen haben keine Ortsbezeichnung. Außerdem sind in dem Sakramentar eingetragen wie in der vorigen Handschrift die Kirchweihe des Rheinauer Münsters, am II. Kal. Augusti eine „Dedicatio s. Findani“ und am 15. Nov. wiederum das Fest des hl. Findan in Auszeichnung.

H e i d e l b e r g , Universitätsbibliothek Cod. Sal. IX, Petershausener Sakramentar, XI. s. (s. Nr. 37)

Wie seine Verwendung in dem von Einsiedeln aus 983 besiedelten Petershausen schon bezeugt auch dort entstanden wie das Hornbacher Sakramentar

in Hornbach, die eben erwähnten Rheinauer Sakramentare in Rheinau u. a. Die im Kalender auftauchenden Reichenauer Ortsheiligen und -feste, wie die „Translatio Sanguinis domini“, die „dedicatio oratorii S. Marci“ sind spätere Zutaten wie bereits erkannt worden ist (s. unten). Sie können nicht vor 1048 entstanden sein, denn nach dem Bericht Hermann des Lahmen (MG SS V,) fand die Weihe des Markusoratoriums — von Hermann als Kirche bezeichnet — am 4. April 1048 statt. Der Petershausener Ursprung ergibt sich aus der Auszeichnung des ersten Kirchen- und Klosterpatrons Gregorius Magnus, von dem eine ansehnliche Reliquie vorhanden war und die Erwähnung des Klosterstifters von Petershausen am 27/VIII, des Bischofs Gebhard von Konstanz, sowie der schweizerischen Heiligen Sigisbert und Plazidus (11/VII und 12/X), die den Einsiedler Gründungskonvent verraten, während der Reichenauer Kalender zurücktritt. Der Reichenauer Hausheilige Pirmin ist in keiner Weise ausgezeichnet. Stilistisch weist das Sakramentar große Verschiedenheiten mit den wirklichen oder vermeintlichen Reichenauer Hss. auf.

St. Gallen, Stiftsarchiv, Hs. Nr. 2, sog. Pfäferser codex aureus, angebl. XI. Jh. (s. Nr. 27)

Die durch Haseloff u. a. versuchte Einreihung in die Reichenauer Schule um 1000 ist — abgesehen von dem großen Unterschied in der Behandlung der Initialen — allein schon hinfällig als die erste der Schreiberhände erst dem XII. Jahrhundert angehört, ein typisches Beispiel jede Prachthandschrift (hier besonders der Einband) des Bodenseegebietes und der angrenzenden Landschaften summarisch der Reichenau zuzuschreiben.

Oxford, Bodl. Library, Cod. Lit. misc. 319 (= Ms. lat. 19408), Evangeliar X/XI s. (s. Nr. 28)

Die Handschrift, die ich weder selbst einsehen konnte und die noch keineswegs eingehender beschrieben ist, stammt nach dem Urteil Swarzenskis einwandfrei aus Aquileia. Die Bemerkung des obengenannten Ausstellungsführers (Oxford 1952), daß das Evangeliar durch den „canon of Reichenau“ Eberhard, der 1042 Patriarch von Aquileia wurde, dorthin kam, ist völlig unrichtig. Der genannte Eberhard hat mit der Reichenau nichts zu tun. Er war Domherr von Augsburg, also nicht Mönch. (Vgl. Schwarz Gerhard, Besetzung der Bistümer Italiens etc., S. 32)

Eine vorläufige Zwischenbilanz über die angeblichen „Reichenauer“ gibt schon ein wesentlich anderes Bild als bisher. Nachweisbar Reichenauer Herkunft sind in unserer Liste<sup>15</sup> nur:

Nr. 3 (Egbert-Codex)

Nr. 25 (Reichenauer Evangelistar)

Nr. 33 (Florenzer Perikopenbuch)

Nachweisbar nicht Reichenauer Herkunft aus liturgischen und anderen, aber nichtstilkritischen Gründen sind:

Nr. 1 (Aachener Ottonen-Codex). EO (= Entstehungsort): Unbekannt

Nr. 7 (Hillinus-Codex aus Köln.) EO: Unbekannt, wahrscheinlich Köln

Nr. 8 (Wolfenbüttler Sakramentar) EO: Unbekannt

Nr. 9 (Hildesheimer Sakramentar) EO: Regensburg-Hildesheim

Nr. 12 (Pariser Sakramentar) EO: Trier

Nr. 14 (Würzburger Lektionar) EO: Trier

15) Hier ist nur die Rede von den bisher als Zeugen einer Reichenauer Malschule angeführten Hss.

- Nr. 19 (Maihinger Evangeliar) EO: Regensburg  
 Nr. 20 (Berliner Evangeliar) EO: Trier  
 Nr. 21 (Rheinauer Sakramentar) EO: Rheinau  
 Nr. 22 (Rheinauer Sakramentar II) EO: Rheinau  
 Nr. 26 (Bologna-Sakramentar) EO: Regensburg  
 Nr. 27 (Codex aureus von Pfäfers) EO: Unbestimmt, jedenfalls nicht Reichenau  
 Nr. 28 (Oxforder Evangeliar) EO: Aquileia  
 Nr. 29 (Bernulph=Evangeliar) EO: Hildesheim?  
 Nr. 31 (Baltimore=Evangeliar) EO: Trier  
 Nr. 32 (Egbert-Psalter v. Cividale) EO: Trier  
 Nr. 33 (Pariser Evangeliar) EO: Einsiedeln?, nicht Reichenau  
 Nr. 35 (Eburnant Sakramentar) EO: Hornbach  
 Nr. 37 (Petershausener Sakramentar) EO: Petershausen  
 Nr. 41 (Sakramentar v. St. Blasien) EO: Einsiedeln? nicht Reichenau  
 Nr. 42 (Augsburger Preikopenbuch) EO: Regensburg?

Es stammen demnach von den 40 Handschriften der vermeintlichen Reichenauer Malschule — die drei gesicherten Augiensis abgezogen — 21 n a c h w e i s b a r nicht von der Reichenau und es handelt sich dabei vielfach um „führende“ Handschriften, d. h. solche, denen noch Traubanten zugeschrieben werden, wie etwa der Egbert-Psalter oder die Eburnant-Handschrift.

### 3. Die Bamberger Dotationshandschriften

Die Bedenken, die sich gerade bei Dominanthandschriften der vermeintlichen Reichenauer Malschule ergaben, weiten sich aus auf eine ganz bestimmte Gruppe von Handschriften um die Jahrtausendwende, die nicht nur durch ihren Bilderreichtum und ihre Stilähnlichkeit, sondern vor allem durch den gemeinsamen Herstellungszweck von selbst sich zusammendrängen, hier kurz als „Bamberger Handschriften“ bezeichnet. Es handelt sich dabei aber keineswegs um solche, die etwa in Bamberg selbst gefertigt sein konnten. Die dortigen Klöster mußten erst entstehen. Es sind Handschriften, die lediglich der ausnehmenden Munifizienz des königlichen Stifters für sein großes Lebenswerk, wie man sagen möchte, für die „ecclesia imperialis“, das neue Hochstift B a m b e r g, ihr Entstehen verdanken. Es läßt sich belegen, daß Kaiser Heinrich II. nicht nur vorhandene Prachthandschriften in das neue Bamberg geschenkt, sondern daß er solche ausdrücklich für Bamberg in Auftrag gegeben hat und es ist eine Frage für sich, warum er dafür nicht nur das alte St. Emmeram, sondern ein ganz junges Kloster, die Aribonstiftung S e e o n, (Obby. BA Traunstein), die erst ein paar Jahrzehnte zählte, ausersah<sup>1</sup>. So lieferte Abt Gerhard von Seeon eine

1) Vgl. Bauerreiß R., Seeon eine bayerische Malschule des beginnenden XI. Jahrhunderts (StM 50 [1932], 529—555)

Handschrift, die verschiedene alte orientalische Mönchsregeln enthielt, offenbar für ein neues Kloster im oder am bambergischen Hochstift: In der dichterischen Widmung des Abtes von nicht weniger als 54 Hexametern<sup>2</sup> heißt es:

Suscipe perscriptum te praecipiente libellum  
plenum legiferis patrum fratrumque statutus  
quem... abba Gerardus Sevensis et altor ovilis

Vielfach zeigt sich die Donation in einem auf Bestellung gearbeiteten Widmungsbild des Kaisers mitunter auch zusammen mit seiner Gemahlin Kunigunde. So weist das prachtvolle Perikopenbuch des clm 4452 (s. oben Nr. 5) die Verse auf<sup>3</sup>:

Rex Heinricus...  
obtulit hunc librum divino lege refertum  
plenus amore dei pius in donaria templi.

Als Geschenkschriften für Bamberg bezeugen sich auch jene, die den König als Donator erscheinen lassen, schon von Anfang an in Bamberg waren und bis heute ihren Platz dort behaupten konnten. Zu ihnen gehören:

Clm 4456, ein Sakramentar, das eine teilweise Kopie des berühmten Codex Aureus von St. Emmeram darstellt und den Kaiser zeigt, wie er von den Bischöfen St. Ulrich und Emmeram gestützt wird. Die Hs. ist in Regensburg oder Seon entstanden. Messerer Nr. 61–64.

Bamberg, Lit. 53. Zweifellos für Bamberg angefertigt wegen der Auszeichnung der Dompatrone. Messerer, Nr. 48.

Bamberg, Lit. 7. In Seon geschrieben für Bamberg und den Kaiser, da Akklamationen für Heinrich und Kunigunde enthalten sind.

Bamberg, Bibl. 43. Mit Gedicht eines Bebo, aus dem hervorgeht, daß der Kaiser ihm die Anfertigung von Büchern aufgetragen habe.

Bamberg, Bibl. 78. Widmung des gleichen Schreibers Bebo an den Kaiser.

Bamberg, Bibl. 84. Widmung an den Kaiser. Die Hs. war von Anfang an in Bamberg.

Bamberg, Bibl. 140, die berühmte Apokalypsehandschrift (s. oben Nr. 10). Dedikationsbild Heinrichs und Kunigunds an den Patron des Bamberger Domstiftes St. Peter mit Versen<sup>4</sup>. Messerer, Nr. 44–47.

Clm 4454, reich ausgestattetes Evangeliar (s. oben Nr. 6). Nach seinem Herausgeber G. Leidinger zweifellos für das Bamberger Domstift bestimmt (vgl. auch Messerer, Nr. 32–35), außerdem vollkommen stilgleich wie der folgende

Clm 4453, Prachtevangeliar (s. oben Nr. 2). Ist der dargestellte König auch ohne Beischrift, so kann bei dem gleichen Künstler wie bei clm 4454 nur Heinrich II. gemeint sein. Messerer, Nr. 20–21.

Clm 4452, Perikopenbuch Heinrich II. Widmungsbild des Kaiserpaares Heinrich und Kunigunde, wie es von Christus gekrönt wird unter Beistand der Bamberger Dompatrone. Messerer, Nr. 36–43<sup>5</sup>.

2) MG Poetae V (1939), S. 397.

3) MG Poetae V, S. 433.

4) MG Poetae V, 432.

5) Die Inschriften bei MG Poetae V, 434.

Diese Liste Bamberger Geschenkhandschriften ist keinesweges vollständig. Es wäre einer eigenen Untersuchung wert festzustellen, was an Büchern von Anfang an an Dom-, Stefansstift und Michelsberg vorhanden war<sup>6</sup>. Die Liste gibt uns aber nicht den geringsten Anlaß, unseren Blick auf die ferne Reichenau als Herkunftsort zu wenden. Nirgend ist bei diesen Handschriften irgendwelcher Hinweis auf eine reichenauische Herkunft festzustellen. Man vernimmt nichts über eine Buchbestellung auf dem ohnehin reichlich weit entfernten Bodenseekloster ganz im Gegensatz zu anderen altbayerischen Pflegestätten der Buchkunst. Als Entstehungszeit der Bamberger Prachthandschriften kann nur ein Zeitraum in Frage kommen, der mit dem Tod des Kaisers (1024) und der Bistumsgründung (1007) oder ein oder zwei Jahre vorher begrenzt ist, also kurz um die ersten zwei Jahrzehnte des neuen Millenariums.

Wie sah es aber in der Reichenau während der Entstehungszeit der Bamberger Prachthandschriften aus?

#### 4. Die monastische Lage der Reichenau um 1000

Das „Goldene Säkulum“ der Reichenau war das IX. nicht das X. Jahrhundert. Auch die Reichenau bedurfte wie alle Klöster des Reichs um die Mitte des X. Jahrhundert einer dringenden Erneuerung und bald nach 950 geriet das Inselkloster in das Kraftfeld der mächtigen Gorze-Trierer Reform, die uns heute wesentlich klarer vor Augen liegt als ehemals<sup>7</sup>. Abt R u o d m a n n (972–985) kam direkt von Gorze auf die Reichenau. Blieb diese im allgemeinen dieser Reformrichtung in ihren Lebensgewohnheiten — freilich soweit wir sehen — treu<sup>8</sup>, so hat die Augia dives um die Mitte des X. Jahrhunderts die stabile Linie ihres klösterlichen Friedens verlassen. Schon über Abt Ruodmann wurden Klagen laut<sup>9</sup>. 985 folgte ihm Abt W i t i g o w o , der die Geschicke der Reichenau 12 Jahre lenkte. Es ist der Literaturgeschichte schon aufgefallen, daß die literarische Tätigkeit auf der Reichenau damals fast zum Stillstand kam<sup>10</sup>. Doch über Abt Witigowo ist ein seltsames Loblied an die hundert

- 6) Die treffliche Arbeit Messerers, ebd., behandelt nur die im Domschatz befindlichen berühmten Handschriften. Gewiß sind aber unter den zahlreichen Hss. des XI. Jahrhunderts der Bamberger Staatsbibliothek noch solche, die zur Erstdotation des Bistums gehörten.
- 7) Zur Frage der Reform in der Reichenau nunmehr Hallinger, ebd. I, 108. Zur allgemeinen Klostersgeschichte der Reichenau in dieser Zeit, aber die Verhältnisse zweifellos etwas beschönigend Beyerle K., Zur Einführung in die Geschichte der Reichenau (Festschrift, ebd. I, München 1925).
- 8) Hallinger, ebd.
- 9) MG SS V, 116: ... Ruodmannus ... nimisque abbatiam detavit.
- 10) Manitius M., Geschichte der lateinischen Literatur im MA, II, München 1923, S. 509: ... und mit dem alten literarischen Ruhme Reichenaus war es in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts dahin, nur wenige Spuren schriftstellerischer Tätigkeit haben sich von dort aus jenem Zeitraum erhalten.

Verse erhalten<sup>11</sup>, das sowohl durch seinen Inhalt wie die (einzige) Miniatur, die es schmückt, in unserem Zusammenhang sehr aufschlußreich ist. Das Gedicht wurde von dem Mönch Purchard verfaßt und wohl auch niedergeschrieben und ist im Original noch erhalten. Purchard hat das Gedicht auf Wunsch einiger seiner Mitbrüder geschrieben und, wie er ausdrücklich sagt, zur Rechtfertigung Witigows. Es ist in Dialogform zwischen dem „poeta rusticus“, wie Purchard sich bezeichnet und der „mater Augia“, die in Anlehnung an das Hohe Lied über ihren „sponsus“ — in diesem Fall dem Abt Witigowo — klagt. Sie komme sich einsam und verarmt vor, da der Sponsus selten zu Hause sei. Langsam gelingt es dem poeta aber, die Mutter Augia zu überzeugen, daß es sich um einen guten Abt handle, der vor allem in seiner Bautätigkeit Höchstes geleistet habe. In der Tat ist Witigowo als kunstliebender Abt bezeugt und die Wandmalereien in Gotteshäusern der Reichenau werden, wenn auch nur vermutungsweise, in seine Regierungszeit verwiesen<sup>12</sup>. Aber der rusticus poeta zeigt doch, daß es um Ruhe und Ordnung in der Reichenau geschehen war und, was gerade die Buchmalerei betrifft, so spricht die halbseitige Miniatur, die die *Gesta Witigowonis* eröffnet, ihre eigene Sprache. Die mater Augia trägt hier auf einer Schulter die Basilika der Reichenau, auf der anderen steht ein großer Bogen, über den eine große Zahl von Gotteshäusern und großen und kleinen Türmen sich erhebt, offenbar die Bauten Witigows. Unter dem Bogen der Patronin der Reichenau ist Pirmin der Abt usw. — aber alles in einer derart armseligen Aufmachung, daß das Bild schon längst den Kunsthistorikern Kopfzerbrechen verursacht hat<sup>13</sup>. Man ist anderes von der Reichenau gewohnt.

Mag man sich ein Urteil über Witigowo bilden wie immer, kurz vor der Jahrtausendwende (997) mußte er abdanken. Sein Nachfolger Alawich zuerst als Abt nach Pfäfers berufen, erfüllte in keiner Weise die Erwartungen Kaiser Heinrichs II. und mußte ebenfalls schon nach drei Jahren abdanken. Nun folgten Jahre schlimmster Wirrsale, deren genaue Ursachen heute noch nicht klar liegen und wohl auch nicht zu ergründen sind. Der Gegensatz zwischen Adel und Unfreien allein konnte nicht die Ursache sein, da die Gorzer Reform keineswegs antifeudalistisch war. Auch der Nachfolger Alawichs Abt Werinher (1000–1006) wurde als dritter Abt von Heinrich II. abgesetzt. Der vom Konvent nunmehr erwählte Abt Heinrich wurde von Heinrich II. nicht anerkannt.

11) Patrol. lat. 139, 351. Vgl. dazu Manitius, ebd. S. 509, Bergmann A., Die Dichtung der Reichenau (Festschrift II, 743).

12) Vgl. Sauer J., Die Monumentalmalerei der Reichenau (Festschrift II, S. 902).

13) Prochno, ebd. S. 27: ... daß eine derartige primitiv wirkende Miniatur ungefähr gleichzeitig mit dem Aachener Ottoevangeliar, ein oder zwei Jahrzehnte nach dem Egbert-Codex und ein Jahr fünf vor den Münchner Prachthandschriften aus Bamberg entstanden sein soll, ist meines Erachtens nur dann erklärlich, wenn sie nicht aus der Schreibschule des Klosters im engeren Sinn stammte.

Dieser holte aus dem Stammkloster der Reform einen radikalen Anhänger derselben *I m m o v o n G o r z e*. Die zwei Jahre seiner Regierung bedeuten einen Höhepunkt der Verwirrung und des Niedergangs, wie ihn die Reichenau nicht gleich wieder erleben sollte. Mönche wurden gewaltsam entfernt, andere flohen mit Büchern und Kirchenschätzen<sup>14</sup>. Zu all dem kam das Unglück einer großen Feuersbrunst. Der Kaiser sah sich gezwungen, seinen Kandidaten alsbald wieder zurückzunehmen<sup>15</sup> und ihn 1008 durch den fähigen *B e r n* zu ersetzen, dem es in vierzigjährigen Regierung gelang, Ordnung und Wohlstand wieder herzustellen. Der Tiefstand der Reichenau veranlaßte einen dichterisch begabten Mönch zu einem Klagelied in Versen, das uns leider verloren ist. Aber der Titel, der sich erhalten, sagt genug: *De ruina monasterii Augi-ensis ex incendio*.

So also sah es in der Reichenau um die Jahrtausendwende aus, eben in den Jahren, in denen Heinrich II. die große Stiftung der „*ecclesia imperialis*“, Bamberg vorbereitete, für die ihm gerade das Beste gut genug erschien, für die er fast das gesamte Herzogsgut in Bayern opferte. Gerade das Gründungsjahr Bambergs 1007 fand die Reichenau an einem Tiefpunkt ihrer Geschichte.

War die Reichenau fähig damals für Bamberg solche Spitzenleistungen der Buchmalerei – und gerade sie gelten als die schönsten Blüten der „Reichenauer Malschule“ – hervorzubringen? Hier klafft ein Widerspruch, der sich kaum überbrücken läßt. Fügt man noch den großen Abstrich an Handschriften hinzu, die aus inneren Gründen nicht aus der Reichenau stammen können, so wird man zugeben müssen, daß die berühmte und so weit ausstrahlende „Reichenauer Malschule“ um 1000 eine Illusion darstellt, geboren aus einer großen aber verklungenen künstlerischen Vergangenheit<sup>16</sup>. Das umso mehr als sich gerade bei den

- 
- 14) *Hermannii Augiensis chronicon* (MG SS V, 118): *Augiae Werinhardo abbate defuncto fratres Henricum monachum elegerunt. Sed rex Henricus eius insolentiam, quamvis ab eo pecuniam accepisset, detestatus fratribusque apud se accusatis infensus, Ymmonem quendam Gorziensem abbatem, qui et Prumiam ipso tempore tenebat, virum austerum ipsi invitis praeponuit. Unde nonnullis ex ipsis sponte locum illum relinquuntibus, quibusdam etiam ab eo ieiuniis, verberibus exilioque graviter afflictis nobile monasterium in magnis viris, libris et ecclesiae thesauris grave peccatis exigentibus pertulit detrimentum sicut Ruodpertus monachu nobile et docte facetus . . . rithmo, prosa metroque flebilis deplangit.*
- 15) *E b d.*: . . . *Henricus rex Ymmonis crudelitate cognita remoto eo, Bern virum doctum et pium Pruminensem monachum Augiae constituit abbatem.*
- 16) Zu dieser vermeintlichen führenden Stellung der Reichenau in der Herstellung von Büchern trägt auch die oft zitierte Papsturkunde von 998 bei (*K e h r = B r a c k m a n n*, *Germania Pontificia* II, S. 152), nach der als Entschädigung für die Abtweihe durch den Papst persönlich 1 Sakramentar, 1 Epistolar, 1 Evangeliar geliefert werden sollten. Die hohe Auszeichnung der Reichenau wie die geforderte Herstellung von Handschriften knüpft an die große Vergangenheit der Reichenau an. Für die da-

besten Zeugen der vermeintlichen Reichenauer Schule weitaus engere Beziehungen zu anderen klösterlichen Werkstätten feststellen lassen.

### 5. Die Regensburg-Seeoner Malschule

Im schroffen Gegensatz zu dem Mangel irgendwelcher Zusammenhänge zwischen den „Bambergern“ und der Reichenau, steht unser Wissen über diese Handschriftengruppe und den aufblühenden Klöstern Regensburgs und des Regensburger Reformkreises. Die gesamte deutsche Kunstbetrachtung um die Jahrtausendwende darf, wie gesagt, nicht getrennt werden von jener mächtigen Reformwelle, die vom Westen her nach Süddeutschland getragen wurde und bis nach Ungarn und Monte Cassino registriert werden kann<sup>1</sup>. Von dem lothringischen unscheinbaren Gorze kommend, erfaßte sie alsbald das große kirchliche und kulturelle Zentrum T r i e r, strahlte von hier aus nach allen Richtungen und mit besonderer Stärke nach Osten aus, wo sie in R e g e n s b u r g und N i e d e r a l t a i c h neue Reformherde schuf. Kein geringes Verdienst kommt dabei dem kunstliebenden Trierer Erzbischof Egbert zu, dem warmen Förderer der Reform und alsbald schwärmten Mönche, namentlich von dem ehrwürdigen St. Maximin in Trier, als Äbte nach allen Himmelsrichtungen aus. Nach Altbayern, das hier besonders interessiert, kamen die Trierer Professoren Ramwold nach Regensburg und Hartwig nach Tegernsee, während ein heiliger Wolfgang von 956 – 964 Leiter der Domschule in Trier, nunmehr den Regensburger Bischofsstuhl innehatte (972 – 994). Alsbald wurden in den reformierten Klöstern Kielfeder und Pinsel lebendig. Es zeigt von der Kunstliebe der Gorzer Reformmönche, daß in Regensburg Abt Ramwold den schadhafte gewordenen Codex Aureus, den er vorfand, alsbald reparieren ließ und man war in St. Emmeram um fähige Künstler nicht verlegen. Durch Einträge sind uns in der Prachthandschrift der Initiator Abt Ramwold, wie die beiden Emmeramer Mönche, Aribo und Adalbert, als ausführende Künstler einwandfrei bezeugt<sup>2</sup>. Daß in Regensburg die Buchkunst alsbald in voller Blüte war, zeigen zwei Prachthandschriften höchster Qualität, das berühmte „Regelbuch der Uta von Niedermünster“ (Bamberg, Lit. 142) und das „Bamberger Pontifikale“ (clm 4456).

Die Kunstliebe der Trierer Reformmönche strahlte von Regensburg alsbald auf die von ihm reformierten Klöster aus. Hier zeigt sich eine eigenartige Erscheinung. In Südbayern liegt ein Klösterchen — niemals sonderlich groß — auf einer Insel in reizvoller Voralpenlandschaft,

---

mals herrschenden Verhältnisse wäre die Reichenau kaum in dem Maße ausgezeichnet worden. Vgl. die vorausgehenden Privilegien. Wie weit die Reichenau dieser päpstlichen Verpflichtung nachgekommen ist, ist nicht gesagt.

- 1) Vgl. die obengenannten Untersuchungen von Hallinger und Bauerreiß, woselbst auch Schemen der Reformwellen dargestellt sind. Für Altbayern Bauerreiß II, 48.
- 2) Siehe Anmerkung 10.

nördlich des Chiemsees, *Seeon* mit Namen, das erst in dem letzten Jahrzehnt des X. Jahrhundert als Eigenkloster der mächtigen Aribonensippe entstanden war<sup>3</sup>. Das junge, kleine Kloster, dessen ursprünglich an Zahl bescheidener Konvent uns bekannt ist, erzeugte bald nach seiner Entstehung Handschriften, keineswegs nur liturgischer Art, denen auch künstlerische Ausstattung nicht fehlte<sup>4</sup>. Es ist sogar ausdrücklich bezeugt, daß der zweite Abt des kleinen Seeon, *Gerard*, auf Bestellung des Kaisers Heinrich II. für Bamberg Handschriften herstellte. Eine Handschrift hat Abt Gerard mit einem Lobgedicht auf Bamberg von nicht weniger als 54 Hexametern versehen, das von großer klassischer Bildung des Abtes zeugt<sup>5</sup>.

Was aber hat Kaiser Heinrich II. bewogen, sich an das kleine weltverlorene Seeon zu wenden, das doch noch über keinerlei künstlerische Tradition verfügte und verfügen konnte? Es darf nicht wie bisher übersehen werden, daß Heinrich II. in engster Verbindung zu dem jungen Kloster und seinem Stifter stand. Dieser Graf Aribo und seine Gemahlin waren mit dem Kaiser blutsverwandt, wie dieser selbst wiederholt bezeugt<sup>5a</sup>. Noch als bayerischer Herzog erreichte Heinrich bei Otto III., daß der neuen Stiftung kaiserlicher Schutz und andere Privilegien erteilt wurden<sup>6</sup>. Der Sohn des Stifters gleichen Namens war Diakon am erzbischöflichen Hof in Salzburg, aber bereits auch Kaplan der herzoglichen und später kaiserlichen Kanzlei Heinrichs. Auf sein Betreiben erwies Heinrich auch einer anderen Aribonenstiftung, der Schwesterstiftung Seeons, dem neuen Frauenkloster Göss in der Steiermark, seine besondere Huld<sup>7</sup>. Die Hochschätzung Seeons durch Otto III. wie Heinrich II. wird in einem Brief, dem eine geschichtliche Grundlage nicht abzuspüren ist, ausdrücklich bezeugt<sup>8</sup>, ferner, daß Otto III. den fähigen Abt Adalbert an die Spitze der neuen klösterlichen Gemeinde stellte. Es steht heute fest, daß dieser erste Abt Adalbert Professe des von der Gorze-Trierer Reform längst erfaßten Klosters St. Emmeram in Regensburg war<sup>9</sup>. Es läßt sich für den plötzlichen Aufbruch künstlerischen Schaffens in dem erst beginnenden Kloster Seeon keine andere Erklärung finden, als daß der Regensburger Mönch Adalbert und erster

3) Die gesamte Literatur jetzt bei *Hemmerle Josef*, Die Benediktinerklöster in Bayern, München 1951, S. 121.

4) *Bauerreiß R.*, Seeon in Oberbayern, eine bayerische Malschule des beginnenden XI. Jahrhundert (Studien und Mitteilungen z. Gesch. d. Benediktinerordens 47 [1929], S. 200 ff.)

5) *MG Poetae lat. V. 397* und *Manitius M.*, Geschichte d. lat. Literatur des MA II, München 1923, S. 531.

5a) der Vater des Seeoner Klosterstifters Pfalzgraf Hartwig († ca 985) hatte eine Tochter Herzog Arnulfs unbekanntem Namens zur Frau (nach *Tyroller*).

6) *MG Dipl. II, Nr. 318.*

7) *MG Dipl. III, Nr. 428.*

8) *MG Epistolae sel. III. Nr. 27.*

9) *MG Nocr. III, 309 (St. Emmeram): 17. März: Adalpertus abbas de nostra congregatione.*

Abt von Seeon personengleich ist mit dem gleichzeitigen Mönchskünstler Adalbert, der zusammen mit Aribo auf Wunsch Ramwolds von Trier = St. Emmeram den berühmten Codex aureus restaurierte (s. oben), während Aribo wohl der Seeoner Stifterfamilie nicht ferne gestanden haben möchte<sup>10</sup>.

So erklärt sich auch, warum das in Regensburg oder Seeon hergestellte „Bamberger Pontifikale“, der berühmte clm 4456, eine teilweise Kopie des Regensburger Codex Aureus ist. Clm 4456 trägt aber weitaus mehr das „Heiligenbild“ der Salzburger, wohin Seeon gehörte, als der Regensburger Diözese<sup>11</sup>. Der Codex Aureus muß einmal nach Seeon gekommen und dort vom ersten Abt Adalbert wohl auf Bestellung kopiert worden sein. In ihm oder seinem Mönch Eberhard (s. u.) möchte ich den Künstler des clm 4456 sehen und den Begründer der alsbald so regen Seeoner Malschule.

Das Bestehen einer und zwar für Bamberg arbeitenden Schreib- und Malschule in dem jungen Seeon ist aber nicht nur durch die ausdrückliche Buchbestellung Heinrichs II. bei Abt Gerard bezeugt. Das Toten- und Verbrüderungsbuch der ehrwürdigen Abtei St. Peter in Salzburg<sup>12</sup> enthält unter den unter wenig künstlerischen Kanonbögen verteilten Namen der Konvente der verbrüdereten Klöster auch die Mönchsgemeinde von Seeon und zwar unter dessen zweitem Abt Gerard. Die junge Ordensgemeinde weist 6 Mönchspriester, 4 Mönchsdiakone, 1 Mönchsubdiakon, 4 einfache Mönche und 1 jungen Oblaten (puer) auf. Hier zeigt sich nun eine eigenartige Erscheinung. Unter den einwandfrei von gleicher Hand geschriebenen Namen sind zwei in Gold geschrieben. Es mögen die Namen in ihrer Reihenfolge wiedergegeben werden:

1. Kanonbogen:

Nomina fratrum de monasterio Sewensii  
 Gerhardus abbas  
 Peppo presb. et mon.  
 Uvielant presb. et mon.  
 Eberhardus diac. mon. scriba  
 Arnoldus diac. mon.  
 Garmanoldus presb. mon.  
 usw.

2. Kanonbogen (erst von späterer Hand ausgefüllt):

3. Kanonbogen:

Adalpertus presb.  
 eiusdem monasterii  
 primus abbas  
 deo et hominibus  
 dignus in memoria  
 (Die folgenden Namen erst von späterer Hand)

10) Fol. 126: Domini abbatis Ramuoldi hunc librum Aripo et Adalpertus renovaverunt. Sis memor eorum.

11) Bauerreiß, ebd. S. 543.

12) Stiftsarchiv St. Peter, Ms. M, ed. MG Nocr. II.

13) MG Nocr. II.

Von diesen Namen sind Ebarhardus etc. (der vierte der ersten Reihe) und Abt Adalpert (der erste der dritten Reihe) in Gold ausgeführt, was unter dem reichen Namenmaterial des Totenbuches, soweit es von dieser Hand geschrieben, sonst niemals stattfindet. Dazu kommt, daß neben dem Namen des Peppo drei Pünktchen stehen, so wie über dem „scriba“ des folgenden Eberhard wiederum drei Pünktchen, die aber noch mit vier roten Pünktchen verziert sind, wiederum eine Auszeichnung des Eberhard. Unter dieser Kolumne stehen am Fuß des Kanonbogens und zwar von gleicher Hand zwei Distichen nebeneinander:

hic monachus meritis nec nomine dignus,  
 pro quo funde preces, quisquis hec saepe revolvet.  
 Pingere quique auro potuit cunctoque colore  
 Dic sermone brevi, rex inclite, sis pius illi!

Auf wen bezieht sich dieses Lob? Der Beginn des ersten Hexameters ist kräftig ausgeschabt. Es kann aber kaum ein Zweifel aufkommen, daß das Lob sich auf den oben darüberstehenden in Gold geschriebenen „scriba“ Ebarhard bezieht und die drei Pünktchen dürften wohl Verweise sein auf die mit größerem Abstand unten angefügten Verse. Der im anderen Kanonbogen kunstfertige erste Seoner Abt Adalpert kann nicht gemeint sein, da die Rede von einem „monachus“ ist.

Wer hat aber das Lob des Mönchskünstlers Ebarhard verfaßt und welche Hand hat es geschrieben. Es drängt sich die Frage nach der Art der Entstehung des Totenbuches auf. Sicher ist, daß dieser Teil des Totenbuches und auch die Namen anderer Konvente von der gleichen Hand geschrieben wurden. So ist die Annahme hinfällig, daß das Verbrüderungsbuch an die verschiedenen Konvente herumgeschickt wurde zum Zweck des Eintrages ihrer Mönche. Die genaue Angabe der verschiedenen Konvente konnte aber nicht dem Gedächtnis des Nekrologschreibers entstammen. Die einzelnen Klöster werden deshalb, wie es auch das spätere Rotelwesen zeigt, durch Boten ihre Verzeichnisse zugesandt haben. Der Seoner Eintrag enthält den Konvent des zweiten Seoner Abtes Gerard und so wird er es gewesen sein, der das Verzeichnis übersandte oder übersenden ließ. Ja, Abt Gerard ist auch der Verfasser der beiden Distichen mit dem Lob Ebarhards. Man vergleiche aus dem Huldigungsgedicht Gerards an Bamberg<sup>14</sup>:

Quem (libellum) tibi non tardus  
 mihi tardior, abba Gerhardus      hic monachus meritis  
 nomine non meritis Sevensis      nec nomine dignus  
 et altor ovilis exiguus...

Eberhard muß nach allem ein Buchkünstler von überdurchschnittlichem Können gewesen sein, daß ihm bei der Knappheit persönlicher Angaben bei mittelalterlichen Künstlern ein solches Lob zuteil wurde. Leider ist

14) MG Poetae lat. V, 397.

unser Wissen über Eberhard von Seon damit erschöpft<sup>15</sup>. Aber es kann kein Zweifel bestehen, daß Seon in eben der Zeit der großen Bamberger Buchbestellungen über eine namhafte und vom Kaiser geschätzte Schreib- und Malschule verfügte<sup>16</sup>.

Kehren wir nach Regensburg zurück. Adalbert und Arbo waren nicht die einzigen damals bekannten Buchkünstler der bayrischen Metropole. In einem Sammelband antiker Autoren (CIm 14272) hat ein Mönch, wohl von St. Emmeram, namens *Hartwig* sich und seinen Lehrer, den berühmten Fulbert von Chartres, verewigt<sup>17</sup>. Aber auch außerhalb der Klostermauern von St. Emmeram herrschte in Regensburg — aber immer im Zug der grossen monastischen Reform — künstlerisches Leben. Dies verbürgt ein Buchkünstler, der längst einer Sonderuntersuchung wert wäre, der Kleriker — „clericus“ wie er sich selbst auf einem neuentdeckten Selbstporträt heißt — *Gumbold* (Guntbold)<sup>18</sup>. Seine künstlerische Tätigkeit in Hildesheim unter einem hl. Bernward und Regensburg ist nunmehr erwiesen, wenn auch noch nicht im einzelnen geklärt. Seine Kunst liegt in einer enormen zeichnerischen Begabung, wohl weniger in der Farbe.

- 
- 15) Eberhard dürfte identisch sein mit dem im Seeoner Nekrolog in der frühesten Schicht bezeugten Eberhard: Eberhardus 26. März *diaconus et monachus* (MG Nocr. II. II, 221).
- 16) Ich trage auch kein Bedenken einen anderen Dichter, der für Heinrich und Bamberg in eben dieser Zeit gedichtet hat, dem Seeoner Konvent unter Abt Gerhard zuzurechnen. Es ist der in der Literaturgeschichte als „Diakon Bebo“ bekannte Dichter, von dem ein Widmungsbrief an Heinrich mit anschließenden Versen überliefert ist (MG Poetae lat. V, 399). Wenn Bebo im genannten Schreiben über gewisse Beeinträchtigungen des *ordo* der Diakone klagt — er nennt sich dabei keineswegs selbst — so ist damit nicht gesagt, daß der Schreiber selbst Diakon gewesen sein müßte, wie man gewöhnlich angenommen hat. So möchte ich den Dichter Bebo gleichsetzen mit dem obengenannten Mönchspriester Pepo von Seon, der wie der Künstler Eberhard ebenfalls neben seinem Namen drei Pünktchen trägt. Waren auch ihm einige Lobverse zugeordnet? Auch Bebo zeugt von dem regen geistigen Leben in der jungen Aribonenstiftung. Zu Bebo vgl. auch *Manitius*, ebd. II, 531.
- 17) *Bischoff B.*, Literarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeram (Regensburg) während des frühen und hohen Mittelalters. Diese Zeitschrift 51 (1933), S. 107f). Das Dedikationsbild bei *Prochno*, ebd. S. 92.
- 18) *Bauerreiß*, Kirchengeschichte Bayerns II, St. Ottilien 1951, Umschlag und S. 84. Vgl. nunmehr auch *Tschan Fr. J.*, Saint Bernward of Hildesheim, Notre Dame (Ind.), 1942—1953. Tschan ist leider der Vatikanische Codex (Palatinus lat. 173) unbekannt geblieben.

## 6 Zur Stilkritik der angeblichen Reichenauer Handschriften

Die stilkritische Methode bei der Sichtung der hier angeführten Handschriften wird erschwert durch den beschränkten Vergleichsstoff wirklich gesicherter Reichenauer Handschriften<sup>1</sup>. Hier kommt ja nur eine Handschrift in Betracht, die sowohl reicheren Bilderschmuck als auch bestimmt reichenauischen Ursprung aufweisen kann, der berühmte Codex Egberti, hergestellt von den beiden Reichenauer Mönchen Kerald und Heribert. (S. Liste Nr. 2, nicht zu verwechseln mit dem Egbert-Psalter). Er ist „das Hauptstück der Reichenauer Buchmalerei, das Fundament, auf dem die Forschung aufgebaut hat und der wichtigste Zeuge für die ottonische Renaissance überhaupt“<sup>2</sup>. Aber nur der Stilvergleich folgend gerät man mit den anderen vermeintlichen Reichenauer Bilderhandschriften alsbald in große Verlegenheit. Den einerseits ins Auge springenden Ähnlichkeiten — wenigstens was die thematisch ikonographische Seite der einzelnen Evangelienzenen betrifft —, stehen andererseits beim Egbert-Codex größte Divergenzen mit den übrigen Gruppen der „Reichenauer Schule“, der Eburnant- und Liuthargruppe gegenüber. Böckler sagt darüber:

... Die Darstellungen (des Egbert-Codex) bedeuten einen fundamentalen Gegensatz zu den oben besprochenen Reichenauer Werken. Hier war die Gestaltung eine rein zeichnerische ornamentale... Die Formen standen festumrissen, silhouettenhaft vor neutralem Grund, eine Raumillusion war nirgend erstrebt... Im Egbert-Codex dagegen eine malerisch modellierende Behandlung usw... Die Behandlung von Händen, Haar, Bart, Gesicht ist grundverschieden von Ruodprecht- und Eburnant-Gruppe, formal ebenso wenig aus diesen Werken zu verstehen als technisch... Codex Egberti und Berliner Epistolar (Berlin. Theol. lat. fol. 34, unsere Liste Nr. 20) stehen allein. Man hat den Eindruck sie oder die durch sie repräsentierte Richtung verdanken ihre Eigenart dem Geschmack eines bestimmten Künstlers, den sein ruhiges und harmonisches Temperament besonders disponiert erscheinen läßt für das Verständnis antiker Kunst — aber er fand nur ein geringes Echo, die Mönche der Reichenau sahen einen vollkommeneren Ausdruck ihres Stilwollens in einer anderen Art: der „Liuthar-Gruppe“<sup>3</sup>.

Die isolierte Stellung des Egbert-Codex wird nach vorliegender Untersuchung noch auffallender als das besagte Berliner Epistolar einwandfrei trierscher Herkunft ist. So müssen die Vertreter einer rein stilkritischen Methode selbst die Unzulänglichkeit des Aufbaus einer „Schule“ zugeben. Der Egbert-Codex steht also stilistisch genau genommen völlig allein!

Es wurde aber schon erwähnt, daß bei der Darstellung einzelner Evangelienzenen auffallende ikonographische Ähnlichkeiten bestehen, etwa die Fußwaschung, die Frauen am Grabe, die Enthauptung des Johannes und andere. Das war wohl mit ein Hauptgrund zu einer über-

1) Eine entsprechende paläographische Untersuchung der Regensburger Hss. dieser Zeit steht nach Mitteilung von Prof. Dr. Bernhard Bischoff noch aus.

2) Böckler, Buchmalerei, S. 977.

3) Böckler, ebd.

eilten Konstruktion einer „Schule“. Wiederholt hat man diese Gleichheiten der Themenstellung und Bildanordnung — die übrigens die Verschiedenheit des Stils eher offenbart als verwischt — mit Bildvorlagen zu erklären gesucht und diese Meinung gilt mit Recht heute als sicher. Im Lichte der monastischen Reformen löst sich die Antithese zwischen Bildgleichheit und Stilverschiedenheit viel leichter. Die von Gorze und Trier einheitlich gesteuerte Reform, die sich bis in die Kleinigkeiten des Alltags erstreckte, übte gewiß auch auf die künstlerische Tätigkeit einen nivellierenden Einfluß aus. Unter den Sendlingen der Reform waren gewiß auch, wie bei Regensburg und Seeon, begabte Künstler, die die Malgewohnheiten des Hauptklosters in Trier anderswohin verpflanzten. Ramwold von Trier, Wolfgang von Trier, Hartwig von Trier, Abt von Tegernsee u. a. gehören in diese Reihe. Zu der Einheit, die die Reform brachte gesellte sich die Individualität des einzelnen Künstlers. So klären sich wohl die „Gruppen“, die Verwandtschaft und Verschiedenheit zugleich aufweisen.

Die Einheit der Reform in all ihren Lebensbereichen und auch in ihrer künstlerischen Betätigung mag aber auch eine gewisse Erschwerung in der Feststellung des Entstehungsortes des einzelnen Kunstwerkes bringen. Wir vernahmen von zahlreichen ausgeschickten Reformmönchen, von gemeinsamen Bildvorlagen usw. und so mag es nicht immer leicht sein, einen bestimmten Herstellungsort zu benennen.

Bei all den auftauchenden Fragen aber scheint eines gewiß: Man ist bei all diesen Großleistungen ottonischer Kunst in keiner Weise mehr veranlaßt nach der herabgekommenen Reichenau zu fragen. Inhaltliche Indizien wie auch die viel angewandte Stilkritik weist anderswohin. Sie weist auf die große monastische Reformbewegung der ausgehenden Ottonenzeit und man möchte sich fragen, ob in diesem Zusammenhang das Wort „Schule“ überhaupt noch am Platze ist und ob man nicht kurz und besser von einer „Trierer Reformrichtung“ in der Buchmalerei sprechen sollte.

Es muß der ferneren kunstgeschichtlichen Forschung überlassen bleiben auf dem Gebiet der Baukunst wie der Goldschmiedekunst die Bestätigung zu erbringen, daß auch sie die Wege der Gorze-Trierer Reform gegangen sind. Der Kryptenbau in Regensburg scheint schon eine erste klare Antwort darauf zu sein<sup>4</sup>.

Was die Spitzenleistungen der Buchmalerei betrifft, die Gruppe der Bamberger Prachthandschriften, so scheint aber der nach jeder Richtung so reichen Geschichte Regensburgs ein neues Ruhmesblatt eingefügt werden zu dürfen. Es entspricht durchaus dem kräftigen neuen kirchlichen Leben, das um die Jahrtausendwende von der ehrwürdigen bayerischen Metropole ausging.

4) Vgl. *Kunstdenkmäler der Stadt Trier, Dom, Düsseldorf 1938, S. 115.*

### 7. Gruppierung der Handschriften

Die bisher der Reichenau zugeschriebenen Handschriften lassen sich nach den vorausgehenden Untersuchungen in zwei große Gruppen einteilen. Gewiß können noch nicht alle Handschriften der im Lauf der Jahre sich immer mehr aufblähenden „Reichenauer Malschule“ hier untergebracht werden. Nicht zu übersehen sind auch jene kleine Kunstwerkstätten wie sie in noch jungen und weniger bedeutenden Klöstern schon zu finden sind wie die Eburnant-Handschrift und die Rheinauer oder Petershausener Handschriften dartin.

Nicht erwähnt sind hier die übrigen Kunstwerke, deren Herkunft aus Trier<sup>5</sup> oder Regensburg-Seeon bisher nicht bezweifelt waren.

#### I. Trierer Gruppe:

1. Cividale, der sog. Egbert-Psalter I. Teil (Nr. 31)
2. Paris, Bibl. nat. Cod. lat. 18005 (Nr. 12)
3. Paris, Bibl. nat. Cod. lat. Nr. 10514 (Nr. 32)
4. Berlin, Staatsbibliothek, Ms. theol. lat. fol. 34 (Nr. 20)
5. Würzburg, Universitätsbibliothek, Ms. theol. 4<sup>o</sup> 5 (Nr. 14).

#### II. Regensburg-Seeoner Gruppe:

1. Bologna, Universitätsbibliothek, Cod. 1084 (Nr. 26)
2. Maihingen, f. Wallersteinische Bibl. I, 2, 4<sup>o</sup> (Nr. 19)
3. München, Staatsbibl., Clm 4452 (Nr. 5)
4. München, Staatsbibl., Clm 4453 (Nr. 2)
5. München, Staatsbibl., Clm 4454 (Nr. 6)
6. Bamberg, Staatsbibl., Bibl. 22 (Nr. 4)
7. Bamberg, Staatsbibl. Bibl. 140 (Nr. 10)
8. Bamberg, Staatsbibl., Lit. 5 (Nr. 18)
9. Bamberg, Staatsbibl., Bibl. 76 (Nr. 24)
10. Bamberg, Staatsbibl., Class. 79 (Nr. 37)
11. Augsburg, Ordinariatsbibl. 15a (Nr. 36).

### 8. Eine böhmisch-bayerische Malschule nach Tausend

Die große Reformbewegung von Gorze-Trier-Regensburg machte keineswegs an den Grenzen des bayrischen Stammes weder im Osten noch im Süden halt. Politische wie religiöse Interessen — wer möchte sie voneinander trennen können — lenkten schon längst den Blick von Kaiser und Bischöfen auf die heidnischen Nachbarstämme in Böhmen, Mähren und Ungarn<sup>1</sup>. Schon 937 wurde im Zuge der großen kirchlichen Erneuerung von Regensburg aus das Bistum Prag gegründet und der Vitus-

5) Eine kurze gute Übersicht der Buchmalerei in Trier aber noch die alte Meinung von der „Reichenauer Malschule“ vertretend bietet neuestens Schiel Hubert, Die Buchmalerei in Trier (Trier, Ein Zentrum abendländischer Kultur, S. 93–110), 1952.

1) Bauerreiß, KG Bayerns II, St. Ottilien 1951, S. 38 ff, 146 ff.

dom von Bischof Michael I. von Regensburg eingeweiht. Die Pioniere der Christianisierung waren wie immer auch hier die Mönche des hl. Benedikt und die großen monastischen Reformzentren in Regensburg und Niederaltaich schickten alsbald ihre Wegbereiter nach Böhmen, Mähren und Ungarn. In Ostrów (Gründung gegen 1000) an der Sazawa erscheint als erster Abt der Niederaltaicher Professe Lantbert<sup>2</sup>. In dem ursprünglich rein slavischen Kloster Sazawa (Gründung nach 1000) trägt ein Abt den Namen Emmeram<sup>3</sup>. Brevnov (Gründung ca. 992) birgt den Leib des hochverehrten Eremiten und Mönches von Niederaltaich St. Gunther und seine frühen Äbte stehen im Altaicher Totenbuch (z. B. Georg, Dohomil). Der junge Brevnover Konvent muß manchen Niederaltaicher in seinen Mauern geborgen haben. Denn als erster Bischof des 1063 von Prag abgezweigten Bistums Olmütz erscheint von Brevnov kommander Niederaltaicher Professe Johannes<sup>4</sup>. Wolfgang's Wunsch, den er gegenüber seinem Domkapitel äußerte<sup>5</sup>: Ich sehe eine kostbare Perle im Boden dieses Landes (Böhmen), die wir nur mit der Hingabe unseres Besitzes erwerben können. Hört also! Ich bin bereit mich und meine Habe zu opfern, wenn nur dort das Haus des Herrn durch ein streng geordnetes Kirchenwesen aufgebaut wird“, dieser fromme Wunsch Wolfgang's ging in Erfüllung.

Das frische Leben in den slavischen Missionsgebieten trug keine anderen Früchte als im Mutterland. Auch in Böhmen setzte begünstigt durch die Huld der neubekehrten böhmischen Herzöge ein reges Kunstschaffen auf allen erdenklichen Gebieten ein, wie es ein Mönch von Sazawa ausdrücklich für die Regierung des Abtes Bozetek vermerkt. Daß die Buchmalerei nicht zurückblieb, läßt sich bezeugen. Man hat in dem böhmischen Kunstschaffen gerade auf dem Gebiete der Buchkunst meist nur die Glanzzeit Böhmens unter einem Karl IV. im Auge gehabt und jene frühe Blüte fast unbeachtet gelassen. Und doch ging von Prag der gleiche belebende Geist aus wie von Trier und Regensburg. Es können hier nur einige wenige Zeugen einer frühen böhmischen Malschule nach der Jahrtausendwende namhaft gemacht werden. Es ist unter den gegebenen Umständen weder möglich noch Zweck dieser kurzen Untersuchung ein umfassendes Bild der frühen böhmischen Buchmalerei zu geben. Es muß genügen, nach dem wenigen festzustellen, daß man von einer bayrisch-böhmischen Malschule nach dem Jahr Tausend sprechen kann.

1. Cividale, Stadtbibliothek, sog. Egbert-Psalter (nicht Egbert-Codex) (S. oben Nr. 32).

Die Unhaltbarkeit der Annahme, die berühmte Handschrift auf die Reichenau zu verweisen, wurde oben schon dargetan. Die ursprünglich trierische

2) Erben, C. J., *Regesta Bohemiae et Moraviae*, Prag 1855, Nr. 99.

3) *Monachi Sazaviensis continuatio Cosmae* (MG SS IX, 148 ff).

4) *MG Nocr. III*; 155: Johannes episcopus de S. Mauritio. *MG Nocr. IV*, 87: (Niederaltaich): Joannes episcopus et monachus de nostra congregatione.

5) *Othlonis vita Wolfgangi* (PL 146, 397).

Herkunft des Kalenders dortselbst ist offensichtlich. Das Kalender weist aber noch eine besondere Eigenart auf. Einige Heilige haben darin eine Auszeichnung durch Goldschrift erhalten. Diese sind der Martyrerherzog Wenzeslaus (28/IX), seine ebenfalls gemarterte Großmutter Ludmilla (12/XI), die hhl. Vitus, Modestus und Crescentia (15/VI). Diese Heiligen haben gemeinsam, daß sie der jungen böhmischen Kirche eigen sind. Vitus ist der Patron des Prager Domes. Diese Auffälligkeit erklären zu wollen mit der „Vorliebe des Schreibers für böhmische Heilige“ (so Haseloff) zeigt die völlige Verkennung frühmittelalterlicher liturgischer Haltung. Das XI. Jahrhundert kannte in liturgischen Dingen noch keinen Subjektivismus, wie er dem Spätmittelalter eigen ist, demnach auch keine persönlichen „Lieblingsheiligen“. Maßgebend bei der Auswahl der Heiligen war nur der römische (oder früher auch der fränkische) Festkalender sowie das örtliche Moment, die Heiligen des Herstellungsortes (nicht Bestimmungsort). Der Egbertpsalter hat, was sein Kalender betrifft, in Böhmen seine letzte Gestaltungen gefunden. Bei den obenerwähnten engen Beziehungen zwischen Regensburg, Niederaltaich zu den neuen böhmischen Klöstern liegt der Weg der Handschrift klar: Die in Trier unter Egbert hergestellte Handschrift kam durch einen der Trierer Reformen (Wolfgang? Ramwold?) nach Regensburg und von dort nach Niederaltaich. Dafür spricht die Auszeichnung des hl. Mauritius in Goldmaiuskel. Von dort kam die Handschrift durch Benediktinermönche, was das in Goldmaiuskel ausgezeichnete Fest des hl. Benedikt verrät, in eines der frühen böhmischen Klöster. Die berühmte Handschrift ist ein beredter Zeuge für den Gang der großen Trierer-Regensburger Reform, die ihren Einfluß auch in der darstellenden Kunst bis in den böhmischen Osten ausgedehnt hat.

2. Gnesen, Kapitelsbibliothek, Ms. Nr. 149, Sakramentar, XI. s.  
Lit.: Trzcinski Ks. T. Katalog rekopisow biblioteki kapitulnei w Gnieznie, Poznaniu 1910, S. 7, Kothe J., Die KD d. Regierungsbezirkes Bromberg, Berlin 1897, S. 97.

Trotzdem eine eingehendere Untersuchung der Handschrift z. Zt. nicht möglich ist, ergibt sich die bayerische Herkunft einwandfrei aus den im Kanon beim Memento vivorum eingeschobenen Heiligen:

Mauricius, Kylianus, Gengolfus.

Die Handschrift stammt demnach wohl aus dem Mauritiuskloster Niederaltaich oder aus einem von dort aus besiedelten böhmischen Kloster. An das ebenfalls dem hl. Mauritius geweihten Domstift in Magdeburg ist kaum zu denken, da Posen=Gnesen niemals zur Kirchenprovinz Magdeburg gehörte, außerdem St. Kilian wie Gangolf weitaus mehr im Süden des Reiches verehrt wurden.

3. Gnesen, Kapitelsbibliothek, sog. Gebetbuch d. hl. Adalbert, Evangeliar, zweite Hälfte des XI. s.

Lit.: Trzcinski, ebd. S. 4. Kothe, ebd. S. 97.

Unrichtig ist die Zeitstellung Kothes, ebd. für das XII. Jahrhundert. Nach der Meinung Trzcinskis gehört die Handschrift zu der Gruppe des Wyscherader Codex (s. u.). Eine eingehendere Untersuchung z. Z. nicht möglich.

4. Prag, Universitätsbibliothek, Nr. 2426, sog. Wyscherader Codex, Evangeliar, XI. s.

Lit.: Lehner J. F., Ceska skola Malirska XI. věku, V. Praze 1902.

Die Perikope zum Fest des Nationalheiligen St. Wenzeslaus ist ausgezeichnet. Die Prachthandschrift ist also in Prag oder in dessen unmittelbarer Nähe für Prag angefertigt. Stilistisch weist die Handschrift Eigenständigkeit auf, erinnert aber in manchem, wie auch ihr Bearbeiter feststellt, an die Regensburger Schule. Lehner, hält den als Künstler hochgepriesenen Mönch und späteren Abt des Benediktinerklosters Sazawa Bozetch für den Hersteller. Die Schule,

dessen bester Zeuge wohl die vorliegende Hs. ist, steht auf hohem künstlerischem Niveau.

5. K r a k a u , Czartorysky-Museum, Nr. 1207, sog. Codex aureus Pul-toviensis, Evangeliar, zweite Hälfte des XI. s.

Lit.: Jaroslawieka = Gasirowska M., Les principaux manuscrits à peintures du musée des princes Czartoyksi a Cracovia, Paris 1935, S. 8 ff. Nach der Bearbeiterin des Handschriftenkatalogs, da Einteilung, Ikonographie Farbe und Kleidung mit den übrigen Hss. namentlich Nr. 4 übereinstimmen, vermutlich in Sazawa entstanden: „une sorte de filiation de l'école de Ratis-bonne.“

### Zusammenfassung

Eine Reihe der bisher als reichenauisch geltenden Prachthandschriften sind nachweisbar anderswo entstanden. Weder Eburnant noch Ruodprecht noch Liuthar waren Professoren der Reichenau, sondern gehörten anderen Klöstern an. Sind die Künstler anderer vermeintlicher Augiensens unbekannt, so läßt sich doch bei manchem Kronzeugen — wie gerade beim Egbertpsalter — die nichtreichenauische Herkunft einwandfrei feststellen. Befand sich die Reichenau um die Jahrtausendwende in einem Tiefstand und fehlt uns jeglicher Hinweis auf irgendeine besondere künstlerische Tätigkeit dortselbst, so ist uns von Regensburg wie Seeon eben in den Jahren der Bamberger Bistumsgründung ausdrücklich durch Werk und Wort hohe künstlerische Aktivität gerade auch im Bereich der Buchkunst, wie auch der ausdrückliche königliche Auftrag der Buchherstellung dortselbst bezeugt. Hatte Heinrich II. mit der Reichenau damals keine engeren Beziehungen, so stand er durch Sippe und Amt Regensburg und der Seeon-Gössener Stifterfamilie sehr nahe. All diese Hinweise berechtigen unsern Blick von der „Reichenauer Schule“ abzuwenden und fürderhin von einer Trier-Regensburger Malschule als der Frucht der großen Klosterreform um 1000 zu sprechen. Damit ist auch die „Schule“, das heißt die allorts auftretenden Stilähnlichkeiten und oft berückenden Gleichheiten, geklärt. Die Gorze-Trierer Reform drang zutiefst in die Lebensgewohnheiten der einzelnen Klöster, sie formte ihr Tagewerk und förderte die Pracht ihrer Liturgie, sie sandte systematisch Reformmönche wie Reformmönche aus und darunter gewiß auch manchen Malermönch. Die Bedingungen einer „Schule“ waren reichlich gegeben. Man wird bei der Betrachtung des frühromanischen Regensburg wie der darstellenden Kunst des XI. Jahrhundert noch oft nach Trier schauen müssen.

## Verzeichnis der Handschriften

- AACHEN, Münster-Schatz  
Ottonen. Kodex
- AUGSBURG, Ord.=Bibl.  
Nr. 15 a
- BALTIMORE, Walters Art  
Gallery, Evangeliar
- BAMBERG, Staatl. Bibl.  
Bibl. 22  
Bibl. 140  
Lit. 7  
Bibl. 76  
Class. 79  
Lit. 53  
Bibl. 43  
Bibl. 78  
Bibl. 84
- BERLIN, Kupferstichkab.  
Hs. 78 A 2  
Staatsbibl.  
Ms. theol. lat. fol. 34
- BOLOGNA, Univers. Bibl.  
Cod. 1084
- BRESCIA, Bibl. Queriniana,  
Evangeliar
- CAMBRIDGE, F. William Museum  
Coll. Mc. Clean Nr. 30
- CIVIDALE, Stadtbibl.,  
Egbert-Psalter
- DARMSTADT, Hess. Landesbibl.  
Cod. 1948
- FLORENZ, Bibl. nat.  
B A 2, membr. 4<sup>o</sup>
- ST. GALLEN, Stiftsbibl.,  
Pfäferser Sakr.
- GNESEN, Bibl. d. Domkapitels,  
Codex Aureus  
Ms. Nr. 149
- HEIDELBERG, Un.=Bibl.  
Salem X
- HILDESHEIM, Dombibl.  
Nr. 688
- KARLSRUHE, Landesbibl.  
Augiensens Nr. 37
- KÖLN, Dombibl.
- LEIPZIG, Stadtbibl.  
Cod. CXC
- LONDON, Brit. Museum  
Add. Ms. 20 692
- MAIHINGEN, Wallerst. Bibl.  
Hs. Nr. 1, 2, 40
- METZ, Stadtbibl.  
Nr. 343
- MÜNCHEN, Staatsbibliothek  
Clm 4452  
Clm 4453  
Clm 4454  
Clm 4456  
Clm 22338
- NÜRNBERG, Stadtbibl.  
Ms. Cent. IV, Nr. 4
- OXFORD, Bodl. Library  
Cod. lit. misc. 319
- PARIS, Bibl. nat.  
Cod. lat. 18 005  
Cod. lat. 10 514
- ST. PAUL, Stiftsbibl.  
St. Blasien-Sakr.
- PRAG, Un.=Bibl.  
Nr. 2426  
Bibl. des Domkapitels  
Nr. 34 (A LX/3)
- REICHENAU, Mittelzell  
Evangelistar
- ROM, Vaticana  
Cod. Pal. lat. 17/3
- SALZBURG, Stiftsarchiv St. Peter  
Ms M
- SOLOTHURN, Kapitelsarchiv  
Hornbacher Sakramentar
- TRIER, Stadtbibliothek  
Egbert Codex  
Cod. lat. 1093  
Cod. lat. 171/1626
- UTRECHT, erzb. Museum  
Hs. 3
- WIEN, National-Bibl.  
Hs. Nr. 573
- WOLFENBÜTTEL, Herz.=Bibl.  
Cod. XII  
Cod. CCXVIII
- KRAKAU, Czartoryski-Museum  
Nr. 1207  
Cod. 84, 5 Aug.
- ZÜRICH, Kant.=Bibl.  
Cod. 71  
Cod. 75

# Das benediktinisch-monastische Ideal im Wandel der Zeiten

Von *Stephan Hilpisch OSB, Maria Laach*

Das benediktinische Lebensideal heißt Mönchtum<sup>1</sup>. St. Benedikt will Mönche, so muß der echte Benediktiner Mönch sein. Er hat nicht das Ideal des Gelehrten, des Schulmannes, des Missionars, nicht einmal das des Priesters zu verwirklichen, sondern das des Mönches. Das Wiedererstarken des Benediktinertums, wie wir es seit der Mitte des 19. Jahrhunderts feststellen können, hat den Sinn für die mönchische Form benediktinischer Existenz ins Bewußtsein zurückgerufen. Statt der Bezeichnung Kapitular oder Konventual wird fast überall und wohl mit einem gewissen Stolz wieder das Wort Benediktinermönch gebraucht. Richtungweisende Werke wie die von Cuthbert Butler und Leodegar Hunkeler tragen den Titel „Benediktinisches Mönchtum“, „Vom Mönchtum des hl. Benedikt“, und schon Maurus Wolter gab 1880 seinem Werk den Titel „Hauptelemente des monastischen Lebens, Praecipua ordinis monastici elementa“.

Aber unser Mönchtum hat eine benediktinische Form und Ausprägung. Der Mönch St. Benedikts unterscheidet sich von dem der Skethis, des Jura und der irischen Insel. Das alte Mönchtum ist, wie Basilius Steidle dargelegt hat, der Wurzelboden des Benediktinertums<sup>2</sup>. St. Benedikt hat die Väter verehrt, bewundert und viel von ihnen gelernt, sie aber nicht kopiert. Er erkennt das hohe Ideal ihrer Lebensweise an, stellt ihm aber das eigene gegenüber. So haben wir in unseren Klöstern nicht das mönchische Ideal an sich zu verwirklichen, sondern das benediktinisch-monastische. Freilich erhebt sich dann sogleich die Frage: Was ist benediktinisch? Wir haben heute Klöster wie die Schottenabtei in Wien, St. Paul in Rom, Maria Laach, St. Vincent in Nordamerika, Prinknash in England, Peramiho in Ostafrika. Will man einem dieser Klöster den benediktinischen Charakter absprechen? Und doch wie verschieden sind sie voneinander! Gilt nicht von allen: „An jedem Ort dient man dem einen Herrn, kämpft man für den einen König?“ (Kap. 61 der Regula). Und: „Ein jeder hat seine eigene Gabe von Gott, der eine so, der andere aber anders?“ (Kap. 40). In der Vergangenheit ist es nicht anders. St. Gallen, Cluny, Citeaux, La Trappe sind Klöster

---

1) Der Aufsatz gibt einen Vortrag wieder, der anlässlich der Klerikerwerkwoche der Bayerischen Benediktinerkongregation in Ottobeuren gehalten wurde, die dort vom 1. bis 6. Oktober 1957 unter Vorsitz von Abt Emanuel M. Heufelder von Niederaltaich stattfand.

2) Steidle Basilius, Die Regel St. Benedikts (Beuron 1952), S. 12 ff.

von Ruf und Ansehen, jedes wollte eine echte Darstellung des benediktinischen Ideals, und wie sehr weichen sie von einander ab!

Wenn wir auch sagen: Der eine so, der andere anders, dann gibt es doch für das „Sosein“ Grenzen. Es wird Klöster geben, deren Lebensform als eine gültige Darstellung des Regulaideals gelten darf. Wir haben aber in der benediktinischen Geschichte Zeiten gehabt, in denen das benediktinische Ideal verdunkelt war. Wenn es in der Geschichte der Liturgie Epochen gegeben hat, die zu bedauern waren, wie es Papst Pius X. in Bezug auf die Überwucherung des Kirchenjahres durch die Heiligenfeste ausgesprochen hat und wie es das Dekret über die Wiederherstellung des Ordo der Heiligen Woche vom 16. November 1955 sagt, wie umso mehr in der Geschichte eines Ordens! Niemand wird behaupten, daß die Fürstabtei Fulda in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts noch ein Kloster im Sinne der Regula St. Benedikts war. Aber selbst bei den Klöstern im Hochmittelalter kann man sich fragen, ob sie der Raum waren, in dem Mönche sich bilden konnten, die dem Vollkommenheitsideal des 7. Kapitels der Regula entsprachen.

Ohne Zweifel hat es in der benediktinischen Geschichte zwei Mächte gegeben, die immer wieder die Entwicklung bestimmt haben: Die Regula und die Umwelt bzw. die Zeit. Daß in der Regula das monastische Ideal niedergelegt ist, hat St. Benedikt klar und deutlich gesagt, wenn es auch nicht das absolute mönchische Ideal sein soll. Denn er nennt ja seine Regula selber einen Anfang und kennt Höheres. Er weiß aber auch um Mönche, die diesen Namen nicht verdienen und die mit ihrer Tonsur Gott belügen. Er selber hat eine Weiterentwicklung ins Auge gefaßt. Denn er will ja, daß man Rücksicht nehme auf die örtlichen Verhältnisse, und er hat vieles dem Abt anheimgestellt. So gibt es neben dem beharrenden Element das bewegende. Es bleibt die Frage: Welches hat sich in den einzelnen geschichtlichen Epochen als das stärkere erwiesen? Es kann kein Zweifel sein, daß in manchen Zeiten das Zeitideal stärker war als das Ideal der Regula, ja daß dieses völlig von jenem verdrängt wurde. In den großen Zeiten des Benediktinertums hat es immer eine enge Beziehung, ja einen Austausch und dadurch auch eine gegenseitige Befruchtung von Mönchtum und Kultur gegeben. Ohne die Berührung mit der Kultur wäre das Benediktinertum in Ungeistigkeit und Bedeutungslosigkeit versunken. Die große Frage ist nur, ob das Benediktinertum immer die Kraft hatte, die Kulturwerte in seinen Lebensbereich einzuordnen, oder ob es von ihnen überflutet und überwunden wurde. Dem Mönchtum in der angelsächsischen und karolingischen Zeit wie auch noch dem des 10. und 11. Jahrhunderts war die Aufgabe gelungen, dem Benediktinertum des 14. oder des 18. Jahrhunderts nicht.

Es hat in der benediktinischen Geschichte Gruppen gegeben, die die puritas der Regula als Ideal verkündeten. Zumeist hat das Festhalten am Buchstaben der Regula auch bei ihnen nicht lange gedauert, und fast immer wurde auch nur ein einziges Prinzip von ihnen überbetont,

so daß die Ausgewogenheit, die der Regula eigen ist, bei ihnen fehlt. Die Regula ist der Grundriß, auf dem das Gebäude errichtet werden soll. Daß man an dem Plan aber auch mancherlei ändern kann, hat der hl. Benedikt selber gesagt, also auch dies gehört dann zum benediktinischen Ideal. Wo die Regula negiert wird, kann von einem Benediktinerkloster nicht mehr die Rede sein, wo sie aber die formende Kraft ist, die die Seelen prägt, ist benediktinisches Leben. Auch das Christentum muß seine Echtheit immer wieder an der Bergpredigt prüfen, aber nur die Bergpredigt gelten lassen, führt zur Häresie.

Nun haben wir bei der Darstellung des benediktinischen Ideals in der Frühzeit eine Schwierigkeit. Es gibt im benediktinischen Mönchtum fast zwei Jahrhunderte, die für uns mehr oder weniger im Dunkel liegen. Die Nachrichten darüber, wie die Mönche von 530 bis etwa 730 gelebt haben, sind recht spärlich. Wir können uns über manches trotz der Regula kein genaues Bild machen. Die Vita Benedicti von Papst Gregor dem Großen ist für die Historie wenig ergiebig. Es fehlen uns für die Frühzeit Kommentare zur Regula, die uns manche Vorschriften deuten könnten. Es fehlen vor allem Reflexionen über das monastische Leben. Freilich haben wir zwei bedeutsame Tatsachen, die uns aufschlußreiche Hinweise geben. Wir haben zunächst die Wirklichkeit des benediktinischen Klosters in der Frühzeit, und da ergibt sich etwas sehr Beachtliches. In der Frühzeit stehen nebeneinander das römische und fränkische Basilikakloster, das angelsächsische Missionskloster, das angelsächsische Kathedraalkloster, das angelsächsische, fränkische und deutsche Schulkloster, das fränkische und deutsche Kulturkloster. Überall leben Mönche, und überall glaubt man auch, der Regula Benedicti zu folgen. Wir finden überall guten Eifer, und können auch in diesen doch so sehr von einander verschiedenen Klöstern heilige Äbte und heilige Mönche feststellen. Wie die Mönche in einem Missionskloster lebten, hat uns Beda Venerabilis anschaulich geschildert: „Sie lebten stetem Gebet, Nachtwachen, Fasten, der Predigt des Wortes und der Verachtung dieser Welt. Sie kamen in der Kirche zusammen, psallierten, beteten, hielten die Messe, predigten und taufte<sup>3</sup>.“ Hier ist ganz deutlich die missionarisch-seelsorgerliche Tätigkeit geschildert: Feier der Messe, Predigt des Wortes Gottes und Spendung der Taufe. Aber diese Tätigkeit war in das monastische Leben eingefügt, denn sie psallierten, sie hielten die Vigilien und fasteten. Das Ideal eines Schulklosters, das sein eigenes Ideal war, hat der gleiche Beda uns gezeichnet, wenn er von sich selber sagt: „Allzeit war es meine Lust, entweder zu lernen oder zu lehren oder zu schreiben.“ Aber auch dieses Lernen, Lehren und Schreiben war in echtes Mönchsein eingebettet, denn Beda sagt, daß es sich vollzog „in der Beobachtung des regulären Lebens und der täglichen Psalmodie in der Kirche.“<sup>4</sup> Daß die Mönchsmissionare Mönchtum und Mission

3) *Historia eccles.* I, 26, Migne, PL 95, Sp. 26.

4) *inter observantiam disciplinae regularis et quotidianam cantandi in ecclesia curam*, ebd. V, 24, Sp. 288.

miteinander verbanden gemäß dem Ideal: *foris apostolus, intus monachus* haben Gestalten wie Willibrord, Bonifatius, Ansgar und die vielen anderen Mönche, die der Glaubenspredigt lebten, bewiesen, und habe ich in meinem Aufsatz „Bonifatius als Mönch und Missionar“ in der Festschrift zum Bonifatiusjubiläum 1954 dargelegt. Die Mönche in einem Schulkloster wußten aber auch darum, daß es nicht leicht war, Schultätigkeit und Mönchtum miteinander zu verbinden, und sie seufzten unter der Spannung, in der ihr Leben stand. Rabanus Maurus, der mit Leib und Seele Schulmann und Schriftsteller war, klagt über die unzählbaren Hindernisse, die das monastische Leben seiner Tätigkeit bereite: „Die vielen Hemmnisse des monastischen Lebens und der Unterrichts der Knaben verursachen uns nicht geringe Beschwer und sind ein Hemmnis für die Lesung<sup>5</sup>.“ Bonifatius, der aus einem Schulkloster kam und in Deutschland Missionsklöster gründete, wußte das Beschaulichkeitsideal sehr zu schätzen und gründete das Kloster Fulda, in dem die Mönche ein Leben der Stille und der Einsamkeit führen sollten.

Wir haben dann weiter für die benediktinische Frühzeit festzustellen, daß die Benediktinerklöster eine große Weitherzigkeit und Aufgeschlossenheit für das asketische Gut anderer Mönchsregeln zeigten. Man hat für die Frühzeit festgestellt, daß sie geradezu als die Zeit der Mischregel bezeichnet werden kann. Im Frankenreich wie auf der angelsächsischen Insel treffen wir solche Klöster an, die neben der *Regula Benedicti* noch anderen Mönchsregeln Eingang gewährten. Im Kloster des Benedikt Biscop hatte man eine Observanz, die aus 17 Regeln zusammengestellt war<sup>6</sup>. Man ersieht also hieraus, daß die *Regula Benedicti* für diese Mönche nicht eine Thora war, die als unantastbar galt und dem Buchstaben gemäß zu halten war. Auch die Textgeschichte der *Regula* bekundet dies, denn die sogenannte interpolierte *Regula* war weit verbreitet. Diese hatte aber Zusätze und Änderungen. Mitunter ging die Aufnahme von Fremdgut in einem Benediktinerkloster des 8. oder 9. Jahrhunderts so weit, daß wir kaum noch den benediktinischen Charakter eines solchen Klosters feststellen könnten, wenn uns nicht die Urkunden bezeugten, daß es sich um ein Kloster St. Benedikts handelte. Denn man folgte in vielen Klöstern nicht dem *cursus monasticus* in der Psalmmodie, man hatte nicht die dreigliedrige Profestformel, man trug nicht die von der *Regula* geforderte Kleidung, man aß Fleisch usw. Aber trotz aller Abweichungen von der *Regula*, die es doch übrigens auch in unseren modernen Konstitutionen gibt, hielt man an bestimmten Forderungen der *Regula* St. Benedikts fest und berief sich auch auf diese.

Nun haben wir im Laufe der Zeit eine Anzahl von Auseinandersetzungen, die uns zeigen, wie man im benediktinischen Mönchtum um die Verwirklichung des benediktinischen Ideals und seinen eigentlichen

5) Kommentar zu Matthäus Präfatio, PL 107, Sp. 729: *non parvam nobis ingerit molestiam et lectionis facit iniuriam.*

6) Hallinger Kassius, Papst Gregor der Große und der heilige Benedikt (Studia Anselmiana 42 [1957] S. 259 ff.)

Inhalt gerungen hat. Die erste ist mit dem Namen des großen Abtes Benedikt von Aniane verbunden. Man könnte ihn in gewisser Hinsicht „den ersten Benediktiner“ nennen. Mit ihm endet die Zeit der Mischobservanz, gegen die schon Bonifatius und andere gekämpft hatten. Benedikt von Aniane will die Regula als unbedingtes und verbindliches Gesetz für die Mönche. Er weiß zwar auch, daß sie allein das Leben in einem Kloster nicht regeln kann. Aber alle Bräuche und Satzungen müssen an ihr gemessen werden, sie müssen also gemäß der Regula sein, nicht gegen sie, und sie müssen in allen Klöstern einheitlich sein. Nur dann kann man in Wahrheit von Benediktinern sprechen. Nun hat aber Benedikt eine ganz bestimmte Vorstellung vom Ideal eines Benediktinerklosters. Sein Kloster ist Gebetskloster. Er dürfte hierbei vom Basilikakloster beeinflusst sein. Aber er hat keineswegs das Basilikakloster als Vorbild aufstellen wollen. Denn das Basilikakloster war ja fast immer Wallfahrtskloster und dadurch ein Weltkloster mit den vielen Störungen, die der Wallfahrtsbetrieb mit sich brachte. Benedikt wollte aber gerade Abkehr von der Welt, deshalb lehnte er ja auch das Schulkloster ab. Aber bei aller Übertreibung und Einseitigkeit, die ihm eigen waren, eines hat Benedikt für das damalige Benediktinertum geleistet, und das bleibt abgesehen von anderen Ideen, die sich im Lauf der Zeit verwirklichen sollten, sein großes Verdienst: Er hat dem Benediktinertum die Liebe und die Hochschätzung der Regula Benedicti vermittelt. Fortan bleibt sie immer das Ideal, an dem das Leben im Kloster sich orientiert, nicht nur das äußere, sondern auch die innere, asketische Haltung.

Die Glanzzeit des mittelalterlichen Benediktinertums, die Zeit von 950 bis 1150, ist auch die Zeit einer großen Auseinandersetzung über die wahre Gestalt und Form des benediktinischen Mönchtums, und gerade dies beweist, wie ernst man es mit der Verwirklichung des benediktinischen Lebensideals damals nahm. Eine gewisse Führung hatte das Kloster Cluny, dessen Ideal durch anianische Überlieferung beeinflusst war. Hier hat das Gebetskloster als Kultkloster seine reinste und großartigste Verwirklichung gefunden. Daß Mönchtum und Liturgie zusammen gehören und eine untrennbare Einheit bilden, hat dieses Kloster in solcher Weise verkündigt und gelebt, daß diese Idee zu einem unverlierbaren Besitz für das Benediktinertum geworden ist und sie in unserer Zeit ihre Wirkkraft noch nicht verloren hat. Die Feier des Gotteslobes wurde die vorzüglichste, und bald die einzige Aufgabe eines Benediktinerklosters. Nicht in die Stille der Zelle, sondern in den Chorraum des Gotteshauses gehört der Mönch. Die Seraphim des Himmels sind sein Vorbild und sein Ideal. Die asketischen Übungen, selbst Schweigen, Fasten und Arbeit treten vor dem Chorgebet zurück, das zum Inhalt des Mönchslebens wird, dem Mönch die ihm gemäße Beschäftigung bietet und für ihn auch das fast alleinige Heiligungsmittel darstellt. So imponierend das kluniazensische Ideal war und so gewaltig sich seine Anziehungskraft auswirkte, es blieb in benediktinischen Kreisen nicht

ohne Widerspruch. Die Ablehnung kam zunächst aus den Kreisen der alten deutschen Reichsklöster, in denen das Ideal des Schulklosters und des Kulturklosters im 11. Jahrhundert eine ansprechende Darstellung fand. Hier erklärte man, daß die Struktur ihrer Klöster viel mehr der Regula entspräche als die der kluniazensischen Klöster und wandte sich gegen die Behauptung der Kluniazenser, daß sie die wahren und die echten Söhne des hl. Benedikt seien: „Sie halten sich allein für gerecht und regeltreu, sie rühmen sich als die Himmlischen und die Pneumatiker . . . Da sie nicht erlauben, daß die Jugendlichen in den Klöstern studieren, so entsteht ein barbarischer Geist<sup>7</sup>.“ Man warf ihnen also Kulturfeindlichkeit vor. In Laubach schloß Abt Leonius (1131 bis 1137), der aus kluniazensischen Kreisen kam, die Klosterschule und begründete dies damit, daß Schulehalten und Mönchsleben sich nicht miteinander vertragen: *religioni esse contrarium*. Man spürt den Schmerz des Chronisten über eine solche Maßnahme in seinem Bericht. Denn Laubach durfte sich damals einer der bedeutsamsten Schulen rühmen<sup>8</sup>. In Monte Cassino lehnte man ebenfalls das kluniazensische Benediktinertum ab und erklärte rundweg: „Es ist offenkundig gegen die Regula<sup>9</sup>“.

Beide Formen aber sowohl das Kultkloster von Cluny wie das Kulturkloster deutscher Form fanden in jenen Kreisen schärfste Ablehnung, deren Ideal das Einsamkeitskloster war und die ein Element zu retten suchten, das damals ohne Zweifel bedroht war und das doch wesentlich zum Mönchtum gehört: die Stille und die Beschaulichkeit. Die Zahl jener, die dieses Ideal verkündeten, war nicht gering. Ihren Anhang hatten sie in Italien, in Frankreich, aber auch in Deutschland. Fast unzählbar sind die Gruppen und Verbände, deren Ideal das Einsamkeitskloster war. Sie sollten zu einem mächtigen Faktor innerhalb des Benediktinertums werden, als zu Beginn des 12. Jahrhunderts Citeaux und der hl. Bernhard ihre Führung übernahmen. Das Programm dieser Kreise war denkbar einfach. Es lautete: Beobachtung der Regula. Alles, was sie gebietet, ist zu halten; alles, was sie verbietet, ist zu verwerfen. Als Hauptinhalt der Regula galt aber die Abkehr von der Welt und vom Dienst an ihr. Nahezu alle Formen des benediktinischen Klosters der damaligen Zeit wurden abgelehnt: Stadtkloster, Schulkloster, Kulturkloster, aber ebenso entschieden auch das kluniazensische Kultkloster. Die Aufgabe des Klosters sollte lediglich darin bestehen, dem Mönch den Raum zu schaffen, in dem er sich durch Entsagung, Armut, Schweigen und Buße heiligen könne. Das Reich des Mönches ist die Innerlichkeit, die auch nicht durch die feierliche Begehung und die lange Ausdehnung des Gotteslobes gestört werden darf. Hier wurde eine neue Form des Gebetsklosters geschaffen, die dem privaten und stillen Gebet einen

---

7) MG Libelli de lit. II, S. 271.

8) Gesta abb. Lobb. c. 23 in MG SS XXI, S. 327.

9) Neues Archiv 3, 1878, S. 190.

viel größeren Raum zuwie als der gemeinsamen und feierlich gestalteten Psalmodie.

Zur gleichen Zeit, da das Benediktinertum um seine Überlieferung auf dem Gebiet des Kultes und der Kultur kämpfen mußte, hatte es auch seine Betätigung im Bereich der Seelsorge zu verteidigen. Die Zisterzienser und ihre Gefolgschaft erhielten einen starken Bundesgenossen an den eben entstehenden Regularkanonikern, die auch erklärten, daß die Mönche der Einsamkeit und der Buße zu leben hätten und daß für sie keine äußere Tätigkeit, am allerwenigsten die der Predigt und Seelsorge, in Frage käme. Hiergegen verwahrten sich aber die Mönche, und nicht nur unter Berufung auf die Tradition, sondern auch unter Hinweis auf ihr Mönchsein. Rupert von Deutz hat mehrere Abhandlungen zu dieser Frage geschrieben, wie die *altercatio monachi et clerici, de vita vere apostolica* und die *Epistola ad Everardum*, und hat sie auch in seinem Kommentar zur *Regula* behandelt. Für ihn ist das priesterliche Wirken gerade dem Mönch gemäß. Zu den Füßen des Herrn sitzen und auf sein Wort lauschen bedeutet nach ihm *sacramento altaris inservire*, deshalb ist der Mönch frei von der Handarbeit, um jene Arbeit zu leisten<sup>10</sup>. Den Mönchen als den Nachfolgern der Apostel ist gesagt: Ihr seid das Licht der Welt. Deshalb müssen sie allen, die im Hause der Kirche sind, predigen und das Werk der Evangelisten und der Apostel vollziehen<sup>11</sup>. Würde man ihnen die Ausübung der Seelsorge verbieten, dann wären sie nur Halbpriester (*non pleni presbyteri, sed semipresbyteri*)<sup>12</sup>. Für die Seelsorgstätigkeit der Benediktinermönche trat nicht der Verwalter einer Klosterpfarrei ein, sondern Rupert von Deutz, der ein echter Mönch war und der von sich sagt: „Von Kindheit an war ich Mönch, immer lebte ich im Kloster, und immer war ich dort zufrieden<sup>13</sup>.“ Weder er noch seine Gesinnungsgenossen wollten aussprechen, daß die Mönche Seelsorge treiben müßten, sie wollten lediglich feststellen, daß ihre Ausübung mit dem Mönchtum zu vereinen sei<sup>14</sup>.

Nach dem Niedergang des benediktinischen Mönchtums im 12. und 13. Jahrhundert begann um 1400 die große innere Erneuerung, und wieder war es ein Ringen um die Verwirklichung des benediktinischen Ideals. Nach der Zeit, die einen moralischen Zusammenbruch erlebt hatte, konnte es nicht anders sein, als daß dem neuen Benediktinertum ein tiefer sittlicher Ernst und hoher aszetischer Eifer eigen war. Die neue Zeit ist durch die Namen von St. Justina in Padua, Subiaco, Melk, Kastl, Bursfeld, Chézal-Benoît und Valladolid gekennzeichnet. In einer Hinsicht könnte man die damalige Klosterform geradezu als ideal bezeichnen. Eine Außentätigkeit war nicht erwünscht und war auch gar nicht

10) In *Regulam Benedicti III*, 8 (PL 170, Sp. 515)

11) *De vita vere apostolica I*, ebd. S. 616.

12) ebd. III, Sp. 637.

13) In *Regulam Benedicti I*, Sp. 480.

14) *Chenu M. D., Moines, clercs et laics au carrefour de la vie évangélique* (Rev. d'histoire écclés. 49, [1954], S. 59—89).

mehr notwendig. Neben den Universitäten und den Stadtschulen hatte das benediktinische Schulkloster mittelalterlicher Form keinen Sinn, und der Kultur der Renaissance dienen war für ein Kloster nicht möglich. So konnten sich die Mönche dieser Zeit ohne äußere Ablenkung dem geistlichen Leben zuwenden, dem Gottanhaugen, wie es das vielgelesene Büchlein des Johannes von Kastl in so ansprechender Weise dargelegt hat. Die Mönche haben dies auch mit Hingabe und Liebe getan. Das Ideal war der fromme und mit dem Buch beschäftigte Mönch, der im hl. Hieronymus sein großes Vorbild fand. Zu kaum einer Zeit in der benediktinischen Geschichte sind die Zelle und das Kloster so geliebt worden wie im 15. und im 16. Jahrhundert. Damals wurde das Kloster zu einem Hort des geistlichen Humanismus. In dieser Zeit ist eine Fülle von geistlicher Literatur im Sinne der *Devotio moderna* entstanden. Die großen Äbte sind fast alle ausgezeichnete Lehrer des geistlichen Lebens und Seelenführer. Man braucht nur zu denken an Ludwig Barbo, Johannes Rode, Konrad von Rodenberg, Garcia Cisneros, Adam Mayer, Johannes Trithemius, Ludwig Blosius, um nur einige Namen zu nennen, dazu die Prioren Bernhard Waging in Tegernsee und Johannes Schlittpacher in Melk.

Die *Regula Benedicti* wurde hoch geachtet und geliebt, die zahlreichen Handschriften und Drucke, wie die Kommentare zu ihr beweisen es. Aber die *Regula* war in dieser Zeit überlagert durch eine Überfülle von Übungen. *Exercitia* war ja das Lieblingswort dieser Aszese. Man erdachte Formeln, Anweisungen und Methoden zur Übung des geistlichen Lebens. Die Forderung aufzustellen, die *Regula* wörtlich zu beobachten, dazu waren die geistlichen Humanisten zu gebildet. Aber was hatten die vielen Übungen noch mit dem Geist der *Regula*, ihrer Schlichtheit, ihrer Geistesfreiheit und Unbefangenheit zu tun? Diese „Werkerei“, in die das damalige Mönchtum geriet, sollte den heftigen Protest Luthers gegen die „Möncherei“ hervorrufen. Wenn Philibert Schmitz über Blosius sagt, „daß wir in ihm den Typ des wahren Mönches und des wahren Benediktinerabtes sehen dürfen<sup>15</sup>“, so kann man bei aller Hochschätzung seiner Verdienste diesem Urteil doch kaum zustimmen<sup>16</sup>.

Das Kloster des geistlichen Humanismus erlebte seine höchste Blüte im 17. und 18. Jahrhundert, als es durch die Mauriner und die deutschen Benediktiner zum Akademiekloster wurde. In dieser Zeit sind der Bene-

15) Geschichte des Benediktinerordens III, S. 213.

16) Edmund Schmidt von Metten rechnet ihn zu jenen Benediktinern, „die ihre geistliche Nahrung aus den zahlreichen Anleitungen zur Aszese und Vollkommenheit entnehmen, die in einem ganz anderen Geist verfaßt sind“ (als die Regel St. Benedikts) und sagt von ihm: „Ludwig Blosius ist der Typus solcher Benediktiner. Abgesehen davon, daß seine Schriften nichts, rein gar nichts von unserer heiligen Regel enthalten, verehrt er tatsächlich die Mystiker Suso, Tauler und Ruysbrok als seine Meister und Lehrer“. (Stud. u. Mitt. 18, 1897, S. 574). Auf diese Stelle machte mich Frater Alexander Schlögl (Ottobeuren) aufmerksam, dem ich dafür herzlich danke.

diktinerfleiß und die Benediktinergelehrsamkeit sprichwörtlich geworden. Aber wie schon in der Frühzeit des geistlichen Humanismus, so war auch jetzt die wissenschaftliche Betätigung in eine eifervolle Aszese eingebaut. Ja, gegenüber den überlieferten Gebetsübungen, die im 15. Jahrhundert den Mönch so sehr beschäftigt hatten, traten nun die eigentlichen aszetischen Übungen der Buße und der Abtötung viel stärker in Erscheinung. Die Mauriner vertraten sogar eine rigorose Aszese, die sich weithin von der in der Regula geforderten Diskretion entfernte. Neben den gelehrten Werken, um derentwillen die Mauriner in aller Welt geschätzt werden, steht eine Fülle aszetischer Schriften. Gebet, wissenschaftliche Arbeit und Abtötung gehörten zum Mauriner, und so schenkten ihre Klöster der Welt die Männer der Wissenschaft und der Kirche Mönche von einem heiligen Lebenswandel. Hier standen die gelehrten Studien, wie es der Fürst der maurinischen Gelehrsamkeit ausgesprochen hat, im Dienst des eigenen Seelenheiles und der Heiligung anderer.

Ähnlich wie in den Maurinerkreisen ist es bei den anderen benediktinischen Kongregationen, sowohl in Italien und Spanien wie besonders in Deutschland. Wir haben allenthalben gelehrte Studien und eine Flut von geistlicher Literatur. Ihr Inhalt zielt durchweg auf die Formung der Innerlichkeit. In einer Zeit, da der monastische Geist durch die Umwelt, aber auch im Kloster selber durch die starke Verflogenheit mit der Außenwelt so sehr bedroht war — man denke nur an die deutschen Fürst- und Reichsabteien — war es wohl notwendig, in der strengen Aszese und der betonten Innerlichkeit ein Gegengewicht zu schaffen. In der Tat muß anerkannt werden, welch ein ernster religiöser Eifer in manchen deutschen Barockklöstern lebendig war. Es sei nur erinnert an Abt Maurus Xaverius Herbst in Plankstetten, der, vom Prunk eines Reichsprälaten umgeben, ein heiliges Leben führte, und Bauwerke wie die Kirchen und Klöster von Weingarten, Ottobeuren, St. Blasien, um nur die zu nennen, waren nur möglich, wenn dort eine gewaltige religiöse Kraft lebendig war. Der viel gelesene englische Benediktiner Augustiner Baker (gest. 1641), der durch seine Schriften einen großen Einfluß im damaligen Benediktinertum ausübte, hat ausgesprochen, worin nach seiner Meinung das echte Benediktinertum bestehe. Er hielt es für eine Illusion zu meinen, daß der Geist des Ordens und der Heiligen Regel im feierlichen Chorgebet bestehe, das doch jede weltliche Kanonikergemeinschaft genau so vollkommen verrichten könnte. „Die wahrhaft monastischen Seelen fliehen die Welt, um ihre Seele zu reinigen und sie für das innere Alleinsein zu bereiten, in der die Begegnung mit Gott und der Seele sich einzig vollzieht<sup>17)</sup>.“

Aber so sehr auch diese Klöster dem geistlichen Leben zugetan waren, der Abt de Rancé von La Trappe erhob doch gegen ihr Benediktinertum

17) So in Sancta Sophia, vgl. Schmitz Philibert, Histoire de l'ordre de S. Benoît VI, S. 308.

Einspruch. Er ließ als einzige, dem Mönch gemäße Tätigkeit nur die Feldarbeit zu, dazu forderte er stetes Schweigen und härteste Buße. Bei ihm wurde das Einsamkeitskloster zum Bußkloster. Im besonderen lehnte er die Studien und die wissenschaftliche Betätigung als unvereinbar mit dem monastischen Leben ab. Mabillon antwortete dem Eiferer und legte dar, daß gerade der Mönch, der Mann des Gebetes und der Einsamkeit, des Studiums bedürfe und daß dieses das wahre Mittel sei, um in ihm den Geist des Gebetes und der Beschaulichkeit zu erhalten, daß die Unwissenheit und Unbildung nicht notwendige Eigenschaften des Mönches seien. Bildung und Beschäftigung mit der Wissenschaft gehört seit den Maurinern für die Öffentlichkeit zum echten Benediktiner und gilt als seine vornehmste Betätigung. In das eigentliche Benediktinertum wirkte de Rancé nicht ein, aber es bleibt doch beachtenswert, daß er eine Deutung der Regula geben wollte „gemäß ihrem wahren Geist“.

Nach dem fast völligen Untergang des benediktinischen Mönchtums infolge der französischen Revolution und der Säkularisation in den verschiedenen Ländern, von dem nur etwa 30 Abteien verschont blieben, mußte im 19. Jahrhundert ein neuer Anfang gemacht werden. Er betraf nicht nur den äußeren Wiederaufbau, sondern noch mehr die innere Erneuerung. Immer deutlicher wurde die Forderung ausgesprochen: Zurück zu den Quellen! Es ging aber dem Benediktinertum in dieser Zeit auch darum, seine Besonderheit neben den Schul- und Seelsorgsorden darzulegen und sein eigenes Profil zurückzugewinnen oder stärker auszuprägen. Nahezu alle benediktinischen Kongregationen sind an diesem Neubau mit beschäftigt. Er war getragen von einer großen Liebe zum Vater Benediktus und zu seiner Regula. Um was es ging, hat Erzabt Maurus Wolter von Beuron im Vorwort zu seinen *Praecipua ordinis monastici elementa* (1880) ausgesprochen: „Man hat sich im benediktinischen Mönchtum an Stelle der monastischen Quellen Zisternen gegraben, die mit fremdem Wasser gefüllt sind. Es ist an der Zeit, die alten Brunnen wieder zu erschließen d. h. die wahren und gesicherten Prinzipien des monastischen Ordens aufzuzeigen.“

Erzabt Wolter wie Abt Guéranger waren sich darin einig, daß der Psalmodie der Primat im Leben des Mönches gebühre und daß die Liturgie in Verbindung mit Entsagung, persönlicher Armut, Arbeitsamkeit, Gehorsam und Liebe die formende Kraft sein müsse. Diese These wurde immer deutlicher herausgearbeitet, etwa auch durch Abt Ildefons Herwegen, der dazu das benediktinische Mönchtum als den Stand charakterisierte, dem die Aufgabe zukomme, in der Kirche das charismatische-pneumatische Element zu hüten. Diese Wiederbesinnung auf die monastischen Grundlagen des Ordens war begleitet von dem Bemühen um eine echt benediktinische Aszese. Hierbei haben außer Solesmes und Beuron besondere Verdienste die bayerische, die englische und die Schweizer Kongregation. Die Unterbauung der benediktinischen Aszese durch die Theologie wurde das besondere Anliegen des großen geistlichen Lehrmeisters Columba Marmion. Bei aller Aufgeschlossenheit auch

für andere Formen der Gebetsweise und der Aszese wurde so doch immer stärker die Eigenart des benediktinischen Ideals verarbeitet.

Überblickt man die Entwicklung, so könnte der Eindruck entstehen, als ob es schier unmöglich sei, im einzelnen klar und eindeutig darzulegen, was denn wirklich benediktinisch ist. Den wahren Sinn und Geist der Benediktinerregel wollten Ildefons Herwegen, de Rancé, Martène, Blosius, St. Bernhard und viele andere bestimmen, und doch wie sehr weichen sie in ihren Anschauungen voneinander ab! Aber so verschieden auch die Klosterformen in Vergangenheit und Gegenwart sein mögen, und so verschieden auch die Ansichten über das Benediktinertum sind, es geht eigentlich immer doch um drei Grundprinzipien, auf die sich alles zurückführen läßt, um die Psalmodie, die Arbeit und die Weltabgewandtheit. Ihre reinste Ausprägung haben diese im Kultkloster, im Kulturkloster und im Einsamkeitskloster gefunden. Diese drei Elemente müssen also benediktinisch sein, und sie sind es auch. Denn es sind die Grundforderungen St. Benedikts: *opus Dei, labor, lectio*. Je nach Zeiten und örtlichen Verhältnissen ist einmal das eine oder das andere stärker betont, hier der Kult, dort die Arbeit, da die stille Beschaulichkeit. Wenn ein Element in einem Kloster völlig fehlt, dann ist dort das Ideal der Regula verdunkelt. Wo also die Psalmodie oder die Tätigkeit oder die Beschaulichkeit fehlen, ist kein echtes Klosterleben gemäß der Regula. Wenn der Kult so ausgedehnt wird, daß keine Zeit zur Arbeit oder zum stillen Gebet bleibt, wenn die Betätigung in Schule, Wissenschaft oder Seelsorge solchen Raum einnimmt, daß die Psalmodie nicht in einer gotteswürdigen Form gehalten wird, wenn in einem Kloster das Getrenntsein von der Welt nicht mehr durchgeführt ist und keine Möglichkeit zur Stille bleibt, dann kann von einem Benediktinerkloster im eigentlichen Sinne nicht gesprochen werden.

Kultischer Dienst, Arbeit und Beschaulichkeit sind Gegensätze, und sie werden immer in einer gewissen Spannung stehen, aber diese Spannung bedeutet Reichtum, Kraft und echtes Leben. Wenn die geistige Kraft einer Persönlichkeit so reich ist, als sie es vermag, Gegensätze in sich zu vereinen, so gilt das auch für ein Kloster. Hätten sich die Mönche nicht der geistig-kulturellen Betätigung gewidmet, so hätten sie sich nicht nur um jeden Einfluß in dieser Welt gebracht, sondern sie wären auch selber zu Grunde gegangen. Hätten sie aber nicht die Kontemplation geliebt und gehütet, ja sie immer wieder über die Aktion gestellt, so hätten sie die Kultur um ihren inneren Gehalt gebracht und ihre Betätigung wäre kein Dienst an der Kultur gewesen<sup>18</sup>. Wenn aber ihre Kontemplation nicht die Kraft besessen hätte, sich in Tätigkeit zu entfalten, so wären sie geistiger Öde verfallen.

18) Vgl. dazu meinen Aufsatz *Wissenschaft und Gemeinschaft (Liturgie und Mönchtum, Laacher Hefte 4 [1949] S. 10 ff)* und von *Severus Emanuel, Hrbanus Maurus und die Fuldaer Schultradition (Fuldaer Geschichtsblätter 33 [1957] S. 88 f. T ü c h l e H., Klosterkultur und Klosterschulen (Europa. Vermächtnis und Verpflichtung, Frankfurt 1957, 163 ff)*.

Oft ist es so gewesen, daß ein Element die Alleinherrschaft erlangte und überbetont wurde. Es ist menschlich, daß nicht immer der rechte Ausgleich und die rechte Harmonie gefunden wurde. Wo aber dieser Dreiklang von Gebet, Arbeit und Beschaulichkeit sich findet oder fand, da kann von einem echten Kloster St. Benedikts gesprochen werden. Diese Dreiheit zu verwirklichen und zwar in solcher Weise, daß kein Prinzip auf Kosten des anderen ausgeschlossen wird, ist auch uns in der Gegenwart aufgegeben. Daß das Gotteslob den Primat hat, ist in der Regula klar ausgesprochen und entspricht überhaupt echter Christlichkeit. Daß eine Benediktinerabtei heute durch die würdige Darbringung des Gott gebührenden Kultes in unserer gottabgewandten und dem Diesseits verfallenen Welt eine besondere Sendung hat, liegt auf der Hand. Wenn Augustin Baker in seiner Zeit sagte, daß die weltlichen Kanoniker diesen Dienst auch zu leisten vermöchten, so trifft das heute kaum noch zu. Unsere Abteien sind fast die einzigen Stätten, die dem öffentlichen und feierlichen, den Tag heiligenden Gotteslob Raum und Zeit gewähren. Daß die Liturgie über allen anderen, den sogenannten außerliturgischen Formen der Frömmigkeit steht, sagt das Dekret über die Wiedereinführung der Osternacht, und erklärt zudem, daß ihr eine besondere sakramentale Kraft innewohne, die jenen nicht zukomme<sup>19</sup>. Welche Bedeutung die Treue des Benediktinertums in Bezug auf die Darbringung des Gotteslobes in der jüngst vergangenen Zeit gehabt hat, beweist die liturgiegeschichtliche Entwicklung in unseren Tagen. Die Liturgie wird auch die Arbeit heiligen und die Kontemplation bereichern.

Aber in unserer Zeit haben auch noch die anderen Klosterformen der benediktinischen Tradition ein Recht. Daß auch in diesen Klöstern wahrhaft benediktinischer Geist lebendig ist, zeigen die Lehrmeister des geistlichen Lebens, die aus diesen Klöstern in der Gegenwart hervorgingen. Nicht nur Äbte und Mönche aus den Kreisen von Solesmes und Beuron haben in unserer Zeit das Ideal des benediktinischen Lebens verkündet, sondern es wurde in der gleichen Weise dargelegt von Männern, die Klöstern einer anderen Form angehörten. Es sei nur erinnert an die Äbte Placidus Glogger von St. Stephan in Augsburg, Bonifaz Wöhrmüller von St. Bonifaz in München, Leodegar Hunkeler in Engelberg, Cuthbert Butler und John Chapman von Downside, Ansgar Vonier von Buckfast, Emmanuel Heufelder von Niederaltaich. Es ist beachtenswert und erfreulich, daß alle in gleicher Weise das benediktinische Ideal verkünden. So ist es also doch möglich festzustellen, was echt benediktinisch ist. Daß wir dem Ideal St. Benedikts so nahe kommen, wie es in der heillosen Welt von heute nur möglich ist, das wird unsere Mühe

19) *liturgici ritus non solum singulari dignitate, sed et peculiari sacramentali vi et efficacia pollent ad christianam vitam alendam, nec aequam obtinere possunt compensationem per pia illa devotionum exercitia, quae extraliturghi appellari solent.* (Ordo Hebdomadae sanctae instauratus, Regensburg 1956, S. 6).

sein müssen, wenn wir vor der Vergangenheit und vor der Zukunft bestehen wollen.

In einer wahrhaft klassischen Weise hat die drei Elemente des benediktinischen Lebens Papst Pius XII, in seinem Schreiben vom 26. Juli 1956 an die Abtei Maria Laach dargelegt. Er nennt als erstes den Kult und sagt von ihm: „In der besonderen Hingabe an das Opus Dei, den Gottesdienst des Mystischen Leibes Christi, soll und will der Mönch verwirklichen, was der Regel des Vaters der Mönche, des heiligen Benedikt, das dringendste Anliegen ist: Nichts der Liebe Christi vorziehen, nichts mehr als Christus lieben“. Als zweites wird das stille Gebet erwähnt, von dem es heißt, daß es aus der Betrachtung der Wahrheit erwächst und in sie hinein führt. Schließlich wird die Arbeit genannt, und zwar im besonderen die Seelsorge, von der der Heilige Vater sagt, daß sie sich zum Opus Dei gesellen solle, „denn auch sie ist Opus Dei, und sogar in einem erhabenen Sinn“. Das Schreiben schließt mit dem Wunsch, die Abtei möchte unter dem Volke Religion, Wissen und christliche Kultur fördern und durch das mönchische Leben, das Opus Dei und das Apostolat die Welt näher zu Christus führen<sup>20</sup>.

---

20) Das Schreiben ist veröffentlicht in: Liturgische Haltung und soziale Wirklichkeit. Liturgie und Mönchtum, Laacher Hefte 19, 1956, S. 6 f.

## Literarische Umschau

**Dold Alban**, Palimpseststudien II. Altertümliche Sakramentar- und Litaneifragmente im Cod. lat. Monac. 6333 (Texte und Arbeiten hrsg. von der Erzabtei Beuron I, 48), Beuron 1957.

Die Schabtexte in dem clm 6333 sind in dieser Zeitschrift reichlich bekannt und schon wiederholt behandelt und verwertet worden. Sie sind besonders wertvoll, da unter den vielerlei Bruchstücken und Teilen auch der älteste bekannte Translationsbericht der hll. Benedikt und Scholastika nach Fleury sich befindet. Die Texte werden nunmehr endgültig von ihrem Herausgeber nach Benediktbeuern lokalisiert, was hier schon wiederholt mit Nachdruck gefordert worden ist. Denn der starke benediktinische wie altbayrische Einschlag ist unverkennbar. Die vorliegende Untersuchung und Edition gilt vor allem den vier Sakramentarbruchstücken, die bei der ersten Untersuchung im Band 6 der Reihe nicht so eingehend beachtet werden konnten. Ihre Einordnung ist mehr Sache der Liturgiegeschichte. Für jeden Fall stellen sie wertvolle Zeugen ältester bayrischer Liturgie dar. Auch das beigefügte Litaneifragment wird nochmals untersucht, das ebenfalls einwandfrei in das bayrisch-alemannische Grenzgebiet weist. Hauptkultort des hl. Kastulus — gemeint ist zweifellos der bayrische Kastulus, also der Patron der Roßdiebe, wegen seiner Stellung zwischen Korbinian und Florian — ist nicht Freising sondern Moosburg mit seinem mächtigen Kastulismünster. Rupert von Salzburg soll nicht mehr als früherer Bischof von Worms angesprochen werden, nachdem seine Herkunft aus einem Adeligeneschlecht in der Nähe Worms nachgewiesen wurde.

R. B.

**Schuhmann G. und Hirschmann G.**, Urkundenregesten des Zisterzienserklosters Heilsbronn. 1. Teil 1132—1321. (= Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte III. Reihe, 3. Bd.) Würzburg, Kommissionsverlag Ferd. Schöningh 1957. 8°. XV u. 258 S., 4 Taf.

Mittelfranken ist an Urkundenbüchern arm. Um so dankbarer muß man den 1. Teil der Heilsbronner Urkundenregesten begrüßen, den die beiden Nürnberger Archivräte Dr. Schuhmann und Dr. Hirschmann im Rahmen der Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte vorlegen.

Die Zisterze Heilsbronn, eine Gründung des Bischofs Otto von Bamberg und der Grafen von Abenberg 1132, war eines der berühmtesten und reichbegütertesten Klöster in Franken. Trotzdem das Kloster in der Zeit der Reformation infolge des Eingreifens des Markgrafen von Brandenburg, der seit der Mitte des 13. Jahrhunderts die Schirmvogtei über das Kloster ausübte, fast ganz erlosch und in ein Klosterverwaltungsamt umgewandelt wurde, besitzt das Bayer. Hauptstaatsarchiv in München und das Staatsarchiv in Nürnberg noch eine stattliche Zahl von Originalurkunden, die über die Rechte, Privilegien, Kloster- und Besitzgeschichte der Abtei gute Auskunft geben.

Die Bearbeiter des vorliegenden Regestenbandes haben versucht, den alten Bestand des ehem. Klosterarchivs zusammenzutragen. So erscheinen auch wieder Urkunden aus dem jetzigen Stadtarchiv in Nördlingen, da das Kloster das Patronatsrecht über die Pfarrkirche St. Georg in Nördlingen besaß, aus dem Stadtarchiv in Nürnberg und aus verschiedenen Beständen des Münchener Hauptstaatsarchivs. Die alten Rückvermerke und der Nachweis in den ältesten Kopialbüchern leisten hier wertvolle Dienste. Die Regestenveröffentlichung ist nach dem Provenienzprinzip durchgeführt. 393 Urkunden aus den

Jahren 1132—1321 wurden aufgenommen. Anhang I bringt eine Vorurkunde von 1124, Anhang II verzeichnet die Regesten einiger nicht zum Klosterarchiv gehörigen Urkunden, die jedoch in einem Repertorium von 1752 erwähnt sind, und Anhang III druckt eine Urkunde von 1312 wegen ihres rechtsgeschichtlich paradigmatischen Inhalts ab.

Bei der Editions-methode sind die in der bayer. Archivverwaltung gültigen Anweisungen befolgt worden. Dankbar darf auch die Angabe der Druckstellen in Urkunden- und Regestenwerken und das Orts-, Personen- und Sachregister vermerkt werden. Es wäre nur zu wünschen, daß in absehbarer Zeit auch der 2. Teil dieses Regestenwerkes, die Urkunden wenigstens bis 1400 in dieser Form erschlossen werden könnten.

München

J. Hemmerle

**Schmidinger Heinrich, Patriarch und Landesherr. Die weltliche Herrschaft des Patriarchen von Aquileja bis zum Ende der Staufer.** (Publikationen des Österreichischen Kulturinstituts in Rom, I. Abt. Abhandlungen 1. Band). XVI, 178 Seiten. 1955, Böhlau Nachf. Graz/Köln.

Vf. gibt unter gewissenhafter Zugrundelegung der deutschsprachigen und italienischen Literatur und unter ausführlicher Einbeziehung grundsätzlicher Fragen wie der Entstehung der Landeshoheit einen Überblick über die Entstehung, den Aufschwung und den allmählichen Verfall der weltlichen Herrschaft des Patriarchen. Er zeichnet zunächst seine Stellung als Metropolit, um dann die Grundlagen und Anfänge seiner weltlichen Macht zur Zeit der Karolinger und nach den Ungarneinfällen in der ottonisch-salischen Periode (bis 1077) zu behandeln. Den Aufstieg zur Territorialherrschaft (1077—1209) schildert er, indem er die Verleihung der Grafschaften in Friaul, Istrien und Krain und anschließend die Behauptung der Herrschaft darstellt, wobei auch der Rolle der Eigenklöster des Patriarchats gedacht wird. Den Höhepunkt erreichte die Entwicklung 1209 durch die Wiederbelehnung mit Krain und Istrien unter dem Patriarchen Wolfger, dessen Nachfolger Berthold mit Hilfe Friedrichs II. die Struktur des Patriarchenstaates machtvoll stärkte, bis der Zusammenbruch des Kaisertums diesen des dauernden Rückhaltes beraubte. Die Quellenanlage gestattet dem Vf., für diese Zeit das Regiment des Landesherrn in allen seinen Bezügen eingehend darzustellen: die ständische Gliederung und das Parlament, die Vasallen, das Verhältnis zu den Nachbarn (Herzoge von Kärnten, Grafen von Görz, Venedig), schließlich auch noch den bemerkenswerten Unterschied zwischen der Herrschaft des Patriarchen in Krain und jener in Istrien. Sehr dankenswert ist die Aufzählung der in ihrem Ursprung auf die Römer zurückgehenden Handelsstraßen zwischen Meer und Gebirge und des fremden Besitzes in Friaul, nämlich jenes der deutschen Hochstifte und Klöster und des deutschen Hochadels. Der in einer kurzen Zusammenfassung noch einmal klar ausgesprochene Grundgedanke des Buches ist, daß der Patriarchenstaat eine Schöpfung des karolingisch-deutschen Kaisertums war, die dessen Blütezeit nicht überleben konnte.

Der Gang der Darlegungen zeigt den Vf. fast immer auf beachtlicher Höhe, man überläßt sich seiner sicheren Führung gerne und vertrauensvoll. Da, wo die Forschung bisher noch keine überzeugenden Lösungen gefunden hat, gibt er ihren gegenwärtigen Stand und die Vertreter der sich widerstreitenden Meinungen an. Seine eigene Ansicht über die Anfänge der Vogtei über Aquileja (S. 49) kann ich nicht teilen, denn es ist geschichtlich nicht vorstellbar, daß sie schon um 1030 auf die Burg Görz radiert war, deren Inhaber damals die Eppensteiner geworden seien; zudem lebte damals Marquard II., der Vater des Herzogs Adalbero, wie Vf. meint, schon lange nicht mehr (letztes Vorkommen c. 990 Salz. UB I 175f n 10). Ebenso wenig kann ich des Vf. Meinung zustimmen, daß die Patriarchen, als sie 1077 mit der Grafschaft Friaul belehnt wurden, diese nicht als Lehen vergeben hätten (S. 66). Das wäre für die damalige Zeit, wie die Verhältnisse bei Trient, Brixen und anderwärts

dartun, unerhört gewesen. Vf. kennt eben den Albertus comes Forojuliensis von 1085 (Kandler, Codice diplomatico istriano) nicht. Es ließe sich, wenn der Raum zur Verfügung stünde, ohne allzu große Mühe dartun, daß schon dieser Albert wahrscheinlich ein Görzner war. Daraus ergibt sich, daß die Grafschaft der Görzner ursprünglich Friaul war und daß sie später aus dieser Amtsgrafschaft verdrängt und auf die kleine grundherrliche Grafschaft Görz beschränkt wurden. Der Vorgang 1077 (S. 63) war der, daß der bisherige königliche Graf von Friaul, Ludwig, wegen seiner antiköniglichen Haltung entsetzt und die Grafschaft dem Patriarchen übergeben wurde, der sie an Albert verleh. Ähnlich verhielt es sich mit den Markgrafschaften Istrien und Krain (S. 68), wo die bisherigen Markgrafen aus dem Hause Weimar-Orlamünde 1077 im Amt verblieben, aber nunmehr Vasallen des Patriarchen statt des Reiches waren. Den Grafen Meinhard von Istrien (zuerst 1158) erklärt Vf. (S. 70 f) in Anlehnung an Hauptmann für einen Schwarzenburger, aber die damals auftretenden Schwarzenburger waren, wie ich anderwärts zu beweisen gedenke, eben Görzner und von diesen nur durch ihre Herkunftsbezeichnung verschieden.

Doch die eben aufgezählten Dinge umschreiben nur in etwa die Bezirke — es handelt sich fast immer nur um die Anfänge des Hauses Görz —, in denen einzelne Probleme unmittelbar der Lösung harren. Im übrigen wird sich jeder Forscher, der mit den Patriarchen von Aquileja zu tun hat, glücklich schätzen, einen derart vollständigen, übersichtlichen und zuverlässigen Führer durch ein so wichtiges und wegen seiner Zweigesichtigkeit so fesselndes Gebiet in die Hand gelegt zu bekommen.

München

Franz Tyroller

**Bernards Matthäus, Speculum virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter, gr. 8<sup>o</sup>, XVI und 252 S., 7 Tafeln, Böhlau-Verlag, Münster-Köln 1955, 18.— DM**

Sowohl Haupt- wie Untertitel des aus einer Dissertation entstandenen Buches bedürfen einer Erläuterung. Unter „Speculum virginum“ versteht man eines der vielen ma. literarischen Produkte (nicht erwähnt ist in der Liste der Sp.-Hss. das vielgelesene Speculum clericorum des Albert von Tegernsee-Dießen), die wie der Titel sagt, Anweisungen und Vorschriften bedeuten wollen. Das SpV ist eine in Dialogform zwischen einem Peregrinus und einer Nonne Theodora gehaltene Anweisung an Klosterinsassinnen. Der Verfasser ist unbekannt (gegen Manitius III, 315), das Werk ungedruckt. Mit Recht sucht ihn der Verfasser nach der Dichte des Handschriftenbestandes zu schließen — und man kann dieser Methode nur zustimmen — am Mittelrhein. Der mächtige Handschriftenbestand der bayrischen Staatsbibliothek in München z. B., hat keine einzige vollständige Sp.-Handschrift.

Die Anweisungen und Tugendideale des SpV werden in einem zweiten, weitaus umfangreicheren Teil nun in das literarische Tugendbild des Hochmittelalters überhaupt gestellt. Vf. spricht hier in einem abschließenden Kapitel von „Grenzen“. Er meint damit und durchaus mit Recht, daß in dem SpV keineswegs alle Frauenideale und -fragen zur Sprache kommen, also von einem halbwegs erschöpfenden Bild des Innenlebens der Frau nicht die Rede sein kann. Daher vermute ich, daß der hochtrabende Untertitel nicht vom Vf. sondern vom Herausgeber der Reihe stammt. Von „der“ Frau im Hochma. kann nicht die Rede sein, weil doch nur die Frau im klösterlichen Verband behandelt wird. Was wäre alles zu sagen beispielsweise über die Fürstinnen, die Kaiserin, die „consors regni“ war und mitunter von größtem Einfluß. Aber auch die Quellen sind nicht erschöpfend behandelt. So ist zweifellos die ma. Hagiographie zu kurz gekommen. Wie viel hätte A. Zimmermanns *Kalendarium Benedictinum* in seinen vier Bänden geboten, wie aufschlußreich wäre für den gregorianischen Reformkreis die *vita Herlucae* gewesen oder für frühere Zeit der Biefwechsel des hl. Bonifatius und das Leben der Lioba, der „magistra“ schlechthin, die Nonne Hugelburg usw.

Damit sei das Bemühen und eine große Belesenheit des Vf. nicht in Abrede gestellt. Bernards Werk bleibt ein wichtiger Beitrag für eine systematisch noch wenig untersuchte, gewiß auch nicht immer leicht faßbare Welt, die gerade am Ende des Hochmittelalters, wovon nur wenig die Rede ist, mit dem Wandel des Christusbildes ihre schönsten Blüten zeitigte.

München

R. B.

**Adamski M., Herrieden, Kloster, Stift und Stadt im Mittelalter,** Kallmünz, Verlag M. Laßleben 1954, 80, 100 S.

Gegenüber den zahlreichen großen Stiften des altbayrischen Stammesgebietes liegt die Untersuchung des fränkischen (auch mittelfränkischen) Klosterwesens noch sehr in den Anfängen. So ist von den Arbeiten über Ansbach (St. Gumbert) und Heilsbronn abgesehen noch wenig für die mittelfränkischen Klöster geschehen. Daher ist die Untersuchung eines Stiftes, das weder nach seiner Größe noch geistigen Bedeutung nicht zu den mächtigen Reichsstiften gehört, trotzdem willkommen und aufschlußreich. Der Verfasserin gelingt es, die Gründungsgeschichte des ursprünglichen Benediktiner- und späteren Chorherrnstiftes (Säkularchorherrn) **Herrieden** (Bistum Eichstätt, 797: Hasareoda; der Name ist ehrlich gesagt keineswegs geklärt, die bisherigen Deutungen befriedigen keineswegs) von dem Geranke der Legende zu befreien und klarzulegen. Danach war Herrieden ein Sippenkloster eines Großgrundbesitzers Cadolt aus der zweiten Hälfte des VIII. Jahrhundert, eines „vir religiosus“. Die Bezeichnung, die damals keineswegs nur eine Devotionsformel darstellt (s. KG Bayerns I. Band, 2. Aufl.) wird von der Verf. als Ausdruck besonderer Wohltätigkeit ausgelegt. (Ist diese Deutung aber erschöpfend?). Als bald aber macht sich an der Stiftung stärkster königlich-fränkischer Einfluß, hervorgerufen durch die Lage des Klosters im nördlichen Grenzgebiet des „unzuverlässigen“ Herzogtum Bayerns geltend. Herrieden wird von einem Vertrauensmann Karls d. Gr. Teutger als ersten Abt besetzt und nach nicht zu langer Zeit erscheint Herrieden als königliches Kloster, bis es am Ausgang des IX. Jahrhundert den Besitz des Eichstätter Bistums beträchtlich vermehrend in bischöflichen Besitz kam. Damit war freilich wie immer der Bestand als Benediktinerkloster besiegelt. Herrieden wird weltliches Chorherrnstift und blieb es bis zur Säkularisation. So gibt die Untersuchung des wenig bekannten Stiftes Aufschlüsse auch für die Reichs- und Bistumsgeschichte, nicht zuletzt auch für die Hagiographie, indem die beiden Eichstätter Diözesanheiligen Kadold und Deochar klargelegt werden.

München

R. B.

**Schlaich H. W., Das Ende der Regensburger Reichsstifte St. Emmeram, Ober- und Niedermünster, Regensburg 1956**

Im Rahmen der Geschichte der Säkularisation bietet Regensburg mit seinen Stiften besonderes Interesse: 1803 an Dalberg gekommen, fiel es erst 1810 an Bayern. Unter Dalberg können wir so einen Zwischenzustand feststellen, in dem die sonst üblichen und bekannten Vorgänge der Säkularisation nicht auftraten oder doch gemildert waren.

Für diese Zeit bietet die vorliegende Schrift umfangreiches und ins einzelne gehendes Material, das in ausführlichen, auf archivalischen Studien beruhenden Nachweisen, Daten besonders über die verfassungsrechtlichen und wirtschaftlichen Probleme der Regensburger Stifte St. Emmeram, Ober- und Niedermünster gibt. Die Kapitel über die wirtschaftlichen und rechtlichen Verhältnisse vor 1803, Dalbergs Maßnahmen und schließlich die Vorgänge und Regelungen bei der Übernahme durch Bayern, nehmen dementsprechend einen breiten Raum ein. Dies lag auch im Sinn des Verfassers, der im Vorwort ausdrücklich betont: „die verfassungsrechtliche und wirtschaftliche Seite sollte dabei (d. h. im Rahmen der Arbeit) ebenbürtig neben dem kulturellen und religiösen Bereich stehen“ (S. 169).

Von den behandelten Reichsstiften war St. Emmeram das bedeutendste. Der Verfasser legt deshalb in einer der Arbeit angepaßten Ausführlichkeit den geistigen und religiösen Zustand und die kulturelle Bedeutung dieses Stifts dar und zeigt, in welchem Maß St. Emmeram unter der Leitung der Fürstbische J. B. Kraus, Frobenius Forster und Cölestin Steiglehner nicht nur bedeutende Männer wissenschaftlicher Arbeit hervorbrachte (— um die wichtigsten zu nennen: Frobenius Forster, Enhueber, Sanftl, Zirngibl, Steiglehner, Heinrich, Stark); er läßt darüber hinaus auch erkennen, wie St. Emmeram als Bildungsstätte den Konventualen des Klosters — und nicht nur ihnen — Anregung gab. In diesem Zusammenhang ist die Bildung einer „Akademie“ (1766) durch Frobenius Forster erwähnt (S. 193). Diese Bezeichnung ist schon oft verwendet worden, erscheint aber letztlich als übertrieben, wenn man die Emmeramer Akademie etwa vergleicht mit der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Forsters Hausakademie konnte und wollte schließlich nichts anderes sein als eine Unterrichtsanstalt. In diesem Rahmen hat sie Gutes geleistet. Mit der hochgegriffenen Bezeichnung „Akademie“ aber wird Forsters Einrichtung ein Rang zugesprochen, der ihr nicht zukommt.

Hingewiesen sei auch auf zwei Konventualen St. Emmerams, die in der zusammenfassenden Darstellung Schlaichs nicht ganz richtig gekennzeichnet erscheinen. Als ersten nenne ich P. Wolfgang Fröhlich. Es heißt bei Schlaich (S. 197), Fröhlich sei „gegen den bedeutendsten Theologen aus Ingolstadt, den Exjesuiten B. Stattler“ aufgetreten, „als dieser gegen die Protestanten ungerecht ausfallend wurde“. Das läßt Fröhlich im Licht eines Verteidigers der Toleranz zugunsten der Protestanten erscheinen. Nichts könnte seiner Absicht aber ferner gelegen haben. Fröhlich denunzierte Stattlers demonstratio catholica (— sollte Schlaich in ihr den Ausfall Stattlers gegen die Protestanten erkennen?). Fröhlich war es, der seinen Kollegen Reiners über den Bischof von Eichstätt beim Kurfürsten anzeigte und dadurch dessen Entfernung von Ingolstadt veranlaßte (— u. a. auch deshalb, weil Reiners protestantische Bücher für seine Vorlesungen benützt hatte), er war gegen Weishaupt vorgegangen, war endlich ein so scharfer Verfechter kirchlicher Belange, so daß selbst der Fröhlich sehr gewogene Rezensent der ‚Neuen Literatur des katholischen Deutschlands‘ (Bd. 2, 60 f.) von einer „übertriebenen Orthodoxie des Herrn Fröhlichs“ spricht.

Mehr ein Unterschied in der Auffassung ist die Wertung, die Benedikt Puchner erfährt, wenn er von Schlaich als „genialer“ Helfer Steiglehners bei der Reorganisation der Trivialschule zu St. Rupert bezeichnet wird. Puchners Tätigkeit war sicher äußerst verdienstvoll, er hatte eine gute Kenntnis der pädagogischen Literatur seiner Zeit, Neues hat er aber zu dem, was er besonders bei Vierthaler in Salzburg gelernt hatte, nicht hinzugefügt. Wichtig ist aber seine Funktion, insofern er Theorien mit pädagogischem und organisatorischem Geschick in die Praxis umsetzte und außerdem durch sein Beispiel auch anregend über die Grenzen Regensburgs hinaus wirkte.

Schließlich erwähne ich noch einige kleine Veränderungen, die auf Grund einer Einsicht in die inzwischen vorliegende Dissertation von A. Kraus: P. Roman Zirngibl von St. Emmeram in Regensburg (erschienen in dieser Zeitschrift, Bd. 66/67, 1956) zu notieren sind: die Stellung Steiglehners und Zirngibls zur Frage der Reform der Tagesordnung der Benediktiner (vgl. Kraus S. 152 f.) und die Rolle Zirngibls bei der Übernahme des Priorats 1809 (vgl. Kraus S. 184 ff.).

Als Corrigenda seien abschließend genannt: S. 197 muß es Stattler (statt Sattler), S. 193 Scholliner (statt Schollinger) heißen.

Lochham

F. Schultes

**Kellner Altman OSB, Musikgeschichte des Stiftes Kremsmünster**, Bärenreiter-Verlag Kassel 1956, Oktav, 827 S., 4 Kunst-  
drucktafeln, mehrere Abb. im Text.

Die Musikgeschichte unserer alten Stifte ist keineswegs erschöpfend untersucht. Nur wenige Stifte verfügen über eine diesbezügliche Untersuchung. Umso mehr ist eine Musikgeschichte aus einem Kloster zu begrüßen, das im klassischen Land der Musik liegt und als einer der ältesten und bedeutendsten Kulturträger desselben gilt, die alte Tassilostiftung an der Krems, **Kremsmünster**. Das Werk bezeugt aufs Neue das rege historische Interesse, das in Kremsmünster seit den schweren Heimsuchungen der Kriegszeit wach geworden ist und schon wertvolle Ergebnisse gezeitigt hat. P. Kellners Musikgeschichte dürfte wohl das umfangreichste und gründlichste Werk dieser Art sein. Der Stoff war viel, aber er wurde gemeistert. Schon das Mittelalter verlangte drei größere Kapitel (Hohes Mittelalter, die Sängerschule um 1300, spätes Mittelalter), dann folgen: Renaissance, Barockzeit, das Rokoko in der Musik, Empire und Biedermeier, Caecilianismus und schließlich ein nicht weniger interessanter Blick auf die Gegenwart, die mit dem Umbau der großen Stiftsorgel 1954 beschlossen wird. Zu allen diesen Zeitphasen der Musik hat Kremsmünster etwas und oft sehr Bedeutungsvolles zu sagen. Es genügt allein schon für den Barock, den Namen **Simon Rettenbacher** zu nennen, den man mit Recht den „bedeutendsten barocken Dramatiker des Benediktinerordens“ genannt, ein Polyhistor, der aber auch die Musik zu mancher seiner Dichtungen schuf. Im Rokoko begegnet uns — um nur einige Namen zu nennen — **P. Gregor Pasterwitz** (1730 — 1803), einst Sängerknabe zu Niederaltaich, der bedeutendste Musiker Kremsmünsters, während **P. Georg Benedikt** (1930 — 1841) dem Schubertschen Freundeskreis nicht ferne stand. Daß Kremsmünster mit seinen Musikern bis in die neueste Zeit mit den großen Musikern des Landes in enger Verbindung stand, zeigt die enge Freundschaft **Anton Bruckners** mit **P. Oddo Loidol** (1858—1893). Die Proben aus dem Briefwechsel der beiden zeugen trotz der Formalität desselben von hoher Verehrung des Meisters gegenüber **P. Oddo** sowohl als Musiker wie als Priester. Ihm widmete **Bruckner** sein weltberühmtes „Locus iste“. Erhebend ist zu lesen, wie die große musikalische Tradition des alten Stiftes, wenn auch nur als spärliches, fast versiegendes Rinnsal, durch die Tapferkeit und Klugheit einer schlichten Klosterfrau unter den schweren Heimsuchungen des „Dritten Reiches“ weiterfloß.

Die schöne Untersuchung schöpft aus Archiv wie aus Literatur, die bei dem weitgespannten Zeitraum keine geringe ist. Wenn auch keine eigene Zusammenstellung der benützten Archive und Bibliotheken angegeben ist, so scheint das prachtvolle Werk doch relative Vollständigkeit zu besitzen, das die Lebenden zu Dank verpflichtet, wie es gegenüber den vielen benediktinischen Ahnen ein schönes Werk der Pietät darstellt.

Nicht vergessen seien die zahlreichen musikalischen Kostproben im Text, die Abhängigkeit und Selbständigkeit der einzelnen klösterlichen Komponisten erläutern. — Im einzelnen sei noch bemerkt (S. 19 f), daß die große Reformbewegung um die Jahrtausendwende nicht von Einsiedeln ausging, sondern von **Trier (St. Maximin)**. Maßgebend waren daher die **Gorze-Trierer Consuetudines**. Die diesbezügliche Kremsmünsterer Reform unter dem Reformmönch **Sigmar von Niederaltaich**, lag ganz in der Reformwelle, die in direkter Ostrichtung von **Trier** über **Regensburg** und **Niederaltaich** bis nach **Böhmen** und **Ungarn** rollte.

Das so viele Jahrhunderte umfassende Werk sei vor allem allzu begeisterten Anhängern der Gregorianik empfohlen zum Studium der Frage, was benediktinische Tradition in der Musik bedeutet, wenigstens in den deutschsprachlichen Klöstern.

München

R. B.

**Barry Colmann OSB**, *Worship and Work*, gr. 8<sup>o</sup>, 448 S., Collegeville 1956

**Kleber A.**, *OSB, History of St. Meinrad Archabbey 1854—1954*, 8<sup>o</sup>, 540 S., St. Meinrad 1954

**Beckmann Peter OSB, Kansas Monks. A history of St. Benedict's Abbey, Abbey Student Press, Atchison (Kansas), 80,362 S., 20 Tafeln**

Die Mitbrüder in USA sind seit einigen Jahren in die Zeit ihrer Jahrhundertjubiläen eingetreten. Nach der großen Festfeier der Mutterabtei St. Vinzenz, bekanntlich bayrischen Ursprungs, jubilierte 1954 St. Meinrad (Ind.) (Vgl. diese Zeitschrift Bd. 65), 1956 die ersten Tochtergründungen von St. Vinzenz St. John und jetzt auch Atchison in Kansas. Alle diese Jubiläen haben ihre volle Berechtigung, da sie keinen wehmütigen Rückblick auf vergangene Größe bedeuten, sondern auf eine gewaltige, freilich oft unter unsäglichen Schwierigkeiten geborene Aufwärtsentwicklung. Wesentlichen Anteil an der Gründung Atchisons hatte der gebürtige Mecklenburger P. Heinrich Lemke, der, schon 56 Jahre alt, in St. Vinzenz eingetreten war, und der Stadtgründer von Carroltown genannt werden kann. (S. diese Zeitschrift 60 (1946), S. 331 f.) Sonst stellten auch hier die Bayern entsprechend der Herkunft des Mutterklosters einen nicht geringen Anteil unter den Pioniermönchen. Unter ihnen war auch der Gründer der Pfarrei Nebraska City, Father Emmanuel (Jakob) Hartig, der Oheim unseres bekannten Prälaten Dr. Michael Hartig. Der gediegen gearbeitete Rückblick, der streng auf Quellenmäßigkeit achtet, weiß von den großen Anfangsschwierigkeiten aber auch von der erhabenden Entfaltung und Blüte des Hauses zu berichten, das heute das Diözesanseminar und gegen 16 Pfarreien unterhält und nicht weniger als 121 Priester, 17 Kleriker, 27 Brüder und drei Brüderoblatten zählt, die sich um einen imposanten Kirchenneubau scharen.

München

R. B.

**Fuerst Adrian OSB., The omnipresence of God in Selected Writings between 1220—1270. The Catholic University of America Press Washington, D.C. 1951**

Die Dissertation untersucht die Lehre von der Allgegenwart Gottes bei Alexander von Hales (nach seiner quaestio 32 und 33 der 223 Quaestiones und nach Lib. I, dist. 37 des Sentenzenkommentars), in der Summa Halesiana, bei Albert dem Großen, Odo Rigald, Bonaventura und Thomas. Vorausgeschickt wird ein Überblick über die Entwicklung dieser Lehre von der frühen Patristik bis zu Petrus Lombardus. Im Anhang konnten, Dank des Entgegenkommens der Gelehrten von Quaracchi die genannten Texte des Alexander von Hales erstmals veröffentlicht werden. Die Beschränkung auf ein so klar begrenztes Gebiet der Gotteslehre, zumal bei Scholastikern, die es systematisch an einer Stelle ihres jeweiligen Werkes behandeln, ermöglicht es dem Verfasser, eine sehr gründliche und klare Arbeit darzubieten. Er legte vor allem Wert auf die Herausarbeitung und den Vergleich der jeweiligen formalen Begründung der Gottgegenwart und der jeweiligen Interpretation des von dem Lombarden überkommenen Ternars der Weise der Allgegenwart, potentialiter, praesentialiter, essentialiter. Ein Versuch, die Lehre von der Allgegenwart Gottes aus der ganzen Gottes- und Seinsauffassung des betreffenden Lehrers zu deuten, wird nicht unternommen.

Einen interessanten Vergleich, wie viel schwieriger sich dasselbe Thema bei den noch unsystematischen Vätern herausarbeiten läßt, bietet die äußerst sorgfältige Studie von Michael Frickel OSB über die Gottgegenwart bei Gregor dem Großen, „Deus totus ubique simul“, Freiburger Theol. Studien 69, Freiburg 1956.

München

O. Lechner

**Smolitsch I., Russisches Mönchtum, Entstehung, Entwicklung und Wesen 988—1917 (Das östl. Christentum, N. F. 10/11) 556 S., Augustinus-Verlag, Würzburg 1953.**

Äußerst dankbar wird man immer wieder zu diesem Buch greifen, das einen sehr umfassenden Einblick in das noch so unerschlossene Gebiet des russischen Mönchtums und damit in eine reiche und kostbare Welt bietet. Der Verfasser,

seit langem mit den Quellen gut vertraut, konnte sich für den ersten Teil auf sein früheres Buch „Das altrussische Mönchtum“ stützen und auf eine spezielle Untersuchung über Klostergüter und Klosterwirtschaft, die in den Kriegsjahren nicht veröffentlicht werden konnte. Gerade auf diesem Gebiet, auf dem ja immer die Probleme und Krisen klösterlicher Gemeinschaften, die Gefahr der Verweltlichung und der Abhängigkeit vom Staat besonders sichtbar werden, versteht es der Verfasser meisterhaft, anhand reichen Quellenmaterials ein sehr instruktives Bild der Entwicklung zu entwerfen. Obwohl er seine Untersuchung wegen der vor allem für das 18. und 19. Jahrhundert äußerst schwierigen Quellenlage nicht als „Geschichte des russischen Mönchtums“ bezeichnet wissen will, werden doch die Linien der Entwicklung, die wesentlichen Formen und Gestalten des russischen Mönchtums von seinen Anfängen bis ins 20. Jahrhundert dem Leser deutlich. In der Deutung östlicher Frömmigkeit und ihrer Abhebung von der westlichen wird man manchmal anderer Meinung sein können.

Einige Tabellen und ausführliches Literatur- und Personenverzeichnis erhöhen den Wert dieses mit immensem Fleiß erarbeiteten Buches..

München

O. L.

## Zur neuesten wissenschaftlichen Chronik

**St. Ottilien** (Obb). Am 8. September 1957 fand in der Erzabtei St. Ottilien in Oberbayern durch den Diözesanbischof Dr. Freundorfer die Weihe des neuen Erzabtes Dr. S u s o B r e c h t e r (geb. 17. 8. 1910 in Dorndorf Wttbg.) statt. Der Neugeweihte ist Schüler des bekannten Paläographen Prof. Paul Lehmann-München und war zuletzt Professor für Missionswissenschaft an der Universität München. Erzabt Brechter promovierte 1941 mit einer Arbeit über: „Quellen zur Geschichte der angelsächsischen Mission bei Gregor dem Großen“. Die zahlreichen Aufsätze in dieser Zeitschrift erweisen Dr. Brechter namentlich als Kenner des frühen Benediktinertums.

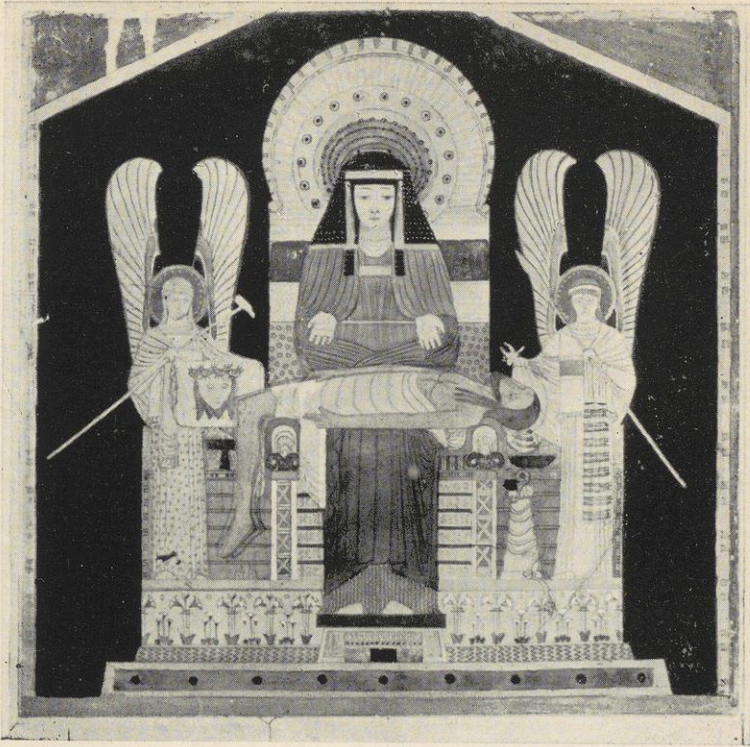
**Maria Laach**. In dem vom Verlag Herder-Freiburg groß angelegten Handbuch der Dogmengeschichte konnte Dr. P. Burkhard N e u n h e u s e r von Maria Laach als Band IV den Faszikel „Taufe und Firmung“ erscheinen lassen. Das Herwegen-Institut in Maria Laach hat dieses Jahr auch wiederum die alte wertvolle Reihe: „Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen“ (das letzte Heft war 1939 erschienen) mit einer postumen Arbeit Anton Baumstarks (hrsg. von Odilo Heiming) „Nocturna Laus“ fortgesetzt.

**Salzburg**. Die Restaurationsarbeiten in St. Peter wurden einem glücklichen Ende zugeführt, die das ehrwürdige Münster in einer ungeahnten Helle und Farbenfreudigkeit erstrahlen lassen. — Als Novum wurden Fresken von ca. 1200 freigelegt (unter dem Verputz über dem Sakramentsaltar), die das „Immerwährende Gebet“ darstellen und möglicherweise hirsauischen Einflüssen ihr Entstehen verdanken.

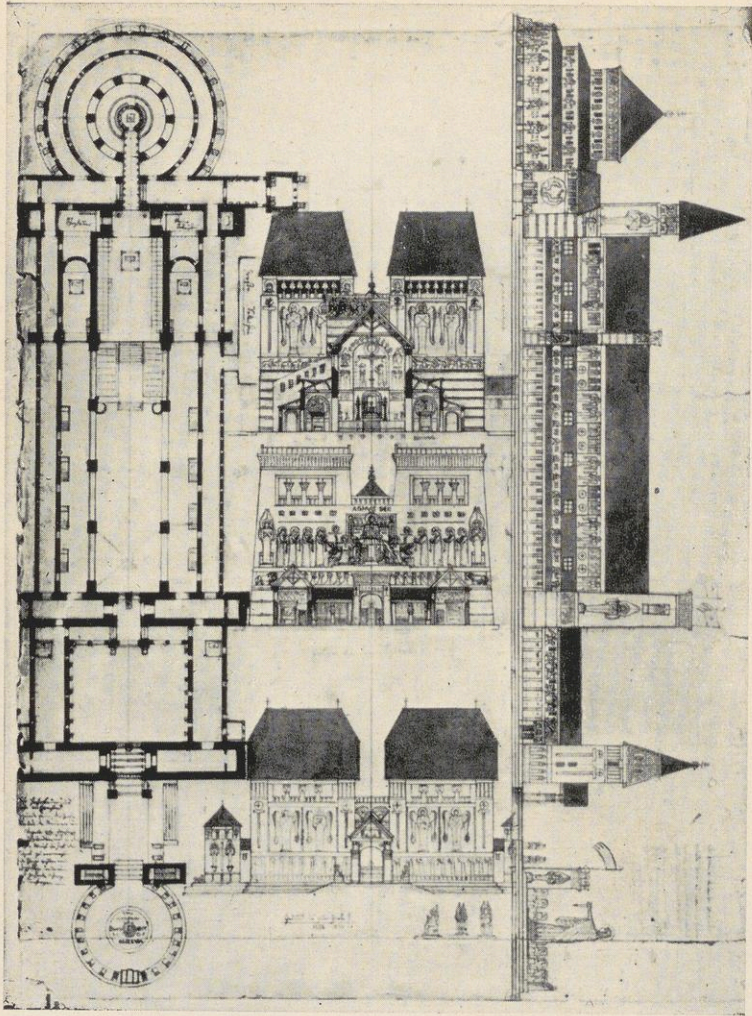
**Salzburg**. D o m. Die Ausgrabungen unter dem Ostchor des Domes haben zu überraschenden Ergebnissen geführt. Man fand wenigstens drei Vorläufer des heutigen Domes aus verschiedenen Bauphasen, deren ältester von Fachleuten als der nicht unbedeutliche Dom des Hl. Virgil betrachtet wird. Am reinsten hat sich die Krypta des XII. Jahrhunderts mit reichem Säulenschmuck erhalten. Innerhalb des Kirchenraums — die Richtung der Achsen der einzelnen Dombauten divergieren — wurde der Leib eines EB Eberhard gefunden, wohl Eberhard II.

**Trier** S t. M a x i m i n. Fünf Meter unter dem Erdreich fand man anlässlich der Grabungen nach merowingischen Särgen, unter der ehemaligen Abteikirche St. Maximin in Trier ein Gewölbe, auf dem der gotische Chor aufliegt. Die Hauptwand (8,9 m) ist mit Fresken bedeckt, die eine Kreuzigungsgruppe und eine Martyrerprozession zeigen. Vier bemalte Schichten mit Zeitabständen von je ca. 200 Jahren liegen übereinander. Sie wurden zur Untersuchung herausgesägt und ergaben das älteste Fresko aus dem VI. Jahrhundert. Der besterhaltene Teil des Freskorestes zeigt den unter dem Kreuz stehenden Johannes. („Münster“ 1957, 296)

**St. Ottilien**. Abtbischof Eberhard Spieß, der Oberhirte von Peramiho (ehem. Deutschostafrika) unternahm den Versuch, in L i g a n a , der 30 km westlich von Peramiho gelegenen Missionsstation, ein reguläres Kloster für schwarze Benediktiner zu errichten. Am 15. Januar dieses Jahres wurden die ersten vier jungen Afrikaner eingekleidet. Rom hat dem Abtbischof weitgehende Vollmachten erteilt, um benediktinisches Leben Land und Volk anzupassen. Das neue Kloster ist dem hl. Maurus geweiht.



*Pietà, 1871 (Kloster Beuron)*



*Herz-Jesu-Kirche, 1871 (Kloster Beuron)*

# Pater Desiderius Lenz OSB von Beuron, Theorie und Werk

(Zur Wesensbestimmung der Beuroner Kunst)

Von Martha Dreesbach, München

## ÜBERSICHT

### 1. Teil: Problemstellungen und Grundzüge der Kunsttheorie des P. Desiderius Lenz:

a) Die künstlerische Tätigkeit als Form der Erkenntnis und ihr kulturkritischer Hintergrund. (Bestimmung der Reinheit) — b) Das Bild des Menschen im Mittelpunkt des künstlerischen Schaffens. (Bestimmung der Unveränderlichkeit) — c) Der Kanon als Konstruktionselement zur Darstellung des Menschen. Herkunft und Geschichte (Bestimmung der Ursprünglichkeit) — Inhalt und Bedeutung (Bestimmung der Einfachheit). — d) Das Phänomen der Reinheit als Grundtendenz der kunsttheoretischen Konzeption.

### 2. Teil: Das Wesen des künstlerischen Werks des P. Desiderius Lenz und sein Anspruch:

a) Bestimmung der Grundhaltung des Werks durch die Analyse eines Bildes. — b) Bestimmung von Einzelzügen und weitere Klärung der Grundhaltung des Werks. Bild und Wand — Wandbild und Architektur. — c) Die Einheit von Form und Bedeutung als Anspruch der religiösen Kunst des P. Desiderius Lenz. Denkmalcharakter und Anspruch — Anschauliche Bedeutung und geistiger Anspruch — Konsequenz des Zusammenfallens von Bedeutung und Form.

### 3. Teil:

#### *Teilkomplexe einer genetischen Analyse des künstlerischen Werks*

a) Die Entwicklung des Werks (ab 1864) und ihre Problematik. — b) Bestimmung der äußeren Kräfte und ihr Einfluß auf die idealen Forderungen des Werks.

#### Resumé.

#### *Anhang: Historisch-biographische Angaben:*

1. Geschichte des Benediktinerklosters Beuron seit der Gründung 1863 und die Begründung und Entwicklung der Beuroner Kunstschule. — 2. Biographie und Werkverzeichnis der drei Meister der Beuroner Kunstschule. — 3. Mitglieder der Beuroner Kunstschule. — 4. Beschreibendes Verzeichnis der Hauptwerke der Beuroner Kunstschule. — 5. Katalog der zitierten kunsttheoretischen Schriften von P. Desiderius Lenz. — 6. Literaturverzeichnis.

## EINLEITUNG

Beuroner Kunst — man versteht darunter Werke einer zunächst kleinen Gruppe von Künstlern, die in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts vom Kloster Beuron aus ihre Wirkung entfaltete. Es war die Absicht dieser Gruppe, eine spezifisch kirchlich-katholische (liturgische) Kunst zu schaffen, indem sie zugleich damit eine Erneuerung der religiösen Kunst in den verschiedensten Kunstgattungen wie Architektur, Plastik, Malerei und Kleinkunst (Kunstgewerbe, Paramentik, Buchillustration, Andachtsbilder) erstrebte. Die formalen Mittel für diese spezifisch kirchliche Kunst sollte der sogenannte Kanon geben, das heißt, einem auf Zahlen- und Maßsymbolik beruhenden, theoretisch begründeten, Konstruktionsverfahren zur Darstellung des menschlichen Körpers. Die Möglichkeit der Ausbreitung sollte die Ausbildung einer Kunstschule in eben diesen Formprinzipien gewährleisten.

Der Begriff: Beuroner Kunst ist jedoch zwiespältig, wenn man darunter Arbeiten, die von den Kunstschülern des Klosters Beuron geschaffen wurden, versteht. Sie geben nur ein ungenaues Bild von dem wieder, was der Begründer der Beuroner Kunstschule, Pater Desiderius Lenz, als spezifisch kirchliche Kunst erstrebte. Darum wollen wir in engerem Sinn vorerst unter Beuroner Kunst die Werke des Lenz verstehen und dann erst die seiner Schüler zur Abrundung des Bildes heranziehen. Das heißt, wir behandeln in dieser Arbeit vor allem die künstlerischen Produkte des P. Desiderius Lenz.

Die Absicht der Arbeit<sup>1</sup> ist, wie schon der Titel erweist, keine Geschichte der Beuroner Kunst, sondern wie versuchen, durch die Analyse einiger charakteristischer Werke die spezifische und spezielle Eigenart der Beuroner Kunst und darüber hinaus einige Grundzüge ihrer form- und geistesgeschichtlichen Bedeutung aufzuweisen. Von besonderer Bedeutung erscheint die Frage, aus welcher anschaulichen Quelle und vor allem, aus welcher geistigen Wurzel bestimmte Grundtendenzen, die sich aus der Analyse des Werks ergeben, und die sich vor allem in dem

---

1) Die hier zur Veröffentlichung kommende Arbeit wurde vom Verfasser als Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität zu München 1957 vorgelegt.

Die Anregung zu einer Arbeit über die Beuroner Kunstschule gab Herr Professor Friedrich Bollnow, Tübingen. Ihm, wie auch den Herren Pater Gallus Schwind, OSB, Beuron und Pater Romuald Bauerer, OSB, München, die Unterstützung in der Beschaffung des Materials gewährten, hat der Verfasser zu danken. Für die Betreuung und Förderung der vorliegenden Arbeit ist der Verfasser seinem hochgeschätzten Lehrer, Herrn Professor Hans Sedlmayr immer zu Dank verpflichtet.

Streben nach „Reinheit“ konzentrieren, bei Lenz erwachsen. Diese Problemstellung verdient insofern Beachtung, als sich gleiche oder ähnliche Tendenzen auch allgemein in der Kunst des neunzehnten Jahrhunderts konstituieren, obwohl ihre geistigen Voraussetzungen zum Teil sehr anderer Art sind. Ein wichtiges Hilfsmittel zu diesem Ziel wird die Interpretation der ausgedehnten theoretischen Schriften des P. Desiderius Lenz bilden, die er seinem Schaffen fast programmatisch zugrunde gelegt hat.

Wenn Bedenken auftauchen, ob es überhaupt notwendig ist, die über den Bereich des rein künstlerischen, des sinnlich Anschaubaren hinausgehenden geistigen Voraussetzungen heranzuziehen, so muß dem entgegen gehalten werden, daß man sich zum Auffassen des sichtbaren Werks („äußerlicher“ Aspekt des Sehens) zwar nicht an seine „Ideologie“ zu halten braucht, aber zum Verständnis (innerer Sinnaspekt) dessen, was das Werk geben will, ist — im Falle des Lenz, der im neunzehnten Jahrhundert nicht ohne Beispiel ist — das Heranziehen seines geistigen Programms unerlässlich. Wir führen dabei nur die Voraussetzungen an, die sich aus der Interpretation der Lenzschen Ideen selbst ergeben, das heißt: Darstellung der inneren Voraussetzungen, keine allgemein geschichtlichen oder geistesgeschichtlichen.

In einem ersten Teil der Arbeit werden darum die bisher unveröffentlichten, unbekannt und nur in einer Unzahl von zerstreuten handschriftlichen Manuskripten erhaltenen kunsttheoretischen und kunstästhetischen Arbeiten des P. Desiderius Lenz auf die Problemstellungen und Grundzüge hin interpretiert werden, die entweder für dessen künstlerisches Werk, oder aber allgemein für „Beuroner Kunst“ wichtig und interessant erscheinen. Die unsystematische, oft aphoristische und sprachlich schwer zugängliche Form der Schriften des Lenz stellt einer Gesamtauslegung große Probleme, und die Zusammenfassung in der vorliegenden Interpretation versucht gerade die Hauptproblemkreise herauszuarbeiten, um die Reichweite des Lenzschen „Kunstwollens“ deutlich werden zu lassen. Die Ausführlichkeit der Behandlung dieser Schriften erklärt sich aus der Bedeutung, die der Verfasser ihnen beimißt und aus der durch Erhaltung und Form für die Allgemeinheit resultierenden Unzugänglichkeit der Schriften. Ein zweiter Teil der Arbeit versucht, unabhängig von den Ergebnissen der Interpretation der kunsttheoretischen Schriften, an der Analyse von bildnerischen Werken (auf die Heranziehung von Plastik und Kleinkunst mußte einer Raffung der Arbeit zu Liebe verzichtet werden) Grundhaltung und Grundzüge des Werks herzuleiten. Ein Schlußkapitel dieses Teils versucht dann, aufbauend auf den Ergebnissen der Interpretation von Werk und Theorie das Wesen der Beuroner Kunst in dem Problem einer „reinen religiösen Kunst“ zu fassen. Teilkomplexe einer genetischen Analyse werden im dritten Teil behandelt. Stilgeschichtliche und ikonographische Analysen werden, so interessant auch die Verfolgung dieser Fragen für das Problem einer

„klassizistischen Unterströmung“ im neunzehnten Jahrhundert sein würde, weitgehend außer acht gelassen, da mit diesen Fragen ein Komplex von in der Literatur bisher wenig durchsichtig gemachten Problemen angeschnitten würde. Der Anhang gibt Aufschluß über die Entwicklung der Beuroner Kunstschule sowie über Lebenslauf und Werk der einzelnen Künstler.

Im Besonderen glaubt der Verfasser die Heranziehung der theoretischen Schriften vor allem auch dadurch rechtfertigen zu können, als es die Eigenart der Lenzschen Theorie ist, daß sie nicht isoliert neben dem Werk steht oder gar Ergebnis des künstlerischen Schaffens ist, sondern die Voraussetzung dafür, das heißt: die theoretischen Schriften sind ein integrierender Bestandteil des künstlerischen Werkes. Das erzeugende Prinzip des Werks ist so sehr die „Konstruktion“, also ein wesentlich intellektuell zu erfassendes Moment, daß der „Text“ zu diesem Werk nicht nur geschrieben, sondern auch verstanden werden muß. Das Werk entfaltet eine doppelte Anschaulichkeit: zunächst die normal sinnliche, die aber überformt (sublimiert) wird durch die intellektuelle Konstruktion. Selbst wenn sich alle Elemente auch anschaulich fassen lassen, so wird durch den geistigen Hintergrund eine neue Perspektive eröffnet. Denn ein Werk, das wesentlich verstandesmäßig konstruiert ist, gibt seinen letzten Zugang auch nur einer Anstrengung des Intellekts preis.

Historisch ist zu bedenken, daß der Theorie seit dem ausgehenden achtzehnten Jahrhundert nicht eine begleitende, sondern eine konstituierende Rolle zufällt. Herbert von Einem hat dies sehr klar herausgestellt: „Wo aber, wie im (wir können mit der gleichen Berechtigung sagen: seit dem) ausgehenden achtzehnten Jahrhundert die künstlerische Tradition abgerissen ist, und der Zwiespalt zwischen künstlerischer Tat und künstlerischem Wollen das eigentliche Geschehen der Kunst ausmacht, da scheint es geboten, ohne die Betrachtung auf sie einschränken zu wollen, von der Theorie seinen Ausgangspunkt zu nehmen<sup>2</sup>.“

## I. PROBLEMSTELLUNGEN UND GRUNDZÜGE DER KUNSTTHEORIE DES P. DESIDERIUS LENZ

### a) Die künstlerische Tätigkeit als Form der Erkenntnis und ihr kulturkritischer Hintergrund (Bestimmung der Reinheit)

„Tout est bien sortant des mains de l'Auteur  
des choses, tout dégenère entre les mains de  
l'home.“  
(J. J. Rousseau, Emile)

Die kunsttheoretischen Arbeiten des P. Desiderius Lenz, die in den folgenden Kapiteln näher untersucht und interpretiert werden sollen, entfalten ihre volle Bedeutung nicht allein in der Schaffung einer be-

2) Einem Herb. v., Carl Ludwig Fernow, Eine Studie zum Deutschen Klassizismus, Bln. 1935, S. 3.

stimmten und eigenständigen Theorie für die Praxis seiner Kunst. Die Intentionen dieser kunsttheoretischen Betrachtungen haben zwar dort ihren Grund, doch darüber hinaus ergibt ihre Analyse noch weitere Aspekte einer Interpretation. Es wird sich durch sie erweisen, daß seine Schriften über den speziellen ästhetischen und kunsttheoretischen Rahmen hinaus die Bedeutung einer originellen geschichtsphilosophischen Konzeption gewinnen, die als Kulturkritik, das heißt, als Kritik des sich durch seine künstlerische Tätigkeit in der Geschichte verwirklichenden menschlichen Wesens verstanden werden kann.

Diese Arbeiten geben daher nicht allein theoretische Erläuterungen für den technischen Prozeß des Schaffens von Kunstwerken, sondern besitzen ihren besonderen Charakter in der dahinter stehenden originellen und eigenständigen Konzeption vom Wesen der künstlerischen Tätigkeit, den dafür notwendigen Mitteln und den Aufgaben der Kunst als einer exemplarischen Form der Erkenntnis.

Auf diesem Hintergrund einer bestimmten Auffassung über das Wesen der Kunst und des künstlerischen Schaffens gewinnt Lenz einen Maßstab, an dem er nicht nur den kunstgeschichtlichen, sondern darüber hinaus auch den allgemein geschichtlichen Prozeß des menschlichen Wesens und seiner produktiven Leistungen mißt. Denn es liegt in der Eigenart des hier angelegten Maßstabes, den er nicht nur als Theoretiker der Kunst und ausübender Künstler, sondern auch als Theologe und Philosoph gewinnt, daß dieser keine isolierte Bedeutung für das Phänomen der Kunst besitzt, sondern sich seine Reichweite auf die kulturgeschichtlichen Erscheinungen überhaupt erstreckt.

Man kann zwar nicht von einer Lenzschen Geschichtsphilosophie im strengen Sinn sprechen, denn er gibt keine von den geschichtlichen Ereignissen her kommende Betrachtung ihres Prozesses, sondern die Werke der Kunst werden über die Analyse der Bedingungen einer vollkommenen künstlerischen Tätigkeit Mittel zur Erhellung einer geistes- und kulturgeschichtlichen Situation. Die Originalität der Lenzschen Auffassung liegt darin, daß er mit einem absoluten Maßstab aller künstlerischen Tätigkeit und der entstandenen Werke einen festen Ausgangspunkt für die Beurteilung des künstlerischen Tuns und der geschichtlichen Fragen in der Kunst gewinnt. In welcher Weise diese Ausdehnung dann auf den geschichtlichen Prozeß erfolgt, ist mit einer Aufgabe der folgenden Interpretation, die ihre Hauptaufgabe aber darin sieht, den Zusammenhang der verschiedenen Lenzschen Fragestellungen in ihrer wesentlichen Bedeutung für das Verständnis der kunsttheoretischen Schriften sowohl als des künstlerischen Werks herauszuarbeiten<sup>3</sup>.

3) Mit diesem Anlegen eines absoluten Maßstabes an künstlerische und geschichtliche Phänomene steht Lenz im Gegensatz zu einer Auffassung, die jede Zeit aus ihren eigenen Bedingungen verstehen und die Geschichte aus sich selbst interpretieren will (vgl. Diltheys Begriff des Verste-

Die Bedeutung von Lenz und damit die entsprechende Würdigung der Beuronener Kunst kann überhaupt nur auf diesem Hintergrund einer eigenen Kunsttheorie mit ihrem geistesgeschichtlichen Aspekt erfaßt werden. Er steht damit im 19. Jahrhundert innerhalb der allgemeinen Problematik einer Kunst- und Kulturkritik; in der Reihe derjenigen, die sich immer wieder, mit einer Intensität wie selten zuvor, um eine Deutung ihrer Zeit mühten. So stellt er in ihr kein isoliertes Phänomen dar, sondern wird getragen von den Fragen seiner Zeit, zu deren Lösung er seine eigenen Formulierungen findet, die sich in gewissem Sinne in dem vorausgeschickten Rousseausatz konzentrieren lassen.

Wir gehen zunächst der Lenzschen Konzeption vom *Wesen der künstlerischen Tätigkeit* nach, um in ihr den Maßstab kennen zu lernen, mit dem er sowohl „wahre“ von „falscher“ Kunst unterscheidet, als überhaupt seine originelle Basis für die Beurteilung des geschichtlichen Prozesses des menschlichen Wesens und seiner produktiven Leistungen findet.

Die Hauptaufgabe im künstlerischen Schaffen sieht Lenz darin, daß der Künstler das, was er darstellen will, vorher erkennen muß; das Hauptproblem liegt dort: Wie kann das, was dargestellt werden soll, vorher erkannt werden? Denn Kunst hat für ihn weder mit Nachahmung der Dinge der sichtbaren Erscheinungswelt noch mit einer Neuschaffung zu tun. Künstlerisches Tun ist für ihn nicht Erfindung, sondern Auffindung — der Gegenstand soll seinem Wesen gemäß, in seiner „*Wahrheit*“ dargestellt werden. Diese Wahrheit muß erkannt, d. h. aufgefunden werden. Dem Prozess der Bildwerdung muß, wenigstens gedanklich, der Prozess der Erkenntnis dessen, was dargestellt werden soll, vorangehen.

Die Erkenntnis der Wahrheit der Dinge, des „Dinges an sich“, bildet jedoch auch für Lenz Rätsel und Schwierigkeiten, wie sie vor allem die neuere Erkenntniskritik seit Hume und Kant kennt. Weder der Erkenntnisgegenstand, die Welt, besitzt für ihn diese Wahrheit rein, noch ist das menschliche Erkenntnisvermögen befähigt, die durch den Stoff verhüllte Wahrheit in den Dingen aufzufinden. Beides aber soll der Künstler leisten, er soll sowohl die Wahrheit erkennen, als auch den Gegenstand gereinigt vom Stoff in seiner Wahrheit darstellen. Das ist die Lenzsche Konzeption der Aufgabe der Kunst: Sie soll nicht die Nachahmung der Dinge der sichtbaren Erscheinungswelt, noch eine Neuschaffung der Welt im Werk geben, sondern sie will die gereinigte Natur im Bild erstehen lassen. Denn das Wesen der Dinge erfüllt sich erst in dieser *Reinheit* (Wahrheit), die vor dem Sündenfall Wirklichkeit war, nach dem Sündenfall aber durch die Eigengesetzlichkeit der Materie getrübt wurde.

hens in der Geschichte). Ebenso dient ihm dieser erarbeitete absolute Maßstab (Kanon) zur Schaffung von Kunstwerken mit absoluter Geltung, die sich der Relativität des geschichtlichen und zeitlichen Prozesses entziehen sollen.

Da jedoch auch das Erkenntnisvermögen des Menschen durch seinen mit dem Sündenfall untrennbar verbundenen autonomen Erkenntniswillen<sup>4</sup> gestört wurde, besteht für den autonom denkenden Menschen keine Möglichkeit, das reine Wesen der Dinge zu erfassen. Denn die Welt als Schöpfung ist durch eine bloße Ichanstrengung ohne göttliche Erleuchtung in ihrem Wesen nicht erkennbar<sup>5</sup>.

Eine weitere Schwierigkeit entsteht noch dadurch, daß der Mensch durch den Sündenfall nicht nur ein autonom Erkennender, sondern auch ein autonom Handelnder wird und infolgedessen das Werk seiner Tätigkeit mit seinem eigenen Gesetz versieht. Es ergibt sich daraus, daß der autonom schaffende Künstler weder das Wesen der Dinge in der Welt rein antrifft, noch ohne weiteres es erkennen, oder in seiner Tätigkeit diese Wahrheit neu schaffen kann.

Hier findet sich nun bei Lenz ein zweiter Gedankengang, den wir zur Lösung dieses Problems heranziehen.

Vor dem Sündenfall existierte der Mensch in der *Vollkommenheit* der göttlichen Schöpfung, die noch ungestört durch den autonomen Erkenntniswillen des Menschen und der damit verschuldeten Eigengesetzlichkeit der Materie war. Der Sündenfall ist für Lenz der Fixpunkt in der Unterscheidung von Vollkommenheit und Unvollkommenheit sowohl der Welt als Schöpfung, als auch des menschlichen Wesens in seinem Erkennen und Handeln.

Für die menschliche Erkenntnis und die menschliche Tätigkeit bedeutet dies, daß es auch für sie eine mögliche Vollkommenheit gibt, die vor dem Sündenfall Wirklichkeit war. Die Vollkommenheit dieser Erkenntnis wie auch der Tätigkeit lag darin, daß das menschliche Erkennen und Handeln noch ganz ungestört auf seine erste Ursache, auf Gott hin, ausgerichtet und von ihm erleuchtet war. Der Mensch vor dem Sündenfall konnte die Wahrheit erkennen und war ein in den Intentionen Gottes fort handelndes Wesen, für das das Problem der Arbeit als Selbstschaffung seiner Persönlichkeit noch irrelevant war.

Wenn also vor dem Sündenfall Identität zwischen dem göttlichen Gesetz und dem menschlichen Geist bestand, nach dem Sündenfall aber

- 
- 4) Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologica* (im folgenden: S. Th.), III, 3,8: „Peccavit enim primus homo appetento scientiam: ut patet ex verbis serpentis promittentis homini scientiam boni et mali“ (Gen. 3,5). Dieses Verlangen nach Wissen bezeichnet Thomas als „*inordinatum appetitum scientiae*“.
- 5) Während aber das „*lex aeterna*“ des Augustinus (vgl. *de libero arbitrio*, 6. cap.) immer, auch noch nach dem Sündenfall, Erleuchtungsquelle des menschlichen Geistes bleibt, ist für Lenz — und das ist die Einseitigkeit seiner Sicht in Bezug auf den menschlichen Geist — der Bruch durch den Sündenfall vollkommen, und die Entfernung von dem eigentlichen Ziel des menschlichen Erkennens und Handelns wird durch die sich steigernde Ichanstrengung immer größer. (Vgl. Alois Schuber t, S. v. D., *Augustinus lex aeterna — Lehre nach Inhalt und Quellen*. In: *Beitr. zur Gesch. der Phil. des Mittelalters*, Bd. 24, 1924, S. 3—20)

die Getrenntheit des „lex aeterna“ und des menschlichen Erkenntnisvermögens einsetzte, so ist damit nicht gesagt, daß dieses Gesetz der Welt entzogen wurde. Es existiert verhüllt durch den Stoff in jedem Werk der Schöpfung; offenbar und rein aber nur in den „Werkzeugen“, mit deren Hilfe Gott seine Ideen in sichtbares Dasein führte. Denn die Ideen Gottes konnten in ihrer Absolutheit nicht unmittelbar in die Bedingtheit irdischer Erscheinungen treten, sie mußten Form annehmen und so Werkzeuge Gottes bei der Formung der Welt werden (Welterschaffung). Gott „braucht“ für seine schöpferische Tätigkeit ebenso wie der Künstler gewisse Schöpfungs- oder Formprinzipien, das heißt Werkzeuge, um seine Ideen sichtbare Gestalt annehmen zu lassen.

Diese Werkzeuge Gottes aber sind für Lenz die fünf regulären Körper und ihre Zahlen, das heißt die Gesetze des „Kanon“. Die fünf regulären Körper sind das formgewordene Gesetz Gottes, die seine Wahrheit rein enthalten, reiner als sie in der Schöpfung sich findet, da sich dort das Gesetz Gottes mit dem Stoff verband und zudem noch durch die Eigengesetzlichkeit der Materie getrübt wurde.

In dieser Konzeption des göttlichen Gesetzes als Formprinzipien und Werkzeuge der schöpferischen Tätigkeit liegt der metaphysische Hintergrund der Lenzschen Kunst- und Kulturkritik: Denn der Kanon existiert wirklich, und sein metaphysischer Ort erfährt eine dreifache Abstufung. Er besteht:

1. In Gott (Identität mit dem Kanon) unerkennbar nach dem Sündenfall.
2. In den fünf regulären Körpern und ihren Zahlen (als Werkzeuge des Kanon) dem Menschen geoffenbart zur Wiederherstellung der Schöpfung im Bild.
3. In der Schöpfung (Realisierung des Kanons) Vor dem Sündenfall erkennbar, nach dem Sündenfall erkennbar über die kanongerechte Konstruktion der Welt im Bild.

Aus dieser dreifachen Abstufung des metaphysischen Ortes des Kanons sowohl in seiner Realisierung als in seiner Erkenntnismöglichkeit, entsteht für Lenz die Frage: Welchen Zugang hat der Mensch nach dem Sündenfall überhaupt noch zu der Wahrheit der Schöpfung, um sie im Bild darzustellen?

Ihre Erkenntnis ist für den autonom Denkenden unmöglich. Aber auch die menschliche Tätigkeit kann diese Wahrheit nicht reproduzieren. Denn wenn wir als Ziel der menschlichen Tätigkeit der Erreichung der eigenen Vollkommenheit (Wahrheit) annehmen<sup>6</sup>, so ist auch die Erreichung dieses Zieles nach dem Sündenfall erschwert, da die Vollkommenheit, die letztlich in der Ebenbildlichkeit Gottes besteht, für den autonom handelnden Menschen weder adäquat erkannt noch erreicht werden kann. Ist der Kanon also nur ein abstraktes Formgesetz, das in der Materie der Welt untergegangen ist, oder besteht eine Möglichkeit, die Wahrheit der Welt in konkreter Gestalt wieder zu fassen?

6) Vgl. Thomas, S. Th. I; 4, 1: „Perfectum enim dicitur quasi totaliter factum.“

Hier setzt bei Lenz ein dritter Gedankengang ein. Die künstlerische Tätigkeit, besonders bei der Darstellung des Menschenbildes, erfährt bei ihm eine besondere Bestimmung: nur sie kann den Menschen in seiner Wahrheit darstellend wieder-herstellen. Voraussetzung dafür ist, wie wir schon oben bemerkt haben, die Erkenntnis dieser Wahrheit. Sie kann in der durch die Eigengesetzlichkeit der Materie gestörten Welt rein nicht mehr angetroffen werden; durch die Eigengesetzlichkeit des Erkenntniswillens aus der Natur nicht rekonstruiert werden. Sie kann aber auch nicht vom Künstler autonom neu geschaffen werden, da die Welt als Schöpfung, als Werk schon existiert, eine Neuschöpfung im eigentlichen Sinn also nicht nötig hat. Der Künstler hat aber als einziger dennoch die Möglichkeit, diese Wahrheit an ihrer Wurzel zu fassen: Wenn er sich nämlich in seinem Schaffen der Werkzeuge Gottes, der Gesetze des Kanons bedient. Sie waren die Schöpfungsprinzipien Gottes und sollen die Werkzeuge der künstlerischen Tätigkeit sein. Vom Künstler wird also Kenntnis und Erkenntnis der göttlichen Werkzeuge, der Gesetze des Kanons gefordert. Nur soweit er sich dieser Werkzeuge Gottes bedient, sie als Leitmotiv seiner schöpferischen Tätigkeit benutzt, ist Kunst als Schöpfung, als „Konstruktion“ der Welt im Werk möglich.

Was der autonomen Erkenntnis in einem gewissen Sinn vorenthalten bleibt, nämlich das Ding an sich, das Wesen der Erscheinungen zu fassen, das leistet der Künstler durch seine künstlerische Tätigkeit, wenn er sich der Gesetze des Kanons bedient. Er hat die Aufgabe, die Reinheit der Welt im Bild wiederherzustellen und den Menschen die Wahrheit im Bild vor Augen zu führen. Die Bestimmung der künstlerischen Tätigkeit des Menschen erfährt damit eine ganz eigene Konzeption, weil sie als einzige und rein schöpferische in nächster Analogie zur göttlichen Schöpfung steht<sup>7</sup>.

Mit dieser Bestimmung der positiven und notwendigen Leistung der künstlerischen Tätigkeit geht Lenz über die Problemstellung bei Rousseau hinaus, die wir nur zur Bezeichnung einer gemeinsamen Ausgangssitua-

---

7) Diese Konzeption der künstlerischen Tätigkeit als „Nachahmung des schöpferischen Wirkens Gottes“ findet sich ähnlich bei Wolff Odilo, OSB, dessen Werk „Tempelmaße“ in direkter Anlehnung an die Lenzschen Ideen entstand. (Als Pater des zur Beuroner Kongregation gehörenden Benediktinerklosters St. Emaus in Prag stand Wolff in Kontakt mit Lenz). Es fehlt dort jedoch die weitgehend theologisch-philosophische Fundierung dieser Theorie. Es heißt bei ihm: „Die Kunst . . . ist gleichfalls eine Art von Schöpfung, eine Nachahmung des schöpferischen Wirken Gottes. Unsere Erkenntnis ist ein Nachmessen, ein Auffinden der göttlichen Ideen, der Maße, die Gott in die Dinge gelegt hat. Jeder Begriff ist das Erfassen einer göttlichen Schöpfungs-idee, das Herausziehen derselben aus der Materie, in welcher sie verkörpert ist. Aufgabe der Kunst ist es, die erkannten göttlichen Ideen von neuem darzustellen, sie in sinnfälliger Weise zum Ausdruck zu bringen.“ (Wolff Odilo, Tempelmaße. Das Gesetz der Proportion in den antiken und altchristlichen Sakralbauten, Wien 1912, S. 12).

tion diesem Abschnitt voransetzen. Innerhalb der Fragestellung von Lenz läßt sich dessen Position folgendermaßen zusammenfassen:

Vollkommenheit (Wahrheit, Reinheit) der göttlichen Schöpfung im Ursprung;  
Bruch durch den Sündenfall;  
Mangelhaftigkeit der menschlichen Tätigkeit.

Während aber Rousseau den Kulturprozess nur negativ sieht, weil er von einer imaginären Harmonie eines Naturzustandes ausgeht, ohne daraus mehr zu gewinnen als ein „zurück zur Natur“ — gibt es für Lenz wohl eine negative Bewertung bestimmter Kulturepochen, doch steht für ihn das aktive Prinzip der künstlerischen Tätigkeit positiv im Vordergrund. Sie ist befähigt, wenn sie sich der Gesetze des Kanons bedient, die Natur im Bilde zu rekonstruieren.

Dieser Maßstab der einzigen Möglichkeit wahren Kunstschaffens ist es auch, an dem Lenz den geschichtlichen Prozeß des menschlichen Wesens und seiner produktiven Leistungen mißt. Denn seine Betrachtung der Kunstgeschichte ergibt, daß der Kanon nur zu bestimmten Zeiten von bestimmten Völkern erkannt und in ihrem Kunstschaffen angewendet wurde. Es erwächst daraus die Frage: Warum nur von diesen Völkern? Wo liegt der tiefere Grund für das Fehlen der kanongerechten Darstellung zu anderen Zeiten? Und zuletzt noch die entscheidende Frage: wie hat Lenz selbst in seinem künstlerischen Werk die von ihm herausgestellten Forderungen einer vollkommenen künstlerischen Tätigkeit verwirklicht? Damit stellen sich Fragen, die den Gang unserer weiteren Arbeit bestimmen.

*b. Das Bild des Menschen im Mittelpunkt des künstlerischen Schaffens  
(Bestimmung der Unveränderlichkeit)*

„Jeder . . . Mensch . . . trägt der Anlage . . . nach einen reinen, idealistischen Menschen in sich, mit dessen unveränderlicher Einheit in allen seinen Abwechslungen übereinzustimmen die große Aufgabe seines Daseins ist.“ (Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen).

In dem gesamten Schaffen von Lenz ist es fast ausschließlich die Gestalt des Menschen, die ihn interessiert und beschäftigt. Seine kunsttheoretischen Betrachtungen kreisen in der Hauptsache um das Problem der Darstellung des Menschen. Der Mensch wird jedoch nicht isoliert betrachtet, sondern in *B e z i e h u n g z u G o t t* gesetzt; seine Bedeutung liegt darin, daß er die „geistigste Erscheinung und die höchste Erfüllung der Schöpfung“ (68) ist<sup>8</sup>, folglich muß Gott auch in ihm seine Ideen am reinsten verwirklicht haben. In einer Abwandlung des Schöpfungsberichtes bezeichnet Lenz seine Anschauung genauer: „Zuletzt nach allem schuf Er deren Krone, das normale Menschenbild in zwei Geschlechtern“, und: „Die Zahlen und die Formen Seines Wesens sollten

<sup>8</sup>) Die Zitate sind den kunsttheoretischen Schriften des P. Desiderius Lenz entnommen. Die Seitenangaben beziehen sich auf die vom Verfasser ge-

die Werkzeuge sein, dieses Sein Ebenbild im Fleische, dieses Sein Gesetz des Geistes zu tragen, zu erstellen“ (244). Den Menschen, seine Gestalt kennenzulernen, bedeutet daher, an die Quelle der Gedanken Gottes zu kommen.

Welches sind nun die Gesetze Gottes, die sich im Menschen verwirklichen? „Die Zahlen und die Formen Seines Wesens sollten die Werkzeuge sein . . .“ Lenz interpretiert hier die Bibelstelle Weish 11/21: „Und Gott schuf alles nach Maß, Zahl und Gewicht“, dies zurückgeführt auf die Gen.-Stelle 2/26: „Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde“ ergibt für Lenz, daß das Wesen Gottes sich in Zahl und Form ausdrückt, Gott die höchste Einheit von Maß, Zahl und Gewicht darstellt.

Lenz gibt uns damit einen ersten Einblick in sein Gottesbild und dessen Verhältnis zur sichtbaren Schöpfung im Menschen. „Der ewige Gott ist der Verborgene und der sich Geoffenbarthabende, Beides. Der Erste ist und bleibt uns verborgen, und wir wissen nichts aus uns.“ In der Schöpfung aber zeigt sich uns der sich geoffenbarte Gott, und über die Schöpfung können wir ihn erkennen, denn dort hat er sich manifestiert. „Jede Kreatur ist ein Symbol, eine Verkörperung einer Idee Gottes, in und aus seinem Wesen und Geist hervorgegangen, als im Wort von ihm sagend.“ (51a)<sup>9</sup> Die Schöpfung aber sieht Lenz nach jener zitierten Bibelstelle nach Maß, Zahl und Gewicht geschaffen, sie ist eine logische Konstruktion Gottes, folglich können wir über Zahl und Form zur Vorstellung Gottes kommen. Zahl und Form sind es, „die dem Wesen Gottes am nächsten stehen, gleichsam zu seinem Wesen gehören.“ (263) Sie sind die Werkzeuge, mit deren Hilfe er die Ideen in sichtbares Dasein geführt hat, sie sind eins mit der einen, einfachen göttlichen Wesenheit.

Der Mensch nun, als vollkommenste von Gott erschaffene Kreatur, hat am meisten an den göttlichen Zahlen und Formen Teil: „So alt das Normbild der Mannheit, so alt das Normbild der Jungfrau, der Weiblichkeit, im Geiste, im Herzen Gottes, in Gott in Maß, in Form, in Seele, denn diese Seele im Geiste Gottes hat all' die Zahlen, Maße und Formen von Ewigkeit bestimmt und ausgeschieden (69)<sup>10</sup>.“ Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen wird damit ganz auf das Körperliche, die Form des Menschen hin ausgelegt, „über die Idee des Menschen können wir

---

fertigte Maschinenabschrift der nur im handschriftlichen Konzept vor-handenen Originale. Für Übersicht, Titel und Entstehungszeit vgl. den Katalog der kunsttheoretischen Schriften im Anhang.

- 9) Eine parallele Stelle bei Thomas (S. Th. I, II; 44,3), die die göttliche Vorbildursache der Dinge darlegt (im Gegensatz zur platonischen Ideenlehre, nach welcher die Wesenheiten für sich und nicht nur im Geist Gottes Bestand haben) und den Grund für die Lenz'sche Konzeption der Erkenntnismöglichkeit Gottes aus der Schöpfung darlegt: „Deus est prima causa exemplaris omnium rerum . . . Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sint rationem omnium rerum, quas supra (I; 15,1) diximus ideas, id est, formas exemplaris in mente divina existentes“.

nichts wissen und nichts sagen, das ist im Abgrund Gottes, aber die Formen, Maße und Zahlen desselben . . ." (244) sind, da Gott sich in ihnen manifestiert hat, auch für den Menschen erkennbar<sup>11</sup>.

Da der Mensch am reinsten die Zahlen und Formen Gottes in sich verkörpert, er Anfangs- und Ausgangspunkt aller Kreatur ist, gilt es vor allem, die Gestalt des Menschen in ihrer Gesetzmäßigkeit zu erkennen.

Doch nun erwächst die oben angedeutete Schwierigkeit: Alle Menschen nach Adam und Eva sind nach der Ansicht von Lenz in ihren Zahlen und Formen entstellt – durch die Entzweigung der Sünde ging nicht nur die Reinheit des Geistes, sondern auch die Reinheit der Gesetzmäßigkeit im Bau des Menschen verloren.

„Nun ist der Fluch des Sündenfalls, der auch die Gebilde der Natur traf, gewiß zuerst daran erkennbar geworden, daß dieselben gestört wurden in ihrer vom Schöpfer gewollten Ordnung und Gesetzmäßigkeit in ihrer Bildung; die scheinbare Freiheit, die ihnen also zuteil geworden, war ein Rückschritt, ein Verlust, denn sie, die erst in idealer Vollkommenheit waren, sind nun verkrüppelt, und kaum vermag oft ein geübtes Auge das ehemals waltende Gesetz noch zu erkennen“ (58b).

Daraus erwächst ein weiterer Grund für Lenz, sich bei der Darstellung des Menschen nicht an seine äußere Erscheinung zu halten, sondern nach seinen inneren Konstruktionsprinzipien zu forschen.

---

10) Vgl. Augustinus (de natura Boni c.3): „Haec tria, modus, species et ordo, tamquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis: et ita, haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt, ubi parva bona sunt, ubi nulla, nullum bonum est.“

11) Auf die Frage, in wie weit die Lenzsche Sicht der Gottesebenbildlichkeit des Menschen von der theologischen Auffassung her zu rechtfertigen ist, kann hier nicht näher eingegangen werden. Der Kommentar zum „Kanon“ (Kegel Sturmius, OSB., siehe Katalog der kunsttheoretischen Schriften des Lenz) nimmt folgende Stellung dazu: „Gewiß können wir uns das Eben- und Abbild Gottes, den geist-körperlichen Menschen, gar nicht denken, als daß er Zahl und Maß, Bild und Form habe, aber ebenso gewiß trägt der unermeßliche Gott selber weder Zahl noch Maß, weder Bild noch Form an sich, wengleich die Ideen von Zahl und Maß, von Bild und Form so gut wie alle anderen Ideen in ihm ruhen und aus ihm ihren Ursprung haben.“

Daß Lenz mit seiner Ansicht aber auch innerhalb des Benediktinerordens nicht allein steht, beweisen die Ausführungen von Odilo Wolff OSB. (Tempelmaße, a. a. O., S. 11) zu dem gleichen Thema. Es heißt dort: „Wenn demnach die ganze Schöpfung eben durch das Maß, durch dieses geistige Gesetz die ‚Fußspur‘ Gottes an sich trägt, so gewiß in besonderer und vollendeter Weise die Krone der Schöpfung, der vernünftige Mensch . . . Von ihm sagt die hl. Schrift, daß er nicht bloß die Fußspur Gottes an sich trage, sondern das Ebenbild Gottes. Diese Ebenbildlichkeit Gottes kommt in erster Linie der unsterblichen Seele zu . . . Aber auch der Körper des Menschen ist als Wohnung des Gottes-Ebenbildes, der Seele, nach dem Bilde Gottes geschaffen, und da in Gott keine Materie Vorbild des Menschen ist, so muß es vielmehr das immaterielle geistige Gesetz sein, worin diese Ebenbildlichkeit mit Gott beruht. Das Gesetz des Maßes . . . ist es, worin die Ebenbildlichkeit Gottes beruht.“

Es heißt bei ihm:

„Die Gestalt des Menschen, die das Ebenbild Gottes trägt, kann aber in zweifacher Weise betrachtet, studiert werden. Erstens, ohne alle höheren Gesichtspunkte, höheren Maßstab, nur direkt materiell, wie . . . wir sie sehen, . . . Die Gestalt des Menschen kann aber auch von der Hand des Geheimnisses, des Wunders seiner Konstruktion und Baues betrachtet werden. Dieses wäre dann der Eine Mensch, die Normalgestalt, im Gegensatz zu den zahllosen<sup>12</sup> Individuen, die um uns leben“ (135).

Lenz findet seine Konstruktionsprinzipien also nicht in der Gestalt des Menschen schlechthin, sie lassen sich nicht aus der unendlichen Zahl der Individuen reduzieren, weil diese „zahllos“ sind; auch nicht alle Menschen zusammengenommen stellen die Menschennatur nach dem ganzen Umfang ihrer Möglichkeit dar. Der reine Begriff der Gestalt des Menschen, die „Normalgestalt“, kann nur auf dem Weg der Abstraktion gefunden werden, weil die Erfahrung nur einzelne Zustände einzelner Menschen, nicht aber den Mensch an sich, als ein Vollkommenes, Unveränderliches zeigt. Kenntnis von diesem normalen, unveränderlichen Menschenbild gibt nur der „Kanon“, der das Produkt dieser Abstraktion des Menschenbildes auf seine bestimmte Gesetzmäßigkeit hin ist und die Konstruktion seiner Gestalt ermöglicht.

Da Lenz beim Bild des Menschen zwischen seiner äußeren Erscheinung und seinem sich in Zahl und Form verkörpernden Wesen unterscheidet, stellt sich die Frage: Wie verhält sich Lenz ganz allgemein als Künstler und als Theoretiker zu der ihn umgebenden Erscheinungswelt, was ist sein „Naturbegriff“? Zur näheren Erläuterung dieser Frage ein Zitat von Lenz:

„Jede Form der lebenden Natur wirkt anders, ob ich sie schlechthin als formgewordenen Stoff, Fleisch, Körper ansehe — oder als formgewordene Idee (Geist, die nach geometrischen Grundformen, Zahlen, geordneter Harmonie und Einheit zu höheren, von Gott gezeichneten Zwecken sich verkörpert hat. Hierdurch erscheint der Stoff quasi nur als Akzidenz, in erster Reihe steht die Idee. Im anderen Falle aber ist der Stoff die Dominante, die Idee existiert für den Beschauer nicht“ (136).

Damit unterscheidet er also zwei Möglichkeiten, die Natur zu betrachten: als formgewordenen Stoff<sup>13</sup>, oder als die sich in der Materie zur Form verkörpernde Idee. Der „formgewordene Stoff, die reale, materielle

- 
- 12) Der Ausdruck „zahllos“ enthält ein Wortspiel. Er bedeutet sowohl die unendliche Menge als auch die Zahllosigkeit der einzelnen „abnormalen“ Individuen.
- 13) Dieser Ausdruck „formgewordener Stoff“ enthält eine scheinbare Inkonsistenz, da man nur „Stoff“ erwartet. Lenz behauptet jedoch nicht den im Platonismus vertretenen ausgesprochenen Dualismus, der zwischen Stoff und Geist (Form, Idee) einen unversöhnlichen Gegensatz setzt. Die Form ist in der Welt der sichtbaren Erscheinungen auf den Stoff angewiesen, niemals existiert hier ein Stoff ohne alle Form. Auch die Aristotelische Unterscheidung kennt die Angewiesenheit von Form auf Stoff, wenn er sie unter den vier Prinzipien alles Seienden aufzählt.

Natur“ (182) ist das Niedere, denn der Stoff ist „indifferent, er hat aus sich keinen Willen und keine Verantwortung“. (178) In der äußeren Erscheinungsform liegen aber verborgen die Idee und der Geist, die „unmateriell durchgeistigten Formen“ (182) der Natur, und diese erst bilden ihr eigentliches Wesen. (Vgl. Schellings Naturbegriff und Potenzenlehre).

Diese Anschauung hängt eng mit dem Sündenbegriff von Lenz zusammen<sup>14</sup>. Im ursprünglichen, „paradiesischen“ Zustand war die Natur rein, verkörpertes Gesetz; als Werk Gottes war sie nach Harmonie und Einheit gestaltet, hatte Teil am Wesen Gottes, an Zahl und Form. Die Sünde brachte jedoch die Disharmonie; die reinen Maße und Zahlen wurden im „indifferenten Stoff“, der „keinen Willen und keine Verantwortung“ hat, von der „Unreinheit“, der Mannigfaltigkeit, vom Gesetzlosen überdeckt. Das Geistige, die Idee, ging dadurch zwar nicht verloren, wurde aber verdeckt durch den Stoff.

Erkenntnis der „formgewordenen Idee“ bedeutet daher Kritik, Abstraktion (Konstruktion) der uns umgebenden Natur auf ihr Wesen, ihre „Wahrheit“ hin. Die reale, veränderliche Natur soll in die in ihr liegenden, höheren, unveränderlichen Formen übersetzt, und von Erdhaften in ihren ursprünglichen Zustand des geistig Idealen erhoben werden.

Es ist eine hohe Forderung, die Lenz damit an die Kunst richtet, sie hat gleichsam die Aufgabe, einen idealen, paradiesischen Zustand zu rekonstruieren und die Darstellung einer geläuterten Natur zu geben. „So schafft die Kunst, wenn sie ist, was sie sein soll, eine neue, ideale Welt, sie gibt einen Widerschein jener höheren Welt, aus der wir verbannt sind<sup>15</sup>. . .“ (59).

Es interessiert Lenz also nicht die Darstellung des Menschen schlechthin, so wie er in seiner äußeren Erscheinung vor uns steht, er sucht keine abbildende oder psychologisierende Darstellung des Menschen, sondern er strebt hin zur Realisierung der „Idee“ Mensch, des Wesens Mensch – „die nach geometrischen Grundformen, Zahlen, geordneter Harmonie und Einheit zu höheren, von Gott gezeichneten Zwecken sich verkörpert hat“. Denn wenn Lenz oben die „Idee“ der Natur ganz allgemein sich in diesen Elementen verkörpert sah, so trifft dies für die Gestalt des Menschen im Besonderen erst recht zu.

---

(Metaphysik A3, 983a, 26ff.) Hyle des Aristoteles gegenüber seiner Eidos faßt das gleiche Prinzip sehr klar für alle spätere Stoff- Formproblematik (Vgl. S. 29).

- 14) Wie überhaupt der Lenzsche Naturbegriff nur unter dem Gesichtspunkt der Welt als Schöpfung, viel mehr theologisch als naturphilosophisch zu verstehen ist.
- 15) Vgl. Schellings Konstruktionsbegriff der Natur. (Schelling Friedrich, Geschichte der Philosophie der Kunst).

Wenn wir nun statt „Verkörperung“ den treffenderen Begriff „Konstruktion“ setzen, den Lenz an anderen Stellen oft gebraucht, so haben wir das Mittel, mit dem er diese Darstellung der Idee des Menschen zu realisieren sucht. Wenn Lenz oben zwischen Betrachtung der Natur als formgewordenen Stoff und als der sich im Stoff zur Form verkörpernden Idee unterschied, so heißt es bei ihm an anderer Stelle:

„Es ist beim Studium der Natur wohl zu unterscheiden zwischen Konstruktion und tatsächlicher Erscheinung“ (57). „Den grund- und festlegenden . . . , den eminent das Ideal in sich bergenden . . . Teil wird . . . die Einheit der Konstruktion bilden . . . Sie gibt die idealen Maße, das Gerüst, die Festigkeit. Das andere umkleidet es lieblich mit wirklichem Leben . . . zu welchem eben auch Stoff nötig ist, der aber durch das geistige Maß ebenso wieder durchgeistigt, geadelt, geheiligt wird“ (127).

Die „tatsächliche Erscheinung“, die Materie ist der Sinnlichkeit und damit der Veränderlichkeit zugeordnet, die Konstruktion, die Idee, die „Form“ dagegen der Vernunft, der Unveränderlichkeit, die sich des ihr eigenen Mittels der Konstruktion bedient<sup>16</sup>.

„Die Konstruktion, das Werk Gottes, ist kennenzulernen, so weit als möglich, denn Erschaffen kann bloß Gott. Die Erscheinung derselben (der Natur) aber ist verschieden und wechselvoll, nie normal . . . es ist die gefallene Natur“ (57).

Indem der Künstler sich also der gleichen Mittel bedient, mit denen der Schöpfer den Menschen bildete, erreicht er die Konstruktion des „vollkommenen“ Menschen, so wie er vor dem Sündenfall gebildet war. Diesen „Einen“ Menschen sieht Lenz vorgezeichnet in einer bestimmten Normalgestalt des männlichen und des weiblichen Geschlechts. In den Bemühungen, die Gesetzmäßigkeit im Bau des normalen Menschen und die Gesetze seiner Konstruktion aufzufinden, kam Lenz auf gewisse Regeln, die er als „K a n o n“ bezeichnet. Er definiert ihn:

„Der Kanon gibt die typisch-harmonischen Zahlen und Formen zur Darstellung der Normalgestalt des Menschen als geometrische Konstruktion“ (128). Kanon bedeutet für Lenz also so viel wie Regel, Gesetz, speziell die Regeln und Gesetze für die Zahlen und Formen zur Konstruktion der Normalgestalt des Menschen. Wie wir oben schon ausgeführt haben, sind diese Gesetze für Lenz identisch mit jenen, nach denen der Schöpfer den Menschen bildete.

Lenz denkt absolut anthropozentrisch. Aber er sieht nicht mehr in der unmittelbaren Erfahrung der menschlichen Gestalt die göttliche Norm, sondern diese Norm ist ihm nur erreichbar über die Abstraktion, wo er jenseits aller Erfahrung sie findet und von dort her den Normmenschen erst konstruiert. Er scheint dadurch den Menschen seiner eigenen sinn-

16) Auch die Aristotelische Seelenlehre, die von der Platonischen Einteilung in Seelenteile ihren Ausgang nimmt, ordnet in der Betrachtung des Erkenntnisvorganges dem Erkenntniswerkzeug einen entsprechenden Erkenntnisgegenstand zu. „Das erkennende Mittel muß der Anlage nach seinem Gegenstand gleich sein“ (Aristoteles, de anima, 3. Buch 430b).

lichen Wirklichkeit zu entfremden. Mit dieser Fremdheit des Sinnlichen vor dem Bewußtsein steht Lenz in der christlichen Tradition, die Sinnlichkeit ist ihm geradezu ein moralisch-theologisches Problem. Die besondere Bedeutung der Lenzschen Konzeption liegt jedoch darin, daß er über der veränderlichen Welt der sinnlichen Erfahrung eine unveränderliche Welt der Erkenntnis, die durch göttliche Offenbarung zuteil wird, annimmt, in der sich das Wesen jedes einzelnen Dinges viel reiner ausdrückt, als es unsere mit Mängel behaftete menschliche Erkenntnis fassen kann. Die Konstruktion des Menschenbildes nach den Gesetzen des Kanons hat also gerade die Bedeutung, den Menschen in seiner reinen, unveränderlichen Wirklichkeit darstellend wiederherzustellen.

*c. Der Kanon als Konstruktionselement zur Darstellung des Menschen*

*1. Herkunft und Geschichte des Kanons*

*(Bestimmung der Ursprünglichkeit)*

„Die Menschheit hat ihre Würde verloren, aber die Kunst hat sie gerettet und aufbewahrt in bedeutenden Steinen; die Wahrheit lebt in der Täuschung fort, und aus dem Nachbilde wird das Vorbild wieder hergestellt werden.“  
(Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen)

Der Kanon, das heißt die Zahlen und Formen zur Konstruktion der normalen Menschengestalt, ist für Lenz seinem Wesen nach aus Gott, er hat in Gott seinen Ursprung, und fand seine erste Verwirklichung in der Welt durch die Bildung des ersten Menschenpaares. Damit wurde den ersten Menschen aber gleichzeitig die Erkenntnis der Gesetze gegeben, nicht nur das, auch das Bewußtsein ihrer hohen, göttlichen Bedeutung<sup>17</sup>.

Adam hatte die reine Erkenntnis der Gesetze von Gott selbst empfangen, und trotz des Sündenfalls ist er der Vermittler der Gesetze an seine Nachkommen.

17) Adam und Eva, als Geschöpfe Gottes nach seinem Ebenbild erschaffen, sind die ersten Manifestationen des idealen „Normmenschen“, gleichzeitig auch die „Prototypen“, die „körperlichen Vorbilder“ (176) von Christus und Maria. Denn Christus selbst und die heilige Jungfrau Gottesmutter wollten . . . in unserer Natur und Ähnlichkeit erscheinen, nach dem äußerlichen Vorbild jener (Adam und Eva), vielmehr aber als Urbild, nach dem jede gebildet sind. In ihnen mußte dieses Ideal, aber nicht bloß dem Körper, sondern auch in höchster Weise der Seele nacherstellt erscheinen, gebildet sein“ (77). Nur in diesen beiden Menschenpaaren, die von der Sünde rein geblieben waren, erschien die Vollkommenheit auf Erden. In Christus und Maria die höhere Vollendung als in Adam und Eva, weil Körper und Seele in gleicher Weise an ihr teil hatten. Sie sind die einzigen, die „im Fleische Bild ihrer selbst geworden sind“ (73), deren Wesen eins ist mit dem Sein selbst.

Denn bei ihm „war alle Urkraft, Begabung des Geistes so rein und ungeschwächt, bei ihm stand in erster Frische jede natürliche Gabe der Erkenntnis,“ daß er „dieses Erkennen, wenn auch viel getrübt, noch bei sich haben mußte, als er in Schuld gefallen . . . , denn er war von Gott selbst gelehrt“ (209).

Er bewahrte die Erinnerung an die einmal empfangene Erkenntnis „durch die Erfahrung langer Zeit“<sup>18</sup>. Die „kostbarste Quelle des Kanons“ ist darum die Überlieferung der Patriarchen, „d. i. der Weisheit Adams, der in allen Dingen die Weisheit Gottes erkannte, in ihrem Plan, Absicht und Gesetz, dessen Schüler, die Altväter, diese in den ersten Werken der religiösen Kunst niedergelegten, zum stehenden Zeugnis, deren Vermittler über die Sündflut Noah wäre“. (57)

So kommt Lenz zu dem Schluß, daß die Menschen seit dem Sündenfall zwar nur das abweichende Bild der Norm tragen, die Gesetze der Norm aber in den ältesten Bildwerken weiterleben.

„Die Kunst der Antike war nämlich im Besitze uralter ererbter Gesetze . . . der heiligen Ordnung und Logik . . .“ (74), „wie sie in den Werken der Urzeit, in der Kunst der Alten, bewußt, als ausgebildete Wissenschaft angewendet, sich finden . . .“ (19).

Je höher die Kunstwerke daher an Alter sind, desto höher sind sie an „Vollkommenheit, geistiger Einheit und Größe“. (120)

Für das Geschichtsverständnis von Lenz, das auf seiner religiösen Grundeinstellung basiert, heißt das: Am Ursprung alles zeitlichen Seins war höchste Vollkommenheit, war alles rein und gut, noch unverbildet und ungemischt, so wie es aus den Händen Gottes hervorgegangen war.

„Denn erst muß das Reine, Unschuldige, Gute sein, und die Korruption kann erst nachkommen. Selbst der Teufel war erst gut. Nichts aber kann mit der Korruption anfangen und dann zum Guten übergehen, diese frißt sich selbst, sie kann aus sich nie etwas Gutes hervorbringen . . .“ (53).

So wie Vernunft und Sinnlichkeit, Form und Materie, Wesen und Erscheinung für Lenz einen tiefgreifenden Dualismus aufweisen, so ist auch das Gute von Anfang an schon vom Bösen getrennt. Das Gute kann nicht aus dem Bösen hervorgehen, es kann höchstens böse werden, aber nur dann, wenn das Prinzip des Bösen, das heißt für Lenz: der autonome Erkenntniswille des Menschen, hinzukommt. Das Böse ist nicht schon an sich im Guten enthalten, denn beides sind Prinzipien, die im Gegensatz (nicht in einer Spannung) zueinander stehen.

Den Anfang der Geschichte bildet Gott durch seine sich in der Welt verwirklichenden Gesetze. Da Gott das höchste Prinzip des Wahren, Guten und Vernünftigen ist, muß also im Ursprung das Wahre, Gute und Vernünftige in seiner absoluten Reinheit bestehen. Der Sündenfall brachte dann die Störung in die von Gott geschaffene Vollkommenheit, der autonome Erkenntniswille des Menschen nahm dort seinen Anfang, doch Adam behielt sein Wissen, wenn auch „getrübt“, als er in Schuld gefallen, denn er war von Gott selbst gelehrt. Er bewahrte seine Erkenntnis als „Erinnerung“ und vermittelte sie als „Erbe“ an seine Nachkommen.

18) Vgl. Thomas, S. Th. I; 64,1.

Damit unterscheidet Lenz zwei verschiedene Erkenntnisweisen, die für ihn zugleich die beiden Hauptstufen des erkennenden Bewußtseins sind: Vor dem Sündenfall die absolute, durch nichts gestörte Übereinstimmung von Schöpfer und Geschöpf. Der Mensch existierte in der Wahrheit und konnte in seinem Zustand der Unschuld den Wahrheitsgehalt alles Wirklichen quasi als Schau Gottes erkennen<sup>19</sup>. Das ist die „natürliche Erkenntnis“, die Adam hatte. Der Sündenfall bringt durch den autonomen Erkenntniswillen des Menschen die Spaltung zwischen Geschöpf und Schöpfung. Der Mensch kann jetzt, als autonomer Mensch, die Welt nur als „Welt“, als Materie erkennen, die Erkenntnis ihres eigentlichen Wesens bleibt ihm verborgen, da die natürliche Kraft des menschlichen Geistes nicht ausreicht, den Erkenntnisgegenstand in seiner Tiefe, seinem Wesen zu fassen. Und alle menschlichen Forschungen, jedes Erkenntnistreben auf Grund der eigenmächtigen Vernunft, führen durch die zunehmende Autonomie immer weiter von diesem Ziel fort.

Wir kommen damit zu einer umgekehrten Evolutionstheorie, wenn wir unter Entwicklung die Entfaltung des Einfacheren zum Vollkommeneren verstehen wollen: Am Anfang aller Geschichte war höchste Vollkommenheit, der Fortgang der Geschichte bringt durch das sich immer stärker entwickelnde Prinzip des Bösen, durch die autonome Vernunft, eine immer weitere Entfernung von dieser Vollkommenheit. Die autonome menschliche Vernunft wird mit ihrer zunehmenden Entwicklung der Kanon-fernste Ort.

In den frühen Zeiten erhält sich jedoch wenigstens ein Wissen (keine Erkenntnis) darum, wie die Gesetze der Vollkommenheit wiederzufinden seien. Hauptquelle für dieses Wissen sieht Lenz in der Überlieferung der Patriarchen, durch welche die Kenntnis der Gesetze auf die folgenden Generationen weitergegeben wurde. Sie bewahrten das Wissen als „Erbe Adams“ (75) und legten Zeugnis davon ab in den ersten Werken der religiösen Kunst.

Aus dem bisher Erläuterten sollte verständlich werden, warum für Lenz die Werke der ägyptischen Kunst die Merkmale der absoluten Reinheit und Vollkommenheit tragen. Sie ist die älteste Kunst, die er kennt, „der Anfang aller Kunst“ (16), dies ist für sein Streben nach Erfassung der Reinheit des Ursprünglichen schon Beweis genug, daß die Ägypter im Besitz der Gesetze von Zahl und Form, im Besitz der Kenntnis des Kanons gewesen sein müssen. Lenz findet seine Annahme bestärkt durch „ernste, neuere Forschungen<sup>20</sup>, die ergeben haben, daß

19) Vgl. Thomas, S. Th. I; 79,4: „Supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat . . . Sed intellectus separatus est Deus, qui est creator animae . . . Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat.“

20) Lenz bezieht sich damit auf die von seinen Ideen abhängige Studie des Odilo Wolf, Tempelmaße, a. a. O.

die Ägypter nach einem Kanon arbeiteten“ (127). Dieser Kanon ermöglichte es ihnen, vollkommene Kunstwerke zu schaffen.

„Mit den Gesetzen, die die Kunst der Natur entlehnt hatte, hoben sie die Kunst auf Höhen, die weit über der Natur liegen, die göttlich zu nennen sind, sie hatten eine Sprache gebildet, die wie aus dem Reich der Himmlischen zu stammen schien, und der doch die Natur in keinem Dinge widersprach.“ (123).

Selbst als sich im Laufe der Entwicklung die Erkenntnis des „wahren Gottes“ auf das Volk der Juden beschränkte, blieb den Ägyptern doch der Kanon als „formale Offenbarung Gottes“ und Lenz sieht sie berufen und ausersehen, diese Gesetze äußerlich wenigstens zu pflegen und aufzubewahren<sup>21</sup>.

Denn der Kanon hat für Lenz ja nicht nur die formale Bedeutung der einzig möglichen wesensgleichen Darstellung des Menschen, durch seine göttliche Herkunft hat er zudem noch die theologische Funktion einer „formalen Offenbarung Gottes“ an die Menschen, „nächst dem heiligen Glauben“ (19).

„So wie die Juden durch die Offenbarung des wahren Gottes... in einer höheren geistigen Weise ausgezeichnet waren, und gleichsam den Habitus des neuen Testaments für die Ankunft Christi... vorbildeten..., so waren auch diese beiden Kulturvölker (Ägypten und Griechenland) dazu berufen und ausersehen, die Schönheit als sinnliche Form der Wahrheit äußerlich wenigstens zu pflegen und ihr wohltätig Wirken zu verbreiten, damit die Gemüter erhellt, gesänftigt, bereitet würden zur Aufnahme der Wahrheit, die in Christus ist“ (22).

Mit diesen Formulierungen kommt Lenz dem Schillerschen Gedanken der „ästhetischen Erziehung des Menschen“ sehr nahe; durch die Konstruktion des Kunstwerkes nach dem Kanon wird die Wahrheit wenigstens sinnlich schon offenbar, und die Menschheit so weit veredelt, daß sie vorbereitet ist zur Aufnahme der Wahrheit, die in Christus Mensch wurde.

Auch in der griechischen Kunst glaubt Lenz den Kanon noch wirksam, „Jenen Kanon der Ägypter also nahmen die Griechen mit

21) In dem 1859 erschienenen Werk Hermann Müllers (Über die heiligen Maße des Altertums, insbesondere der Hebräer und Hellenen, Freiburg 1859, S. 112) kommt auch dieser auf Grund eines vergleichenden Studiums der ägyptischen und hebräischen Maßverhältnisse zu der Formulierung: „Überall das Gegenteil der gewöhnlichen Ansicht, nach welcher die Heiden ganz andere Vorstellungen von der Gottheit gehabt haben sollen als die Hebräer. Die Wahrheit ist, daß selbst alles Christliche gewissermaßen schon im Heidentum zu finden ist.“ —

1894 schreibt der durch die Lenzschen Konzeptionen angeregte Paul Wilhelm Keppeler in den „Wander- und Wallfahrten“: „In Ägypten war die Schönheit nicht Sache des Gefühls, eines dunklen Empfindens, sondern klaren Willens, nicht ein Spiel der Laune, sondern Ergebnis von Gesetzen. Diese Grundgesetze waren... von geisterhaft erschreckender Einfachheit... Wie die Musik nach Pythagoras nichts ist als hörbar gewordenes Zahlenverhältnis, so war diese bauende und bildende Kunst nichts als in sichtbaren Formen verkörperte, zu sichtbarer Erscheinung verdichtete Zahlenverhältnisse.“

heiligem Ernst auf, er bot ihnen die Maße des Baues der Menschengestalt . . ." (121). Lenz findet seine These bestärkt durch Überlieferung „Vitruvs“<sup>22</sup>, der über den Inhalt der verlorenen Schrift Polyklets, die den Titel „Kanon“ führte, berichtet. „Wir wissen aus Vitruv, daß die Griechen einen Kanon hatten“ (127), „was Vitruvius von diesem Kanon berichtet, ist, das Polykletes es sei, der seine Regeln gesammelt und in einem Werk vereint habe . . ." (168). Zu dieser überlieferten Schrift des Polyklet nimmt Lenz jedoch in keiner Weise kritische Stellung — sonst müßte ihm auch der grundlegende Unterschied aufgefallen sein: Polyklet gibt kein starres Zahl- und Formgesetz, sondern ein Proportionsgesetz. Auch sieht Lenz in diesem Kanon nicht eine individuelle Schöpfung des Polyklet, die in dem „Exaktheitsstreben“ des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. ihren Ursprung hat<sup>23</sup>, sondern eine kontinuierliche Weiterentwicklung des Kanons durch die Griechen, eben jenes Kanons, der von der Erschaffung des Menschen im Paradies her auf die Ägypter gekommen war<sup>24</sup>.

Jedoch schon bei den Griechen beginnt eine *Verminderung* im Wissen um die Gesetze des Kanons<sup>25</sup>, und von der Phidiaszeit an beginnt man sogar, von den Gesetzen des Kanons abzuweichen, denn Phidias begann, „auf die Natürlichkeit, das Detail in der Natur einzugehen“ (122).

„Er hatte, . . . was den Göttern vor allem geziemte, die . . . höhere Ordnung der Formen abgelegt, er legte aber auch noch ihr speziell Götterwürdiges ab, die monumentale Ruhe, Autorität, Einfachheit, in der Bewegung, in der Erscheinung“ (122).

Der Einfluß des dem Prinzip der Vernunft entgegenstehenden Prinzips der Sinnlichkeit machte sich schon zu dieser Zeit so weit geltend, daß die Kunst trotz der Kenntnis des Kanons verunklärt wurde. Die Ursache sieht Lenz in dem moralischen Verhalten der Zeit:

„Als dann zur Zeit des Äschylos . . . die großen und herrlichen Siege erfochten waren, da geschah es, daß . . . nun auch der Sinn für Heiterkeit, Verfeinerung und Annehmlichkeit des Lebens sich zu . . . entwickeln begann“

22) Gemeint ist zwar Galen, De temper. I, 9 etc.

23) Vgl. O p p e l H., Kanon, Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen — regula norma — (Philologus, Supplementband XXX, Lpz. 1937, S. 289).

24) Eine ähnliche — aber nur empirisch begründete — Auffassung vertritt Hermann Müller, wenn es bei ihm heißt (Über die Maße des Altertums . . . a. a. O., S. 196): Böckler hat „nachgewiesen, daß die Maß- und Gewichtsverhältnisse von Babylon, Ägypten, Phönicien mit Palästina, Griechenland und Italien eine zusammenhängende Kette bilden.“

25) „Die ägyptische Tempelbaukunst aber finde ich als eine echte menschlich-religiöse in einer Ideenbreite angelegt, daß mir scheint, als hätten die Griechen nur ein Stück davon wie zur Probe vollendet, als wäre die griechische Kunst nur ein Ableger von der vielgliedrigen ägyptischen Pflanze und in dieser zur reichen Blüte heraufgekommen, während jene, die Mutterkunst, in der Knospe . . . in der geheimnisvollen Erwartung stecken geblieben ist“ (33).

(122). „Daß die Zeit, die Umstände ihn (Phidias) nicht dazu bestimmten, dies zu vermeiden, zeigt, daß . . . der alte Glaube schon hinfällig geworden war, und wo kein Glaube mehr war, konnte die Kunst auf diesen Teil der Aufgabe verzichten“ (123).

Das Abweichen von dem Wege der Gesetzlichkeit in der Kunst ist für Lenz also Folgeerscheinung eines Abweichens von den göttlichen Gesetzen überhaupt.

„Mit dem Verschwinden des religiösen Lebens, der Zucht und Pietät, und der an ihre Stelle tretenden Verwilderung der Gemüter schwindet das Vermögen und selbst der gute Wille, diese heilige Wahrheit in der Kunst zu suchen. Unklarheit und Willkür wagen es einzudringen in den verschlossenen Garten heiliger Kunst“ (52).

Auf dem Hintergrund seiner umgekehrten Evolutionstheorie kommt Lenz zu einer nivellierenden Sicht der nun folgenden Kunstepochen. Es liegt im Wesen seines Maßstabes (Vollkommenheit zu Beginn der göttlichen Schöpfung), daß die künstlerische Leistung auch von Völkern wie den Römern und den Griechen eine fast unterschiedslose Beurteilung erfährt.

„So finden wir die religiöse Kunst auch bei den Römern. Der Geist derselben ist noch mehr verweltlicht und brutal, in riesigen Dimensionen, mit hohlem Pomp umkleidet, ist sie der Ausdruck ihrer ränkevollen, despotischen Gewalt . . . geworden“ (52).

Mit dem Untergang des Heidentums ging das Wissen um die Gesetze des Kanons dann vollständig verloren. Nachdem die Menschen durch den Stündenfall die Fähigkeit der Erkenntnis der Gesetze Gottes verloren hatten, wird ihnen nun auch noch die Kenntnis der Gesetze des Kanons genommen.

„Das Heidentum versinkt mit seiner Kunst, das Christentum findet die Kunst erniedrigt, wie wir ausgeführt. Die alten klassischen Prinzipien waren in Rohheit versunken“ (52).

Diese Konzeption erscheint zunächst widersprüchlich, denn von der theologischen Sicht her müßte durch die Erlösungstat Christi das Verständnis und die Erkenntnis der Gesetze Gottes wiedergegeben sein<sup>26</sup>. Die Hauptfunktion des Kanons im Heidentum war jedoch die einer „formalen Offenbarung Gottes“ gewesen; es hatte den Kanon in seiner Kunstübung notwendig, um durch die Kunst vorbereitet zu werden für die Wahrheit, die in Christus Mensch wurde. Mit dieser Menschwerdung der Wahrheit beginnt jedoch ein ganz neues Geschichtsverhältnis des Menschen; der Kanon hatte seine erste Funktion einer „formalen Offenbarung Gottes“ erfüllt, die Gesetze, das Wort Gottes, waren in vollkommener Weise, als in Adam, Mensch geworden. Die Kunstübung hatte sich dadurch auf Gebiete verlagert, die zunächst mit dem vom Heidentum ausgebildeten Kanon allein nicht mehr zu lösen waren. „Das Christentum war neu. Erst mußten seine Begriffe und Charaktere in ihrem

26) Vgl. Thomas, S. Th. III; 1,5: Respondeo dicendum quod, cum opus incarnationis principaliter ordinetur ad reparationem naturae humanae per peccati abolitionem . . .“

reellen Wert und Gewicht, in dem ersten Material, dem Wort, fertig und ans Licht gestellt sein“ (38).

Der Verlust auch der Kenntnis des Kanons wird aus diesem Grund geschichtlich geradezu notwendig, weil das Christentum den Kanon, so wie die Ägypter und Griechen ihn ausgebildet hatten, tale quale nicht übernehmen konnte. Durch den Verlust einer immer neuen Erkenntnis der Gesetze Gottes in der Natur war der Kanon dem neuen Geschichtsverhältnis nicht gewachsen. Die Kunst des Christentums „muß sich wieder auf dem Grund jener göttlichen Prinzipien ein neues Gewand weben, in das das neue Gnadenleben eingewoben ist (54)<sup>27</sup>.“

Die Interpretation der Geschichte des Kanons hat gezeigt, daß sie für Lenz gleichbedeutend mit der Geschichte der Kunst, speziell der Malerei ist, daß der Kanon das einzig mögliche Mittel zur Schaffung wahrer Kunst darstellt. Die Geschichte des Kanons also von seinem Ursprung in Gott, seiner ersten realen Verwirklichung in der Bildung des ersten Menschenpaares, und seine Anwendung in der ägyptischen und griechischen Kunst; und wir stellten dabei eine immer stärkere Verminderung, nicht der Wirkungskraft, sondern der Bedingungen der Möglichkeit seiner Wirkung fest. Sie leitet sich her aus der immer größer werdenden Entfernung von seinem Urgrund, den göttlichen Prinzipien, und der mit der autonomen Erkenntnis des Menschen verbundenen Konstruktion einer neuen Gesetzlichkeit in der Geschichtssphäre (Zeitlichkeit des Menschen, Selbstproduktion des Menschen in der Kultur)<sup>28</sup>.

Wenn wir diesen umgekehrten Entwicklungsgedanken gradlinig weiter verfolgen würden, so müßten wir heute ethisch wie ästhetisch, in unserem Leben wie in unserer Kunst, auf einem absoluten Tiefstand angekommen sein. Lenz verfolgt diesen Gedanken jedoch nicht so gradlinig,

27) Wenn wir zwar versuchten, dieses Faktum des Verlustes des Kanons trotz der Erlösungstat Christi aus dem Lenzschen Gedankengut zu interpretieren — bezeichnender Weise gibt er selbst außer den zitierten keine Gründe dafür an — so erscheint uns die Negierung der Konsequenzen, die der Opfertod Christi auch für den Kanon mit sich brachte, bezeichnend für die dualistische Auffassungsweise von Lenz. Gott und Mensch sind für ihn durch den Sündenfall getrennt, eine Kenntnis des Kanons hält sich in den frühen Zeiten; sie wird getrübt, um dann endgültig zu versinken und dem Moment des „rein Weltlichen“ Platz zu machen. In diesem System bleibt für Christus kein Platz, Gott selbst muß erst die Gnade einer neuen Erkenntnis des Kanon schenken.

28) Aus dem schon früher erörterten Geschichtsverständnis von Lenz mit seiner umgekehrten Evolutionstheorie, ist uns dieser Gedankengang geläufig. Er ergibt sich logisch aus der Annahme einer totalen Vollkommenheit zu Beginn allen Seins durch die Alleinherrschaft des Guten, Wahren, Vernünftigen, und dem sich seit dem Sündenfall immer stärker ausbildenden Prinzip des Bösen. Und da der Kanon nicht nur ein ästhetisches, sondern gleichzeitig ein theologisches und ethisches, das heißt ontologisches Prinzip darstellt, ist seine Geschichte nicht trennbar von der Geschichte des Guten überhaupt. — Man wird hier an den Platonischen „Staat“ erinnert, in dem die Idee des Guten als leuchtendes und erleuchtendes Prinzip — Sonne, höchste Idee — erscheint (P l a t o n, Staat 515d ff).

sondern er läßt den Ablauf der Geschichte in Wellen, Kreisläufen erfolgen, und immer dann, wenn ein Kreislauf seine Kraft erschöpft hat, kommt ein neuer Impuls, eine neue Kraft, ein neuer Erkenntniswille, der wieder zum Ursprünglichen zurückstrebt. Da die klare Kenntnis der Gesetze des Kanons und die Voraussetzung für seine Erkenntnis jedoch einmal verloren ist, werden die Bedingungen für die Möglichkeit der Entfaltung dieses Impulses immer schwächer, und der Tiefstand des zweiten Kreislaufes liegt weitaus unter dem des ersten. Aber wir müssen festhalten, daß es neue Impulse und Kräfte gibt, die auf das Ursprüngliche und Erste, das Einfache gerichtet sind.

„Wir sehen immer in der Entwicklung der großen Probleme, deren Lösung die Menschheit bedarf, um . . . zum Ideal, zum Schöpfer zu gelangen, von Zeit zu Zeit wie ein Abbrechen, ein scheinbar Zerstören, und ein Neues soll vorbereitet werden . . .“ (138). „Und das erklärt uns auch, warum die *A n f a n g s p e r i o d e n* in Zeiten der Kunst die feinst und stark gefühltesten sind — ihr Anfang war immer ein Impuls zur Wahrheit, Notwendigkeit, zur Einfachheit zurückzukehren“ (143).

Der erste große Kreislauf der Kunst, die „Zeit der dogmatischen Kunst der Alten“ (52), in der die künstlerische Tätigkeit sich innerhalb des von Gott geoffenbarten Kanons hielt, nimmt mit der Menschwerdung Christi und dem damit verbundenen neuen Geschichtsproblem sein Ende. Es beginnt der zweite große Kreislauf der Kunst, „die Kunst ohne die klassischen Prinzipien“ (54), in der die künstlerische Tätigkeit mit Hilfe der autonomen Vernunft die Formprinzipien der Kunst zu erkennen strebt. Es liegt jedoch im Wesen des Lenzschen Maßstabes, daß er diesem Erkenntnisstreben nur bedingte Resultate zubilligt, da ihm die Möglichkeit der wahren Erkenntnis gar nicht gegeben war; es blieb bei einem „*T a s t e n p e r G e f ü h l*“ (243). Und auf Grund dieser Sicht erfahren die nun folgenden Kunstperioden eine fast gleichartig negative Beurteilung.

Nur in der *b y z a n t i n i s c h e n* Kunst zeitigt der Kanon noch ein erstarrtes und verkümmertes Nachleben. Sie hatte „einige mechanisch-traditionelle Trümmer der alten Kunsttechnik in sich aufgenommen“ (146) und diese in Einklang mit ihrem christlichen Fühlen gebracht. Es fehlte ihnen jedoch die klare Kenntnis der Gesetze, sie arbeiteten „mehr per blindem Fühlen als klarem Erkennen, . . . es mußte daher nur ein Tasten bleiben, dem eine Vollendung . . . nicht folgen konnte“ (146). Ihre geschichtliche Aufgabe war es jedoch, wenigstens auf diese Weise einige „Trümmer“ des Kanons und vor allem die Kunsttechnik der Konstruktion in die neue Kunstperiode hinüberzuretten, sie „setzten sich am Tore dieser versunkenen Stadt, am Grabe der erloschenen Kunst gleichsam nieder“ (24) — während das *a b e n d l ä n d i s c h e* *M i t t e l a l t e r* nur mit reinem „Frommsinn“ (137), einem Überwiegen des Gefühls über die Logik (150), ohne den Versuch auch erst zu unternehmen, die Gesetze der Menschengestalt zu erforschen, die christliche Kunst zu begründen versuchte.

Die byzantinische Kunst mit einem Überwiegen des „Maßes“ über das Gefühl, die abendländische Kunst des Mittelalters mit einem Überwiegen des Gefühls über das Maß — diese beiden Richtungen sind es, mit denen der zweite Kreislauf seinen Anfang nimmt. Er beginnt im Frühchristentum und findet, nach Lenz, erst mit der Beuroner Kunst und ihren Kunstidealen sein Ende. Das Hauptelement der „Kunst ohne die klassischen Prinzipien“ ist das im Wesen der eigenmächtigen menschlichen Vernunft liegende immer bewußtere Aufnehmen des Stoffes, der Sinnlichkeit, und damit verbunden das Gestalten nach „Gefühl“, nicht aus klarer Erkenntnis.

Mit Giotto und seiner Zeit hatte dieser Kreislauf seinen neuen Impuls geholt, „nachdem die Byzantiner Miene machten, dem Abendland abzusagen“ (147).

„Es war ihnen die Freiheit gegeben, alles wieder mit neuen Augen anzuschauen, das Erbe der antiken Kunst . . . so zu sehen, wie es war, ebenso in die Natur selber mit freiem, ungetrübten Blick hineinzuschauen“ (147).

Im Gegensatz zu der byzantinischen und abendländischen Kunst des Mittelalters waren sie die ersten, die sich wieder um die Erkenntnis der Formprinzipien des menschlichen Körpers bemühten. Aber sie „mußten sich mit dem Ansehen antiker Statuen begnügen, weiter als ihnen dieses half, kamen sie nicht, und die Norm der menschlichen Gestalt . . . blieb ihnen gänzlich verborgen“ (150). Der Kanon war verloren, „ohne diesen Schlüssel aber mußten sie auf einem gewissen Punkt ankommen, von wo aus es nicht mehr weiterging“ (143).

Die Giottozeit gab die Kunstaufgabe formal unvollendet an die Renaissance, und mit dieser Kunst zeitigt der zweite Kreislauf seinen Kulminationspunkt. Das Streben der Giottoschule, den menschlichen Körper in seiner Materie kennen zu lernen, hatte sich noch in Grenzen gehalten, sie hatte ihre Vorbilder in der antiken Kunst gesucht und wenigstens gefühlt, daß es das Maß sei, das diese Kunst adelte. Mit der Renaissance aber gewinnt der Geist der Materie seine höchste Herrschaft, „es war der fleischliche Mensch der bis dahin erduldeten Zucht, seiner getragenen Fesseln inne und satt, er fing an . . . auch dieses, seines zweiten Wesens . . . sich bewußt zu werden . . .“ (152). Die Intention, über Bau und Form des menschlichen Körpers Kenntnis zu erlangen, führt nun zu dem „Stoff“ des menschlichen Körpers; man versucht, aus der Materie selbst die Formprinzipien zu gewinnen. Die Kunst der Renaissance betrachtete die Menschengestalt nicht nach Maß, sondern „ohne alle höheren Gesichtspunkte, höheren Maßstab, nur direkt materiell . . .“ (135).

Die „Konsequenz aus diesem aber war, daß die ganze Kunst ins Kraut schoß, in immer mehr sich erhebende Fleischlichkeit . . . und schließlich bis ins Unsinnige der Gesetzlosigkeit sich verirrete, des Materialismus' und Unverstandes, bis zur absoluten Willkür in der Kunst, bis zum sinnlosen Barock . . . sich verstieg. Diese Kunst ist ein Verbrechen an der Vernunft“ (103).

Mit diesen letzten Formulierungen haben wir die schärfste Kritik, die Lenz an der nun in voller Blüte stehenden eigenmächtigen menschlichen

Vernunft übt. Im ersten Kreislauf der Kunst: göttliche Offenbarung, Erkenntnis, Form — in der Kunst ohne die klassischen Prinzipien: eigenmächtige Vernunft, „Gefühl“, Materie. Vom Thema her gesehen im ersten Fall die Kunst der heidnischen Antike, im zweiten Werke der christlichen Kunst.

Diese Beurteilung des geschichtlichen Prozesses gibt einen neuen Beweis für die Lenz' eigentümliche dualistische Denkweise, die einen komplexen historischen Prozeß nur unter einem bestimmten Blickwinkel sieht und sich der Möglichkeit einer dialektischen Spannung und Entfaltung geistiger und weltlicher Kulturformen nicht bewußt wird. Dies ist bezeichnend für eine Denk- und auch Verhaltensweise des 19. Jahrhunderts, die allgemein nach „reinen“ Formen strebte und jedem Gebiet durch Abgrenzung und eigene Methode seine Autonomie zu sichern strebte. Es ist ausschließlich dualistisch beurteilt, wenn Lenz in der heidnisch-antiken Kunst formal die letzte Vollendung, in dem formalen Charakter der christlichen Kunst aber ein „Verbrechen an der Vernunft“ sieht.

So ist es nicht erstaunlich, wenn Lenz an die beiden Kreisläufe der Kunst einen dritten und letzten sich anschließen läßt: die „kirchlich-dogmatische Kunst“ (76). Sie soll die Verbindung beider Möglichkeiten bringen, die christlichen Inhalte gestaltet mit den Formprinzipien der klassischen Kunst. Die „Kunst muß sich wieder auf dem Grund jener göttlichen Prinzipien ein neues Gewand weben, in das das neue Gnadenleben eingewoben ist“ (53). Durch diese Verbindung wird das „goldene Zeitalter der Kunst“ (183) geschaffen werden, denn ihre Vollkommenheit steht auf einer ungleich höheren Stufe als die Werke der antiken Kunst. „Im Lichte des Christentums sehen wir klarer und haben durch die Gnade Gottes eine ungleich höhere Erkenntnis als die alten Heiden . . .“ (62a). Durch die Gestaltung der ewigen und zeitlosen Gehalte der christlichen Religion nach den ebenfalls absoluten und zeitfreien Gesetzen des Kanons aber soll das Kunstwerk der Relativität des geschichtlichen und zeitlichen Prozesses enthoben werden um damit — und hier können wir mit Peter Meyer sprechen — „aus der Abfolge der historischen Stilarten auf eine für Geschmackswandlungen unzugängliche Plattform des Absoluten hinausgetreten zu sein“<sup>29</sup>.

Die neue Kunstaufgabe sieht Lenz demnach darin, sich wieder dem Grund jener schon einmal geoffenbarten Formprinzipien zu nähern.

„Das ist jene altägyptische Weisheit, die uns nicht in Büchern überliefert worden, die wir aber aus ihren Kunstwerken herauslesen können, und die unserer Zeit aufbewahrt blieb, um nicht bloß Archäologen zu interessieren, sondern damit diejenigen, deren Beruf es ist, sie zu verstehen, sich bemühen möchten, zum Verständnis zu gelangen“ (23).

29) Meyer Peter, Europäische Kunstgeschichte, Bd. II, Zürich 1948, S. 330; Vgl. auch Sedlmayr Hans, Die Revolution der modernen Kunst, Hamburg 1955, S. 78.

Mit großer Zuversicht glaubt Lenz diese Zeit nun gekommen, die wissenschaftliche „Entdeckung“ der ägyptischen Kunst, die Entzifferung der Hieroglyphenschrift, erscheinen ihm wie göttliche Hinweise, die unserer Zeit aufbewahrt blieben. Mit diesem Glauben an eine bessere Zukunft, die ihre Basis in den durch die göttliche Gnade ermöglichten wissenschaftlichen Erfolgen des Jahrhunderts hat, zeigt Lenz seine Zugehörigkeit zu den 50er und 60er Jahren des 19. Jahrhunderts, in denen das Zutrauen zu der eigenen Zeit von den verschiedensten Seiten her ausgesprochen wird<sup>30</sup>. Er nimmt zwar insofern eine Sonderstellung ein, als er dieses Zutrauen nicht auf die autonome, von transzendenten Fesseln befreite menschliche Kraft, sondern gerade auf die durch göttliche Gnade bewirkten menschlichen Erkenntnis setzt.

Und aus diesem Glauben an einen einmal geoffenbarten Kanon, der in der ägyptischen Kunst wirksam war, erwuchs für Lenz die große Frage, der er sein ganzes Lebenswerk widmete: Wie sind diese Gesetze des Kanons wiederzufinden? Da er den Kanon in der ägyptischen und griechischen Kunst wirksam sah, konnte es für ihn nur ein Mittel geben: das Studium der ägyptischen und griechischen Kunst auf ihre Formprinzipien hin. Messungen an diesen Kunstwerken führten dann auch zu seinen Zahlen und Formen des Kanons, zur Konstruktion des Normalmenschen.

Wir aber stellen nun die Frage, ob Lenz mit dieser „Entdeckung“ nicht gerade Gefahr läuft, einem absoluten Konstruktivismus zu verfallen. Ob er damit nicht den notwendigen sinnlichen Anteil aus dem Bereich der bildenden Kunst eliminiert. Und ob seine Einschätzung der antiken Kunst nicht gerade ein Beweis dieser Gefahr ist. Die Analyse der Elemente des Kanons wird diesen Fragen weiter nachgehen.

## 2. Inhalt und Bedeutung des Kanons. (Bestimmung der Einfachheit)

„Es sind nicht diese Gegenstände, es ist eine durch sie dargestellte Idee, was wir in ihnen lieben.“

(Schiller, Über naive und sentimentale Dichtung)

„Der Kanon gibt die typisch-harmonischen Zahlen und Formen zur Darstellung der Normalgestalt des Menschen als geometrische Konstruktion“ (128) – so definiert Lenz seinen Kanon. Wir werden uns nun mit dem Umkreis der Fragen beschäftigen, welches diese „typisch-harmonischen Zahlen und Formen“ sind, wo sie sich finden, und welche Bedeutung sie für die Konstruktion des Menschenbildes haben.

Der Ort der Zahlen ist die Mathematik, Ort der Formen die Geometrie. Da es Lenz jedoch nicht um die Diskussion allgemeiner Zahlenverhältnisse und ihrer Komponenten geht, die ein von den sinnfälligen Dingen

30) Vgl. Müller = Armack Hans, Das Jahrhundert ohne Gott, Münster 1948, S. 20 ff.

gesondertes Sein haben (vgl. Ideenlehre des späten Platon), sondern um ihre Anwendung in der Kunst, müssen sie sich mit dem Stoff verbinden, zur Form werden, und damit kommen wir in den Bereich der Geometrie, die Lenz nicht ihrer Bedeutung nach, aber in Bezug auf die Anwendungsmöglichkeit in der bildenden Kunst der Mathematik überordnet.

Jedoch auch die Geometrie im allgemeinen ist noch nicht der Ort, an dem sich die „typisch=harmonischen Zahlen und Formen“ finden, mit denen die Normalgestalt des Menschen zu konstruieren ist; denn die Geometrie betrachtet die Dinge nur auf ihr weltliches, materielles Dasein, nicht aber auf die eigentlichen Seins-Bedingungen, in denen sich erst das Wesen der Dinge erfüllt. Dies leistet nur die „ästhetische Geometrie“, sie allein vermag es, das „Meer der Variationen in der Natur zum Stillstand zu bringen, ordnend, scheidend, vereinfachend in die überquellende Fülle der Erscheinungen einzudringen“ (11). Die ästhetische Geometrie stellt nach Lenz also einen Spezialbereich der allgemeinen Geometrie dar.

Lenz stellt sich das System der Geometrie fast hierarchisch vor. Denn er trifft eine Unterscheidung von vier Arten der Geometrie, in denen die oben bezeichnete ästhetische einen ganz charakteristischen Platz einnimmt. Dient die „erste Geometrie“ nur „weltlichen, materiellen Zwecken“ und sieht er die „zweite“ als „Geometrie der Mechanik“, so kommt Lenz in der „dritten“ auf die „Geometrie der Größen in der Schöpfung Gottes“, der geometrischen Formgesetze also, nach denen Gott die Welt schuf. Sie erscheint in der Schöpfung als „Geometrie der Schönheit, der Ordnung, der Regularität der Figuren“, das heißt aber als die verkörperten Gesetze des Kanons.

Daran schließt sich erst die „vierte Geometrie“ als ästhetische Geometrie an. Sie ist die Anwendung der in der Schöpfung verwirklichten Gesetze Gottes in der künstlerischen Tätigkeit „als Sprachzeichen, als Worte Gottes (die) zu den Menschen sprechen“.

„Das (ist) die eigentlich ästhetische und ethische Geometrie, deren Sinn auch von dem Schönen und Wahren noch hinüberspielt in das Gute, in seiner höchsten Bedeutung in das Heilige, die sich in Beziehung zu Gott selbst stellt als Art und Weise, ihm die Ehre und höchste Anerkennung als Gottesdienst darzubringen“ (301)<sup>31</sup>.

Die Gesetze Gottes werden durch ihre Anwendung als ästhetische Geometrie in der künstlerischen Tätigkeit aus ihrer göttlichen Absolutheit und Zeitlosigkeit in die Zeitlichkeit der menschlichen Tätigkeit gebracht, haben dort aber gerade die Bedeutung, die absolute Gültigkeit

31) Vgl. zu diesem Begriff der Geometrie z. B. Peuckert Erich=Will, Geheimkulte, Heidelberg, 1951, S. 590: „So stellt die magische Lehre sie (die Geometrie) immer wieder ins Licht, hat Plato die Geometrie doch eine Erfindung des ägyptischen Gottes Thot, des späteren Hermes Trismegistos genannt. Alle die soeben genannten Faktoren legen den Schluß nahe, daß hinter „Geometrie“ nicht nur eine reine mathematische Wissenschaft, sondern daß hinter ihr ein philosophisches Begreifen stehe.“

und Unveränderlichkeit des Werkes zu gewährleisten. Da diese Konstruktionsgesetze der ästhetischen Geometrie ihren Ursprung in Gott haben und die Formgesetze waren, mit denen er die Welt schuf, werden sie für den Menschen zu „Worten“ Gottes, die in sich religiös und „Sprachzeichen“ ihrer göttlichen Herkunft sind. Die ästhetische Geometrie hat daher eine ethische Funktion, sie versinnbildlicht die „Worte“ Gottes. (Vgl. Kierkegaards ästhetischen und ethischen Menschen, und dessen letzte Stufe, die des religiösen Menschen.)

Lenz ordnet seine vier Arten Geometrie also in zwei Gruppen ein, in eine „weltlich-sachliche“ (67) und eine ästhetische und ethische; eine nur dem Stoff und eine der Form dienende Geometrie. Die „weltlich-sachlichen“ Arten der Geometrie, die er an anderer Stelle auch als „niedere Technik“ (51) bezeichnet, sind für die Kunst nicht relevant, weil sie nur „weltlichen, materiellen Zwecken“ dienen, hörig sind dem Stoff und das Verhältnis von Stoff und Form umkehren. Desto größere Bedeutung hat die „wissenschaftlich begründete und erleuchtete höhere Technik“ (56) der „dritten“ und „vierten Geometrie“, wie sie die Geometrie Gottes und die Geometrie des Künstlers darstellen.

Die Ästhetik als „Wissenschaft der Zahl“ (75) kann das gleiche Ziel, Sprachzeichen Gottes zu werden, in Worten wohl anstreben, aber sie bringt der Kunst nichts, da sie „ohne Bild, Zahl und Zeichen ist“ (81). „Und ohne die geometrischen Urformen, Grundformen, ist keine Ästhetik bei den Menschen“ (212a). Zu diesem Ziel kann nach Lenz nur die ästhetische Geometrie führen, sie ist die Wissenschaft der Geheimnisse und Symbolik von Zahl und Form, sie gibt die Werkzeuge, eben die Zahlen und Formen; das, was Gott den Menschen in der Schöpfung als „Kunstgrammatik“ (82) vor Augen geführt hat.

Aus den an vielen Stellen verstreuten Bemerkungen von Lenz über die Bedeutung der Zahl für die ästhetische Geometrie läßt sich folgender gemeinsamer Gedankengang herausstellen: „Das erste Werkzeug der ästhetischen Geometrie“ (135) ist die Zahl, „die in der Hand Gottes das Werkzeug bedeutet, seine Ideen in der Schöpfung ins Sichtbare herauszuführen“ (85), denn die Zahl „ist das Ordnende, den Zweck dirigierende, formbildende, kurz: Geist und Seele des Gebildes“ (111). Die Zahl ist es, die „alle Formen in ihren Bereich zieht, sie in sich vergeistigend, wie es auch die Antike getan, sie bildet den Gegendamm gegen die Materie, den Stoff“ (135). „Das Maß, die Zahl also ist Geist, eigentlich das Charaktergebende, es hebt empor, wirkt nicht auf das Tierisch-Sinnliche. Der Stoff, ohne in diese Höhe gehoben zu sein, tut nur Letzteres“ (136). Die Zahl ist damit das Prinzip, das in der Form aller Erscheinungen verborgen ist, das in und aus Gott ist, und das sich gesetzmäßig mit dem Stoff verband, um die Ideen Gottes in sichtbares Dasein zu führen<sup>32</sup>.

32) Seit den Neupythagoräern nimmt die Zahl und die Zahlenlehre hervorragende Bedeutung für die Ästhetik und Kunsttheorie ein. Vgl. z. B.

An anderen Stellen führt Lenz diese Gedanken weiter aus: Die „erste Frucht“ (181) der Zahlen aber sind die fünf regulären Körper, die durch das „Zusammentreffen der Zahlen“ (56) und ihrer gesetzmäßigen Verbindung mit dem Stoff entstehen. Sie sind der „große Anfang des Auswirkens der unendlichen Gedanken Gottes“ (214). Denn die Zahlen, die Ideen Gottes, konnten durch sich allein nicht in Erscheinung treten; um Realität, Gestalt werden zu können, mußten sie sich gesetzhaft mit dem Stoff verbinden, mußten sich im Stoff zur Form verkörpern.

Die von Lenz angenommene Verbindung von Zahl und Stoff zeigt damit ein doppeltes Gesetz. Einmal ist die Zahl schon in sich Gesetz, sie muß sich aber zudem noch gesetzmäßig mit dem Stoff verbinden, wenn sie sich im Stoff zur Form (der fünf regulären Körper) verkörpern will.

Die Anwendung des Begriffes „Form“ bei Lenz ist zunächst irreführend, da man Form als Gegensatz zur Materie erwartet. Jedoch schon die Erläuterung des Lenzschen Naturbegriffes hatte gezeigt, daß in seiner Unterscheidung zwischen Natur als „formgewordene Idee“ und Natur als „formgewordener Stoff“ sowohl Idee wie auch Stoff Form annehmen, die Form also nicht im strengen Sinn, als Prinzip, der Materie entgegengesetzt wird. Gegensatz der Materie ist die Idee (die Zahl), aber beide, Materie wie auch Idee sind Prinzipien, die an sich, rein, nicht in Erscheinung treten können. Die Idee Gottes muß, um anschauliche Gestalt anzunehmen, sich als Zahl gesetzhaft mit dem Stoff verbinden, muß sich im Stoff zur Form verkörpern. Zunächst zur „reinen“ Form der fünf regulären Körper, um dann in einer nochmaligen gesetzhaften Verbindung mit der Materie die Körperwelt zu erzeugen. Also nicht nur eine doppelte, sondern eine dreifache Gesetzmäßigkeit: Zahl als Gesetz, gesetzmäßige Verbindung von Zahl und Stoff zur reinen Form der fünf regulären Körper und schließlich eine dritte gesetzmäßige Verbindung der fünf regulären Körper mit der Materie zur sichtbaren Körperwelt. (Vgl. die dreifache Abstufung des metaphysischen Ortes des Kavons; a)

Aber auch der Stoff als solcher ist auf die Formung angewiesen; ohne die gesetzhafte Verbindung mit der Zahl bleibt er jedoch nur „formgewordener Stoff“. („Ohne Zahl und Formlos ist dasselbe“. (208)) In diesem vereinfachenden Sinn kann man also von Form als Gegensatz zur Materie sprechen, man muß jedoch beachten, daß die Form nichts Einfaches ist, sondern das Produkt der gesetzhaften Verbindung von Zahl und Stoff. Die Materie dagegen, die sich „ungesetzhaft“ mit der

---

Augustinus, De libero arbitrio, lib. II, cap. XVI, t. I: „Alles hat Formen, weil es Zahlen in sich hat; nimm ihnen diese und sie sind nichts mehr... Und alle menschlichen Künstler, die körperliche Gebilde hervorbringen, besitzen in ihrer Kunst Zahlenverhältnisse, nach denen sie ihre Werke zusammenfügen.“ — Vgl. auch Plutarch, Scripta Moralia, Sympos, Probleme VIII, 2.

Zahl verbindet, bleibt der zwar „form-gewordene“, das heißt hier: in die Erscheinung getretene, aber ungeordnete, niedere Stoff.

Lenz vertritt also nicht einen Dualismus von Stoff und Form (Idee), der zwischen der sinnlichen Welt der Erscheinung und der intelligiblen Welt des Dinges an sich (Kant) einen unüberbrückbaren Gegensatz sieht. Er ist demnach von daher gesehen in keiner Weise Platoniker, denn die veränderlichen Dinge der Erscheinungswelt sind nicht nur Abbilder ihrer Vorbilder, sind nicht nur existent, weil sie an ihren Vorbildern teilhaben, sondern die Idee liegt als Form in den Dingen selbst. Lenz neigt also mehr der Aristotelischen Auffassung zu, die in dem Stoff die passive Möglichkeit oder Anlage (potentia) sieht („Der Stoff, die Materie ist indifferent . . . er hat aus sich keinen Willen und keine Verantwortung“ (178)), in der Form dagegen die Erfüllung dieser Anlage (actus). Die Idee ist in der Welt der sichtbaren Erscheinungen auf die Formung im Stoff angewiesen, niemals existiert hier eine Form ohne allen Stoff. (Nur Gott ist stoffloser Geist, reine Form.) Der Stoff bleibt im Körper jedoch immer eine Beschränkung der Form, da er ihre Seinsfülle nicht voll zur Geltung kommen läßt.

Schon hier deutet sich an, daß Stoff, das heißt aber Sinnlichkeit, bei Lenz notwendig ist für die Konstruktion, daß er keinen absoluten Konstruktivismus fordert und den sinnlich-gegenständlichen Anteil aus der Kunst nicht vollkommen eliminiert. Die Gestalt des Menschen wird aber nicht den geometrischen Urformen gleichgesetzt, diese geben vielmehr das immanente Konstruktionsgesetz zur Bildung des Menschen aus dem „Stoff“.

Wir gingen oben von der Frage aus: Ist Lenz reiner Konstruktivist? Sieht er bei seiner geforderten Konstruktion des Menschenbildes nach den Gesetzen des Kanons vollkommen vom Stoff, von der sinnlich-erfahrbaren Gegenständlichkeit ab? Wir stellten in der Interpretation des Begriffes „Form“ fest, das diese Form für Lenz nichts Einfaches bedeutet, sondern das Produkt der gesetzhaften Verbindung von Zahl und Stoff ist; daß die Form also auf den Stoff angewiesen ist und ein Mindestmaß an Materie benötigt. Da sich die Zahl jedoch auch „ungesetzhaft“ mit der Materie verbinden kann und dann nur „formgewordenen Stoff“ darstellt, fragt es sich, wo diese gesetzhafte Verbindung von Zahl und Stoff rein zu fassen ist, wo sich der ursprüngliche Zustand vollkommen erhalten hat. Und das ist für Lenz nur bei den fünf regulären Körpern der Fall<sup>33</sup>.

Denn in den fünf regulären Körpern sind „lauter gute, gerechte, die besten Winkel und Zahlen, in Liebe, Einfalt, Einfachheit“ (196), ihre Zahlen sind dem Ursprung, dem göttlichen „Eins“ am nächsten. Sie waren als „Frucht der Zahlen“ (181) die „Werkzeuge des Schöpfers“

33) Schon in der griechischen Philosophie wurden die fünf regulären Körper („Platonische Körper“) als Urbilder allen Seins aufgefaßt. Vgl. P l a t o n , Timaios.

(255) mit denen er die Schöpfung bildete und haben sich unverändert bis heute erhalten. Sie sind die einzigen Formen, die sich immer gleich sind. Sie sind der „Anfang des Auswirkens der unendlichen Gedanken Gottes, die die Schöpfung darbietet . . . , Schemen bildend für alle Bildungen, die vernünftig und möglich, selber aber die einzigen und ewigen Originale alles Wahren, Guten und Vernünftigen“ (189).

Die fünf regulären Körper und ihre Zahlen als „reine“ Form sind also die „typisch-harmonischen Zahlen und Formen“ des Kanons, mit denen die Normalgestalt des Menschen zu rekonstruieren ist. Sie sind jedoch nicht nur abstrakte Werkzeuge, das heißt Hilfsmittel Gottes zur Schaffung von Form, sondern, wie wir oben ausführten, selbst schon Form und als solche zugleich „Sprachzeichen“. Der äußeren Form entspricht ein bestimmter geistiger Gehaltswert.

„So ist die Eigentümlichkeit der fünf regulären Urformen . . . , daß sie auf bestimmte Ideen schon hingeordnet sind von Ewigkeit.“ (171)

Die fünf regulären Urformen haben als „Worte Gottes“ ihre ästhetische Wertigkeit in sich selbst, sie gewinnen ihre eigentliche Bedeutung nicht erst aus der Art der auf sie angewendeten Betrachtung<sup>34</sup>. Sie bezeichnen die Werte des sozusagen elementar Schönen und Wahren. Damit wird eine ästhetische Objektivität in der Weise erreicht, daß die ästhetischen Besonderungen in den Eigenschaften der Figuren selbst begründet sind. — Lenz geht damit einen bedeutsamen Schritt über die älteren Theoretiker hinaus, für die die Form allein noch nicht etwas wirklich Schönes darstellen kann<sup>35</sup>. Daß die fünf regulären Urformen trotz ihrer ästhetischen und ethischen Eigenwertigkeit dennoch nur Hilfsmittel zur gegenständlichen Formung bleiben, liegt in der christlich-antropomorphen Grundeinstellung von Lenz begründet. Aber der Schritt zur Lösung vom Gegenständlichen und zur Absolutsetzung der Urformen scheint von der Theorie her gesehen nur klein. Bei der Konstruktion des Menschen nach den fünf regulären Körpern handelt es sich aber eben nicht nur um ihre formale Kenntnis, denn „der Mensch wird sich ihrer . . . erst bedienen, ihre Kraft und Seele für sich gewinnen können, wenn er dieselbe nicht nur . . . formal kennt, sondern wenn er auch ihren Geist, ihre Seele fühlen kann“ (216).

Nachdem wir bisher das Wesen der ästhetischen Geometrie herausgearbeitet haben und ihr Verhältnis zum Problem des Konstruktivismus bestimmten, können wir nun im folgenden schematisch die fünf regu-

34) Vgl. Schiller, der sich um die gegenständlichen Eigenschaften des Schönen bemüht, im Gegensatz zu Kant: Interesseloses Wohlgefallen.

35) Vgl. z. B. Zeising Adolf, Ästhetische Forschungen, Frankfurt 1885: „... Daß die Form allein noch nicht etwas wirklich Schönes herstellen kann: denn das Schöne gelangt nur da zur Existenz, wo sich die Qualitäten an einer wirklichen Erscheinung darstellen. Daher können selbst die vollkommensten Formen und Verhältnisse, so lange sie bloß in geometrischen Figuren ausgeführt oder in Zahlen ausgedrückt sind, keinen wirklich ästhetischen Eindruck machen, weil sie sich nur als allgemeine Schemata . . . darstellen“ (S. 193).

lären Körper und ihren Bedeutungsgesamt darstellen, ohne daß ihre Funktion für die Konstruktion des Menschenbildes mißverstanden werden kann.

Haben wir im Kubus das Moment der „Ruhe“, der „Beständigkeit“, der „Güte“, „Autorität“, letztlich der „Weisheit“, (244) und macht er darum den Eindruck des „Bleibenden“, der Festigkeit (215), so ist das Tetraeder das „tätige, durchdringende, lebenbringende Fluidum, die immer drängende Kraft“ (231), er ist schneidig und aggressiv, unermüdllich, kennt keine Ruhe, nur Leben, und ist das Bild des Auf- und Absteigens, des Strömenden und Durchdringenden. Im Oktaeder, als dem Körper des „dreidimensionalen Kreuzes“ ist das Opfer, die Liebe und Erlösung dargestellt (190, 191). Der Pentagonal Dodecaeder, als „äußerer Goldener Schnitt-Körper“ zeigt die „freundliche Anmut“ (215), und der Ikosaeder ist „tief verborgen“ und enthält „alle Geheimnisse“ (201). Die Kugel aber, die diese fünf Körper umfängt, ist als Selbsterweiterung des Punktes das Bild der Unendlichkeit, Unermeßlichkeit, der Anfangs- und Endlosigkeit, also das Bild des einen, unendlichen Gottes<sup>36</sup>.

Neben dem Verständnis des Bedeutungscharakters der fünf regulären Körper ist es für Lenz besonders wichtig, ihre gesetzthafte Konstruktion, bzw. ihre Ableitung herauszuarbeiten; denn diese erweist, daß die Körper nicht für sich allein Bestand haben, sondern einer aus dem anderen hervorgeht. Denn vom Kubus aus trägt immer schon ein Körper den anderen in sich, sie haben „geistig wie materiell alle zusammen nur ein Leben“ (269). Die fünf regulären Körper sind zwar verschieden „an Form, an Namen, an Erscheinung“, aber sie sind in ihrem Wesen, in ihrer geistigen Substanz gleich, da der eine Gott seine Ideen auf verschiedene Weise in ihnen manifestiert hat.

„Darum ihr größter Glanz und Schönheit ist: vereint zu stehen, denn dann scheint jeder nur da zu sein, um die anderen in ihrem lieblichen Ansprechen zu begleiten“ (220) (Abb. 5).

In der Kugel, dem Symbol des Alls, erscheint als „erste Regung des Lebens, des Werdens“ (192) das Kreuz, und zwar das einfache und das dreidimensionale Kreuz (Oktaeder). In diesem Oktaeder sind die drei Dimensionen im Raum zum Körper verfestigt worden, er ist daher der Anfang aller Bildungen, die „irgendwie das Prinzip der Ordnung an sich tra-

36) Es würde im Rahmen dieser Arbeit zu weit führen, wollten wir für jeden der fünf regulären Körper den Quellen nachgehen, die für ihren Symbolgehalt bestimmend wurden; es soll nur kurz am Beispiel des Oktaeders gezeigt werden, daß Lenz — ähnlich wie die älteren Theoretiker — von den formalen Gegebenheiten ausgehend zu ihrem Bedeutungscharakter kommt: Wenn im Oktaeder die „drei Balken“ als „dreidimensionales Kreuz“ sich zu durchbohren streben, so erscheinen sie Lenz als die drei Willensrichtungen, die gegeneinanderstreben und sich doch in der Mitte, „dem Punkte der Opferwunde“ einen. „Und so dieses nun geschehen, jede sich gleichsam freiwillig geopfert hat, sind sie, auf dem Punkte eben der Opferwunde, geeint in Harmonie und Liebe“ (190, 191). Diese Interpretation der formalen Durchdringung der drei Balken führt zu der Bestimmung des Oktaeders als Symbol des Opfers, der Liebe, der Erlösung.

gen sollen“, geworden. Vom Oktaeder geht dann die „Welt“ aller folgenden Zahlen aus, und die übrigen regulären Körper entstehen in „organisierender Weise“ nur durch ihn, von ihm direkt oder indirekt sich „ab- und loslösend“ (222). Der Tetraeder ist der „innere, notwendige Überleiter“ (235) vom Oktaeder zum Kubus, denn der Oktaeder „kann nur durch das Zutun des ruhelos schaffenden Tetraeder zum Kubus sich erheben“. Ohne den Tetraeder gibt es keine „Entwicklung, kein Leben, sondern nur Stillstand“ (231).

Die Ordnung und Reihenfolge ist also folgende: Kubus – Tetraeder – Oktaeder, dieses Prinzip kann sich immer wiederholen. Die „Allkugel“ aber umfaßt „ein für allemal das Ganze“ (235).

„Diese drei, Kubus, Tetraeder und Oktaeder sind also die drei großen Faktoren . . . die Träger, das Wesen der Urkräfte, aus denen alles hervorgeht und sein Dasein hat“ (231).

Pentagonal Dodecaeder und Ikosaeder, die zwei letzten der fünf regulären Körper, können nur entstehen, wenn sie, (ähnlich wie der Tetraeder) die Grenzen des Kubus überschreiten, um von ihm aus zu den ihnen entsprechenden Formkörpern zu gelangen. Und zwar aus dem einfachen Kubus zum Pentagonal Dodecaeder und aus dem Doppelquadrat zum Ikosaeder (255).

„Und so ist in diesem Ikosaeder die Fünf-Körperwelt abgeschlossen. Er, als Abschluß, hat in sich den Pentagonal Dodecaeder, dieser den Kubus, dieser den verschränkten Tetraeder, dieser den Oktaeder, dieser, als seine Seele und Herz, das dreidimensionale Kreuz und dessen Zentrum – alles im Urkreis, Urei“ (260).

Wie oben schon angedeutet wurde, erhalten die fünf regulären Körper ihre Sanktion dadurch, daß sie „lauter gute, gerechte, die besten Winkel und Zahlen“ enthalten, die dem „Eins“ am nächsten stehen:

„Je näher dem Ursprung, je mehr das Partizipieren an dessen Güte, . . . bei den geometrischen Größen noch ganz besonders sanktioniert dadurch, . . . daß die Seiten der fünf regulären Körper sich in diesen einfachen Wurzelzahlen, Wurzelmaßen bewegen“ (297).

Wir stoßen damit auf einen Gedankengang, den wir schon als Maßstab für das Geschichtsverständnis von Lenz kennenlernten: Vollkommenheit, Wahrheit, Reinheit zu Beginn der göttlichen Schöpfung, am Beginn allen Seins – und wir können jetzt noch hinzufügen: Einfachheit. „Je einfacher, um so kostbarer, . . . Gott selber ist das Einfache“ (17). Und je näher das Nachfolgende zeitlich dem Ursprung ist, oder sich ihm durch göttliche Gnade der Erkenntnis wieder nähert, oder je mehr es seinsmäßig Anteil an diesem Ursprung hat, desto mehr partizipiert es an dieser vollkommenen Einfachheit.

Da der Mensch dem göttlichen Wesen seinsmäßig am nächsten steht, müssen auch seine Zahlen und Formen die ersten und besten sein, muß seine Konstruktion rein aus dem Zusammenwirken der fünf regulären Körper stattfinden<sup>37</sup>.

37) Vgl. hierzu die Abb. x, In: Schwind Gallus, OSB., P. Desiderius Lenz, Beuron 1922 (im folgenden: G. Sch.) und Taf. 3, In: Kreitmaier Jos., S.J., Beuroner Kunst, Eine Ausdrucksform christlicher Mystik, 5. Aufl. Freib. i. B. 1923 (im folgenden: J. K.).

Wenn wir oben als erstes Resultat das Wesen der ästhetischen Geometrie und ihr Verhältnis zum Konstruktivismus herausstellten, so ergibt sich nun als zweites Resultat das Wesen der ästhetischen Geometrie in Verbindung mit ihrem theologischen Erlösungs=Aspekt. Denn die Verwendung des Kanons in der Kunst dient dazu, die durch die Materie (Sinnlichkeit, Sünde) verunreinigte Natur als reine Form im Bild zu re-konstruieren. Mit dem theologischen Erlösungsaspekt der ästhetischen Geometrie, der seine Basis in den drei Momenten: dem Glauben an eine gesetzmäßige Grundlage der Körperwelt, Gott als die bewirkende Ursache dieser Gesetzmäßigkeit und dem Glauben an die Fähigkeit des Künstlers hat, diese Gesetzmäßigkeit durch eine dem göttlichen Schöpfungsakt analoge Tätigkeit der Konstruktion wiederherzustellen, sondert sich Lenz entschieden von äußerlich ähnlich scheinenden Versuchen des 19. Jahrhunderts zur Ergründung der Gesetzmäßigkeit der Körperwelt ab. Aus der Reihe immer erneuter Bemühungen, diese Prinzipien aufzufinden, soll nur Friedrich Roeber<sup>38</sup> als Beispiel angeführt werden (da auch dieser Bezug auf die ägyptische Kunst nimmt) um den Unterschied klar zu stellen. Auch Roeber huldigt dem Grundsatz, „daß die Ergründung der gesetzmäßigen Bildung in der Körperwelt möglich sei, daß sie mathematisch darstellbar sei, aber nur auf geometrischem Wege“. Roeber schließt jedoch auf ein immanentes Gestaltungsgesetz der Natur, wenn es bei ihm heißt: „Alle organische Gestaltung setzt einen Bildungstrieb voraus, dem fortgehend bis zur Begrenzung Widerstand entgegenwirkt.“ Folglich wird auch der Künstler, wenn er sich in seinem Schaffen der erkannten Gesetze bedient, im besten Fall so schaffen wie die Natur, damit aber den Weg zur Autonomie des Künstlers und daraus folgend zur Autonomie der Geometrie frei machen. Trotz des Glaubens an die Allmacht der Geometrie ist Lenz aus den beschriebenen Gründen von diesem Schritt jedoch noch weit entfernt.

Die kunsttheoretische Bedeutung des Kanons aber liegt darin, daß er die Kunstübung zu einer „Technik der Kunst“ macht, ihr durch die „mathematische Betrachtungsweise der Natur“<sup>39</sup> und dem sich daraus ergebenden geometrischen Verfahren der Konstruktion nach bestimmten Gesetzen einen objektiven und allgemeingültigen Boden gibt. Denn der darzustellende Gegenstand wird durch die mathematische Betrachtungsweise aus dem Strom der Veränderlichkeit herausgehoben und erhält eine unumstößliche Gültigkeit und Unveränderlichkeit. Indem alle „vergänglichen“ Individualmerkmale gemieden werden, soll von dem Kern des Absoluten her das Allgemeingefühl der Dauer erzeugt werden. Statt der empirischen Betrachtung mit der individuell verschiedenen Kunst-

38) Roeber Frdr., Beiträge zur Erforschung der geometrischen Grundformen in den alten Tempeln Ägyptens und deren Beziehung zur Naturerkenntnis, Dresden 1854.

39) Es muß betont werden, daß Lenz nicht den Standpunkt einer einseitig mathematischen Betrachtungsweise der Natur vertritt, da Gott auch die Wirkursache der letzten mathematischen Gegebenheiten darstellt.

schöpfung nach „dunklem Gefühl ins Ungewisse“ oder einem „mechanischen Kopieren der Natur“ (128) (Modellstudien werden von Lenz grundsätzlich abgelehnt), gibt er absolut gültige Gesetze, ein bewußtes Disponieren mit den Mitteln der Kunst innerhalb der Ordnung der von den Gesetzen des Kanons gestellten Grenzen. „Sensuelle, gefühlshafte und Phantasie-Elemente“<sup>40</sup> werden von Lenz ausgeschaltet; (das Arbeiten „nach Phantasie“ wird von Lenz geradezu als „zuchtlos und töricht“ bezeichnet (141)). Der Künstler findet in seinem Verstand bestimmte Gesetze vor, mit denen er „vernünftig“, auf dem Wege der Konstruktion, sein Werk bildet. „Nicht Persönlichkeiten werden also die Sache tragen, sondern die Kraft und das innere Leben dieser Formgesetze“ (72).

Dahinter steht aber der – aus der dogmatischen Struktur des Katholizismus erwachsene – Glaube sowohl an die Macht wie an die Stabilität der *Vernunft*. Die logosentstammte Welt der Dinge, die ganz auf Maß, Zahl und Gewicht gestellt ist, hat ihren Ursprung in demselben göttlichen Geist, aus dem auch der menschliche Geist mit seiner Gesetzmäßigkeit des Denkens hervorgegangen ist. Dieser Geist kann durch Kräfte gestört werden, die Vernunft kann getrübt werden und in absolute Unwissenheit fallen, so wie auch die Natur durch die Eigengesetzlichkeit der Materie getrübt wurde, trotzdem enthält sie aber die Gesetze von Zahl und Form, wenn auch verdeckt durch die Materie. Wo die Vernunft sich aber frei macht davon und offen ist für den innewohnenden göttlichen Geist, ist sie fähig, zeitlose, absolut gültige Wahrheiten zu erkennen. Es gibt also absolute Wahrheit; so wie es auch absolute *Schönheit* gibt – denn die „Schönheit ist die Wahrheit im Ebenmaß“ (11) und „das Schöne ist nicht vom Wahren, Einfachen und Guten zu trennen“ (29). Wahrheit und Schönheit existieren unabhängig von allem Erkennen.

Wo sie aber erkannt und bewußt gemacht werden, bringt dies die einzige Möglichkeit, Wahrheit und Schönheit darzustellen. Diese Bewußtmachung leistet der Kanon, er erweist die überzeitliche Gleichartigkeit der menschlichen Natur, den zeitlos gültigen Charakter des Wahren, Guten und Vollkommenen. Und er gibt durch die ihm entsprechende Methode der Konstruktion die einzige Möglichkeit ihrer Darstellung<sup>41</sup>.

#### *d. Das Phänomen der Reinheit als Grundtendenz der kunsttheoretischen Konzeption*

Die vorangehenden Kapitel verfolgten den Zweck, die wesentlichsten Fragestellungen des kunsttheoretischen Werks herauszuarbeiten, um durch ihre Interpretation mit der Welt- und Kunstanschauung des P. De-

40) Vgl. *S e d l m a y r* Hans, Die Revolution der modernen Kunst, a.a.O., S. 42.

41) Vgl. den wesentlich „absoluter“ gefaßten Begriff der Konstruktion in der modernen Kunst. vgl. (*S e d l m a y r* Hans, Zur Revolution der modernen Kunst, a. a. O., S. 76 ff.)

siderius Lenz vertraut zu werden und Einblick in die geistigen Voraussetzungen des künstlerischen Werks zu erhalten. Im engeren Sinn gewannen wir Aufschluß, daß seine Konzeption des Kunstwerkes sich in bestimmten Hauptelementen konzentriert, die in dem Streben nach Reinheit (= Wahrheit und Vollkommenheit, vgl. 1. a), Unveränderlichkeit (vgl. I, b), Ursprünglichkeit (vgl. Ic1) und Einfachheit (vgl. Ic2) ihre begriffliche Formulierung erfahren. Sein Hauptproblem aber ist das Phänomen der Reinheit, und sein Hauptanliegen: Die Reinigung des darzustellenden Gegenstandes von aller Zufälligkeit der Erscheinung zugunsten seines bestimmten („reinen“) Wesens. Die Forderungen nach Ursprünglichkeit, Einfachheit und Unveränderlichkeit lassen sich letztlich auf diese allen gemeinsame Wurzel der Reinheit zurückführen. Diese Elemente sind im Lenzschen Sinne „rein“, denn sie bedeuten Befreiung von Verfälschung (Materie), Komplizierung (Raum) und Veränderlichkeit (Zeit), sie sind im ontologischen Sinn vollkommen. Das Verfälschte, Komplizierte, Veränderliche werden für Lenz daher Eigenschaften der an Materie, Raum und Zeit gebundenen sinnlich-subjektiven Unvollkommenheit („Un-reinheit“). Sein Streben nach Reinigung des darzustellenden Gegenstandes von aller Zufälligkeit der Erscheinung muß also dahin gerichtet sein, das Kunstwerk von allen dem sinnlich-subjektiven Bereich angehörenden Elementen zu reinigen.

Ein Begriff der Reinheit also, der sowohl formal als Reinigung, wie erkenntniskritisch als Wahrheit, wie auch ethisch als Vollkommenheit zu verstehen ist; der vom Formalen her die Einfachheit, vom Erkenntnistheoretischen die Unveränderlichkeit, vom Ethisch-Religiösen her die Ursprünglichkeit bedingt, wobei zu beachten ist, daß das Streben nach Reinigung, wie auch die Einfachheit und die Unveränderlichkeit für Lenz letztlich eine ethisch-religiöse Wurzel haben. Diese Reinigung soll nicht nur von etwas befreien, sondern sie will das ursprüngliche, vollkommene Sein wiederherstellen, in dem die Einfachheit als die beharrende Einheit alles Wahren, und die Unveränderlichkeit all das wahre Sein dieser Einfachheit aufzufassen ist. Und in dieser letzten, transzendenten Schicht sind die Elemente des Ursprünglichen, Einfachen und Unveränderlichen wesensgleich mit dem Element der Reinheit.

Welche anschauliche Form und Charakter entspricht nun dieser Konzeption des Kunstwerkes; und welchen „Anspruch“ muß es erheben? Aufschluß darüber soll die Analyse einiger charakteristischer Werke des P. Desiderius Lenz erbringen.

## II. DAS WESEN DES KÜNSTLERISCHEN WERKS DES P. DESIDERIUS LENZ UND SEIN ANSPRUCH

### *a. Bestimmung der Grundhaltung des Werks durch die Analyse eines Bildes*

Für eine erste Annäherung an die Bestimmung der Grundhaltung des künstlerischen Werks greifen wir die Farbskizze (und die dazu gehörende Zeichnung) einer Pietà heraus, da sich in ihr die bestimmte Eigenart von Lenz deutlich veranschaulicht (vgl. Abb.). Sie entstand im Jahre 1871, zu einer Zeit, in der sich Lenz nach seiner ersten großen Arbeit für das Kloster Beuron, dem Bau und der Ausmalung der Mauruskapelle, nach Berlin zurückzog, um sich dort ganz seinen Kanonstudien zu widmen. Eine Arbeit also, die unabhängig von einem äußeren Auftrag aus dem Ringen um sein Kunstwollen entstand. Der gleiche Vorwurf dieser Zeichnung regte Lenz von 1865 an bis zu seinem Lebensende zu einer dichten Reihe rein formal gering nuancierter Arbeiten an. Dieses Thema ist es, an dem er immer wieder sein künstlerisches Wollen prüft und probt.

Die Darstellung der schmerzergriffenen und schmerzerfüllten Maria, die nach der Kreuzabnahme den toten Sohn auf dem Schoß trägt und ihn beklagt, bietet einen Vorwurf für äußeres und inneres höchst erschütterndes und dramatisches Geschehen, wie dieses Thema seit seinem Auftreten in der bildenden Kunst auch meist verstanden und dargestellt wurde<sup>42</sup>. Mit dieser herkömmlichen Interpretation werden wir jedoch dem im Bilde Sichtbaren nicht gerecht. Wohl trägt Maria den toten Christuskörper auf dem Schoß, doch sie beklagt, beweint ihn nicht, sondern weist ihn frei von Schmerz und Trauer, die Augen nach unten gesenkt und die Hände geöffnet der Menschheit gleichsam vor. Nichts verrät auch den Zusammenhang des Geschehens mit der kurz zuvor erfolgten Kreuzabnahme. Regungslos stehen Figuren und Dinge im Bild. Maria thront frontal, überhöht von einer fächerförmigen Aureolenarchitektur, groß und erhaben auf einem hohen Sessel. Auf jeder Seite steht steil und aufrecht, in halber Höhe geschützt und hinterfangen von der Rückwand des Podestes, überspannt von riesigen Flügeln ein Engel, und weist in den vom Obergewand überdeckten Händen die Leidenswerkzeuge Christi und das Schweiß Tuch der Veronika dem Betrachter vor. Erst diese Attribute leiten den unbefangenen Betrachter zu der gemeinten Bedeutung der Darstellung hin. Sie geben an, daß hier nicht nur allgemein eine thronende Frau mit einem männlichen Körper auf dem Schoß, sondern Maria mit dem toten Sohn gemeint ist.

Alles in dieser Bildaussage ist vom momentanen Ablauf der Ereignisse in eine *g e b a n n t e R u h e* gebracht. Sie gibt uns den Eindruck eines von unmittelbarem Geschehen enthobenen Seins, in dem Schmerz,

42) Vgl. P i n d e r Wilh., Die Pietà, Lpz. 1922.

Trauer, Klage, jedes sentimentale Empfinden, keinen Raum finden; ja, sogar eines von aller Körperlichkeit befreiten Seins, in dem der Körper keinen Raum zur natürlichen Ausdehnung erfährt, sondern eingespannt wird in eine strenge Gesetzmäßigkeit der Senkrechten und Waagrechten der Architektur. Die Engel sind heraldischen Figuren gleich, sie wachsen in der Senkrechten aus der gelagerten Podest-Architektur, und der steil aufgerichtete Marienkörper unterscheidet sich in seiner fast starren, schweigenden Unbeweglichkeit wenig von dem toten Christuskörper. Selbst dieser folgt nicht dem physischen Zwang der vom Leben verlassenen Glieder. Der Kopf, knapp gestützt von der Lehne des Sessels, hängt nicht herab, die Arme sind eng an den Körper gepreßt und erfahren eine gespannte Streckung bis in die beiden ausgespannten Finger der Hand. Lebendiges und Totes erscheinen gleich unbeseelt. Einzig die nach vorn geöffneten Hände Mariens enthalten Leben, werden zum Träger des Geschehens, das hinweist auf das, was geschah, und was der Betrachter aus diesen Händen empfangen soll. Sie enthalten Leben, das jedoch zum reinen Ausdruck verdichtet wird, so wie auch der Ruhe nichts Zuständliches, Gelockertes anhaftet, fast nirgends eine Lösung in freien Formen erfährt, sondern konzentriert wird im unbewegten Beharren der ausdruckerfüllten Form.

1.) Die von dem Bilde ausgehende entscheidende Beeindruckung liegt in dieser konzentrierten Ruhe, die wir oben auch als gebannte Ruhe bezeichneten. Wie ist dieser spezifische Zustand erreicht? Zunächst durch die ausgesprochene *Frontalität*, sowohl der Figuren, wie der sie begleitenden und sie stützenden Architektur. Auch der auf dem Schoß Mariens liegende Christuskörper ist etwas in die vertikale Fläche, dem Beschauer zugedreht. Die Körper sind in ihrer Frontalität der freien Bewegung und damit auch jeder Zufälligkeit enthoben, sie haben den Charakter so sein zu müssen.

2.) Sie beruht ferner auf einer Auswägung und Verspannung des Bildes nach seiner Breite und Höhe hin als den Grundachsen der Fläche. Die dritte Dimension der Tiefe, und damit der räumlich-zeitliche Charakter ist durch das Fehlen des Licht- und Schattenelementes und Verkürzungen fast vollkommen ausgeschaltet. Zwar findet eine Auseinandersetzung mit dem Raum statt, doch da das die Körper modellierende und damit Raum schaffende Element von Licht und Schatten fehlt, findet erst eine bewußte Analyse — die Überschneidungen der horizontalen und vertikalen Kräfte nachvollziehend — die einzelnen Tiefenebenen. So den Sockel mit dem kleinen architektonischen Aufbau als Fußschemel Mariens in der vordersten Ebene, den Podest mit der rückwärtigen Wand in den beiden nächsten Ebenen, an dessen seitlichen Enden die beiden Engel stehen, auf dessen Mitte sich der Thronstuhl Mariens erhebt. Für den unmittelbaren, sinngebundenen Eindruck bleibt die Vorstellung einer ausgesprochenen Flächigkeit, oder genauer formuliert, einer in die Fläche gepreßten Räumlichkeit gewahrt. Und dort, wo

sich der Tiefenraum frei entfalten könnte, im Hintergrund, breitet sich als Untergrund eine homogen gefärbte Fläche aus, die keinen tiefenräumlichen Eigenwert besitzt, sondern allein die Bedeutung hat, die einzelnen Bildgestalten zu tragen. Auch die beiden, durch die Leidenswerkzeuge Christi gebildeten Schrägen erwecken nicht die Illusion eines Raumes, weil kein Tiefenraum da ist, der sie aufnehmen könnte.

Bis in Einzelheiten läßt sich das Streben verfolgen, der Tiefenräumlichkeit entgegenzuwirken. So zum Beispiel an den ausgestreckten Armen Mariens. Diese Bezeichnung ist jedoch schon ungenau, denn die vom Gewand verhüllten Arme sind fast negiert, einzig die geöffneten Hände legen sich vor das Gewand und schieben es beiseite. Die Arme stoßen, eng an den Körper gepreßt, rechtwinklig in die Tiefe, doch durch die absolute Frontalität und die von keinem Raum durchwirkte Parallelität von Oberkörper und Thronrückwand ist keine realisierbare Tiefe da, in der sie sich ausdehnen könnten. Das Körperliche wird gleichsam in die Fläche gepreßt. Das gleiche läßt sich auch bei den beiden Engeln rechts und links von Maria beobachten. Sie stehen vor einer Rückwand auf einem Podest, das dem Körper jedoch nur Raum für seine vorderste Oberfläche zu geben scheint. Auch die Tiefenausdehnung des Thronsessels und das Sitzmotiv Mariens lassen sich nur durch den auf dem Schoß liegenden Christuskörper nachvollziehen; und die beiden Schalen rechts und links könnten ebensogut auf die Rückwand gemalt sein, als auf dieser Rückwand und vor einer weiteren stehen, wie es sich aus der andersartigen Musterung auch erschließen läßt.

3.) Die beherrschenden Achsen des Bildes sind also einzig nach der Breite und nach der Höhe hin orientiert. Es findet kein (auf den Betrachtterstandpunkt bezogener) zeitlich-räumlich gebundener Tiefenzug statt. Durch diesen Ausschluß der dritten Dimension wird mit der strengen Gleichförmigkeit einer Parallelität der Senkrechten und Waagrechten eine betonte Ruhe erreicht, die durch die bewußt verwendete Symmetrie noch gesteigert wird. So gliedert sich der Bildaufbau nach der Höhe durch die Vertikalen der zentralen Marienfigur und den symmetrisch stehenden Engeln rechts und links, deren Vertikalen nach unten in der Ornamentik des Podestes eine Fortsetzung erfahren. Weitere Vertikalen bilden die herabhängenden Beine Christi und die „Säule mit der Schlange“ auf der gegenüberliegenden Seite. — Nach der Breite gliedert sich der Bildaufbau durch die Horizontalen des liegenden Christuskörpers der ihn unterfangenden Rückwand des Podestes und den vielen waagrechten Unterteilungen in Architektur und Gewandung. Das Bild wird so nach seiner Breite und Höhe hin gleichmäßig ausgerichtet. Bis in Einzelheiten wird versucht, dieser Parallelität auch den letzten Rest von Zufälligkeit und Lockerung zu nehmen, indem überall die Formen hart aneinanderstoßen, und auch die räumliche Parallelität durch gleichlaufende Linien wieder in die Fläche eingebunden wird. Wenn zum Beispiel der Gürtel Mariens seine waagrechte Fortsetzung in der gestreiften Musterung der Sesselrückwand erfährt, der liegende Christuskör-

per seine Waagrechte in der Podestrückwand fortsetzt, oder das Gewand der Engel fast mit dem Podestseiten abschließt.

4.) Die Parallelität als Kompositionselement für sich würde jedoch nach Breite und Höhe hin einen schwebenden Bewegungsrhythmus ins Endlose geben, wenn nicht die schon erwähnte *Symmetrie* als konstituierendes Element der Beruhigung, Festigung, Auswägung und auch Betonung hinzukommen würde. Sie durchwirkt den ganzen Bildaufbau: Die beiden Engel, zwei Schalen rechts und links von Maria, den senkrecht herabhängenden Beinen Christi entspricht die „Säule mit der Schlange“; sie läßt sich bis zu dem bei einer Pietàdarstellung seltenen Motiv des Schweißtuches der Veronika verfolgen, das dem Kopf Christi sein leidendes Abbild gegenüberstellt. Da die Symmetrie in einem figural gegenständlichen Bildgefüge sich aber wesentlich nur in der Breitenrichtung auswirken kann (bei Ausschluß der Tiefenräumlichkeit), ist für den Bildaufbau nach der Höhe hin ein anderes Element notwendig, das die waagrecht Parallelen nach oben zu einem Abschluß bringt, wir fassen es in dem *Rundmotiv* der Aureole Mariens und den Flügeln der Engel, die die endlosen Parallelen nach oben sowohl exponieren wie beruhigend zentrieren. Nach unten aber binden sie sich in das formale Gefüge ein: der innere Aurolenkreis erfährt eine latente Fortsetzung im Kinn Mariens, der mittlere in der Halskette Mariens, die beiden äußeren in der latzartigen Verzierung des Untergewandes Mariens. (Diese Einbindung ist vielleicht noch besser in der der Farbskizze zugehörigen Zeichnung zu beobachten.)

5.) Das Bildgefüge wird aber nicht allein nach Breite und Höhe hin durch Kompositionselemente der Parallelität und Symmetrie gleichmäßig ausgerichtet, sondern durch die Verschränkung der Hauptsenkrechten und =Waagrecht nach Breite und Höhe hin verspannt und *zentriert*. Erst dieses wichtige Moment der Zentrierung, das wir schon in dem Rundmotiv fassen konnten, gibt den Elementen der Symmetrie und Parallelität den Charakter einer gebannten Ruhe, den wir oben als entscheidenden Wert des Bildes feststellten. Diese Zentrierung ruft, noch wesentlicher als die Symmetrie, die Beruhigung, Konzentrierung, die Unverrückbarkeit des Bildgefüges hervor. Durch die zentrale Verschränkung des senkrecht aufgerichteten Marienkörpers mit dem waagrecht liegenden Christuskörper (unterstützt durch die Überschneidung von Rückwand und Tronsessel) ist über die Bildfläche ein Achsenkreuz gelegt, das das Bildgefüge nach allen vier Seiten gleichmäßig in sich verspannt.

Innerhalb dieser gleichmäßigen Verspannung des Bildgefüges mit den Mittelpunkten der vier Seiten sorgen angedeutete und latente, sich immer entsprechende und auf der Mittelachse im gleichen Punkt schneidende Schrägen für eine Hervorhebung und Betonung der zentralen Mitte. Stufenweise wird der Bildaufbau nach innen zentriert: Giebelschrägen, parallel dazu latente Schrägen, die von der Aureole über die Flügel hinablaufen, immer noch parallel die latenten Schrägen vom Kopf Mariens

zu den beiden Engelköpfen. Damit haben die Schrägen am Bildrand die Mittelwaagrechte des liegenden Christuskörpers erreicht und verschoben sich – nun nicht mehr parallel den Giebelschrägen – weiter nach innen: latente Schräge vom Kopf Mariens zu den beiden Christusköpfen, die Richtung angedeutet durch das Kopftuch Mariens. Und schließlich das zentrale Kernstück: Blick Mariens auf ihre beiden Hände! Die durch die Leidenswerkzeuge Christi angegebenen Schrägen durchbrechen die formale Ordnung dieser angedeuteten Schrägen, geben aber ebenfalls die beiden Hauptrichtungen an.

Der analysierende Nachvollzug zeigt also eine bewußte Konstruktion des Bildaufbaus, der wesentlich nach der Breite und Höhe hin ausgerichtet ist und durch ein zentrales Achsenkreuz das Bildgefüge gleichmäßig mit den Seiten verspannt; vorwiegend latente Schrägen sorgen für eine Zentrierung auf die beherrschende Mitte. Zwar wirken die vertikalen Kräfte etwas über die horizontalen, und durch die Giebelschrägen wird dem Aufgerichtetsein eine Unterstützung gewährt. Jedoch ist das Format nicht so entschieden gewählt, um nur dies in Erscheinung treten zu lassen. Gerade die Näherung an das Quadrat unterstützt auch wieder die ausgleichende Tendenz des ruhig Gelagerten.

6.) Diese auf die kompositionelle Beschaffenheit des Bildgefüges gerichteten Einzelbeobachtungen der Frontalität (Ausschaltung der freien Bewegung, Zufälligkeit), der in die Fläche gepreßten Räumlichkeit (Ausschaltung der Bewegungselemente Licht und Schatten), der Einspannung des Bildaufbaus nach seiner Breite und Höhe durch Parallelität und Symmetrie (Ausschaltung des freien Linienspiels) und schließlich die Zentrierung (Unverrückbarkeit) reichen jedoch nicht aus, um die das Bild beherrschende Ruhe zu determinieren. Es kommt noch ein entscheidender Faktor hinzu, der sich in dem Element des *Anorganischen* fassen läßt. Wir stellten schon fest, daß durch die Einbindung des Körperlichen in die Fläche dem Körper das nachvollziehbare Sein genommen, daß er unkörperlich wird. Das Leugnen des Pinselstriches und die scharfe Randbegrenzung der Form zeigt nun weiter, wie das Ziel nicht stoffliche Charakterisierung und malerische Lebendigkeit ist, und sich im Gegenteil das formale Gefüge durch die Hervorhebung der Geschlossenheit und Kompaktheit, durch die Einbindung der Körperwelt in geometrische Formen dem Bereich des Anorganischen nähert<sup>43</sup>. Die Köpfe haben Ellipsenform, die Schuhe sind rechtwinkligen Dreiecken gleich, und um dem weichen Fluß der Haare oder eines organisch fallenden Kopftuches zu entgehen, ist um das Haupt Mariens eine Haube gelegt, deren Kontur in den des Obergewandes übergeht. Nach Möglichkeit wird vermieden, Körperteile unbedeckt zu zeigen, Arme und

43) Vgl. hierzu, ebenso wie für die Zeit-Beobachtungen in den folgenden Abschnitten: *Wichmann*, Hans, Toni Stadler, Diss. Münch. 1955.

Hände der Engel sind vom Gewand verhüllt. Auch die Ornamentik wählt anorganische Formen, und die Lilien am Sockel des Podestes sind stark stilisiert. Die Linie und der Kontur werden herangezogen, um die Form hart zu umgrenzen. Da das Anorganische gegenüber dem Organischen aber immer geringer zeitbetont ist, entzieht es sich unserem Zeitbewußtsein und bekommt den Charakter der Unberührtheit vom jeweiligen Ereignis.

Durch diese Einzelbeobachtungen werden wir angeleitet, die Ruhe, die ja das Bild in sich trägt, näher zu deuten. Es ist eine Ruhe, die nicht aus der Bewegungs- oder Empfindungslosigkeit lebt, denn es sind Bewegungen (Tiefenschichtung) und Empfindungen (Hände) da, die aber auf ihrem Höhepunkt konzentriert in eine beharrende Dauer zurückgenommen werden. „Eine Ruhe, die gleichsam in den Zustand greift, der nach der Willensfestlegung einer Aktion gegeben ist, und der so das Selbstverständliche, Gelockerte, Gelöste genommen wird“. Auch das Element des Anorganischen kennt nicht die gelöste Ruhe des Organischen, sondern trägt Bewegung, Empfindung noch gleichsam unerlöst oder schon erstarrt in sich.

7.) Wenn wir aber kompositionell wie formal von einer gebannten Ruhe sprechen, so müssen wir fragen, was geschieht eigentlich in diesem Bild? Die augenfällige Aktion ist, wie wir sahen, äußerst *r e d u z i e r t*. Es geschieht nichts von dem, was wir bei einer Pietätdarstellung erwarten. Die Handlung (wie auch der Bildaufbau) konzentriert sich in den ausgestreckten Händen Mariens, die auf den toten Sohn hinweisen und damit auf das, was dem gläubigen Betrachter durch den Tod Christi zuteil wurde (Kreuz, Opfer, Erlösung). Damit ist der eigentliche Bildinhalt als Aussage an den Betrachter festgelegt.

8.) Mit dieser Feststellung wird aber nochmals die Frage nach den zeitlichen Eigenschaften des Bildes angeschnitten, nun nicht mehr in der räumlich-formalen, sondern in der zeitlich-inhaltlichen Schicht. „Hier wird erst durch Geschehen, durch Einwirkung und Beeinflussung das individuelle, schicksalhafte Sein uns augenfällig und damit die Zeit für unser Empfinden existent. Das Geschehen ist aber in einem Zustand starker Zurückhaltung gegeben, auf alle besonderen Umstände ist verzichtet, das heißt, auch die zeitlichen Eigenschaften sind für uns nur gering vorhanden. Sämtliche motivischen Begebenheiten befinden sich in einem *b e h a r r e n d e n* Zustand. Das Zufällige und Veränderliche wird dadurch zurückgedrängt und das *a l l g e m e i n* Gültige überwiegt das einmalige Besondere. Die beharrende Zeit löst aber das individuelle Leben auf und läßt das Unwandelbare, das vom Ereignis kaum Betroffene erscheinen. Für das Einzelding bedeutet dies die Hebung allgemeiner Grundklänge, die das Individuelle, Einmalige und Besondere vermindern.“

9.) Dies wird für die Erklärung einer weiteren Eigenschaft wichtig, nämlich für die *Distanz*, die das Bild uns gegenüber innehat. Kann schon unsere Physis das unkörperliche, anorganische Sein der Figuren nicht nachvollziehen, so wird durch den dauerhaften Zeitcharakter unserem wahrnehmenden Ich ein anderes Sein gegenübergestellt, dem wir nicht rein erlebnismäßig, sondern nur verstandesmäßig folgen können (verstehendes Begreifen). Bis ins Formale läßt sich diese Distanz verfolgen, indem die Figuren nicht nur auf einer Bühne stehen, sondern auch diese Bühne selbst noch auf einen Sockel aufgesetzt ist.

10.) Diese Beobachtungen leiten uns an, auch die *Empfindungskälte* des Bildes näher zu verstehen. Auch sie beruht nicht so sehr auf einem Fehlen von Empfindungen als auf der Hervorhebung des dauerhaften Seins einer Empfindung in den andauernden Ausdruck eines religiösen Inhaltes. Damit wird diese Empfindung aber der Möglichkeit eines gefühlsmäßigen Nachvollzuges enthoben. Sie ist nur durch den Denkprozeß aufzunehmen und wir gewinnen von daher den Eindruck der Kälte.

11.) Diese Kälte, die sich aus dem reduzierten organischen Leben herleiten läßt und die im Anorganischen gipfelt, läßt auf einer neuen Ebene auch die *Isolierung*, Absonderung der einzelnen Figuren verstehen. Es fehlt der organische Funktionszusammenhang, der als Kraftstrom alle Teile durchdringt, von dem einen zu anderen überfließt und sie in Spannung hält (Abstrakter Zusammenhang durch Zentrierung).

12.) Wir versuchten das Gebannte, das Andauernde und damit Gültige, die Distanz und die Kälte, welche aus den einzelnen Gegebenheiten erwachsen und sich dem Bildganzen als entscheidende Werte mitteilen, an einzelnen Faktoren zu erweisen. Welches Wesen wird der Bildaussage und ihren Teilen nun aber anhaften, wenn ihr individuelles Sein unberücksichtigt bleibt? Das *Typische* im allgemeinen Sinne. Das speziell Motivische verliert seine sentimentale Bedeutung, das Überpersönliche beherrscht das Bild, das Motiv wird zum Typus. „Eine feste formale Gestalt wird den Gegebenheiten auferlegt, die in allen Schichten vom Einmaligen, Besonderen abstrahierend das Dargestellte auf die in ihm ruhende allgemeine Vorstellung zurückführt.“ Die durch das Bildthema erforderten Gegebenheiten sind auf diese allgemeine Vorstellung gebracht: Maria, hinweisend auf ihren toten Sohn auf dem Schoß, Engel mit den Leidenswerkzeugen.

13.) Das einmalige Erschütternde, Individuelle dieses Konflikts, das Leid in seiner menschlichen gefühlshaften Prägung hat hier keinen Zutritt; durch das geschaffene *Schema* hat seine Äußerung einen Konnex mit der Welt des Allgemeinen, mit dem Begrifflichen, das ihr den Wert der allgemein gültigen Dauer verleiht. Das Typische verlagert sich durch das Schema vom sinnlich Erfassbaren (Empfindung) auf das begrifflich Erfahrbare: Opfer. Der Begriff der Bildbedeutung hat

das individuelle Leben aufgezehrt, der Opfergedanke ist in einer allgemeinen Vorstellung dargestellt.

14.) Die entscheidenden Werte des Bildes, das Gebannte, das Andauernde und Gültige, die Distanz und die Kälte, die die Bildaussage auf das Typische und Begriffliche konzentrieren, und die diese Eigenschaften bestimmenden Faktoren lassen uns die Eigenart des Bildes den Wesenszügen eines Monumentes verwandt erscheinen. Es erweckt nicht den Eindruck einer Darstellung (bildliche Versinnlichung) der Pietà, sondern mehr den eines Denkmals der Pietà (Begriff, Opfer)<sup>44</sup>.

15.) Das sentimentale Bild ist damit aber in seinem Bildinhalt aufgehoben, alle genannten Faktoren wirken an dieser Aufhebung. Er macht der abstrakten, allgemeinen Vorstellung eines Begriffs Platz — die folgenden Analysen werden zu erweisen haben, daß diese Bildbedeutung noch von einer weiteren Schicht überlagert wird. Wir können jedoch schon jetzt feststellen, daß das Werk eine doppelte Anschaulichkeit entfaltet: einmal die normal sinnliche, denn das Sichtbare kann zunächst nur durch die Anschauung der Sinne erfahren werden. Das Sichtbare ist aber ent-sinnlicht, um einen „un-sinnlichen“ Gehalt darzustellen (besser: zu verkörpern); die einfache sinnliche Anschaulichkeit wird aufgehoben durch die abstrakte Vorstellung des Begriffs und überformt durch einen „un-sinnlichen“ geistigen Anspruch. Seinem Wesen und seiner „Anschaulichkeit“ näher nachzugehen wird mit die Aufgabe der folgenden Untersuchungen sein.

16.) Wer die Farbe des Bildes nicht kennt, wird ihre Eigenart und Funktion durch das bisher Herausgestellte fast erraten können. Sie bewirkt nicht ein Leichterwerden der stofflichen Substanz, sondern ist eingespannt, um die ruhige Geschlossenheit und Kompaktheit des Bildgefüges zu betonen. Ein Vergleich mit der der Farbskizze vorangehenden Zeichnung erweist, wie das Bildgefüge ohne Farben relativ lockerer und leichter wirkt. Wir erkennen aber auch, daß das tragende Element der Farbskizze immer noch die Zeichnung bleibt — was sich aus dem Hang zum Begrifflichen erklären läßt — daß die Farben jedoch den durch sie bewirkten Eindruck heben und verstärken.

Sie sind flach und gleichmäßig aufgetragen, so daß die gestaltende Kraft des Pinsels unerkennbar ist<sup>45</sup>. In scharfer Silhouette heben sich Figuren und Architektur von dem neutralen Untergrund ab und jede Fläche erhält ihren vollen, ungebrochenen Ton (keine Aufhellung, Lebendigkeit durch Lichter). Wie die einzelne Form hart wird und sich gegen die andere

44) „Eine Kunst, die die Absicht hat, eine Idee in Form zu fassen, und damit der Vergänglichkeit zu entziehen, nennt man monumental.“ (Meyer Peter, Europäische Kunstgeschichte, Bd. I, a. a. O., S. 15)

45) Vgl. H e t z e r Theodor, Tizian, Geschichte seiner Farbe, Frankf. 1948, S. 263.

absetzt, so ist auch die Farbe hart und nicht in stufendem Schimmer verwendet, sondern in scharfen Kontrasten. Von dem homogen blau-schwarz gefärbten Untergrund hebt sich die vorwiegend in hellen Braun-Tönen gehaltene Architektur des Podestes und des Thronstizes (mit „Aureolenarchitektur“) ab und das scharfe Blau im Nimbus der Engel, im zweiten Streifen der Rückwand und in den vorderen Seiten des Thronstizes. Davon wieder das grün-blaue Gewand Mariens, das weiße Tuch um den braunen Körper Christi und das Zinnober im inneren Kreis der Aureole.

Und gleichwie der zeichnerische Bildaufbau durch Symmetrie verfestigt ist, so zeigt auch die Farbenverteilung die gleiche Tendenz nach ausgleichender Beruhigung. Die Farbe des Untergrundes kehrt im Kopftuch Mariens (mit gelben Punkten und gelber Einfassung), in den beiden Schalen rechts und links des Christuskörpers, als mittlerer Farbfleck im Fußschemel Mariens und in den Punkten des grün-blauen Sockels wieder, der wiederum die Farbe des Mariengewandes wiederholt. Das scharfe Blau im Nimbus der Engel zeigt sich als zweiter Streifen der Thronselrückwand, in den vorderen Seitenwänden des Thronstizes und in den Lilien am Sockel des Podestes. Und das Zinnober im inneren Aureolenkreis kehrt als Einfassung der rückwärtigen Wand, im Bahrtuch Christi und als obere Abschlußleiste des Fußschemels wieder.

Damit sind gleichzeitig auch die Hauptfarben des Bildes angegeben: Blau-schwarz, ein scharfes und ein grünliches Blau, Braun in mehreren Stufungen und Zinnober. Weiß und Gelb sind zur Ergänzung herangezogen. Ging aus dem bisher Beobachteten hervor, daß der Darstellung alles Warme, Lebensnahe fehlt, so zeigt also auch die Farbwahl Ruhe, Distanz und Kälte. Sie ist auf kalte, dem Stein verwandte Töne gestimmt und betont auch von dieser Seite den anorganischen Charakter des Bildes.

## *b. Bestimmung von Einzelzügen und weitere Klärung der Grundhaltung des Werks*

### *1. Bild und Wand*

In dem vorangehenden Kapitel wurde der Versuch unternommen, dem spezifischen Wesen der Lenzschen Kunst in einer ersten Annäherung nachzugehen, Grundgehalt und Grundzüge durch die Analyse eines Werkes zu erweisen. Bei der Beschreibung, Analyse und Beurteilung wurde die Farbskizze der Pietà jedoch gewissermaßen „für sich“ betrachtet, analysiert und beurteilt und die Frage außer acht gelassen, wozu die Bestimmung die Arbeit diene. Ist sie als Selbstzweck entstanden, also als selbständige Zeichnung zu verstehen, diene sie einem Studienzweck, oder ist als Entwurf gedacht?

17.) Die in das rechteckige Format des Blattes eingezogene Rahmung des Bildes läßt darauf schließen, daß die Farbzeichnung als Entwurf zu

verstehen ist, als Entwurf für ein Tafelbild oder für ein Wandgemälde? Auch dies läßt sich durch die spezielle Art der Rahmung genauer bestimmen. Sie begrenzt als ornamentiertes Band die beiden Seiten der Zeichnung, läuft oben in zwei Schrägen auf die waagrechte Begrenzung, unten fehlt jedoch der ornamentierte Rahmenabschluß. Der giebelförmige Abschluß oben und die fehlende Rahmung unten machen es unwahrscheinlich, die Zeichnung als Entwurf für ein Tafelbild zu denken. Vielmehr leiten diese Beobachtungen an, in der Zeichnung den Entwurf für ein Wandgemälde, möglicherweise für den Mittelteil des oberen Abschlusses einer Kirchenfassade zu sehen. Ein Vergleich mit dem 1866 entstandenen Entwurf für die Fassade einer Kapelle für Domprobst Dietrich in Braunsberg veranschaulicht diese Annahme. Denken wir das auf dieser Skizze den Thron hinterfangende Tuch als neutralen Hintergrund bis zu den Giebelschrägen fortführt, die Gestalt der Maria etwas nach oben gehoben und die beiden Engel der Thronsellesarchitektur eingefügt, so kommen wir kompositorisch unserer Farbskizze sehr nahe<sup>46</sup>.

Mit diesen, ausschließlich auf das kompositionelle Element der Rahmung gestützten Überlegungen über den Zweck der Farbskizze soll sie jedoch nicht in eine Form gepreßt werden, die ihr nicht adäquat ist. Sie dienen einzig dazu, die Skizze in der „Umgebung“ zu sehen, für die sie ursprünglich geschaffen ist: für eine Wand, für einen Raum; sie daher als Entwurf für ein *W a n d g e m ä l d e* zu erweisen, um damit allgemein die Frage nach der Bildgattung aufzuwerfen, in der sich die vorbereitenden Zeichnungen von Lenz erfüllen. Eine Überschau seiner Werke erweist, daß die Entwürfe überwiegend der Vorbereitung von Wandmalereien dienen. Innere Gründe, die sich aus der Analyse der Bilder herleiten, werden diese Beobachtungen bestätigen.

18) Für ihre Erhellung ziehen wir die freskierte Portal-Wand der von Lenz geschaffenen St. Mauruskapelle (1868–1870) heran<sup>47</sup>. Eine plastisch unrhythmisierte Wand, die daher das Volumen der Mauer kaum in Erscheinung treten läßt, bietet sich frontal als in sich geschlossene Schauwand den Wandmalereien als Bildfläche dar. Ihr Hauptschmuck liegt in der oberen Zone über der schmalen und hohen Mitteltüre. Die Zone wird in der Breite von zwei gemalten senkrechten Ornamentfriesen symmetrisch so gegliedert, daß die Mittelachse in einem breiten Mittelfeld eine betonte Auszeichnung erfährt. Die beiden schmaleren Felder rechts und links sind durch einen waagrechten Ornamentfries in je zwei quadratische und zwei hochrechteckige Felder unterteilt. Ein schmaler Streifen rechts und links der Türe schließt die bildlichen Darstellungen nach unten ab. Unterhalb dieser Zone bleibt die Mauer kahl, sie ist grau getüncht und wird nur noch unterbrochen durch zwei rechtwinkelige, vergitterte Fenster zu beiden Seiten der Türe. So ist die Gesamtfläche der

46) Kompositorisch kommt unserem Entwurf noch näher eine Pietàskizze von 1865, wahrscheinlich ebenfalls für die Kapelle in Braunsberg.

47) J. K., Taf. 7.

Fassade bei Scheidung in einen gedrückten unteren Teil (oberhalb des hohen Sockels) und einen frei und hoch sich aufrichtenden oberen durch die Wandmalereien harmonisch aufgeteilt in senkrechte und waagrechte Bewegungen<sup>48</sup>.

Schon diese sehr einfache Einteilung der Fläche erweist, daß die Malereien die Wand nicht dekorativ überziehen, sondern konstruktiv in Rahmen und Füllungen gliedern und ihre Funktion als stützendes Glied eines Architekturorganismus nicht verdecken, sondern verdeutlichen wollen.

Dem Wesen der Kräfteverteilung in einem Rechteckblock entsprechend ist die Wand der Breite nach symmetrisch gegliedert<sup>49</sup>. Die mathematische Mitte ist ausgezeichnet und noch dadurch betont, daß das in hellen Farben freskierte Mittelfeld die volle Höhererstreckung der Wand ausfüllt, während die dunkleren seitlichen Felder durch das Querband unterteilt sind. Die Dreiteilung der horizontalen Gliederung richtet sich nach den in der Wand wirksamen, zum Tragen einer Last bestimmten Kräften. Es scheiden sich voneinander die verhältnismäßig hohe, grau getünchte Zone, in welcher die Ablösung vom Boden beginnt, die zinnobergrundierte Zone, die zur Aufnahme der Last überleitet, und endlich die an Ausdehnung reichste Zone des freien Aufwärtsstrebens zwischen Sockel und Bekrönung<sup>50</sup>. Diese spezielle Breiten- und Höhengliederung der Wand macht ihre Kräfteverteilung deutlich und kennzeichnet ein Grundgesetz der Wand: die Aufgabe des S t ü t z e n s<sup>51</sup>.

19.) Die Felderteilung der Wand dient zugleich der Rahmung der einzelnen Darstellungen, deren bewegtere Formen im Innern der Fläche durch die geometrische Umrahmung in die Ordnung zurückgebunden werden sollen. Die Rahmung schließt die Darstellungen voneinander ab, bewirkt die Hervorhebung der Einzelfigur als eines gesonderten Formenorganismus' und gleichzeitig die konstruktive Gliederung der Wand. Haben wir bisher die organisch-konstruktive Funktion der Felderteilung für die Gliederung der Wand betrachtet, so erhebt sich nun die Frage nach der geistigen Belegung der von ihr umgrenzten Flächen. Das heißt zunächst: was ist in den einzelnen Feldern dargestellt?

Sie geben immer nur einer Figur Raum. Zu Häupten der Türe thronend füllt die von einer gelben Aureole (mit zinnoberroten Zacken) umschlossene Muttergottes mit ihrer alle übrigen überragenden Erscheinung den ganzen hohen – im Quadrat hell-blau, im Kreisinnern hell-gelb

48) Von den einzelnen übereinander gelagerten Zonen hat jede einen besonderen, manchmal sogar kontrastierenden farbigen Untergrund, so daß schon die Farbe allein eine horizontale und vertikale Gliederung vornahme und die durchgehende Kontinuität aufhobe.

49) Vgl. Hildebrandt Hans, Wandmalerei, Stuttg. u. Bln. 1920, S. 86: „Eine senkrechte Wand mit einer ein Rechteck zeigenden Sichtoberfläche kann . . . der Breite nach normalerweise nur symmetrisch gegliedert sein.“

50) Frei dargestellt nach Hildebrandt Hans, Wandmalerei, a. a. O., S. 86.

51) Vgl. Hildebrandt Hans, Wandmalerei, a. a. O., S. 86.

gründierten – Absatz bis zum Gebälkansatz der Vorhalle. Sie thront als „sedes sapientiae“, der rechte Arm ist in Oransbewegung zur Seite gestreckt, der linke, im weißen Gewand verhüllt, umfängt das königliche Kind, das im Segensgestus mit dem Apfel neben ihr, auf der Sitzfläche des hauptsächlich in Zinnober- und Blau-Tönen gehaltenen Thronsessels steht. Benedikt und Scholastika in lila Gewändern (außer den Attributen noch durch Unterschriften kenntlich gemacht) stehen huldigend in den beiden hell-blau grundierten Feldern rechts und links zur Seite. Sie sind die Chorführer der Prozession von fünf männlichen und weiblichen grau gewandeten Heiligen in den zinnober untermalten Feldern rechts und links der Türe, die den Blick und die gelben Märtyrerkronen Maria zuwenden. Die beiden dunkel gelb grundierten quadratischen Felder über Benedikt und Scholastika werden von zwei grünen Palmenkronen gefüllt.

Die Felderteilung der Wand gab uns das Hauptkompositionsgerüst der Fläche an die Hand. Die von den Rahmen umschlossenen figuralen Darstellungen zeigen daneben ihre Funktion für die formale Gliederung der Wand und bedeuten auch im Gegenständlichen eine Betonung der gleichen Tendenzen: In dem Neben- und Übereinander der Formanordnung und -Beziehung (Symmetrie) ein Vorherrschen der Senkrechten und Waagrechten, die die in der Architektur wirksamen Kräfte nachschaffend versinnlichen und die Zentrierung auf die Mutter Gottes hin bewirken, um die alles Geistige kreist; und die, die Mittelachse in sich fassend, auch als Form das architektonische Gefüge der Schauwand beherrscht. Ebenso, wie die Farbigkeit des Mittelfeldes die Farben der Seitenfelder in sich aufnimmt und konzentriert. Maria und das Christuskind sind dem Beschauer in reiner Frontalität zugewandt, während Benedikt, Scholastika und die Prozession der Heiligen sich in  $\frac{1}{4}$  oder  $\frac{3}{4}$  Drehung der Muttergottes zuwenden. Diese Drehungen vermitteln über die trennenden Rahmungen hinweg einen innigeren körperlichen und geistigen Zusammenhang mit dem Zentrum der Schauwand.

Mit diesen Beobachtungen wird nun aber die Frage nach der Raumwirksamkeit der Wandgemälde angeschnitten. Durch Drehungen, Überschneidungen und eine geringe Modellierung des linearen Flächenstils durch Schattenwirkung sind die einzelnen Gestalten mit einer gewissen „Tiefe“ ausgestattet, die bestimmt wird durch das einheitliche Maß der „Plastizität“ der einzelnen Körper<sup>52</sup>. Damit ist die Tiefenausdehnung an

52) Es ist interessant, an zwei dem Fresko vorangehenden Zeichnungen der Muttergottes die Mittel zu verfolgen, mit denen Lenz das Tiefenverhältnis zwischen der dem Beschauer näheren Fläche, welche Unterschenkel und Sitz bilden, und der weiter entfernten Ebene, in der die Brust liegt, anschaulich macht. In einer ersten Zeichnung ist durch Schraffierung die horizontale Fläche, die durch die Unterschenkel gebildet wird, abgegrenzt. Sie wird noch betont durch die sich an den Oberschenkeln brechenden und zurückfallenden Falten des Umhanges. In einem anderen Entwurf bedient Lenz sich des Umhanges, um das Tiefenverhältnis außer der Schraffierung und Faltenbrechung durch Schattierung deutlich zu machen, indem der Umhang von beiden Seiten des ausgestreckten rechten

ein gewisses Maß gebunden, sie führt von einer einheitlichen (ideellen) vorderen Ebene über die Körper auf eine geschlossene Ebene des homogen gefärbten neutralen Untergrundes, der dem Auge nach dieser kurzen Bewegung Halt gibt.

Die formal-geistige Belebung der Wand eröffnet also einen gewissen Raum, der durch das Fehlen plastischer Gliederungen der Wand nicht in Erscheinung treten konnte. Diese „geistige“ Tiefenerstreckung wird aber bestimmt durch die reale Dicke des Mauerkörpers, der unverschleiert in den Abmessungen verdeutlicht werden soll. Zwischen seine beiden senkrechten Ebenen sind, bei der geringen Tiefe die das Mauerwerk aufzuweisen hat, schwach reliefierte Körper eingeschoben (2,2). Da die Tiefenerstreckung der Fresken einheitlich ist, bleibt die Sichtfläche der gerade verlaufenden Mauer geschont.

R a u m b i l d e n d klären (in einer gewissen Weise sogar „schaffen“) die Malereien demnach die Wand als ein körperhaftes Gebilde mit einer geringen Tiefenerstreckung, r a u m b e g r e n z e n d wahren sie die raumabschließende Funktion der Wand innerhalb des Bauorganismus. Sie veranschaulichen damit auch die zweite Funktion der Wand: einen Raum von der Außenwelt abzusondern.

20.) Wir haben unsere Beobachtungen bisher einzig auf die spezifische Art der malerischen Flächeneinteilung und Flächenfüllung der Wand und die Raumwirksamkeit der Wandbilder beschränkt und das Dargestellte noch nicht nach seinem eigentlichen Inhalt (Bedeutung) und seinen Ausdruckswert befragt. Die das Fresko der Muttergottes vorbereitenden Zeichnungen werden noch besser als das ausgeführte Werk Auskunft geben können, obwohl an dieser Stelle nicht der Raum bleibt, sie gesondert und eingehend zu analysieren.

Beschränkung der Figurenzahl, durch Rahmung isolierte Einzelfiguren in repräsentierender Haltung bei Ausscheidung des Untergeordneten und Hervorhebung des Wesentlichen, Einordnung der Figuren auf einen gemeinsamen Zielpunkt der Verehrung, Beschränkung der Aktion auf den repräsentativen Gestus des Segnens und Huldigens sind erste auffallende Merkmale. Sie erweisen den „Inhalt“ als Repräsentation des Segnens und Einladens. Einladend für das ehrfurchtsvolle Betrachten der Schauwand, ein Betrachten, das Abstand fordert, nicht aber in den Bereich des Sakralen eintreten läßt. Von der ohnehin nur schmalen Türe wird der Blick nach oben gezogen, bleibt dort gebannt und findet aus dieser Zentrierung keinen Weg zurück zum Eingang der Kapelle. Das Wandgemälde verlangt innerliche und äußere Distanz. Eine Distanz, die sich aus der Verteilung der Darstellungen auf die obere Zone der Wand,

---

Armes in einer vorderen und einer hinteren Ebene herabfällt. Im ausgeführten Werk legt sich der vordere Teil des Umhanges waagrecht auf die Oberschenkel und veranschaulicht (neben einer geringen Schattierung) durch Ü b e r s c h n e i d u n g das Sitzmotiv.

aus der Formvereinfachung, Entsinnlichung<sup>53</sup>, aus der kalten, „mondigen“ Farbigeit und der Einbindung der Körper in geometrische Formen herleitet. Und wie zur Distanz wesentlich das Element der Ruhe und des Beharrens an einem festen Platz gehört, so sind die Darstellungen der frontalen Schauwand auf Ruhe und Statik angeordnet. Keine Linie kämpft gegen die andere, sie fließen in homogener Einheit. Bis auf die geringe tiefenräumliche Bewegung, die aber schon bald einen festen Halt findet, stört keine räumlich=zeitliche oder zeitlich=inhaltliche Bewegung, stört kein Ausdruck von Empfindungen den dauerhaften Zeitcharakter.

Ruhe und Statik – dies sind aber gleichzeitig Hauptmerkmale einer Wand; die Malereien veranschaulichen damit auch die dritte Funktion der Wand: ihre *statisch=ruhende* Beschaffenheit, die durch die angeführten Momente den spezifischen Charakter einer in sich erfüllten Ruhe hat.

21.) Die Analyse der Portalwand der Mauruskapelle hat erwiesen, daß die Fresken die Wand nicht nur einfach schmücken, das heißt, sie ohne Bezugnahme auf den architektonischen Bestand mit Darstellungen überziehen, sondern daß sie die ruhende, tragende, raumbildende und raumabschließende Aufgabe der Wand auf sich nehmen, klären und versinnlichen. Sie kennzeichnen sich damit als strenge Wandmalereien (im Gegensatz zu einer illusionistischen Wandmalerei), deren ästhetische Eigenart wir mit „*monumental*“ schreiben können.

Das Thema der thronenden Madonna, das neben den Pietàdarstellungen stereotyp in dem Schaffen von Lenz wiederkehrt (auch thronender Christus) erweist sich durch die Bestimmung des Monumentalen als wesentlich, da sich die herausgestellten, dem Monumentalen eigentümlichen formalen Elemente in diesen Themen (und ihrer Auffassung) wesensgemäß erfüllen können.

## 2. Wandbild und Architektur

Da die Bildgattung, in der sich die Lenzsche Tätigkeit vorwiegend erfüllt, sich als strenge Wandmalerei erweist, so hilft diese Feststellung, gewisse Eigenschaften seines Werks von ihrer „Umgebung“ her verständlich zu machen. Denn das Wandgemälde, das gleichzeitig von malarischen und baukünstlerischen Komponenten bestimmt wird, hat andere ästhetische und kompositorische Voraussetzungen als das Tafelbild; um es wesensgemäß zu verstehen, erhebt sich die Frage nach der ihm zugehörigen Architektur.

---

53) Vgl. dafür vor allem auch die Zeichnungen. Die Gestalt der Maria ist von keinem natürlichen Körpergefühl erfüllt. Das den Körper als starre Hülle umgebende Gewand bildet kantige Flächen, die organische Körperformen nicht hervortreten lassen. Maria sitzt schwerelos auf dem Thron, dessen Kissen nicht unter dem Druck ihres Körpers zusammengepreßt wird.

22.) Es war Lenz nur einmal vergönnt, ein Bauwerk zu schaffen; denn bis auf die Mauruskapelle kamen seine wirklichkeitsfernen architektonischen Projekte nicht zur Ausführung. Die Kapelle steht auf einem aus porösen grauen Tuffsteinquadern errichteten Unterbau, eine vorne und seitlich von geböschten Postamenten eingebundene Freitreppe führt in die Vorhalle<sup>54</sup>. Der Bau selbst wird aus den einfachsten architektonischen Formen gebildet: Der rechteckige Block des Hauptraumes verlängert sich in Antenform zu der quadratischen Vorhalle, wo zwei Pfeiler mit zurückspringenden vierkantigen Pfostenstücken (als Kapitell) an der Stirnseite das offene Gebälk tragen. Ein in der Vorhalle offenes Sparrendach legt sich über Vorhalle und Hauptraum. Hauptmerkmale der Anlage: *I s o l i e r t* von der Umgebung durch den Unterbau und die Wangen der Freitreppe; *H e r v o r g e h o b e n* und gefestigt durch die eingebundene Freitreppe; *D i s t a n z* vor dem Eingang durch Unterbau und Freitreppe. Charakteristika des Bauwerkes: Gestaltung des Bauwerkes aus den einfachsten geometrischen Grundformen: Rechteck-Block (Baukörper, Bauteile), Dreieck (Dach) = *E i n f a c h h e i t*. Sonderung der Teile nach ihrer reinen Funktion: Die raumbegrenzenden Wände des Baukörpers haben Frontalform, vermeiden Durchbrechungen, zeigen nirgends auch nur den Ansatz einer plastischen Rhythmisierung: Flächen ohne Gliederung und plastische Rahmenformen, Fenster und Türe sind glatt in die Mauer eingeschnitten (keine plastische Bewegung = *G e s c h l o s s e n h e i t*, *R u h e*, *K l a r h e i t*). Auf diesen Baukörper legt sich ein Dach, das nicht lastet, sondern „krönt“, den kompakten Baukörper nach oben auflöst, ihn dadurch von seiner lastenden Schwere befreit und die Geschlossenheit in sich erfüllt. Grundhaltung: Das Einfache, Klare, in sich Geschlossene sind Momente des Kriteriums einer *i n s i c h e r f ü l l t e n R u h e*, die sich von allem, was außerhalb ihres Bereiches liegt, distanziert<sup>55</sup>.

23.) Wie fügen sich die Darstellungen der Westwand der Mauruskapelle diesem Bauorganismus nun ein? Er drängt auf Sichtbarmachung und Hervorhebung eines Zentrums an der Schauwand, das von den seitlichen Wand- und Pfeilerbegrenzungen der Vorhalle zusammengefaßt wird. Die seitlichen Bildfelder der Wand (mit Benedikt und Scholastika) rahmen dieses Zentrum mit der thronenden Muttergottes. Sie korrespondieren (auch „funktionell“ durch die bestimmte Art ihrer waagrecht Unterteilung) mit den das Gebälk der Vorhalle tragenden Pfeilern. Und wie die gesamte Frontansicht der Kapelle durch den Unterbau erhöhte Geltung erhält, so bewirkt die hohe Sockelzone der Fassade eine Hervor-

54) Vgl. auch J. K., Taf. 4.

55) Interessant in diesem Zusammenhang ist der Fortfall des in den ersten Entwürfen geplanten Glockenturms. Einmal: er stört durch seine aufregende Form den Eindruck der geschlossenen Ruhe, dann: es soll gar keine *G e m e i n d e* zum Gebet herbeigerufen werden, und: der Klang der Glocken stört auch akustisch die Ruhe!

hebung ihres Zentrums. Ein Zentrum, das sich durch den das Rechteck schneidenden Kreis der Aureole (nicht eingeschriebenen) gleichsam in einer statischen Dynamik befindet (vgl. 2, 4) — ebenso, wie die Offenheit des Sparrendaches dem kubisch geschlossenen Baukörper von seiner Schwere nimmt. In einer gewissen Weise kann man die Fassade als zweidimensionale Projektion der dreidimensionalen Vorderansicht der Kapelle auffassen. Die Fresken sollen damit die Grundhaltung der Architektur versinnlichen und darüber hinaus durch die Gliederungen der Wandfläche die Proportionen des Bauwerkes klarer, bestimmter machen<sup>56</sup>. Das sind Bestimmungen, die sich mit den Wesenszügen einer Monumentalmalerei treffen.

24.) Die im ersten Kapitel herausgestellte entscheidende Grundhaltung und die sie bestimmenden Faktoren des bildnerischen Werks, die uns die Analyse eines Bildes einsichtig machte, um die — wie sich noch erweisen wird — aber auch der Charakter der übrigen Werke kreist, nämlich der einer spezifischen Ruhe, erfährt damit eine gewisse Notwendigkeit. Sie ergibt sich aus der Doppelbedeutung des Wandgemäldes als Bild und als Wand, vor allem aber aus der erstrebten Einbindung des Bildes in einen architektonischen Bestand, der wesentlich auf eine in sich erfüllte Ruhe (Einfachheit, Geschlossenheit, Klarheit), und der damit notwendig verbundenen Distanz angelegt ist. Eine kausale Notwendigkeit also, von einer höheren Ebene, der Architektur her. Hier aber kann „nicht weiter abgeleitet nur geschaut werden, man kann nicht mehr nach Ursachen“ fragen, warum die Architektur so und nicht anders gebildet ist, höchstens nach den geistigen Voraussetzungen und den „geschichtlichen Bedingungen“<sup>57</sup>, unter denen diese Grundhaltung auftritt.

25.) Die kausalen Forderungen eines solchen Architekturbestandes aber sind für das figurale Wandbild, das ihn nicht verändern, sondern sich der Wand einfügen will, in Bezug auf seine kompositionelle Beschaffenheit: Flächigkeit der Darstellung. Da die ästhetische Leistung der Wandbilder sich aber nicht in der reinen Schmückung einer Oberfläche erschöpfen, sondern die Wand nachschaffend versinnlichen will, sind die Darstellungen mit einer geringen Körperhaftigkeit ausgestattet (vgl. 2, 2). Diese Tieferenstreckung ist bestimmt durch die wahrscheinliche Dicke des Mauerwerks, denn das sich dem architektonischen Bestand (Geschlossenheit) einfügende Wandgemälde soll vermeiden, durch

56) Daß dieses Zusammenklingen von Architektur und Malerei bewußt erstrebt ist, erweist folgendes Zitat von Lenz: „... Daß der Künstler die Arbeit des Architekten, die harmonische Gliederung betreffend, gleichsam nach derselben Weise fortsetzte, daß er also die Architektur nicht ignorierte, sondern in feinem Rezipieren vollende. ... Die Bemalung soll gleichsam Versteinern auch der Konstruktion sein“. (Gedanken über die Art der Ausschmückung einer Kirche. St. Emaus, 25. Mai, 1884, Manuskript.)

57) Vgl. Sedlmayr Hans, Die Revolution der modernen Kunst, a. a. O., S. 12.

seine Darstellungen eine größere Tiefererstreckung innerhalb des Wandkörpers vorzutauschen, als die tatsächliche Mauerdicke zuläßt (vgl. II, 19). Illusionistische Elemente durch Licht- und Schattenerwirkung sind zugunsten der Klarheit ausgeschaltet. Da das tiefenräumliche Element weitgehend vermieden wird, gibt es nur ein Neben- und Übereinander der Formanordnung und -Beziehung. Ein Bauwerk, das konstruktive Klarheit erstrebt, wird dieses Neben- und Übereinander durch Symmetrie und Zentralisierung miteinander verfestigen und damit dem statischen Wesen des Bauwerks, seinen horizontalen und vertikalen Dominanten entgegenkommen (vgl. II, 3, 4, 5). Ein Architekturbestand, der auf Ruhe angelegt ist, wird Frontalität der dargestellten Gegenstände bevorzugen, um sie der freien Bewegung zu entheben und wird den Eindruck der Ruhe auch nicht durch eine Aktion der Figuren stören (vgl. II, 1, 7). Die Einfachheit des Architekturbestandes verlangt Ausscheiden des Untergeordneten, Herausstellen des Wesentlichen, das die Idee verkörpert, Vereinfachung und Stilisierung der formalen Beschaffenheit des Bildgefüges. Und schließlich erklärt die Unterordnung und Einfügung der Wandbilder in den architektonischen Organismus die Entsinnlichung der körperhaften Formen, ihre Einbindung in ein tektonisches, anorganisches Gefüge (vgl. II, 6), und die kalte, dem Stein verwandte Farbigkeit (vgl. II, 16).

Nicht erklärt ist damit die inhaltlich- ausdrucksmäßige Beschaffenheit, die in dem beharrenden Zustand das allgemein Gültige zu erfassen strebt. Aber auch diese Züge enthalten eine gewisse Notwendigkeit, wenn wir Abstand nehmen und die Isolierung des Bauwerkes von seiner Umgebung und die damit verbundene innere und äußere Distanz beachten, die der Bau von uns erfordert. Die Distanz scheidet die Sphären, das menschlich Kleine und Besondere wird als unangemessen aus dem Bereich des Sakralen ausgeschieden. Und die Isolation soll ihren Sinn erfüllen, indem sie der immer neuen und veränderlichen Natur das allgemein Gültige und Typische gegenüberstellt. Die durch das Bildthema erforderten Gegebenheiten sollen auf eine allgemeine Vorstellung reduziert werden, um durch das Opfer des Gewohnten ihren geistigen Anspruch zu kennzeichnen (vgl. II, 8–13).

### *c. Die Einheit von Form und Bedeutung als Anspruch der religiösen Kunst des P. Desiderius Lenz*

#### *1. Denkmalcharakter und Anspruch dieser monumentalen Kunst*

Versuchten wir durch die Analyse der Portalwand der Mauruskapelle die Lenzschen Malereien als strenge („monumentale“) Wandmalerei zu erweisen, und verdeutlichten die Grundzüge der Architektur den spezifischen Charakter und die Eigenschaften der Wandgemälde, gleichsam als Konsequenz dieser künstlerischen Kristallisationsform, so müssen

nun, Architektur und Wandmalerei zusammengesehen, auf das Wesen ihres „Anspruchs“ hin befragt werden, um von daher seinen Zweck einzusehen. Daß das Werk einen speziellen, noch zu bestimmenden Anspruch erhebt, erwies die Analyse der Pietàzeichnung, deren Bildaussage etwas über ihre Bedeutung (abstrakte, allgemeine Vorstellung des Begriffs: Opfer) Hinausgehendes „verkörpern“ soll. Wir bestimmten den Gehalt bisher als „unsinnlich“ und wollen nun seinen Anspruch herausarbeiten.

26.) Innerhalb der bisherigen Analysen sind Kriterien dieses Anspruchs durchsichtig geworden: Die Lenzschen Wandgemälde erheben Anspruch auf Beeindrucken (nicht Lösen), Stillstehen (nicht Einbeziehen), seine Architektur zwingt durch ihren Bildaufwand zu einer geistigen Vorbereitung des Besuchers (umfängt ihn nicht unmittelbar). Wir stellten schon fest, daß das bildgewordene Pietäthema nicht ein auch uns mit umschließendes Empfinden darstellt, sondern ein in sich ruhendes Gegenüber ist, das über die Anschauung der Sinne hinaus den Anspruch einer gedanklichen Auseinandersetzung stellt. Die auf Distanzwirkung angelegte Mauruskapelle zieht den Menschen nicht unmittelbar in ihren Bereich, sondern die erhöhte Schauwand — als Vorbereitung für die „Erhabenheit“ des Innern — zwingt ihn zu einer Stellungnahme noch unterhalb der Vorhalle.

27.) Aber welchen Zweck verfolgt das Beeindrucken (Streben nach Wirkung), Stillstehen, die geistige Vorbereitung, gedankliche Auseinandersetzung, die Stellungnahme? Es dient dazu, den Bereich des Sakralen vom Realen abzusondern und ihm dadurch erhöhte Wirkung und Geltung zu verschaffen. Der einzige Inhalt des Lenzschen Werks — das Sakrale — wird also anschaulich „entsinnlicht“, um es von der realen Sphäre abzuheben. Wir haben diesen Inhalt (Bedeutung) bisher als einen in Form gefaßten Denkinhalt des Sakralen kennengelernt: Opfer (Pietà), Segnen, Huldigen (Portalwand der Mauruskapelle). Formale Charakteristika, Zweck und Wirkung lassen uns von daher gesehen den „Anspruch“ der Lenzschen Kunst den Wesenszügen eines Monumentes verwandt erscheinen<sup>58</sup>, wie sie sehr anschaulich von Peter Meyer formuliert sind<sup>59</sup>:

58) Dieser „zweckfremde“ und denkmalhafte Charakter der Lenzschen Werke wurde schon von Zeitgenossen empfunden. So z. B. Abt Maurus Wolter über die Mauruskapelle:

„Ist nicht St. Maurus eher für einen heidnischen Kult [!] zweckdienlich, d. h., eine Cella der Alten, sodaß das Volk von dem Innern ausgeschlossen und, wie es sich wirklich beim Gottesdienst notwendig zeigt, ringsherum in der milden, tropischen freien Luft — Hohenzollerns stehen kann? Und wenn nicht die Fresken den heiligen Zweck kundgäben, würden die Vorübergehenden ein — Gotteshaus des christlichen Volkes darin vermuten? Ich erinnere an die vielleicht nicht so ganz törichte Vergleiche, die wir sehr profan fanden (Bierkeller-Eingang, Mausoleum [!]).“ Und an anderer Stelle: „Es ist klar, daß er (Lenz) am liebsten wie die Ägypter keine

„... Monumentale Kunst ist denkmalhafte Kunst. Jedes Denkmal soll einen bestimmten Gedanken festhalten und in die Zukunft weitertragen. Alles Denkmalhafte hat wesentlich Bezug auf die Zeit, auf Vergangenheit und Zukunft. („Und hat stets Bezug auf Vergänglichkeit und ihre Überwindung“). Es steht in betontem Gegensatz zur Gegenwart, über deren Alltäglichkeit und Vergänglichkeit es hinausragen soll.“

Formale Charakteristika: „Das Gebäude wird isoliert, indem man es auf eine Anhöhe stellt... Der Zugang wird künstlich erschwert durch Freitreppen, Vorhöfe und psychologische Hemmungen aller Art, die ausdrücklich überwunden werden müssen, wodurch dem Besucher bewußt gemacht wird, daß er aus dem Alltag in eine besondere, gehobene Sphäre tritt. Zu diesen Hemmungen gehören reiche Portalbildungen, die den Eintretenden durch ihren Formaufwand fesseln, zur Betrachtung zwingen, also stillstehen, bevor er die Schwelle überschreitet. Der sakrale Mittelpunkt — das Allerheiligste... — wird schwer zugänglich gemacht und damit in eine Geheimsphäre entrückt, in die nur Eingeweihte nach besonderen Zeremonien schreiten...“

Die durch unsere Analysen herausgestellten Eigenschaften des Lenzschen Werks finden sich in diesem Zitat sehr klar gefaßt — sie werden von der Seite des Monumentales beleuchtet. Es wird zu bestimmen sein, daß die monumentale Kunst als religiöse bei Lenz aber noch einen über den Denkmalcharakter hinausgehenden Anspruch erhebt.

## 2. Anschauliche Bedeutung und geistiger Anspruch am Beispiel eines Kirchenprojektes

So ist es notwendig, einen noch tieferen Einblick in den erstrebten „Anspruch“ der Lenzschen Kunst zu nehmen. Als Musterbeispiel bieten sich die Projekte um den Bau einer Herz-Jesu Kirche an, denen neben den

Fenster möchte; wenn sie aber in unserem Klima nötig sind, so doch nur ganz gewöhnliche Bauernhausfenster wie in St. Maurus... Vom Praktischen rede ich gar nicht, z. B., in unserem Regen- und Schneeklima die Treppe außen anzulegen etc., etc.!“ (Briefe an P. Prior Plazidus Wolter, Maredsous, 8. Mai und 11. Mai 1874, In: Pöhlmann, Maurus Wolter, a. a. O., S. 124 — Die eingeklammerten Ausrufezeichen sind vom Verfasser gesetzt).

Auch die Literatur verwendet „Monument“, „monumental“ zur Charakterisierung — wenngleich auch weit weniger treffend als die angeführten Zitate von Abt Maurus. Als Beispiel für viele möge ein Zitat von Meyer-Gräfe dienen (Entwicklungsgeschichte der modernen Kunst, Bd. I, Stuttgart 1904, S. 389): „So primitiv sie sein mag, in dem monumentalen Aufbau spricht ein hoher und künstlerischer Geist, und die Fresken sind von schlechterdings überraschender Wirkung.“

Wie weit diese Charakterisierung einer Andachtsstätte aber zum größten Teil von dem „Denkmaltraum“ des Zeitalters bestimmt ist und als solche nur (historisch, weniger stilkritisch) gewertet werden kann, soll ein Zitat von Karl Muth veranschaulichen (Hochland, Bd. 25, 2, 1928, S. 104): „Diese kleine Kapelle ist von so stiller erhabener Schönheit wie kein weiteres Werk christlicher Kunst im 19. Jahrhundert, sodaß sie als Nationalmonument von klassischem Wert in Ehren gehalten zu werden verdient.“

59) Meyer Peter, Europäische Kunstgeschichte, a. a. O., Bd. I, S. 15 ff, Bd. II, S. 317.

„Kanongerechten“ Muttergottes- und Pietätsbemühungen die ganze Liebe immer erneuter Versuche gilt. Hier kann an einer übergreifenden Aufgabe die Entfaltung seiner Ideen im Rahmen eines einzigen Vorwurfs beobachtet werden. Wir wählen für unsere Untersuchung die zeitlich frühesten Pläne aus dem Jahre 1871<sup>60</sup>.

Im Vorwort zu der „Erläuternden Beilage zu den Zeichnungen“<sup>61</sup> heißt es: „Es ist der Grundgedanke, nach dem Vorbild der alten Kirche und ihrer Baukunst die Gesamttätigkeiten der Kirche nicht in einen und denselben Raum zu bannen, sondern nach der Verschiedenheit dieser Handlungen entsprechend charakterisierte Räume zu schaffen. Und zwar erstens, weil das menschliche Wesen der vermittelnden Übergänge bedarf, um von dem Heiligen zum Heiligsten, vom leicht Begreifbaren [!] sich zum mystisch Erhabenen [!] aufzuschwingen. Zweitens, weil bei der Verschwiegenheit der Würde der heiligen und heiligsten Handlungen der Kirche ein und derselbe Raum immer nach der einen oder anderen Seite hin in seinem Charakter verfehlt sein muß, immer dem einen zu viel Ehre, dem anderen zu wenig gebend . . .“

Die Herausbildung verschiedener „charakter-reiner“ Räume, die künstliche Erschwerung des Zugangs vom „Heiligen zum Heiligsten“ und der „Aufschwung vom . . . Begreifbaren zum mystisch Erhabenen“ durch „psychologische Hemmungen aller Art“ muß an dem Entwurf selbst entwickelt werden.

28.) Vier durch Doppelturmanlagen voneinander isolierte Räume — als Stationen der geistigen Vorbereitung und Entwicklung — sind zu durchschreiten, bevor der Gläubige das Allerheiligste betreten darf. Von einem erhöhten, runden und offenen Hof, dessen Rund von zwanzig Sitzstatuen „heiliger Frauen des alten Testaments“<sup>61</sup> gebildet wird, und in dessen Mitte eine Kolossalstatue der Maria als „die Blume, die Blüte des Alten Bundes, Maria ohne Makel der Erbsünde empfangen“<sup>62</sup> sich erhebt, steigt man auf fünf Stufen an zwei seitlich begrenzenden Türmen vorbei hinab in einen offenen, rechteckigen Vorplatz, auf den auch seitliche Treppen hinunterführen. Im Osten lagert sich, weit über die Seitenfluchten des Vorplatzes hinausragend, eine breite Toranlage („Propyläen“), deren Vorderwände über einem Sockel mit anbetenden Heiligen, von je zwei Engeln mit über der Brust gekreuzten Armen bildlich geschmückt sind. Durch eine nur wenig tiefe Vorhalle (rechts und links noch zwei weitere Statuen sitzender Engel) und die Torhalle gelangt man in einen quadratischen offenen Vorhof, der an den Seiten von Galerien begrenzt ist. Vor den glatten Mauern dieser Galerien stehen auf Sockeln je sieben Engelstatuen. In der Mitte des Vorhofes plante Lenz, wie=

60) G. Sch. Abb. X

61) „Erläuternde Beilage zu den Zeichnungen“ (vgl. auch die Biographie von P. Desiderius Lenz, zitiert aus: G. Sch., S. 71 ff. — Die im Zitat eingeklammerten Ausrufezeichen sind vom Verfasser gesetzt.

derum als Kolossalstatue, „Maria mit dem neugeborenen Erlöser“<sup>62</sup>. Das Thema der Menschwerdung Christi von Verkündigung bis Geburt wird bildlich an den Innenwänden der Galerien ausgeführt<sup>63</sup>. Und wieder wird auch dieser Hof von einer breiten Toranlage abgeschlossen. Zentral über dem mittleren Eingang das Wandbild der Pietà, rechts und links daneben ein Zug trauernder männlicher und weiblicher Heiliger, an den Seiten Engel. Das zentrale Haupttor führt nun in den eigentlichen Hauptraum, in den man auch durch die seitlichen Galerien gelangen kann. Die Galerien konnte man entweder hinter der ersten Toranlage durch eine Türe direkt von außen, oder aber durch erste Vorhalle und Turmuntergeschoß betreten. Im Osten werden die Galerien von einer kleinen Vorhalle begrenzt, die sich vor die Toranlage legt und von dort durch drei Türen entweder seitlich in die Torhalle oder aber in Nebenschiff oder umlaufende Galerie des Hauptraumes führt. Ein zweiter Weg geht von der Vorhalle in einen sich vor die Anlage legenden Portikus mit Zugang in die zentrale Vorhalle und das Eingangstor (Differenzierteste Möglichkeiten für den Besucher!).

Der basilikale dreischiffige, flachgedeckte Gemeinderaum öffnet sich in vier weiten, auf untersetzten Pfeilern ruhenden Bogenöffnungen in das ebenfalls flach gedeckte Seitenschiff. Die Achse der Pfeiler wird an der plastisch ungliederten Hochschiffwand durch bis zur Decke aufragende Engel bildlich betont. Zwischen den Bogenöffnungen und den achsial über ihnen angelegten querrechteckigen Fenstern, die durch drei kleine Säulen unterteilt sind, eine Prozession von Heiligen zum Chor hin. An den Wänden des Seitenschiffs ist die Geschichte des Lebens, der Lehre und der Wunder Jesu bis zum Abendmahl dargestellt. Ein Triumphbogen — zu Seiten des Bogens die vier Evangelisten — öffnet das Mittelschiff in den erhöhten (Krypta) langgestreckten Altarraum mit eingezogenem, querrechteckigem Abschluß. Als Abschluß des Altarraumes ein einfacher Altar. Der Opfertod Christi ist an der hinter dem Hochaltar liegenden Wand, in der oberen Hälfte derselben, dargestellt. An den Hochwänden, die gegen die Seitenchöre geschlossen sind, setzt sich die Heiligenprozession des Gemeinderaumes in Harfe-spielenden Engeln fort, „deren Dienst die Priester in den Tagzeiten auf Erden verrichten“<sup>64</sup>. Die Seitenschiffe öffnen sich in weniger tiefe, halbrund geschlossene Nebenapsiden; an den plastisch ungliederten Wänden ist die Passion Christi „in einfachster, ergreifendster und würdigster, rhythmischer Weise, und immer mit ihren Vorbildern aus dem Alten Testament, den nötigen Texten und Sprüchen“<sup>64</sup>, in den Apsiden die thronende Madonna und Christus als Weltenrichter dargestellt. Hinter den Seitenchören, bis zur Flucht der östlichen Abschlußwand des Hauptchores, und

62) Zitiert aus einem Brief von Peter Lenz an Johannes Schwendfür, Nürnberg, 8. Februar 1870. In: P ö l l m a n n, Maurus Wolter, a. a. O., S. 121.

63) „Erläuternde Beilage zu den Zeichnungen“, a. a. O.

64) „Erläuternde Beilage zu den Zeichnungen“, a. a. O.

nur durch diesen (oder die Galerien) zugänglich, Schatzkammer und kleine Sakristei.

Eine dritte Toranlage, etwas über die Seitenfluchten der Kirche hinausragend, erhebt sich über dem Chorabschluß und den beiden Nebenräumen. Sie trennt den Außenbau des Altarraumes von einer großen Rotunde mit doppeltem Umgang, die zur Aufbewahrung des Tabernakulums dient. Über den doppelgeschoßigen Mittelraum, dessen Arkaden im unteren Geschoß auf zwei Pfeilern, im oberen auf Säulen ruhen, legt sich die Kuppel mit einer Öffnung im Scheitel. Für die weitere Beschreibung ist es aufschlußreich, Lenz selbst zu hören: „Nun betritt man den vierten und letzten Hauptraum. Die Hinterwand des Presbyteriums ist in der unteren Hälfte bogenschließend durchbrochen . . . und es mündet ein, ein um wenige Stufen erhöhter Gang, auf dessen Seiten Reihen von Engelstatuen stehen, leise ansteigend in das Zentrum einer Rotunde, wo unter einem säulengetragenen Baldachin auf einem Altare das Tabernakulum mit dem Allerheiligsten steht. Dieser Weg, welcher, wenn nötig, an seinem Eingang mit einem Vorhang zeitweilig geschlossen werden kann, betreten nur die Priester, und es führen zwei Treppen an den Seiten des Baldachins hinunter zu dem Volk in der Rotunde. Der Zugang des Volkes zu dieser ist durch Seitengalerien (neben den Seitenschiffen) in das große vor der Rotunde liegende Querschiff, und von da, in genügender Räumlichkeit, dem Gange der Priester oben in gleicher Richtung entlanglaufend. Die Rotunde ist ihrer Natur nach kuppelgewölbt, hat das nötige, sehr gedämpfte Licht von oben und hat noch ein umlaufendes niederes Außenschiff (mit polychromen Gebälk), in welches gleichfalls der Zugang des Volkes mündet . . . In der Rotunde soll das Gloria aus der Messe die Bemalung inspirieren. Das Außenschiff hingegen, das kein eigenes Licht oder nur sehr wenig haben darf, um so die Sammlung und Versenkung mehr zu erleichtern, sollte in der Ausschmückung höchstens eine Engelreihe haben. Die rund um diese Haupträume laufenden Galerien, in denen auch die Sakristei, die Schatzkammer, die Beichtstühle usw. eingebaut werden könnten, sollten dazu dienen, ein Ort belehrender und frommer Erholung und Beschauung zu sein in Zeiten, da kein Gottesdienst stattfindet, oder dieser eine gesammelte Ruhe bedingt. Es seien darum, wie auch in den großen Innenräumen und in den Galerien im ersten Hof und im Außenschiff der Rotunde umlaufende Sitzbänke angebracht, um den Menschen freundlich zu dienen. Dafür wird aber den Gläubigen zugemutet, auf die feststehenden Sitz- und Kniebänke in den Innenräumen zu verzichten und sich nach römischer Sitte beweglicher, leichter Stühle . . . oder des Bodens zu bedienen<sup>65</sup> . . .“

Die eingehende Beschreibung dieses Kirchenprojektes erwies sich als notwendig, um den „monumenthaften“ Charakter der Lenzschen Kunst und ihren Anspruch im Kern zu fassen.

65) „Erläuternde Beilage zu den Zeichnungen“, a. a. O.

29.) Wir konstatieren die Herausbildung verschiedener Räume, die sich nur mittelbar miteinander in Beziehung setzen. An allen Seiten von restlos begreifbaren, gradlinigen Flächen umgrenzt, unverschleiert in den realen Abmessungen, soll jeder Teil der Anlage in seiner kubischen Gestalt und körperhaft ruhenden Gebundenheit wirken. Die Geschlossenheit und der blockhafte Charakter der einzelnen Trakte verhindert den übergreifenden Zusammenschluß zu einem einheitlichen Verband und führt zu einer Zusammensetzung in ihrer tektonischen Reinheit einheitlicher Baukörper. Sie könnten an beliebiger Stelle für sich bestehen. Mächtige Toranlagen, die sich zwischen die einzelnen Bautrakte schieben, betonen die formalen und inhaltlichen Zäsuren und fördern die Absicht einer „streng s o n d e r n d e n K o n t u r i e r u n g“<sup>66</sup> innerhalb dieser zusammengesetzten Einheit. Dem gleichen Zweck dient in den Innenräumen die verschiedene Höhe des Fußbodens.

30.) Das Streben nach S c h e i d u n g d e r S c h i c h t e n spiegelt sich gleicherweise inhaltlich wieder. Jeder der Räume will durch seine Darstellungen und formalen Mittel einen Gedanken rein repräsentieren: Der Rundhof mit den in großen geschlossenen Maßen aufgebauten Sitzfiguren und der Kolossalstatue der Maria stellt den „versteinerten“ Begriff des Alten Testaments vor, der Vorhof die Menschwerdung Christi, der Altarraum das Opfer, das Sanktuarium schließlich das Geheimnis der Eucharistie, und die umlaufenden Galerien dienen als Ort der bildenden und belehrenden Vorbereitung. Also nicht nur eine Trennung der realen Sphäre von der sakralen, wie wir es in der Mauruskapelle erlebten, sondern auch Sonderung der Schichten innerhalb des Heiligen. Der Besucher soll in jedem der Räume mit den wesentlichen Glaubenssätzen seiner Religion in ihrer Reinheit konfrontiert werden: Der Alte Bund brachte dir Maria, Maria brachte dir Christus, Christus aber schenkt sich dir im Opfer des Altars. Darauf aufbauend darf er sich zum „letzten Geheimnis“ der Eucharistie „aufschwingen“. Das Allerheiligste, als der sakrale Höhepunkt der Anlage, wird so durch die verschiedensten Mittel von allem abgesondert, was nicht in seine Sphäre gehört und damit in seiner Bedeutung hervorgehoben: Durch die vorgelagerten Räume, die trennenden Toranlagen, die verschiedene Höhe des Fußbodens; in der Rotunde selbst durch die betonte Scheidung in einen zentralen Mittelraum und von diesem durch Pfeilerstellung und Lichtführung streng gesonderten Umgang. Das Tabernakulum wird noch akzentuiert durch die erhöhte Stellung des Baldachins. Es ist damit in eine Geheimsphäre entrückt, in die nur Eingeweihte (die Priester) nach besonderen Zeremonien schreiten dürfen.

31.) Dieses Streben einer S o n d e r u n g d e r T e i l e n a c h i h r e r F u n k t i o n läßt sich bis in Einzelformen verfolgen. Die Kapitelle zum

66) Kaufmann Emil, Von Ledoux bis Le Corbusier, Ursprung und Entwicklung der autonomen Architektur, Wien 1933, S. 47.

Beispiel krönen nicht organisch die Pfeiler, sondern setzen sich, entweder abrupt zurück- oder vorstoßend, gegen sie ab (vgl. II, 22). Die Lichtführung der Rotunde hebt den von oben beleuchteten Mittelraum von dem nur durch sehr schmale Fenster wenig erhellten Umgang ab. Ihm kommen die Malereien mit ihren Mitteln nach, indem sie jede aus der Konstruktion sich ergebende Funktion der Bauglieder verdeutlichen. An der dritten Toranlage ist die Mauerfläche zum Beispiel durch die Fresken scharf in tragende und füllende Zonen geteilt: die waagrechte Streifenmusterung des Sockels veranschaulicht die Funktion des Stützens, die tragenden seitlichen „Pilaster“ sind durch das senkrechte Kreuz mit oberem Querbalken in ihrer Aufgabe gekennzeichnet, die flachgestreckten Füllfelder dazwischen aber werden durch die Hauptdarstellung der anbetenden Engel belebt. Und schließlich zeigt auch die Farbverteilung die gleiche Tendenz, indem jede Fläche ihren vollen, ungebrochenen Ton erhält, der sich hart gegen die angrenzenden absetzt.

32.) Jeder dieser voneinander isolierten Räume findet nun aber seine Erfüllung in sich, ruht in sich selber. Die Zentralräume des Sanktuariums und des Rundhofes zum Beispiel sind fast ganz in sich geschlossen und öffnen sich nur für den sehr schmalen Eingang, der jedoch (beim Sanktuarium) durch einen Vorhang „zeitweilig geschlossen werden kann“. Dieser Charakter der in sich ruhenden Erfüllung, der sich formal gleichsam in einer Absicht nach kubisch-schwereloser Wirkung äußert, wird durch eine betonte Anwendung gleichgewichtiger Formen unterstrichen. In der Grundrißanlage durch die Bevorzugung runder (Rundhof, Sanktuarium) und quadratischer (Vorplatz, Vorhof, Chor) Anlagen und Einzelteile (Mittelschiffkompartimente). Der Aufriß zeigt die gleiche Vorliebe für quadratische Formung: Die Frontansicht der freistehenden „Türme“ der ersten Toranlage umschreibt bis zum Dachansatz ein Quadrat; ebenso der frei aufragende Teil der folgenden oberhalb der Sockelzone, die wegen der vorgelagerten Architektur jeweilig erhöht wird. Bekrönt werden diese Türme von Dächern, deren Zentrum sich in der Frontalansicht ebenfalls in ein Quadrat einschreiben läßt. Auch die Felderteilung der frei aufsteigenden Wand des Mittelschiffes zeigt in der Außenansicht quadratische Formung.

33.) Der gleichen Absicht, die kubisch wuchtende Geschlossenheit der kompakten Baukörper in sich zum Ausgleich zu bringen, die wir in der Bevorzugung von Kreis als richtungsloser und Quadrat als wenig richtungsbetonter Flächenform beobachten konnten, dienen die Malereien mit ihren Mitteln. Denn sie entlasten den Druck der Materie und nehmen ihre Dumpfheit, indem sie durch die Teilung der Fläche in Rahmen und Füllung ein immanentes Gleichgewicht herstellen. So betonen die Fresken einerseits die stützenden und tragenden Bauglieder durch waagrechte und senkrechte Anordnung, die thematisch betonten Hauptdarstellungen jedoch sind in die nur füllenden Zonen eingelassen. Die Geschlossenheit des Blocks wird gleichsam um eine schwerelose Mitte

zentriert. Und die Farben selbst sind so gleichmäßig und ohne jede stoffliche Dynamik aufgetragen, daß auch sie von aller Materie und Schwere abgelöst erscheinen<sup>67</sup>.

34.) Jeder der einzelnen Räume ruht also derart in sich selber, daß er nicht den anderen zur abschließenden Formung seiner Gestalt und zur Aufnahme seines Gehalts benötigt; also keine ausgesprochene Unterordnung, sondern Gleichordnung. Zwar besteht durch die sich steigenden Höhenverhältnisse der Trakte und die chronologische Abfolge der Darstellungen eine Richtungsbetonung auf das „Allerheiligste“, das Sanktuarium hin, zu dem eine mittlere Enfilade führt, aber schon die Seitenräume haben keine Enfilade mehr und jeder der einzelnen Räume (selbst das Sanktuarium) kann auch für sich betreten werden. Die gerichtete Bewegung ist durch die Kontuierung der Raumgrenzen gehemmt oder durch seitliche Eingänge ausgeschaltet, sie wird in sich zurückgenommen. Dies bewirkt, daß das dynamische Zeitmoment, das beim Ineinanderübergehen der Grenzen in Erscheinung treten würde, ausgeschaltet ist. Die einzelnen Bauglieder erfahren keine ausladende Akzentuierung, Gurtgesimse und Pilaster werden zu schmalen, sich in linearer Wirkung der Fläche einbeziehenden Bändern. Und die Fresken erheben nicht den Anspruch einer „Transzendenz im Materiellen“<sup>68</sup> durch eine Erweiterung der Flächen und Räume im Sinne einer illusionistischen Malerei. Die überaus weit gespannten Arkaden des Innenraumes, die auf den untersetzten Pfeilern ruhen, bewirken in Verbindung mit der flachen Decke in der Raumgestaltung ebenfalls die Verminderung einer dynamischen Bewegung nach oben oder vorne. Sie bilden jedes Kompartiment zu einer in sich ruhenden Einheit.

35.) Auch wesensmäßig — und das ist nun sehr bedeutsam — findet die Kirche ihre Erfüllung in sich. Denn durch die angeführten Momente: kubisch-schwerelose Wirkung der Baukörper, immanentes Gleichgewicht ihrer Flächen, richtungslose Raumwirksamkeit und =Gestaltung, anschauliche und gehaltmäßige Einheit von Malerei, Plastik und Architektur zieht das Bauwerk in allen Schichten seine Wirkung gleichsam in sich zurück, ruht wesensmäßig in sich. Der Sinn der Kirche beschränkt sich dadurch derart, daß auch der mit ihrem Ausdruckswert verbundene Begriffsinhalt seinen Anspruch als eine über den in sich ruhenden Sinn hinausgreifende Aussage an den Betrachter verliert. Der entsinnlichte Begriffsinhalt, der aber wesentlich noch vom Sinnlich=Anschaulichen her zu erfassen und zu begreifen ist, ist der Weg zum Allgemeinen in seiner reinsten und zwecklosesten Form, dort, wo es nicht mehr etwas darstellt, oder auf etwas hinweist, sondern selbst dieses Allgemeine verkörpert. Die Kirche hat letztlich den Sinn, reine, in sich ruhende Verkörperung eines allgemeinen transzendenten Ausdrucks zu sein. Der monumentale Anspruch geht dadurch nicht verloren, sondern gelangt auf seine

67) Frei zitiert nach H e t z e r Theodor, Tizian, a. a. O., S. 263.

68) K a u f m a n n Emil, Von Ledoux bis Le Corbusier, a. a. O., S. 13.

eigentliche Ebene, wo das Monumentale in seiner „Transzendenz“ rein spricht. Eine Transzendenz, die nicht durch Vergeistigung des Immanenten erreicht wird, sondern durch die Reinigung des Immanenten von allem „Nicht-Geistigen“, das heißt, Sinnlichen. Denn Materie, Raum und Zeit transzendieren nicht durch sinnliche Mittel in Entstofflichung, unendlichen Raum, unendliche Zeit, sondern sie entsinnlichen, konzentrieren sich in das Tektonisch-Anorganische, das Flächig-Unplastische und in die beharrende Dauer. Dem Immanenten ist damit eine wesentliche Bestimmung: die Sinnlichkeit, genommen, die Kirche wird zu einer in sich ruhenden Verkörperung des Übersinnlichen. Das Sichtbare ist also nicht nur „ein Hinweis auf ein nicht mehr Sichtbares<sup>69</sup>“, es soll nicht nur „einen bestimmten Gedanken festhalten und in die Zukunft weitertragen<sup>70</sup>“, sondern erhebt den Anspruch, auf einer neuen Ebene dieses nicht mehr sinnlich erfaßbare Sichtbare selbst zu verkörpern. Ein Anspruch, der das aus sicht- und tastbarem Stoff gebildete Kunstwerk übersteigt und sich in seiner Bedeutung nur durch die Kenntnis der geistigen Voraussetzungen voll erfassen läßt.

36.) Durch diese vielfältigen Mittel wird nun aber nicht nur eine Schaffung reiner Sphären des Sakralen erreicht, sondern die gesamte Anlage distanzieret sich notwendig von jedem Realen. Sie hebt sich vom „Außen“ ab, indem der Bau nicht unmittelbar aus dem Erdboden emporwächst, sondern durch einen Sockel hervorgehoben wird. Sie distanzieret sich durch die geringe Erhellung der Räume, durch die schmalen Türen. Die geheiligte Sphäre des Innen wird umhüllt von umlaufenden Galerien, die durch diese gradwandige Ummantelung dem Baukörper eine gefestigte Erscheinung gibt. Malerei und Architektur wirken gemeinsam an diesem Ziel, indem sie alles das ausscheiden, was nicht zu ihrem „reinen“ Wesen gehört – das Organische und Plastische – und sich auf die Mittel beschränken, die ihnen gemeinsam sind: das anorganisch Tektonische. Das so gebildete Werk distanzieret sich durch diese Ausschließlichkeit von allem, was an der dem Anorganisch-Tektonischen eigentümlichen zeitfreien Ruhe keinen Anteil hat.

37.) So distanzieret es sich nicht nur räumlich vom „Außen“, sondern vor allem auch wesensmäßig von dem Menschen, der diesen Bereich betritt. Es kann keine unmittelbare Beziehung aufgenommen werden zwischen dem sinnlich bestimmten organischen Lebewesen und diesem ent-

69) Vgl. Beenken Herm., Das Neunzehnte Jahrhundert in der deutschen Kunst. Aufgaben und Gehalte, Versuch einer Rechenschaft, Münch. 1944, S. 23 ff. Beenken charakterisiert damit den Aspekt der „Denkmalsidee“ der Generation der um 1770 Geborenen: Gilly, Haller von Hallerstein, Friedrich, Runge und der um 1780 Geborenen: Klenze, Schinkel etc. (vgl. auch Sedlmayr Hans, Verlust der Mitte, Salz. 1948, S. 25 ff). Sie erreicht in Lenz ihren kritischen Punkt, wo die Idee des Denkmals sich selbst absolut setzt und den Anspruch als „Mal des Gedenkens“ übersteigt zu dem Anspruch eines reinen „Mal des Seins“.

70) Meyer Peter, Europäische Kunstgeschichte, Bd. II, a. a. O.

sinnlichten „übersinnlichen“ Sinn des Bauwerkes. Über die Anschauung der Sinne kann der Betrachter bis zu der abstrakten Vorstellung des Begriffs vorstoßen, von da her die Eigenart des Bauwerkes als „monumenthaft“ bestimmen, nicht aber kann er seinen Sinn erfassen. Er muß sich, durch die gebannte, entsinnlichte Ruhe des Bauwerkes von seiner zeitgebundenen realen Wirklichkeit ent-heben, aber wesensmäßig unfähig, sich in das in sich ruhende zeitfreie übersinnliche Geheimnis er-heben zu können, von der übermenschlichen Erhabenheit des Heiligen ergreifen lassen<sup>71</sup>. Er kann nicht mehr an-schauen, sondern muß sich versenken, kann nicht beten, Verbindung aufnehmen zu etwas, sondern höchstens in tiefer Ehrfurcht anbeten<sup>72</sup>. Mystische Dämmerung<sup>73</sup>!

38.) Das Gedankliche und Übersinnliche steht damit so über dem Sinnlichen, daß die Kirche nicht mehr eine Stätte wirklichen Kultus, der Erhebung und Andacht, daß sie nicht mehr Wohnung Gottes ist, sondern Repräsentation, Verkörperung des Göttlichen selbst. Die übermenschliche Erhabenheit des Sichtbaren enthebt der zeitgebundenen realen Wirklichkeit, ist selbst aber das nicht mehr Faßbare, in das der Gläubige sich in mystischer Dämmerung zu versenken hat.

### c) Konsequenz des Zusammenfallens von Bedeutung und Form

39.) Mit diesen Bestimmungen fassen wir den Anspruch der Lenzschen Kunst in ihrem Kern. Das religiöse Geschehen, das außerhalb der Welt der Erscheinungen liegt, ist für ihn „realistisch“ nicht darstellbar. Das Werk muß von der Veränderlichkeit unterworfenen Sinnlichkeit der Welt befreit werden, um sich in seiner andauernd-gültigen übersinnlichen Reinheit verkörpern zu können<sup>74</sup>. Eine Reinheit, die das Immanente von allen dem sinnlich-subjektiven Bereich angehörenden Elementen befreit (befreien will!) um in ihm den zeitlos beharrenden

71) Ein Verhalten des Betrachters, wie es von Hans Sedlmayr als dem Wesen des Monumentes (der 1780er und folgenden Jahre) entsprechend herausgestellt ist (Verlust der Mitte, a. a. O., S. 26).

72) Diese Anbetung ist in den untergeordneten Darstellungen immer wieder versinnlicht. So z. B. in den Engelfriesen an den beiden Langseiten der Mauruskapelle (J. K., Taf. 6). Sie huldigen vor Rauchschalen dem Kreuzesopfer Christi und dem Opfertod des hl. Maurus an Ost- und Westwand. d. h., sie huldigen dem Opfer allgemein, das in diesem Raum bildliche Gestalt angenommen hat.

73) Vgl. die Lenzische Beschreibung des Kirchenprojektes (S. 25): „Sammlung“, „Versenkung“.

74) Eine Absicht, die sich theoretisch formuliert ähnlich bei dem Abt von Maria Laach, Ildefons Herwegen, findet (Gedanken über kirchliche Kunst, In: Lumen Christi, ges. Aufsätze von I. Herwegen, Münch. 1924): „Allzusehr ist das Göttliche unter uns vermenschlicht worden“ (S. 12). Die kirchliche Kunst „soll durch ihre Werke... die Gläubigen aus der

Ausdruck des göttlichen zu gewinnen. Zum Verständnis dieses Anspruchs aber ist die Kenntnis der geistigen Voraussetzungen notwendig; muß man eingesehen haben, daß der Lenzsche Begriff der Reinheit nur formal als Reinigung, erkenntniskritisch aber als Wahrheit, ethisch als Vollkommenheit, religiös als das Göttliche schlechthin zu verstehen ist<sup>75</sup>. Die Grundidee der kunsttheoretischen Schriften: Die Reinigung des darzustellenden Gegenstandes von aller Zufälligkeit der Erscheinung zugunsten seines bestimmten („reinen“) Wesens, die ihren Ausdruck in der Schaffung eines bestimmten Kanons findet, läßt sich letztlich nur aus der Absicht der Schöpfung einer „reinen“ religiösen Kunst verstehen, die sich jeder Veränderlichkeit und Vergänglichkeit entziehen soll. Denn Lenz will keine Darstellungen des Profanen geben, er will die Darstellung des religiösen Inhaltes auch nicht nur von sinnlichen Elementen befreien, er erstrebt das Geistige, das Religiöse an sich, das sich sichtbar in der Menschwerdung, tiefer in der ganzen Schöpfung manifestiert hat.

40.) Das Streben also nach einer in sich religiösen Kunst, die nicht nur durch ihren Inhalt das Göttliche darstellen, sondern durch die anschauliche Gestalt (Form), in welcher der religiöse Inhalt sich erst erfüllt, das Heilige verkörpern will. Die gemeinte Bedeutung des Bildes soll nicht nur aus der bildlichen oder literarischen Tradition erschlossen werden, sondern schon formal in ihr begründet sein. Darstellung und Bedeutung sollen sich nicht nur entsprechen, sondern sozusagen eins sein. Der Reichtum möglicher „Bedeutungen“ wird damit auf den allgemeinen Ausdruck des Göttlichen schlechthin reduziert<sup>76</sup>.

---

Sünde, aus dem Profanen... in die reine, heilige Sphäre versetzen“ (S. 72). „Das Heilige ist angewiesen auf überpersönliche und überirdische Erhabenheit“ (S. 73). — Der Beuroner Stil wird von Herwegen als Vorbild gewertet und „als eine gleichsam gemalte gottesdienstliche Formel (!), Linie und Farbe gewordene Liturgie“ bezeichnet (S. 75). — Vgl. für diese geforderte Beziehung zwischen Liturgie und bildende Kunst auch die weiteren Schriften Herwegens (Das Kunstprinzip der Liturgie, Paderborn 1916; Kirche und Seele, Münster 1926; Christliche Kunst und Mysterium, Münster 1929; Von Beuroner Kunst, Ecclesia Correspondenz, 18. August 1934) wie auch ähnliche (theoretisch begründete) Bestrebungen bei: A c k e n J. v., Christozentrische Kirchenkunst, Ein Entwurf zum liturgischen Gesamtkunstwerk, Gladbeck 1922; H a m m e n s t e d e Albert OSB, Liturgische Erneuerung und Kirchenkunst, (Mysterium, Münster 1926); M e c k l e n b e c k A., Vom Urerlebnis in der christlichen Kunst, Habelschwerdt 1925.

- 75) Es ist jedoch im Wesen des Kunstwerkes begründet, daß es seine Sichtbarkeit (Rest von „Sinnlichkeit“) behalten muß. Nur der Begriff (Theorie) kann Reinheit im vollkommenen Sinn bringen, im künstlerischen Werk („Monument“) bleibt immer etwas von Reinigung übrig. Kunst als Erkenntnis ist darum auch „menschlicher“ als begriffliches Begreifen (Erkennen).
- 76) Vgl. Lenz (Briefentwurf, Prag, 12. Januar 1896): „Es soll so sein, daß, wenn der heilige Gottesdienst beendet... ist, der Eintretende aus dem, was er sieht — so wie es... auf ihn wirkt — gleichsam ahne..., was hier geschieht, wessen Ort und Haus dieses ist...“

41.) Was ist dann aber das „Allgemeine“ der religiösen Kunst? Die Frage führt in ein schwieriges Problem, weil mit dieser Konzeption die „inhumane“ Seite der religiösen Kunst berührt wird. Theologisch gesehen wird in einem gewissen Sinn die Menschwerdung Christi ins Symbolische versetzt und ihres individuellen Charakters entkleidet<sup>77</sup>. *Geschichtlich gesehen aber stellt diese Konzeption das Gegenstück zu einer säkularisierten, weltlichen Kunst dar. Wird dort das „Weltliche“ absolut gesetzt, so hier das „Transzendente“*. Beide Richtungen haben die gleiche Wurzel: das Streben nach Reinheit, und Autonomie<sup>78</sup>.

42.) Die entscheidende Grundhaltung des künstlerischen Werks und die sie bestimmenden Faktoren erfahren durch diese geistigen Voraussetzungen ihre tiefere Notwendigkeit und Bedeutung. Denn der Lenzsche Begriff der Reinheit (=Wahrheit und Vollkommenheit), der sich aus den Elementen der Unveränderlichkeit, Ursprünglichkeit und Einfachheit konstituiert, hat im Bereich des Anschaulichen folgende Konsequenzen:

43.) Aus dem Moment der Vollkommenheit folgert von ihrem ethisch-religiösen Aspekt her gesehen eine ausschließliche Beschränkung auf die Darstellung des Menschenbildes, in dem allein sich der religiöse Inhalt veranschaulichen kann, da nur der Mensch die Möglichkeiten zur Vollkommenheit in sich trägt (vgl. I, b). Also eine reine Figuralkunst, weder ein ungegenständliches Bildgefüge (vgl. I, c 2), noch eine selbstständige Landschaftsdarstellung und landschaftlicher oder überhaupt räumlich-gegenständlicher Hintergrund; auch kein selbstständiges Ornament. — Der wesensmäßige Aspekt der Vollkommenheit verlangt eine ausgesprochene Erfüllung in sich; er bedingt die Isolierung der einzelnen Teile (vgl. II, 11), den Ausgleich der Beschaffenheit der Formen zu einer kubisch=schwerelosen Wirkung (vgl. II, 4, 22,32), die Ablösung der Farbe von Materie und Schwere (vgl. II, 16), die Zentrierung und Konzentrierung der kompositionellen Beschaffenheit der Flächengefüge zu einem immanenten Gleichgewicht (vgl. II, 5, 18, 33) und inhaltliche Sonderung der Schichten (vgl. II, 30).

44.) Aus dem Moment der rational verstandenen Wahrheit folgert für die Darstellung des Menschenbildes die Bevorzugung der allgemeinen, typischen Formvorstellung (vgl. I, b; II, 12) gegenüber seiner besonderen Verwirklichung, da nur das Allgemeine im Besonderen frei ist von der Zufälligkeit der Erfahrung. Das dieser idealistischen Ding-

77) Die selbe (dualistische) Grundanschauung bekundet sich in der Theorie, wenn der Menschwerdung Christi für die Erkenntnis des Kanons keine wesentliche Bedeutung beigemessen wird (S. 24, Anm. 1).

78) Vgl. Sedlmayr Hans, Verlust der Mitte, a. a. O., vor allem die Seiten 80—84; 145—164; 168—181; ders.: Zur Revolution der modernen Kunst, a. a. O.; ders.: Die Grenzen der Stilgeschichte und die Kunst des 19. Jahrhunderts, zu Festschrift für F. Schnabel, Hist. Jahrb. d. Görresgesellschaft, Münch. 1955; Müller-Armack Alfred, Das Jahrhundert ohne Gott, Münster 1948, vor allem S. 160 ff.

auffassung entsprechende Mittel der Darstellung ist die Konstruktion nach einem bestimmten Gesetz, (vgl. I, c 2) indem die gesetzliche Konstruktion die Möglichkeit gibt, die Darstellung von „sensuellen, gefühlshaften und Phantasieelementen“<sup>79</sup> zu befreien. Die rational verstandene Wahrheit bedingt für die Wandmalereien eine Verdeutlichung des architektonischen Gefüges, (vgl. II, 21, 23, 24, 31) für die Architektur das Streben nach einer sondernden Konturierung der einzelnen Baukörper (vgl. II, 29) für ihre Einzelformen die Sonderung der Teile nach ihrer Funktion (vgl. II, 22, 31).

45.) Aus dieser Dingauffassung ergibt sich ein Zusammenhang von Bild und Schrift<sup>80</sup>, Begriff als Bildbedeutung, (vgl. II, 14, 15, 27) da ja auch das Schriftzeichen „den Begriff als solchen, entkleidet von aller Zufälligkeit der (sinnlichen) Erfahrung“<sup>81</sup> zur Darstellung bringen will<sup>82</sup>.

46.) Aus dem Moment der Ursprünglichkeit folgert für die Konstruktion des Menschenbildes und der Architektur der Rückgriff auf die „Urformen“ der Geometrie, also auf anorganische Formung, (vgl. II, 6, 22, 29, 35, 36) da diese Urformen frei sind von sinnlich-materieller „Verfälschung“<sup>83</sup>.

47.) Aus dem Moment der Einfachheit, die nicht, wie noch bei Winckelmann, als Einheit innerhalb der Mannigfaltigkeit, sondern als die Auflösung der Mannigfaltigkeit in die einheitliche Einfachheit zu verstehen ist, folgert für die formale Beschaffenheit des Bild- und Architekturgefüges die Einbindung und Komprimierung in geometrisch fest begrenzte Umrisse und damit die Ausscheidung des „Malerischen“ (vgl. II, 6, 22). — Zugunsten dieser Befreiung von „Komplizierung“ ein Vorzug der Flächenwerte gegenüber den Tiefenwerten, damit verbunden das Aufgeben bildbestimmender Verkürzungen<sup>84</sup> und der plastischen Illusion (vgl. II, 3, 19). — Diese Lösung des Raumproblems bedingt für die Komposition ein Vorherrschen gleichförmiger Einzelwerte gegenüber übergeordneten Einheitswerten (vgl. II, 3, 11, 22, 29)<sup>85</sup>.

79) Sedlmayr Hans, Die Revolution der modernen Kunst, a. a. O., S. 42.

80) Vgl. Die „Beschriftung“ der Lenzschen Wandbilder.

81) Wolf Walter, Die Stellung der Ägyptischen Kunst zur Antiken und Abendländischen, Hildesh. 1951, S. 10.

82) Vgl. Lenz (Notizbuch 1870): „Die hohe Kunst aber beschäftigt sich damit, Begriffe auszudrücken. Nur wo diese sind, findet sich eine Aufgabe; und wäre es ein Gefühl, so muß es erst zum Begriff abgeklärt werden.“

83) Vgl. Lenz (17): Die „Gesetze finden sich offen und nackt nicht so leicht, am ehesten noch bei leblosen Dingen.“

84) Vgl. Lenz (Notiz auf einem losen Zettel): „Die Perspektive hat... der Einfachheit, dem reinen Maße und der Linie in ihrer Reinheit... dem Abschied gegeben.“

85) Vgl. Adama von Scheltema (Die geistige Mitte, Münch. 1947, S. 168): „Die Ablehnung der malerischen Verschmelzung von Form und Form,

48.) Aus dem Moment der Unveränderlichkeit folgert das Streben nach zeit-freier Darstellung. Das bedeutet die Ausscheidung der Beleuchtung der dargestellten Gegenstände; für die kompositionelle Beschaffenheit den Vorzug statuarischer Werte, die in das Bildgefüge eingespannt sind, gegenüber der freien Bewegung (II, 1, 5). — Für die inhaltliche Beschaffenheit folgt daraus die Reduzierung der Aktion auf den beharrenden Zustand (vgl. II, 7, 8).

49.) Die Konsequenzen der geforderten Reinigung des darzustellenden Gegenstandes von dem sinnlich-subjektiven Erscheinungsbild sind also: Für das Streben nach Vollkommenheit die Reinigung der religiösen Kunst von „profanen“ Elementen; die Reinigung der Figural-kunst von allen anderen Bildgattungen; die Reinigung der bildlichen und architektonischen Bedeutung von jeder unmittelbaren Bezugnahme auf einen Betrachter. — Für das Streben nach Wahrheit die Reinigung der Sicht des Menschenbildes von sensuellen, gefühlhaften und Phantasieelementen; die Reinigung der Architektur von anthropomorphen Elementen. — Für das Streben nach Ursprünglichkeit die Reinigung der Darstellung des Menschenbildes und der Architektur von allen freien Formen. — Für das Streben nach Einfachheit die Reinigung des Bildes und der Architektur von malerischen und plastischen Werten — und für das Streben nach Unveränderlichkeit die Reinigung von Bild und Architektur von allen zeitgebundenen Elementen.

50.) Damit sind gleichzeitig die Grundzüge der Lenzschen Kunstform in groben Zügen umschrieben. Sie bewirken eine Grundhaltung, die wir als gebannte, konzentrierte, in sich erfüllte Ruhe definierten — eine Bestimmung, die sich gleichzeitig mit den Wesenszügen des Göttlichen trifft und die umgekehrt der religiösen Kunst des Lenz den monumentalen Charakter gibt.

### III. Teilkomplexe einer genetischen Analyse des künstlerischen Werkes des P. Desiderius Lenz

#### a) Die Entwicklung des Werkes (ab 1864) und ihre Problematik

Im Vorangehenden versuchten wir, die spezifische Eigenart des Lenzschen Werks herauszuarbeiten und zu bestimmen. Dabei hatten wir unser Augenmerk hauptsächlich auf die sichtbare Formwerdung der idealen Forderungen, die das Werk stellt, gerichtet und in der Analyse diese Forderungen selbst wieder abzuleiten versucht. Forderungen, die eine Entwicklung im eigentlichen Sinn ausschließen, wenn wir unter Entwicklung verstehen, daß das Eigene sich langsam — unter Aufnehmen

---

Figur und Grund, zu Gunsten erneuter scharfer Abgrenzung und farbiger Isolierung der Form versteht sich aus der Abwendung von der sinnlichen Erfahrung und dem Bestreben, das Bildgefüge aus einer Vielheit mehr oder weniger abstrakter Elemente zu gewinnen.“

und Weglassen – heraussondert. Die Erkenntnis der „idealen Norm“ aber schließt diese Entwicklung aus, sie ist – wenn einmal erkannt – notwendig vollkommen und unveränderlich. Es gilt darum, die realen Bedingungen zu untersuchen, in denen das Gesamtwerk sich verwirklicht und verwirklichen kann; den menschlichen Weg zwischen Ideal (Zeitlosigkeit) und „Realem“ (alles Tun beansprucht Zeitraum). Wir gewinnen damit Einblick in das notwendige Dilemma einer Kunst, die ideale Forderungen aufstellt und zu verwirklichen sucht. Ein Dilemma, das sich als Problem des künstlerischen Schaffens als Zeitraum und Lebenszeit beanspruchender Tätigkeit fassen läßt. Denn auf der einen Seite sind die Elemente des Kanons vollkommen und unveränderlich. Lenz wendet sie jedoch an in einem kunstschaffenden zeitlichen (lebenszeitlichen) Prozeß. Das heißt, die Anwendung des Erkannten ist zeitlichen, dynamischen Abläufen ausgesetzt. Es stellt sich das Problem: Kann sich das Ergebnis (Kunstwerk) zeitfrei, das heißt hier: entwicklungs- und einflußfrei erhalten.

Schon die Frage der äußeren Einflüsse spielt im Lenzschen Werk eine wesentliche Rolle. Da sind vor allem die ausgeführten Werke zu nennen – in der Hauptsache Fresken und Mosaiken in Kirchen und Klöstern – sie weisen trotz oder gerade wegen des Vorhandenseins einer „Schule“ die individuelle und spezifische Eigenart von Lenz nur in verminderter oder verdeckter Form auf. Dies hat seine Ursache in der naturgebundenen Abschwächung einer Grundidee, wenn sie durch fremde Hände zur Ausführung gelangt; denn selbst dort, wo ein „absoluter“ und jede Subjektivität ausschließen-wollender Kanon angewendet wird, werden immer auch noch spezielle individuelle Momente hereinfließen. Und Lenz beteiligte sich handwerklich nie an der Ausführung, er überwachte sie und lieferte einzig die Skizzen und Entwürfe. Dieser Grund erklärt, daß zu den ausgeführten Werken vor allem auch die vorangehenden Entwürfe herangezogen und analysiert werden müssen, auch dann, wenn wir mit Lenz zugleich das Wesen der Beuroner Kunst zu erfassen streben.

Doch selbst diese Entwürfe sind zum Teil von sehr unerschiedlichem Charakter. Auch hier sind es vorwiegend äußere Ursachen, die dies bewirken. Lenz hatte sein Leben lang seine bestimmten Kunstanschauungen zu verteidigen, er war beständig dem Kampf ausgesetzt, sie gegen Angriffe durchzusetzen. Mit seinem Eintritt in die Klostersgemeinschaft war er gezwungen, einen Teil seines selbständigen, individuellen Lebens der Autorität der Oberen zu opfern, bei denen sich nach anfänglichem Glauben an gemeinsame Ziele doch eine grundsätzliche andere Grundanschauung herausstellte<sup>86</sup>. In seinem Werk spiegelt sich dieser Kampf wieder, der fast bei jeder größeren Arbeit ausgetragen werden

86) Eine Tatsache, die sich auf dem Hintergrund des in II, 39, 40, 41 herausgestellten „Anspruchs“ der Lenzschen Kunst auch nur zu gut begreifen läßt.

mußte. In der endgültigen Ausführung endete der Kampf des „systematischen Theologen“ Abt Maurus Wolter mit dem „methodischen Künstler“ Lenz<sup>87</sup> um die Hegemonie vorwiegend zugunsten der Kunstanschauungen der Oberen; es konnte auch nicht ausbleiben, daß diese ihre Wirkung bis zu einem gewissen Grade selbst auf die Entwürfe erstreckten.

Immer wieder versuchte Lenz jedoch aufs neue, sich durchzusetzen; und zwar nicht nur gegen den geschilderten von außen kommenden Angriff und Einfluß der Oberen, sondern auch gegen immanent lebende und verwurzelte Tendenzen. Und diese persönliche Auseinandersetzung eines bestimmten Kunstwillens (Kanon, Entsinnlichung, Vergessen des das Kunstwerk hervorbringenden Vorgangs) mit durch Anlage und Herkunft zum Teil anders gerichteten Zügen ist es, die uns vor allem interessieren soll.

Fünfundsiebzig Schaffensjahre von Lenz sind für uns überblickbar, die aber wie durch einen Schnitt durch das Jahr 1864 in zwei zunächst völlig konträr erscheinende Zeiträume getrennt werden. In diesem Jahr kommt Peter Lenz in Rom durch das Werk des Ägyptologen Richard Lepsius<sup>88</sup> in Berührung mit Abbildungen der ägyptischen Kunst, die schlagartig seinen Stil und sogar die Art seiner Kunstübung wandeln. Bis zu diesem Zeitpunkt war Lenz Bildhauer und sowohl formal wie thematisch in der spätklassizistischen Tradition beheimatet<sup>89</sup>. Nun beginnt sich ein anderer Stil und ein anderes Wollen abzuzeichnen, und erst diese Schaffensjahre ab 1864 sind mit der summierenden Bezeichnung „Beuroner Kunst“ zu fassen. Der Frage nach den Kräften, die diese „Entwicklung“ — die sich aber besser als „Wandlung“ definieren läßt — bewirken, wird in einem gesonderten Kapitel nachgegangen werden. Da uns hier in der Künstlerpersönlichkeit Lenz auch das spezifische Wesen der Beuroner Kunst interessiert, beschränken wir unsere Analysen auf Werke ab 1864 und ziehen vorher entstandene Arbeiten nur dort heran, wo sie Aufschluß geben über latent vorhandene Züge auch im späteren Werk.

1864 beginnt bei Lenz die theoretische und praktische Bemühung um den neuen Stil, sein Tätigkeitsbereich erweitert sich auf das religiöse Figurenbild und architektonische Projekte. Er verläßt 1865 Rom und gibt das Stipendium noch vor dessen Ablauf auf, um in der Einsamkeit der Laaser Marmorbrüche Ideen und Persönlichkeit zur Reife zu bringen. Nur wenige Entwürfe, dafür umso mehr theoretische Notizen entstehen in den drei Jahren der völligen Einsamkeit (Vgl. z. B. Abb. 1, 2). Und

87) Pöllmann Ansgar, Maurus Wolter, a. a. O., S. 112.

88) Siehe Biographie von P. Desiderius Lenz.

89) Vgl. G. S ch. — Als einziges bekanntes Werk aus dem ersten Jahr des römischen Aufenthaltes ist nur das Gipsmodell zu einer Statue der Iphigenie (1863) bekannt, von dem eine alte Photographie erhalten ist. (Abb. In: Pöllmann Ansgar, Aufrisse und Querschnitte aus der Beuroner Kunst (Ben. Mon. I, 1919). Es steht stilistisch in engem Zusammenhang mit dem „Triumphierenden David“ von 1857. Die ersten Werke nach der Berührung mit Abbildungen der ägyptischen Kunst (Pausen nach Abbil-

nun kommt 1868 in der Begegnung mit dem kurz zuvor (1863) neu errichteten Benediktinerkloster Beuron die zweite entscheidende Wende seines Lebens, da sich hier der Ort zu finden scheint, der seinen Ideen kongenial entgegenkommt und ihnen Raum und Möglichkeit zur Entfaltung gibt. Lenz erhält den Auftrag für den Bau und die Ausmalung der St. Mauruskapelle bei Beuron. Trotz der schon hier einsetzenden Kritik bleibt die St. Mauruskapelle für längere Zeit das einzige Werk, das Lenz ohne entscheidenden Einspruch fast ganz nach seinen Plänen durchführen kann. 1870 ist die Kapelle im Wesentlichen vollendet, und Lenz begibt sich nach Berlin, um dort seine Theorie völlig auszuarbeiten. Die Arbeiten dieser Zeit, es sind wieder nur wenige Entwürfe, zeigen im Vergleich zum Gesamtwerk mit am stärksten, um welche Ziele es Lenz geht<sup>90</sup>. Mit seinem Eintritt in den Beuroner Klosterverband erfolgt zunächst der oben geschilderte Einfluß anderer Tendenzen und damit eine Hemmung des bis dahin ausgebildeten Eigenart.

Man kann daher — sowohl über eine Analyse der Werke, als biographisch, als auch von der Kenntnis der „geistigen Voraussetzungen“ — die Werke, die von 1864—1872 entstehen, zu einer sehr bedeutsamen Gruppe zusammenfassen, da in dieser Lebensphase das spezifische Kunstwollen von Lenz seinen entscheidenden Ausdruck erfährt. Ein Ausdruck, der, ja jede Erkenntnis und Realisierung der „geoffenbarten Norm“ nur vollkommen sein kann, theoretisch keiner Entwicklung im eigentlichen Sinn (nur Ausarbeitung) mehr fähig ist<sup>91</sup>. Seine Eigenschaften und Ansprüche haben wir im vorangehenden Teil herausgestellt.

Die von 1872—1885 entstehenden Arbeiten zeigen nun eine vollkommene Hemmung der bis dahin ausgebildeten Eigenart. Sie wird gleichsam überlagert von wesensfremden Tendenzen, unter denen sich das Eigene erst langsam heraussondern kann. Wir umrissen diese Periode nur kurz.

Herz-Jesu Kirchen- und kleinere Kapellenentwürfe (Welschenbergkapelle, Kapelle für Meßkirch, Kapelle für Prinzessin Elise von Fürstenberg) führen den Typus der alten Pläne (Herz-Jesu Kirche, Berlin 1871; Mauruskapelle) weiter, jedoch ohne wesentliche Veränderung der bisher festgestellten Züge. Als Beispiel möge der Entwurf von 1874 für eine Kapelle auf dem Welschenberg dienen.

Die entscheidenden Arbeiten dieser Zeit aber lassen die Lenzsche Eigenart gleichsam nur als „regulativen“ Faktor erkennen. Immer sind

---

dungen ägyptischer Plastik, „Versuche“ zu einer Statue der Madonna mit Kind, Architekturskizzen, eine Pietà in Gips) sind leider nicht erhalten. Jedoch zeigt schon die Wahl der Themen und vor allem die Pietà von 1865 den Stilwandel. Auch die „Flucht“ des Lenz aus Rom in die Einsamkeit der Laaser Marmorbrüche gibt Aufschluß für die Gewalt des neuen Eindrucks.

90) Vgl. J. K., Taf. 30.

91) Es ist wichtig zu bemerken, daß die theoretischen Schriften fast keine Entwicklung aufweisen und 1872 ebenfalls dem Gehalt nach vollendet sind.

die äußeren Kräfte zu stark, um eine fruchtbare Spannung für die „Entwicklung“ der Lenzschen Eigenart zu bedeuten. Sei es in der Begegnung mit dem ihm so konträren Raum der barocken Beuroner Klosterkirche, die er umzugestalten hatte, oder mit dem „unduldsamen Gotiker“ Baron Jean Béthune<sup>92</sup>, unter dessen Leitung Lenz in der Konradikapelle im Konstanzer Münster und in der Klosterkirche in Maredsous zu malen hatte. Sei es schließlich Abt Maurus Wolter selber, der im Offizium vom 25. Mai 1874 strenge „Verwerfung der ägyptischen, unchristlichen Kunstrichtung“<sup>93</sup> für die weiteren Freskoarbeiten im Kloster, der Torretta in Monte Cassino, der Klosterkirche von St. Emaus befohlen hatte. Eine Bestimmung, gegen die sich Lenz aktiv erstmalig 1885, bei den Arbeiten in der Pietàkapelle der Torretta aufzulehnen beginnt.

Eine kurze Betrachtung des Fresko der Flucht nach Ägypten aus dem Zyklus des Marienlebens an der Seitenschiffwand der Klosterkirche St. Emaus in Prag (1883–1885), der in Gemeinschaftsarbeit von Lenz, Wüger, Steiner und Schülern entstand, soll nun erweisen, gegen welche Elemente Lenz sich durchzusetzen hatte, und inwieweit er versucht, regulativen Einfluß auf seine „Schüler“ zu nehmen. Wir wählen aus der großen Zahl verschiedener Möglichkeiten gerade dieses Fresko, weil eine Aquarellzeichnung Wügers gleichen Themas aus dem Jahre 1868 erhalten ist, die zweifellos dem Fresko als Vorwurf gedient hat<sup>94</sup>.

Betrachten wir zunächst die Aquarellzeichnung: Inmitten einer idyllisch romantischen Landschaft in warmen Farben sieht man Maria auf dem Esel; das Kind ist an die Brust geschmiegt. Ein Engel führt das Tier locker am Zügel, Joseph folgt mit geschultertem Stock. Locker, innig, natürlich geht der Zug durch die sich öffnende mittägliche Landschaft.

Und nun das Fresko: Der Vergleich zeigt bestürzend, wie der stimmungsreiche Vorwurf verändert wurde. Maria auf dem Esel — es ist „fast“ die gleiche Haltung, aber was dort gelöst, frei und anmutig war, das wird hier zur Geste. Das Kind wird nun mit gesenktem Haupt und gefalteten Händen von Maria „beschützt“; wo es dort kindlich schlief, „ruht“ es hier. Die Führerrolle hat streng und gewichtig Joseph übernommen — es ist der „gleiche“ Joseph, doch die neue Würde hat seine Gestalt aufgerichtet, das Profil klassisch gewandelt, hat aus Schurz und Mantel eine Tunika, aus dem Strohut einen Helm gemacht. Die Figuren erhalten als Attribut ihrer Heiligkeit Nimben. Der locker gewandete Engel hat nun die Arme keusch verhüllt und folgt der Gruppe mit dem Gestus des Beschützers nach. Selbst das Tier verliert den munteren Trab, es hat Pferd-Züge angenommen und möchte am liebsten auf einem Sockel stehen. Der Duft der Landschaft rettet sich in Baum und Strauch, der warme Mittag wird zur kalten Nacht mit Sichelmond und Sternen,

92) P ö l l m a n n Ansgar, Maurus Wolter, a. a. O., S. 120.

93) Tagebucheintragung Maurus Wolters, in: P ö l l m a n n Ansgar, Maurus Wolter, a. a. O., S. 126.

94) J. K., Taf. 9a, b.

und schließlich stürzt das Götzenbild ostentativ von der hohen Säule. Die einzelnen Farbwerte konzentrieren sich auf die ihnen zugewiesene Fläche und werden hart und kalt.

Doch, um dem Fresko gerecht zu werden — denn ein Vergleich zwischen so wesensfremden Welten: Aquarell-Fresko (Wüger-Mischung Wüger/Lenz) ist schwierig — ziehen wir (auch um das Bild dieser Periode anschaulicher zu machen) noch ein Beispiel aus dem Freskenzyklus der Torretta (Stanze 2, 1877–1880) heran<sup>95</sup>. In bewegte Darstellungen ist möglichste Ruhe gebracht. Inhaltlich, indem die Handlung (Flucht nach Ägypten; Abschied von Subiaco, der Engel zeigt Monte Cassino, Benedikt läßt Feuer in den Hain der Venus legen und die Statue des Apoll zerschlagen) sich auf ein Ereignis zuspitzt; formal, indem die Plastizität der Körper und die Tiefenräumlichkeit reduziert wird; ausdrucksmäßig, indem die allgemein umfassende Stimmung zur Aussage „gebracht“ wird.

Auf weitere eingehendere Betrachtungen soll jedoch aus den oben genannten Gründen verzichtet werden, da sich die Lenzsche Eigenart hier gleichsam nur negativ, in Auseinandersetzung mit Fremden fassen läßt. Doch es bleibt zu fragen: blieben diese Stimmungswerte ohne jeden Einfluß auf Lenz, bleibt es bei der Abwehr, unter der sich das Eigene nur latent erhält und höchstens regulativ auf die Eigenart der anderen auswirkt; oder aber erfährt seine Haltung mit der Zeit eine fruchtbare Bereicherung.

Wir gehen dieser Frage nach, indem wir als Beispiel für viele die Bleistiftzeichnung (und die Farbskizze) aus dem Jahre 1885 betrachten. Wieder ist das Thema der Pietà dargestellt, diesmal jedoch für einen bestimmten Zweck: als vorbereitender Entwurf für das Altarfresko der Pietàkapelle in Monte Cassino. Zentral in einem Rundbogenfeld thront frontal und aufgerichtet Maria auf einem breiten Sessel, waagrecht ausgestreckt ruht Christus auf ihrem Schoß. Zwei trauernde Engel knien rechts und links, hinter denen, zu Seiten der Thronsesselarichtekur, zwei Palmen aufragen.

Wie bei jedem anderen Bild, so können wir auch hier die Frage stellen: Wie ist das Thema dargestellt, wie wird es benutzt, um eine das Bild beherrschende Aussage hervorzurufen. Wir stellen damit die Frage nach dem das Bild beherrschenden entscheidenden Charakterzug. Er liegt in seiner *S t i m m u n g*. Sie ist jedoch kaum augenfällig und rührt sich wie im Schutz einer verborgenen Ruhe. Diese Stimmung im näheren zu bestimmen, wird unsere Aufgabe sein.

Wie in allen Bildern von Lenz ist das Bildgefüge in scharf umrissene senkrechte und waagrechte Bewegungen eingespannt. Das bedeutet Ruhe. Ein gegenständliches Achsenkreuz, das durch die frontale Gestalt der Maria und den waagrecht ausgestreckten Christuskörper gebildet wird, erfährt noch eine Betonung durch den über der Aureole Mariens

95) J. K., Taf. 13.

angedeuteten Kreuzbalken. Der Kontur der Engelflügel bildet Schrägen, die, verlängert, dieses Achsenkreuz auf die betonte Mitte zentrieren. Der Bildaufbau erfährt damit jene akzentuierte, in sich erfüllte Ruhe, die wir oben als entscheidenden Wert der Pietätdarstellung von 1871 feststellten. (Abb. 6).

Diese auf die Bildmitte hin konzentrierte Ruhe wird nun aber gleichsam umspielt von schwingenden Bewegungen. Sie führen im Gewand in gleichmäßigem Zug ihr Leben; umschwingen hier, in parallel gerundeten Gewandfalten von den Armen Mariens herablaufend, diese modellierend, sich in breiten, rundbogigen Falten des Untergewandes fangend, abrundend und beruhigend, die senkrechte Mittelachse. Sie legen sich als Kontur um Figuren und Gewandung und fließen so, vom Obergewand Mariä um das Bahrtuch Christi herumlaufend, in rhythmischem Fluß jene gebannte Ruhe der starren Haltung von Christus und Maria. Die Bewegung fließt seitlich in die beiden Engel, die das Bahrtuch emporhalten; sie knien, heben klagend Kopf und Arme oder beugen trauernd das Haupt. Und sie führt nach der Höhe schließlich aus dem senkrechten Stamm der Palmen in die Äste, die in ihrer Biegung das Rundbogenmotiv der Nische nach innen zentrieren und so, gemeinsam mit dem Kontur des Untergewandes Mariä die zentrale Mitte einrunden.

Das Bildgefüge durchzieht also in der gleichen Richtung und der gleichen zentrierenden Tendenz ein zweifacher Bewegungszug: einmal hart umrissen und achsial, ihn umspielt ein rhythmischer Bewegungsfluß. Wenn auch durch verschiedene Mittel (Parallelität, Symmetrie, Rhythmik der Bewegung) eine Milderung dieser nur immanenten Bewegungstendenzen erfolgt, so bleiben sie doch — zwar gemäßigt — bestehen. Es erwächst daraus ein spannendes Moment, welches sich zwischen den beiden Tendenzen: Ruhe = Bewegung ergibt. Diese Spannung löst aber die dem Bild eigentümliche Stimmung aus, die wir als feierlich bezeichnen. Denn die Intensität der Spannung ist gering, die Bewegungen legen sich der Materie gleichsam nur auf, bewirken keine Auflösung der Ruhe. Sie strömen über die Materie hin und verzaubern diese wie durch ein kaum faßbares Medium. (Bezeichnend ist auch der Gold-Hintergrund).

Wie sieht die Ausführung, das Fresko der Altarnische der Pietàkapelle aus? Wir betrachten den letzten vorbereitenden Entwurf (1886) von Lenz, da die Torretta im letzten Weltkrieg zerstört wurde. Was in dem ersten Entwurf weich angeschlagen war, leichte Bewegungen, die — ohne dem Bild jenen entscheidenden Charakterzug der Ruhe zu nehmen, gleichsam gegen die Ruhe anschwangen, sie umspielten, ihr damit die Härte nahmen um sie feierlich zu machen — das ist in diesem letzten Entwurf ins P a t h e t i s c h e gewendet. Die Bewegungen haben sich nun in die Handlung selbst gelegt; die linke Hand Mariens ergreift den Arm Christi, nicht mehr die assistierenden Engel, sondern Maria selbst streckt klagend den rechten Arm empor. Bewegungen, die angespannt werden in ein Achsenkreuz und dieses nicht umspielen, die

damit aber dem Bildgefüge die Spannung, der Bildaussage den Stimmungsfaktor nehmen und verhärtet, pathetisch werden.

Der erste Entwurf entstand als freie, eigene Leistung von Lenz, er erfuhr in Beuron strenge Ablehnung<sup>96</sup>, und Lenz versuchte, über eine zweite Lösung mit diesem Entwurf den gewünschten Anforderungen gerecht zu werden. Wie weit damit aber der Schritt ins Pathetische getrieben werden konnte, ohne nähere Analyse die Pietà des Stuttgarter Kreuzweges (1889–1890) veranschaulichen.

Wir wollen jedoch festhalten, daß in der Periode von 1885–1892 das Lenzsche Werk von *S t i m m u n g s w e r t e n* durchsetzt ist, wie sie in diesem Maße weder vorher, noch in der folgenden Periode sich zeigen. Stimmungswerte, die in den Möglichkeiten von Lenz beschlossen liegen, wie Werke erweisen, die vor der „Entdeckung“ der ägyptischen Kunst entstanden. (Vgl. zum Beispiel die Pietà von 1858 und das Rundrelief einer heiligen Familie von 1858<sup>97</sup>.) Unter dem Druck der Umgebung werden diese Werte lebendig und der Rationalität, der Konstruktion nach einem bestimmten Gesetz anzugliedern versucht. Wo dieses sinnliche Element, das „Ungeplante“ leicht gegen das harte Schema anschwingt, werden zwar die „idealen Forderungen“ des Lenzschen Werks zerstört; es gewinnt dafür aber eine neue, seelische Dimension, die uns Werke dieser Art menschlich näher bringt. In den meisten Fällen schlägt es jedoch um ins leer Bewegte und Pathetische.

1890 stirbt der Beuroner Gründerabt Maurus Wolter, 1892 stirbt Wüger in Monte Cassino — es bleibt zu untersuchen, wie sich das Lenzsche Werk, befreit von diesen „hemmenden Beeinflussungen“, gestalten wird.

1892 beginnt Lenz mit den vorbereitenden Entwürfen für die Ausmalungsarbeiten der Frauenabteikirche St. Gabriel in Prag. Die Westwand der im letzten Weltkrieg zerstörten Klosterkirche schmückte in ihrer ganzen Breite das Fresko der Pietà. Für eine Analyse ziehen wir wiederum eine der vorbereitenden Zeichnungen und die Farbskizze heran. Es sind nur Nuancen, die dieses Werk von dem Entwurf für die Pietàkapelle in Monte Cassino unterscheiden — wie überhaupt das gesamte Werk eine geringe Variationsbreite aufweist — und doch be-

96) Am 29. Januar 1886 schreibt Prior Willibrord Benzler von Seckau im Auftrag des Erzbabtes Maurus an Lenz (nach Billigung der übrigen cassinensischen Torretta-Entwürfe): „Ganz anders aber gestaltet sich das Urteil über die Pietà. Der hochwürdigste Vater Erzabt sieht sich zu seinem größten Leidwesen — aus den wichtigsten Gründen, deren Geist man unmöglich verkennen kann — genötigt, zur Ausführung der Komposition seine Zustimmung zu versagen. Vater Erzabt erkennt gerne an, lieber Frater Desiderius, daß Sie sich große Mühe gegeben haben, Ihre frühere Skizze nach den gegebenen Weisungen umzugestalten... Aber... eben der zur Verwendung gebrachte Stil ist es, welcher... das Endurteil des Hochwürdigsten Vaters bestimmt hat... Die Pietà ist in ägyptisch-assyrischen Kunstformen gedacht... Was man vermißt, ist das fromme Gefühl, die christliche Empfindung...“ (In: Pöllmann Ansgar, OSB, Maurus Wolter, a. a. O., S. 126).

97) G. S ch.

wirken diesen anscheinend nur kleinen Änderungen einen sehr verschiedenen Charakter des Freskos<sup>98</sup>.

Zwischen die einzelnen dargestellten Figuren und Gegenstände ist „Raum“ getreten. Die beiden Palmen sind mehr zur Seite gestellt, schaffen Freiraum neben dem Thronessel, sie werden zu eigenständigen Existenzen, die nicht mehr die Funktion haben, als Bewegungsträger das Bildgefüge nach innen zu zentrieren. (Vgl. die stark stilisierten, in sich gerundeten und abgeschlossenen Blätter.) Die Engel sind äußerlich wie innerlich von dem toten Christuskörper abgerückt; sie knien in frontaler Haltung, binden sich nicht in das formale Gefüge des sich um den Körper Christi breitenen Bahrtuches ein, sondern behaupten eigenständigen Platz und strecken weit die Arme aus. Der liegende Körper Christi wird nicht mehr von dem weit gespannten Untergewand Mariens unterfangen, gleichsam unterhüllt – ohne Bahrtuch liegt er hart auf dem Schoß Mariens. Figuren und Dinge haben sich voneinander isoliert, leben als selbständige Existenzen in dem achsial verspannten Bildgefüge, unterliegen aber keiner gegenständlichen Bewegung, die sie auf den zentralen Kernpunkt des Dargestellten, den geopferten Sohn, hin ausrichtet. Wichtig dafür ist auch das Querformat des Freskos gegenüber dem rundbogigen Format der Zeichnung für die Pietàkapelle in Monte Cassino.

Mit diesen Eigenschaften erweist sich die Grundhaltung des Freskos der Berliner Pietà von 1871 (Abb. 6) verwandt (auch die Realisierungsmittel sind ähnlicher Art) – und doch zeigt ein Vergleich eine Akzentverlagerung auf das „Bewegtere“ hin: Der Kontur wird flüssiger, er schwingt in gebogenen und bewegten Formen aus. Vgl. zum Beispiel das Gewand der Engel, das Gewand Mariens. Die Gestalten gewinnen im Vergleich an organischer Körperlichkeit: Die Bewegung der ausgestreckten Arme Mariens läßt sich bis zu den Schultern verfolgen. Der Arm Christi ist nicht eng an den Körper gestreckt, sondern fällt schlaff nach unten herab – er ist aber auch nicht, wie auf der Zeichnung für die Pietàkapelle in Monte Cassino, dem Fluß des Untergewandes Mariä eingebunden. Eine Tendenz auf das Bewegtere, „Organischere“ hin, die aber dennoch das ruhige, in sich erfüllte Sein des Dargestellten nicht aufhebt, sondern es im Stadium der Bewegung zu einer gebannten Ruhe erstarren läßt. Der Bildinhalt: Hinweis, Vorweis, Verkörperung von Opfer, Erlösung gewinnt dadurch an **b e w e g e n d e r A u s d r u c k s k r a f t**.

Nach Beendigung der Ausmalungsarbeiten in St. Gabriel beginnen 1898 die letzten großen Arbeiten unter der Leitung des nun 66jährigen Lenz: Die Renovierung und Mosaizierung der Krypta in Monte Cas-

98) Auf Wunsch des Prager Erzbischofs, Kardinal von Schönborn, mußte das fertiggestellte Fresko mit einem Vorhang überdeckt werden, „da sie (die Pietà) von der hergebrachten Darstellung in der christlichen Kunst zu sehr abweiche“ (Vgl. G. Sch., S. 211).

sino<sup>99</sup>. Da die Abweichungen gegenüber dem Entwurf bei der Technik des Mosaiks weniger ins Gewicht fallen, gleichsam im Entwurf mit berechnet sind, ziehen wir für eine Analyse diesmal den Karton für eines der Gewölbemosaiken der Krypta heran (1900–1910).

Strahlenförmig von den vier Zwickeln einer einen quadratischen Raum überdeckenden Flachkuppel ins Zentrum aufwachsend tragen vier Engel das in einen Kreis eingeschriebene Kreuzeszeichen. Das Zentrum selbst ist auf dunklem Grund von konzentrischen Sternkreisen markiert.

Wenn wir bei vorangehenden Analysen die Einbindung der Körperwelt in anorganische Formen hervorhoben (vgl. II, 6), so ist in dieser Darstellung die Geometrisierung weiter vorgetrieben, die geometrische Form wird dem Körperlichen geradezu auferlegt. Denn das Körperliche hat einerseits an Ausdruckskraft gewonnen, wie es z. B. ein Vergleich mit der Maria der Pietà von 1871 (Abb. 6) erweist: Die Gestalt ist lebendiger, aktiver geworden. Sie hat an Plastizität, an körperlicher Realisierbarkeit gewonnen. Man möchte fast sagen, daß die Scheu vor der Darstellung des Körperlichen gewichen ist. Füße und Arme sind unbedeckt gegeben. Die Arme wachsen aus den Schultern, strecken sich nach oben und spannen damit die Falten des von den Armen herabgleitenden Gewandes. Nicht ein ornamentaler Linienfluß vergegenständlicht eine Bewegung (vgl. Pietà 1871, Pietà 1885), sondern eine aktive Bewegung verursacht einen bestimmten Faltenfluß. Doch diese Bestimmungen der Plastizität, Aktivität und körperlichen Realisierbarkeit sind gleichsam in Anführungszeichen zu setzen, denn gleichzeitig sind die organischen Formen durch eine sich ihnen auferlegende geometrische Formel verhärtet und erstarrt. Das abstrakte Gerüst ist zum bildbestimmenden Faktor geworden.

Mit dem an den beiden letzten Beispielen aufgezeigten Stadium fassen wir gleichzeit den Endpunkt der „Gesamtentwicklung“. Bis auf wenige Skizzen — die aber keine wesentliche Bereicherung der bisher aufgezeigten Züge bringen — beschäftigt sich Lenz bis zu seinem Tode 1928 nur noch mit der Ausarbeitung der Kanonmanuskripte.

---

99) Wir begegnen damit einer neuen Technik im Werk des Lenz: dem Mosaik. Schon die Wahl dieser Technik, „die eine an das Einzelne, Zufällige sich verlierende naturalistische Wiedergabe des Stoffes gar nicht gestattet, und die, weil sie dem Mauergrunde festes Material verbindet . . . auch im farbigen Schmuck den Wandcharakter am unverbindlichsten zu wahren weiß“, läßt auf einen „zeitfreien“ Charakter des Dargestellten schließen. Hildebrandt Hans, Wandmalerei, a. a. O., S. 329) —

Es kommt hinzu, daß Lenz durch eine gleichtiefe und gleichmäßige Steinsetzung, die den Kleinschimmer auszuschalten versucht, eine gleichmäßige Übersetzung in die Fläche erreicht. Auch in technischer Hinsicht kommt das Mosaik den Bedingungen der Lenzschen Kunst entgegen, da sich hier die Arbeitsteilung in Meister-Entwurf, Schüler-Ausführung als dem Wesen der Mosaiktechnik entsprechend ergibt.

Wenn wir nun noch einmal den an den einzelnen Beispielen aufgezeigten Weg verfolgen — sie sind immer als typische Vertreter einer Gruppe zu verstehen — so läßt sich eine gewisse „Entwicklung“ auf das „Bewegtere“ hin feststellen. Wir definieren „Entwicklung“ jedoch besser als Auseinandersetzung der idealen Norm mit sinnlichen Elementen. Nach dem Aufeinanderstoßen der beiden einander entgegengesetzten Prinzipien in der Periode von 1872 bis 1885 schwingt sie in der Phase von 1885–1892 stark aus auf das Stimmungsvolle, Pathetische hin und zerstört hier wie dort die idealen Forderungen des Werks. Ab 1892 behaupten diese aufs neue ihre Existenz, indem die neu aufgenommenen sinnlichen Elemente entweder im Stadium der Bewegung erstarren oder aber durch Auferlegung eines abstrakten Gerüstes schematisiert werden.

Das zu Anfang aufgeworfene Problem, ob sich das künstlerische Schaffen entwicklungs- und einflußfrei erhalten kann, aber zeigt am Beispiel von Lenz, daß derartige Forderungen mit innerer Notwendigkeit auf eine Erstarrung und Schematisierung hin streben, gerade weil eine innere, organische Entwicklung von vornherein ausgeschaltet werden soll.

*b) Bestimmung der äußeren Kräfte  
und ihr Einfluß auf die idealen Forderungen des Werks.*

Bei der bisherigen Betrachtung des Werks und der Herausarbeitung seiner idealen Forderungen haben wir uns ausschließlich innerhalb der von ihm selbst gesteckten Grenzen bewegt. Wir haben einzelne Faktoren zu fassen versucht, die seinen Charakter bestimmen, ohne jedoch danach zu fragen, wodurch diese wesentlich beeinflußt wurden. Dieses Problem blieb bisher unberücksichtigt; es stellt sich die Frage nach den Kräften, die als Impulse von außen das Erscheinen der Faktoren zu ihrer Zeit hervorrufen. Die Betrachtung der „Entwicklung“ des Gesamtwerks erwies nun aber, daß das Werk ab 1872 in Bezug auf seine idealen Forderungen, das heißt gleichzeitig in Bezug auf seine Grundhaltung, keine wesentliche Bereicherung durch äußere Impulse mehr erfährt (erfahren konnte). Es gilt darum abschließend (wenigstens in Ansätzen) zu untersuchen, welche äußeren Kräfte das erste Erscheinen der Faktoren mit bewirken und welche Vorstufen vorhanden sein müssen, die eine Grundhaltung, wie sie dem Werk zu eigen ist, ermöglichen.

Das Werk des Lenz, dessen „Stil“ sich im Jahre 1864 abrupt wandelt (und bis 1872 ausgearbeitet wird, vgl. III, a), konzentriert darum die Frage nach den bewirkenden Kräften auf den Zeitraum bis 1864/72 und legt nahe, zunächst der Frage nach den äußeren Kräften dieser Wandlung nachzugehen.

Als entscheidenden Impuls gibt Lenz selbst<sup>100</sup> die ägyptische Kunst an, die er 1864 in Rom durch das Abbildungswerk der Expeditionsberichte des Lepsius kennenlernte. Und eine Betrachtung der Werke dieser Jahre zeigt ebenfalls, daß sich der Lenzsche Stil unmittelbar nach der Einsichtnahme dieser Bücher wandelt. Welcher Art war die Wirkung und der Einfluß der ägyptischen Kunst? Eine Überschau des Werkes erweist, daß ab 1864 ägyptisierende Motive – und zwar neben den verschiedensten aus anderen Kunst- und Stilbereichen – in zahlreichen Einzelformen auftreten, die meist der Ptolemäer- und römischen Kaiserzeit entnommen sind<sup>101</sup>. Der Frage, nach welchem Gesichtspunkt die Auswahl gerade dieser Motive erfolgte, wird weiter unten nachgegangen werden, wichtig ist zunächst, daß die Struktur des Werks voll-

100) Auch die Literatur (wahrscheinlich wesentlich beeinflusst durch die Lenzsche Theorie) stützt sich fast ohne Ausnahme bei der Charakterisierung des Lenzschen Stils auf die Vorbildlichkeit der ägyptischen Kunst, ohne jedoch die eigentlichen Vergleichsmöglichkeiten zu finden, oder gar tiefere Gründe angeben zu können.

101) Wir führen einige ägyptisierende Einzelformen an: Die an die Haartracht ägyptischer Herrscherfiguren erinnernde Haube um den Kopf der Marienfiguren. Die Flügel der Engel, deren geschlossene Form verwandt ist den Darstellungen der Horosfalken (vgl. z. B. den Horosfalken des Tempels von Kummeh, Abb. In: Lepsius, Abth. III, Bl. 67). Palmen, Lospflanzen (gewöhnlich zu drei Pflanzen gebündelt, wie das Wappenzeichen für Oberägypten), wie überhaupt die gesamte Ornamentik. Ein bedeutendes Einzelmotiv: Der wie ein in die Breite gezogener Eingang in einen ägyptischen Totentempel wirkende Fußschemel Mariens auf der Pietätdarstellung von 1871 (Abb. 6). Das gleiche Motiv als Sockel der Marienstatue von 1871 (J. K. Taf. 30a). (Vgl. z. B. den Totentempel des Königs Ramses III., Theben, Abb. 232 In: Lange Kurt und Max Hirmer, Ägypten, München 1955. – Das Auftreten von kolossalen Sitzstatuen in dem Herz-Jesu Kirchen-Projekt.

In der Architektur die Erhöhung der Bauanlage durch ein Podium. Die gewaltigen Pfeiler mit den sich absetzenden Kapitellen, die in der Mauruskapelle latent, in dem ersten Torbau des Herz-Jesu Kirchen-Projekts deutlich an ägyptischen Hathorkapitelle erinnern. Interessant in diesem Zusammenhang eine von Lenz geschaffene „Pfeilerstatue“ (Gips) mit Hathorkapitell. (Vergleiche die Hathor Kapitelle z. B. der Vorhalle des Tempels von Denderah, Abb. 159 In: Steindorff Georg, Die Kunst der Ägypter, Lpz. 1928). Die – wegen ihrer plastischen Werte allerdings weniger verwertete – ägyptische Pflanzensäule (vgl. die Säulen der hinter der Mauruskapelle geplanten Halle, die Säulen vom Portikus der zweiten Toranlage der Herz-Jesu Kirche. Das Auftreten von Säulenhallen, in denen statt der Standbilder zwischen den Säulen kolossale Engelfresken die Wände schmücken (vgl. die vorangehend genannten Beispiele). Das Auftreten von geböschten Wänden (vgl. Freitreppe der Mauruskapelle, J. k. Taf. 4) und die in den Herz-Jesu Kirchen Projekten immer verwendeten pylonenartigen Türme als Eingangstore. Im Grundriß schließlich die Ausgestaltung verschiedener Räume mit sich verengender Flucht auf das „Allerheiligste“, ein Motiv, das an ägyptische Tempelbauten erinnert.

Das alles jedoch sind Motive und Einzelformen, die in einem absolut „unägyptischen“ Zusammenhang verwendet und nach einem vollständig „unägyptischen“ Prinzip umgestaltet sind.

kommen verschieden von der der ägyptischen Kunst ist, daß aber die *Gestaltungstendenzen* der ägyptischen Kunst ganz allgemein einen Vergleich nahe legen:

Der Vorzug der *Tastwerte* gegenüber den *Schwerten* (Verzicht auf Schattierung, Schlagschatten und Raumschatten, lediglich ein mäßiger Körperschatten), die beherrschende Rolle, die der *Umriss* spielt, die Bevorzugung der *Flächenwerte* gegenüber den *Tiefenwerten* (der Grund als solcher hat keinen Eigenwert). In der *Komposition* das *Vorherrschende* der Einzelwerte gegenüber den *Einheitswerten*, in der *Dingauffassung* die Bevorzugung der allgemeinen *Formvorstellung* gegenüber seiner besonderen *Verwirklichung* und schließlich der enge *Zusammenhang* zwischen *Bild* und *Schriftzeichen*<sup>102</sup> (Vgl. II, 42–48).

Diese Aufzählung wäre weitgehend zu vervollständigen, sie kann hier nur summarischen Charakter haben. Das Wesentliche jedoch ist, daß sich für Lenz mit diesen *Gestaltungstendenzen* gewisse *Denkinhalte*, nämlich die *Vorstellung* von *zeitlos*, *ewig* verbindet.

Die *Vorstellung* ist an sich nicht neu. Seit dem *Altertum* haben sich mit der *ägyptischen Kunst* diese *Denkinhalte* (neben anderen) verknüpft und auf die „*Kunsttheorie* und *Ästhetik* des *Abendlandes*... eingewirkt“<sup>103</sup>. Sie leiten sich her aus der *Annahme* „*absoluter* *entwicklungsgeschichtlicher* *Unbeweglichkeit* *ägyptischer* *Kunstleistung*“, der „*Sicherheit*, *Einheitlichkeit* und *Konsequenz*“<sup>104</sup> des *ägyptischen Stils* und haben ihren *Ursprung* in der durch den späteren *Platon* (*Staat*) angeregten *Anschauung*, daß die *Platonischen Ideen* der *Gegenstände* in der *ägyptischen Kunst* *Gestalt* gewonnen haben. Bis zum *Ende* des *18. Jahrhunderts* führt diese *Ideenverbindung* im *Bereich* der *bildenden Kunst* nur zu *Auseinandersetzen* mit *ägyptischen Motiven*. Sie gewinnt jedoch eine *verstärkte Bedeutung* seit dem *ausgehenden 18. Jahrhundert* in einer *Strömung* des *Klassizismus*, in der das *Zeitlose* und *Ewige* (das „*Ursprüngliche*“) *formal*, *gehaltsmäßig* und über die *Idee* erstrebt wird.

Der durch *Geburtsschicht* und *Ausbildung* auf der *Münchener Akademie* (1850–1857) „*historisch-eklektizistisch*“ orientierte Lenz, dessen *plastische Werke* der *Jahre* bis 1864 *römische Antike*, *Gotik* und *Frührenaissance* zu *Vorbildern* erwählen, zeigt schon während seiner *Münchener Zeit* eine *Neigung* zu den *Frühformen* der *Kunst*. Sie bekundet sich in der (immerhin noch wenig *traditionellen*) *Vorliebe* für die *griechisch-archaische Plastik*, die er z. B. in den durch *Ludwig I.* erworbenen *Ägineten* kennenlernt. Das *Studium* dieser *Kunst* bleibt jedoch zunächst ohne

102) Dargestellt nach Wolf Walter, *Die Stellung der ägyptischen Kunst zur Antiken und Abendländischen*, a. a. O., S. 8–13.

103) Vgl. Hubala Erich, *Egypten*, In: *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, Bd. IV, Stuttgart 1956.

104) Worringer Wilh., *Ägyptische Kunst, Probleme ihrer Wertung*, Münch. 1927, S. 26: „Gewiß ist, daß heute nähere Kenntnis ägyptischer Denkmäler die frühere Annahme der absoluten entwicklungsgeschichtlichen Unbeweglichkeit ägyptischer Kunstleistung gestört hat...“

Niederschlag im Werk, wenn man von der unter dem Eindruck der Ägineten von ihm selbst zerstörten Statue einer Cassandra absieht, für die ein archaisches Werk Vorbild gewesen sein soll. Doch diese Statue der Cassandra gibt durch die über sie erhaltene Nachricht<sup>105</sup> wiederum einen Hinweis, daß zunächst ein literarischer Vorwurf Lenz zu diesem Werk anregte. So werden wir auch nicht fehl gehen, wenn wir annehmen, daß es primär die Denkinhalte sind, die Lenz an der ägyptischen Kunst fesseln.

Das ist umso wahrscheinlicher, als Lenz in Rom (wahrscheinlich innerhalb der Kreise, die auch seinen Freund Wüger zur Konversion bewegten) sicher die allgemein bekannten geschichtsphilosophischen Konzeptionen Bossuets kennen lernt, die in dessen „Discours sur l'histoire universelle“<sup>106</sup> enthalten sind, und in denen gerade den Ägyptern eine besondere geschichtliche Position zugewiesen wird. Ein direkter Hinweis auf diesen Discours ist für die römische Zeit zwar nicht bekannt<sup>107</sup>, doch verraten die theoretischen Schriften – und zwar schon in dem Memorandum an den preußischen Kultusminister aus dem Jahre 1855<sup>108</sup> – zum Teil wörtliche Übernahmen, vor allem aus dem III. Teil, cap. 3 des Discours: „Les Scythes, les Ethiopiens et les Egyptiens“. Die Geschichtsphilosophie des Bossuet gewinnt vor allem im 19. Jahrhundert größte Bedeutung für die Geschichtsauffassung der katholischen Kirche, da sein Werk noch einmal eine letzte große „endzeitliche“ Synthese darstellt, wie sie lange vor ihm auch schon Augustinus im Gottesstaat gegeben hat – das heißt, alle historischen Fakten sind auf die Menschwerdung Christi und die Heilsgeschichte bezogen. Sie erfahren eine geschichtliche Teil-Realisierung im Frankreich Ludwig XIV.

Innerhalb dieser Konzeption gibt Bossuet den Ägyptern einen sehr wichtigen Platz, als dem an „Erkenntnissen reichsten Volk“ (p. 235). Ihre Architektur „montrant partout cette noble simplicité et cette grandeur qui remplit l'esprit“ (p. 238); les ouvrages des Egyptiens étaient faits pour tenir contre le temps (p. 238) und „toujours en les contenant par la justesse des proportions“ (p. 238). Durch die Kenntnis und Verwendung der Proportion wußte Ägypten allen seinen Kunstwerken „le caractère d'imortalité“ einzuprägen (p. 238). Die Ägypter haben darum auch für die Kunst „les règles aussi bien que l'art de former les corps“ (p. 239) erfunden; und Bossuet empfiehlt dem König<sup>109</sup>, der überall vollkommene Vorbilder für seine künstlerischen Projekte sucht, sich doch die ägyptische Kunst als Vorbild zu nehmen, die durch ihre „solidité“ und „régul-

105) Siehe Biographie von P. Desiderius Lenz.

106) Oeuvres complètes de Bossuet, II. Abtlg. oeuvres théologiques; Barle-Duc 1862.

107) In den späteren theoretischen Schriften taucht ab und zu als Bleistiftnotiz am Rande der Name „Bossuet“ auf.

108) Siehe Katalog der kunsttheoretischen Schriften.

109) Noch Ludwig XIV., obwohl der Discours auf dem Dauphin geschrieben ist, der aber noch vor dem Tod Ludwig XIV. stirbt.

larité“ ihre Kunstwerke „zeitlos“ mache und nur eine „hardiesse réglée“ zuließ. Daraus entstand bei den Ägyptern überhaupt das Kunstwerk als „monuments sacrés“ (p. 239), die man noch heute betrachtet als Wohnungen des Ewigen (on les regardait encore comme des demeures éternelles“ [p. 239]). Und auch die Römer erkannten diesen Charakter der ägyptischen Kunst und ahmten sie nach, um den geschichtlichen Gang zeitlos darzustellen (p. 240).

Wenn wir die Kenntnis dieser Quelle auch nicht eindeutig belegen können, so erhalten wir doch aus der Tatsache, daß die Äußerungen von Lenz oft eine wörtliche Übernahme zeigen, einen doppelten Hinweis über die Art des Einflusses der ägyptischen Kunst für den Stilwandel des Lenz. Einmal stößt er auf die seinem Streben nach Erfassung der Reinheit im Ursprünglichen (Ägineten) entsprechende Ideenverbindung von ägyptisch=ursprünglich, zeitlos, ewig. Sein klassizistisch reflektierendes Streben bindet sich nun aber daran, daß es die „science des nombres“ dieses an „Erkenntnissen reichsten Volkes“ ist<sup>110</sup>, und die überall Anwendung findet in der menschlichen Tätigkeit, vor allem in der bildenden Kunst in den „règles . . . bien de former les corps“, die diese Zeitlosigkeit den „monuments sacrés“ verleihen. Es genügt also nicht nur eine Übernahme der Motive, sondern es sind die Gestaltungstendenzen des ägyptischen Stils, die sich für Lenz mit den Denkinhalten: zeitlos, ewig verbinden<sup>111</sup>.

Doch entscheidend kommt zum Bisherigen dazu, daß Lenz die ägyptische Kunst nicht am Original studiert, sondern die **Abbildungswerke** ägyptischer Kunst kennenlernt. Das Streben nach Erfassung des Ewigen und Zeitlosen im Ursprünglichen sieht die „Zeitlosigkeit“ hier gleichsam negativ – in dem Dimensions- und Schichtenarmen Konturstil der Abbildungen; auch da, wo plastische Werke wiedergegeben werden, für die Lenz sich besonders interessiert. Seine Formvorstellung wird von diesem Zeichenstil angeregt und ganz wesentlich beeinflusst, gerade weil dieser, den Formen in einem gewissen Sinn die lastende (sinnliche) Schwere nehmende Konturstil seiner Auffassung des Ägyptischen und „Zeitlosen“ nahe kommt. In diesem Sinne ist auch die oben angedeutete Vergleichsmöglichkeit mit den Gestaltungstendenzen des ägyptischen Stils zu verstehen – Lenz erfaßt sie jeder sinnlich=plastischen Werte entleert.

Als Beispiel für viele möge der Vergleich einer der vorbereitenden

110) Diese „science des nombres“ wurde nach Bossuet aus der Beobachtung der Gesetze des Himmels gewonnen (p. 236) und in Büchern über die Bedeutung dieser Zahlensymbolik als „trésor des remèdes de l'âme“ (d. h.: Verbindung von Gesetz (Zahl) – Erkenntnis – Seelenheil) niedergelegt (p. 238).

111) Es läßt sich weiter herleiten, daß Lenz nun sucht, diese Gesetze theoretisch zu begründen (Theorie, Kanon!), daß sich seine Kunstübung notwendig auf die religiöse Kunst beschränkt, da die Werke der Ägypter „monuments sacrés“ sind, und schließlich auch, daß sich sein Tätigkeitsbereich auf das Figurenbild und architektonische Projekte erweitert.

Entwürfe für das Madonnenfresko an der Westwand der Mauruskapelle mit der (in Lepsius, Abth. III, Bl. 134 durch Weidenbach angefertigten) Zeichnung des Grabinhaberreliefs von dem Felsengrab zu Berschah dienen. In beiden Fällen sind die Körperformen nur durch die kantigen Umrißlinien angegeben. Man hat sogar den Eindruck, daß der sich im Schulter- und Armgelenk hart brechende Kontur des ausgestreckten rechten Armes wörtlich von dem ebenfalls ausgestreckten Arm des Grabinhabers übernommen ist. Wesentlich ist jedoch vor allem die spezifische Faltenbehandlung des Gewandes. Der in dem ägyptischen Relief erhöhte Wulst der parallel und gradlinig verlaufenden Falten wird in der Weidenbach-Zeichnung durch zwei eng nebeneinander verlaufende Linien angegeben. Und zwar schematisch, mit größeren Zwischenräumen zwischen den einzelnen Faltenwülsten, während im Relief die Wülste eng nebeneinander liegen. Lenz übernimmt diese Art der Faltenbehandlung und damit die „negative“ Andeutung körperlich=plastischer Werte wörtlich.

Vergleiche dieser Art ließen sich zahlreich wiederholen. Wir beschränken uns hier auf das Resultat, daß der scharfkantige geometrisierende Flächenstil des Lenz (über die oben angedeutete Ideenverbindung) wesentlich von dem Konturstil der Lepsius Abbildungswerke angeregt wurde.

Und es schlägt daneben wenig, daß sein Werk neben den ägyptischen noch Motive der verschiedensten Herkunft aufweist (syrische, koptische, byzantinische, griechische, römische, frühchristliche und sogar romantische, vereinzelt auch gotische)<sup>112</sup>. Wichtig für die Aufdeckung der künstlerischen Absicht ist, daß der Rückgriff nur auf „alte“ d. h. im Ideen-

112) Statt einer eingehenden motiv- und typengeschichtlichen Herleitung, die nichts anderes als die Zusammenfügung der verschiedensten Elemente bestätigen könnte, sollen ohne Anspruch auf Vollständigkeit nur einige Beispiele angegeben werden:

Syrisch: für den Hauptraum der Herz-Jesu Kirche vgl. Nordsyrische Pfeilerkirchen des 6. Jahrhunderts (H. W. Beyer, Der syrische Kirchenbau, Berlin 1925, S. 92 ff.).

Koptisch: vgl. Gesichtstypus, Haar- und Bartracht bei Christusdarstellungen.

Griechisch: vgl. Das offene Sparrendach der Mauruskapelle mit Tempelanlagen der geometrischen Zeit. Vor allem aber die Gewandtracht, deren stilistische Eigenart wiederum durch Abbildungswerke angeregt wurde (z. B. Eduard Gerhard, Antike Bildwerke, Stuttg. und Tübingen 1827—1839; Monuments inédits D'Antiquité Figurée, Greque, Etrusque et Romaine, recueillis et publiés par M. Raoul-Rochette, Paris 1833; Comptes-Rendu de la Commission Imperiale Archéologique, ab 1859. Römisch: vgl. Thronessel mit Herrscherfiguren mit Kaiserdiptychen (Delbrück Rich., Die Konsoldiptychen, Bln. 1929).

Frühchristlich: vgl. die Rotunde der Herz-Jesu Kirche mit frühchristlichen Baptisterien oder Memorialanlagen. — Triumphbogen. — Das Kuppelmosaik in Monte Cassino mit frühchristlichen Mosaiken (z. B. Oratorium di S. Andrea, Ravenna).

Romanisch: vgl. Krypta der Herz-Jesu Kirche.

gut der Zeit: ursprüngliche Kulturen und Stile erfolgt; und das Wesentliche ist, daß Lenz diese Motive nach grundsätzlich anderen – den oben definierten Gestaltungstendenzen – ausgestaltet. Die widersprechendsten Elemente sind so zu einer Formeinheit (besser: nach einer Ideeneinheit) verbunden. Hinter dieser Auswahl der stilistisch verschiedensten Formen aus den Epochen der Vergangenheit steht der besonders in der Mitte des Jahrhunderts vertretene Glaube an einen berechtigten „Eklektizismus des Wesens“<sup>113</sup>, der schon bei Wackenroder einen treffenden Ausdruck erfährt, wenn es bei ihm heißt: Uns, Söhnen dieses Jahrhunderts, ist der Vorzug zu Teil geworden, daß wir auf dem Gipfel eines hohen Berges stehen, und daß viele Länder und viele Zeiten unseren Augen offenbar um uns herum und zu unseren Füßen ausgebreitet liegen. So laßt uns denn dieses Glück benutzen, und mit heiteren Blicken über alle Zeiten und Völker umherschweifen, und uns bestreben, an allen ihren mannigfaltigen Empfindungen und Werken der Empfindung immer das Menschliche (Lenz: das Gesetz, die Norm, die Wahrheit) herauszufühlen“<sup>114</sup>. Wir berühren damit den Romantik und Klassizismus verbindenden Versuch, dem Angriff der Zeit auszuweichen, indem man sich aus ihm erhebt ins Ursprüngliche, Zeitlose, Zeitferne, Unendliche oder ins Jenseitige.

Bei Lenz findet dieser Versuch seinen Ausdruck in dem Streben nach der „reinen Monumentalität“, von dem seine Kunstgestaltung im Wesentlichen bestimmt ist (Vgl. II, 35).

Auch dafür gibt es Vorstufen. Sie führen in die Jahre nach 1780; in die Zeit, in der das architektonische Denkmal, „als entscheidenster Ausdruck einer Absage an den Barock und an die Vermittlungsversuche eines spätbarocken Klassizismus“ zur „führenden Aufgabe“ erhoben wird, und die „Kraft dieser Idee“ auch die „anderen Aufgaben in ihren Bann zieht“. Architektur und organische Natur... werden... gegensätzlich“, man

113) Vgl. Sedlmayr Hans, Verlust der Mitte, a. a. O., S. 77: „Etwas ähnliches muß dem genialen Bötticher, dem Altersgenossen Sempers, vorgeschwebt haben, als er 1846 eine „Zersetzung der Vorstellung von der Vorbildlichkeit historischer Stile durch eine kunstgeschichtliche Forschung“ wünscht, „die das Zeitbedingte, mithin von der Gegenwart abzulehnende von den ewigen Gehalten des Überlieferten scheiden sollte. Dies würde der wahre, der geistige Eklektizismus, der Eklektizismus des Wesens sein – ein Eklektizismus der Kraft, nicht der Schwäche.“ – Vgl. für diesen Stilpluralismus auch die Ausführungen Hans Sedlmayrs auf den folgenden Seiten. –

Lenz beurteilt seinen „Eklektizismus“ ähnlich, wenn es bei ihm (auf einem losen Blatt aus dem Nachlaß) heißt: „Es ist die Summe... der Wahrheits-eindrücke der Kunstwerke aller Zeiten, die sich durch sechzig Jahre des Verkehrs mit diesen sich also in ihm (Lenz) kristallisierten – gleichsam wie durch einen chemisch-seelischen Prozeß in sein Formgefühl... eingehend. Er war ein Kind seiner Zeit, insofern alle Kulturfaktoren... in ihm gleichsam reflektierten, wie Samenkörner in ihn fielen und angingen... in Werken aufzublühen...“

114) Wackenroder W. H., Einige Worte über Allgemeinheit, Toleranz und Menschenliebe in der Kunst, (Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders, Bd. I, Jena 1910, S. 50).

wendet sich dem „reinen Elementarformen der Geometrie“ zu und „sucht die ungebrochenen Flächen, das Gewaltige der Massen, die feierliche Ruhe und den Ausdruck des Ewigen, Unzerstörbaren“<sup>115</sup>. Keimzelle ist die französische Revolutionsarchitektur, Ledoux, dessen Kirche der Idealstadt Chaux „das Erhabene, das Göttliche“ veranschaulichen soll und das „Erhabene in der Ruhe, der feierlichen Unbewegtheit“ sucht<sup>116</sup>. Um 1790 greift diese Idee auch nach Deutschland über, zunächst als Neubewertung des Dorischen (jedoch weniger in griechischer, als in römisch-republikanischer Sicht), des „Kolossalen und Dumpf-Ungegliederten“ durch den Kreis jener Künstler, die in den 1780er Jahren in Rom weilen (und später an der Berliner Akademie wirken): Der Theoretiker Karl Philipp Moritz, der Architekt Hans Christian Genelli und der Bildhauer Gottfried Schadow. „In dem Dorismus dieses späteren Berliner Kreises wurzelt Friedrich Gilly“ und dessen Schüler Haller von Hallerstein. Die Denkmalsidee wirkt zum Teil noch weiter fort in den Vertretern der nächsten Generation: Schinkel und Klenze<sup>117</sup>. Alle genannten Künstler greifen (unter anderem) ebenfalls auf ägyptische Formen zurück.

Ist jedoch schon bei den beiden zuletzt genannten Meistern gegenüber den Architekten der Revolutionszeit im allgemeinen das „Gewaltsame, die gewaltigen Massen und die Wucht der Formen der ägyptischen Kunst gewichen“<sup>118</sup>, so nimmt Lenz den geschlossenen Mauerflächen vollends den lastenden Druck der Schwere und erzeugt — trotz formaler Zusammenhänge<sup>119</sup> — eine vollkommen verschiedene Grundhaltung. Nicht die einer wesentlich lastenden, sondern die einer in sich erfüllten Ruhe. Zu dem Element des Anorganischen, das aber sinnliche Werte gleichsam unerlöst oder schon erstarrt in sich trägt (Druck, Wucht), tritt (als notwendige Folge der Reinigung) das Element der Entsinlichkeit auch des Anorganischen hinzu. Von der Zeitkomponente her ausgedrückt: Das „Urerlebnis des Ewigen, als ein alle Zeiten Überdauerndes“, das die Denkmalsidee der Revolutionszeit charakterisierte<sup>120</sup>, wird

115) Dargestellt nach: Sedlmayr Hans, Verlust der Mitte, a. a. O., S. 25 ff. Grundlegend für die Charakterisierung der Denkmalsidee.

116) Kaufmann Emil, Von Ledoux bis Le Corbusier, a. a. O., S. 33.

117) Dargestellt nach Beeken Herm., Schöpferische Bauideen der deutschen Romantik, Mainz 1952, S. 22.

118) Beeken Herm., Schöpferische Bauideen . . . a. a. O., S. 61.

119) Die formalen Zusammenhänge mit dem „Klassizismus“ sind zu eklatant, als daß sie näher hergeleitet werden müßten. Vgl. dafür z. B. Beeken Herm., Das Allgemeine Gestaltungsproblem in der Baukunst des deutschen Klassizismus, o. J. (Masch.), mit den in II, c 2 und 3 herausgestellten Grundzügen der Lenzschen Kunstform. Als Beispiel sei nur auf den strukturellen Zusammenhang der Herz-Jesu-Kirche mit dem Schinkelschen Entwurf von 1819 zu einem Dom als Denkmal für die Befreiungskriege hingewiesen. — Vgl. auch die Abhängigkeit der Lenzschen Torbauten in dem Herz-Jesu Kirchen-Projekt mit den Propyläen von Klenze (1847—1860), die Lenz während des Münchner Studienaufenthaltes kennenlernt.

120) Sedlmayr Hans, Verlust der Mitte, a. a. O., S. 29.

hier durch die „Entsinnlichung“ zu einer Negierung der Zeit. Und von der Gehaltssphäre her ausgedrückt: Der vom Sinnlich=Anschaulichen her erfassbare Begriffsinhalt als „Hinweis auf das nicht mehr Sichtbare“ verwandelt sich in der „Entsinnlichung“ zum reinen Ausdruck. Die Denkmalsidee erreicht damit in Lenz ihren **k r i t i s c h e n P u n k t**, den wir oben mit dem Streben nach der „reinen Monumentalität“ (vgl. II, 35) zu definieren suchten.

Es erhebt sich notwendig die Frage, ob sich auch anderweitig der Drang nach gesichtiger, geseetzmäßiger Entstofflichung („Reinigung“) der Materie aufweisen läßt. Denn der Hinweis auf die beeinflussende Wirkung der Abbildungswerke ist letztlich nur äußerer Art.

Vorstufen führen ebenfalls in die Zeit um 1800. Wir finden sie vor allem in der Malerei, so z. B. „in der Kunst des Carstens . . . , die in der Zeichnung das plastische Element behält, aber das farbige austreibt oder es auf eine Scala reduziert, die sich der Schwarz=Grau=Weiß-Reihe eingliedert. Auch die ‚Beleuchtung‘ wird gering geschätzt.“ Daneben aber erscheinen schon „Formen des Flächenbildes“, in dem „die plastische Illusion – nicht die plastische Idee – zurückgedrängt ist“ in dem Werk des Engländers Flaxmann. Und auch schon auf dieser Stufe taucht der Gedanke auf, „auch noch das letzte sinnliche Element der Linie auszulassen, den freien Zug der Hand. In seiner Sitzung der revolutionären ‚Jury national des arts‘ hat 1790 der Maler Hassenfraz erklärt: Ich hege die Überzeugung, daß alle Gegenstände der Malerei mit Lineal und Zirkel gemacht werden können“<sup>121</sup>.

Und gleichwie die „abstrakte, geometrische Grundgesinnung“ der architektonischen Revolution „und ihre eigentümliche Verstandeskälte“<sup>122</sup> unterirdisch weiterwirkt, so lebt auch die dem Wesen dieser Gesinnung verwandte Abneigung gegen „sinnliche Elemente“ in einem Zweig der Flächenkunst im Geheimen fort bis hin in die Generationen des Lenz. Sie zeigt sich z. B. in der priesterlichen Sinnlichkeit in Werken von Puvis de Chavannes, der erstarrten Sinnlichkeit des Deutschrömers Feuerbach und von der Zeit und Raum gelösten existenzhaften Sinnlichkeit in Werken von Hans von Marrées.

Auch bei der Beleuchtung dieses Aspektes ist entscheidend, daß Lenz die „Entsinnlichung“ bis zu dem kritischen Punkt führt, der 1790 nur theoretisch formuliert wurde; nämlich zu der Austreibung des freien Zuges der Hand, dem Vergessen des das Kunstwerk hervorbringenden Aktes zugunsten der reinen Konstruktion und der Uniformierung der Motive, weil sie ihren individuellen, sentimentaligen Gehalt verlieren sollen zugunsten des Allgemeinen.

Wesentlich jedoch ist, daß Lenz die Elemente, die das Werk von zeitgebundenen und sinnlichen Werten reinigen wollen, zum ersten mal in dieser Absolutheit nur auf das Gebiet der religiösen Kunst anwendet.

121) Dargestellt nach: S e d l m a y r Hans, Verlust der Mitte, a. a. O., S. 83, 84.

122) S e d l m a y r Hans, Verlust der Mitte, a. a. O., S. 100.

Treten sie vorher bei Werken auf, die ihrer Bestimmung nach einen „zeitlosen“ (monumentalen) Charakter haben: Denkmäler, Mausoleen, Museen, Torbauten oder bei Darstellungen aus der Geisterwelt, der idealen Vergangenheit, idealen Gegenwart, idealen Zukunft – so wendet er sie nun auf ein Gebiet an, in dem das Zeitlose und „Un-sinnliche“ „rein“ spricht: die religiöse Kunst.

### *Zusammenfassung*

Die Kunsttheorie des Pater Desiderius Lenz bildet einen integrierenden Bestandteil seines Schaffens, und das Wesen der von ihm abhängigen Beuroner Kunst läßt sich über das sichtbare künstlerische Werk ohne ihre Interpretation nicht zureichend erfassen. Die Theorie ist sowohl in ihren geistigen Forderungen als auch in der aus diesen erwachsenden Methode (Kanon) das konstituierende Element des künstlerischen Werks.

Unsere Untersuchung nimmt diese These zum Ausgang für Interpretation und Deutung der Kunsttheorie (Teil I), für die Analyse des künstlerischen Werks und für die Prüfung der These und das Resultat einer „reinen religiösen Kunst“ (Teil II). Da die Beuroner Kunst ein höchst eindrucksvolles und eigenartiges Zeugnis der Kunst des 19. Jahrhunderts darstellt, muß ihre Eigenart so durchgängig verständlich gemacht werden, daß mit dieser Kunst eine neue Quelle für die Diskussion der Kunstgeschichte des 19. Jahrhunderts gewonnen wird. Zwei Aufgaben verbinden sich damit in der Durchführung: Die Forderungen der Theorie und der Anspruch des künstlerischen Werks sollen als Ergebnis eines in sich sinnvollen kunstgeschichtlichen Geschehens verstanden werden.

Der erste Teil der Arbeit behandelt darum die kunsttheoretischen Schriften des Pater Desiderius Lenz. Es handelt sich bei dieser Interpretation der Theorie um die erste geistige Durchdringung des sprachlich schwierigen und bisher nicht zugänglichen Materials, das zum größten Teil nur „Fragmente“ und „Bemerkungen“ zu den einzelnen Ideen bietet. Vier Kapitel stellen die Hauptprobleme heraus, die die Reichweite des Lenzschen Kunstwollens verdeutlichen und in engerem Sinn Aufschluß geben, daß seine Konzeption des Kunstwerkes sich in bestimmten Hauptelementen konzentriert, die in dem Streben nach *Reinheit*, *Unveränderlichkeit*, *Ursprünglichkeit* und *Einfachheit* ihre begriffliche Formulierung erfahren. Durch die Darlegung der Lenzschen Konzeption vom Wesen der künstlerischen Tätigkeit, die von ihm als eine dem göttlichen Schöpfungsakt analoge Handlung verstanden wird, in der jede individuelle Freiheit des Künstlers notwendig geschlossen ist, gelangen wir zu der Bestimmung des Phänomens der *Reinheit*. Sie konstituiert sich aus den Elementen der *Wahrheit* und *Vollkommenheit* und in ihr erfüllt sich erst das Wesen der

von Gott geschaffenen und vom Künstler neu zu schaffenden Dinge. Diese Reinheit findet sich am Vollkommensten im Bild des Menschen, als dem Ebenbild Gottes; da dieses vollkommen ist, muß es notwendig unveränderlich sein. Zu der Bestimmung der Reinheit kommt die Bestimmung der Unveränderlichkeit hinzu, und damit die „methodische“ Konsequenz für den Künstler, die unveränderliche Norm nach einem „Kanon“ zu schaffen. Eine Betrachtung der Geschichte des Kanons macht deutlich, daß für Lenz nur das Ursprüngliche Reinheit und Unveränderlichkeit in seiner Vollkommenheit besitzt; und ebenso gewinnen wir aus dieser Bestimmung der Ursprünglichkeit Aufschluß, warum Lenz die ägyptische Kunst für vorbildhaft hält. Der „Inhalt des Kanons“ erbringt, daß die größte Bedeutung der ästhetischen (ethischen) Geometrie und der sich in ihr zur gegenständlichen Form verwirklichenden Zahlengesetze für die Bildung des Menschen das Element der Einfachheit ist.

Über den speziellen kunsttheoretischen und ästhetischen Rahmen hinaus haben diese Bestimmungen und die mit ihnen verbundenen Problemkomplexe kulturkritischen Aspekt von Originalität, da mit einem absoluten Maßstab aller (künstlerischen) Tätigkeit (Erkenntnis) und der entstandenen Werke ein „objektiver“ Ausgangspunkt für die Beurteilung des künstlerischen Tuns und der geschichtlichen Fragen in der Kunst gewonnen werden soll.

Sind schon die Bestimmungen der Unveränderlichkeit, Ursprünglichkeit, Einfachheit und Reinheit aus den einzelnen Problemkomplexen reduziert, so lassen sie selbst sich letztlich wieder auf das Phänomen der Reinheit zurückführen. Sie bedingt vom formalen Aspekt her die Einfachheit, vom erkenntnistheoretischen die Unveränderlichkeit, vom ethisch-religiösen Aspekt her die Ursprünglichkeit. Gleichzeitig deutet sich schon hier an, daß nur der Begriff (Theorie) Reinheit im vollkommenen Sinn darstellt, während sich das Prinzip der Reinheit in seiner anschaulichen Form nur als Reinigung erweisen kann. Und zwar als Reinigung des darzustellenden Gegenstandes von allen dem sinnlich-subjektiven Bereich angehörenden Elementen, die sich begrifflich als Befreiung von Veränderlichkeit, Verfälschung und Komplizierung definieren lassen.

Wesen und Anspruch des künstlerischen Werks ist Gegenstand des zweiten Teils der Arbeit. Das Ergebnis lautet: Das Werk soll eine „reine“ religiöse Kunst darstellen, indem es sich jeder Veränderlichkeit und Vergänglichkeit entzieht und den Anspruch erhebt, in sich ruhende, allgemeine Verkörperung des Übersinnlichen zu sein.

Die Analyse einer Pietàbezeichnung führt zu einer ersten Bestimmung der gebannten, in sich erfüllten Ruhe als der allgemeinen Grundhaltung des Werks. Dieser anschauliche Charakter wird auf die ihn konstituie-

renden kompositionellen, formalen, inhaltlichen und ausdrucksmäßigen Komponenten hin unersucht. Dabei deutet sich an, daß das Werk eine doppelte Anschaulichkeit entfaltet: einmal die normal sinnliche, die das Werk den Wesenszügen eines Monumentes verwandt erscheinen läßt; daß diese Anschaulichkeit aber überformt wird durch einen unsinnlichen geistigen Anspruch. — Eine Untersuchung der Beziehung von Bild und Wand und Wandbild und Architektur vertieft die Bestimmung der Grundhaltung des Werks und beleuchtet auch von dieser Seite die monumentale Eigenart der Lenzschen Kunst. — Dem denkmalhaften Charakter wird weiter nachgegangen an der Analyse eines Kirchenprojektes. Anschauliche Elemente leiten hin zu dem Resultat, daß die monumentale Kunst des Lenz einen über den Denkmalcharakter hinausgehenden Anspruch erhebt, der sich in der *Reinigung* von allen dem sinnlich-subjektiven Bereich angehörenden Elementen fassen läßt; daß sie unter Voraussetzung der intellektuellen Konstruktion aber die *Bedeutung* hat, reine, in sich ruhende, allgemeine Verkörperung des Übersinnlichen zu sein.

Die Beuroner Kunst erweist sich damit als Gegenstück zu einer säkularisierten, weltlichen Kunst. Wird dort das „Weltliche“ absolut gesetzt, so hier das „Transzendente“. Beide Richtungen aber haben die gleiche Wurzel: das Streben nach Reinheit und Autonomie.

Der dritte Teil der Arbeit beschäftigt sich mit Teilkomplexen einer genetischen Analyse. Diese, zunächst im inneren Rahmen des Werkes begonnen, führt gleich in die Problematik hinein, ob ein Werk, das über sein geistiges Programm wie auch anschaulich den Anspruch der Vollkommenheit und Unveränderlichkeit erhebt, eine organische Entwicklung im eigentlichen Sinn aufweisen kann. Die Betrachtung des umfangreichen Gesamtwerkes erfolgt unter diesem Blickwinkel, um an der Analyse von wenigen typischen Beispielen zu erweisen, daß der Anspruch des Werks nur eine Variation der bedeutungsmäßig fest bestimmten Motive zuläßt, und daß neue Gestaltungsmomente die idealen Forderungen des Werks zerstören. Die Analysen zeigen gleichzeitig, daß derartige Forderungen mit innerer Notwendigkeit auf eine Erstarrung und Schematisierung von Form und Charakter hin streben.

Die bewirkenden äußeren Kräfte und Vorstufen sind Gegenstand des letzten Kapitels. Als entscheidenden Impuls erweisen sich die *Gestaltungstendenzen* der ägyptischen Kunst durch die mit ihnen verbundenen (durch das Werk des Bossuet übermittelten) *Denkinhalte*, deren anschauliche Form Lenz in den Abbildungswerken der Expeditionsberichte des Lepsius vorbildhaft zu finden glaubt. Motivische Übernahmen aus der ägyptischen und bis zur gotischen Kunst erweisen zudem, daß das einzelne Werk einen *Stilpluralismus* aufweist, der kennzeichnend ist für die Situation des mittleren 19. Jahrhunderts.

Der Frage nach Vorstufen wird unter den Gesichtspunkten des Denkmalcharakters und dem Drang nach geistiger, gesetzmäßiger Entstofflichung der Materie nachgegangen. Der erste Aspekt verbindet sich mit der diesem Charakter eigentümlichen Vorbildlichkeit ägyptischer Kunstformen; er führt zurück in die Zeit um 1780 und zeigt eine durchgehende Verbindung bis zu Lenz, bei dem die Denkmalsidee ihren kritischen Punkt erreicht, da der vom Sinnlich-Anschaubaren her erfassbare Begriffsinhalt als Hinweis auf das nicht mehr Sichtbare sich in der Entsinnlichung reinigt zum reinen Ausdruck. Und auch die dieser Gesinnung verwandte Abneigung gegen sinnliche Elemente, deren Vorstufen ebenfalls in die Zeit um 1780 führen, erreicht in Lenz ihren kritischen Punkt, da durch die Ausschaltung des freien Zuges der Hand und des das Kunstwerk hervorbringenden Vorganges zugunsten der reinen Konstruktion, die Motive ihren letzten, individuellen, sentimentalischen Gehalt verlieren zugunsten des Allgemeinen, rein „Begrifflichen“.

Damit wird die Eigenart der Lenzschen Kunst als das Endprodukt, oder besser formuliert: als ein kritischer Punkt des Klassizismus bestimmt. Weitere stilistische Untersuchungen einer „klassizistischen Unterströmung“ im 19. Jahrhundert — denen innerhalb dieser Arbeit jedoch nicht Raum bleibt — müßten die hier vorliegenden Ergebnisse vertiefen. Ebenso müßte den Auswirkungen der Beuroner Kunst und Theorie vor allem auf den Kreis der Nabis und die französischen Erneuerungsbestrebungen einer religiösen Kunst (in Theorie und Werk) näher nachgegangen werden.

Der Anhang versammelt das gesamte Material über die Beuroner Kunstschule. Neben einer Geschichte des Benediktinerklosters Beuron und der Entwicklung der Beuroner Kunstschule bringt er die Biographien und Werkverzeichnisse der drei Hauptmeister und ein Verzeichnis der wichtigsten Schüler. Ein beschreibendes Verzeichnis der Hauptwerke orientiert ergänzend zu den Ergebnissen des zweiten Teils der Arbeit über die Wirksamkeit der Beuroner Künstler.

(Fortsetzung folgt)

# Das Breve Pius XII. „Pacis vinculum“ vom 21. März 1952 für die benediktinische Konföderation

Von Philipp Hofmeister OSB, Neresheim  
(Schluß)

- 2) Die Leitung durch den Abt Primas
  - A) Die ordentliche Leitung
    - a) Der Abt Primas selbst
      - aa) Der Abt des Kollegs vom Hl. Anselm

Wie oben ausgeführt, ist das heutige Kolleg vom Hl. Anselm in Rom aus dem von Innozenz XI. in der Abtei St. Paul vor den Mauern Roms errichteten Kolleg hervorgegangen, das 1887 neu belebt wurde. Das Kolleg gehörte früher ganz der cassinesischen Kongregation, die es durch das Generalkapitel verwaltete. Bei der Wiederbelebung ging aber die Leitung ganz an Kardinal Dusmet über, der in dem cassinesischen Mönche Gaetano Bernardi einen ständigen Vertreter erhielt. Dieser bekam von Leo XIII. auf Antrag des Kardinals Dusmet am 26. Dezember 1887 den Titel eines Abtes vom Hl. Anselm und Rektors des Kollegs, wohl folgend dem Beispiele der Oberen des Gregorianischen Benediktinerkollegs und des Basilianerkollegs, die ebenfalls den Abtstitel führten<sup>48</sup>. Bernardi empfing auch die Abtsweihe. Hier begegnet zum ersten Mal der Titel Abt für den Oberen des Kollegs. Durch das Breve *Summum semper* von 1893 sollte das Kolleg außerhalb jeder Kongregation stehen. Einem Wunsche der im April 1893 in Rom versammelten Äbte entsprechend bestimmte dann Leo XIII. im eben genannten Breve, daß der Primas jeweils zugleich „Abbas Collegii S. Anselmi de Urbe“ mit ordentlicher Jurisdiktion sei und alles zu tun vermöge, „quae alii Abbates Ordinarii eiusdem Ordinis in eorum monasteriis iuxta proprias Constitutiones peragere queunt“. Neben sich sollte er einen Rektor haben. Freilich bekam er kein eigenes Kapitel; seine Familie sollte aus Patres, Klerikern und Brüdern bestehen, die ihm auf einige Zeit von den Abteien zur Verfügung gestellt werden sollten, aber Mitglieder ihrer früheren Kongregation und ihres Profesßklosters blieben.

---

48) Bullar. Taur. 12, 537, 540. Juris Pontificii de Propaganda Fide, P. I, complectens Bullas, Brevia, Acta S. S., ed. I. Simeoni et R. de Martinis III, Romae 1890, 246. Molitor III, 157, 163. Annales OSB 1893—1908, 105.

Unsere Konstitutionen setzen die Rechte des Abt Primas im Anschluß an die Rechtssprache des Kodex genauer fest und sagen, daß der Primas im Kolleg die Rechte eines Abbas regiminis Abbatiae S. Anselmi de Urbe habe (n. 72); sie erläutern dies noch weiterhin durch die Norm, daß ihm alle Rechte und Pflichten zukommen, welche im Codex Juris Canonici, in den Dekreten der Päpste, in den besonderen Statuten des Kollegs und in diesen Konstitutionen der Konföderation einem Abte zugeschrieben werden (ebd). Darüber kann also heute kein Zweifel mehr sein, der Abt Primas hat alle einem Abbas regiminis zukommenden Rechte, er ist Ordinarius (cc. 198 § 1; 1401), Superior maior (c. 488, 8<sup>o</sup>), doch darf man ihn im Kodex nur an den Stellen, an denen vom Oberen eines selbständigen Klosters die Rede ist, unter Superior maior verstehen (cc. 501 § 3; 544 §§ 3,5; 571 § 2; 590; 596; 597 § 3). Die Frage freilich, ob der Abt Primas einem Alumnus *vi voti* etwas befehlen könne, wird verneint werden müssen, da die Alumnus *vi professionis* nur von ihren eigenen Oberen abhängen<sup>49</sup>. Manche Rechte freilich sind, da der Abt Primas keine eigene Familie hat, ganz illusorisch, denn die Abtei ist nicht *monasterium sui iuris*, es fehlen das eigene Noviziat, das eigene Kapitel und dessen Recht, den Oberen selbst zu wählen. Auch die ganze Konföderation übt einen Einfluß auf die Leitung des Kollegs aus. Die Verleihung aller Rechte eines regierenden Abtes bezieht sich auf die *iurisdictio pro foro externo et interno* und die *potestas dominativa*, d. h. jene Rechte, die zur Erhaltung und Förderung des Kollegs notwendig sind, insbesondere mit Rücksicht auf die Studien und die Disziplin. Die Frage, ob der Abt Primas nicht doch das Recht hat, eigene Professoren aufzunehmen, wird man nicht verneinen können; tatsächlich war ja auch der am 27. Dezember 1933 verstorbene Laienbruder Alexius Mathias Professeur der Abtei St. Anselm. Die Präsidensversammlung von 1920 hat sicherlich zu Unrecht den Abteicharakter des Kollegs bestritten und dementsprechend in den von ihr approbierten Statuten des Kollegs den Titel „Abtei“ vermieden. Freilich muß man anerkennen, daß die Abtei vom hl. Anselm eine *Abbatia sui generis* ist, diese Lehre ist den Vorschriften der *Lex propria* nicht entgegen<sup>50</sup>. Frei ist der Abt Primas in der Aufnahme und Entlassung der Alumnus. Über diese hat er Rechte und Pflichten für die Zeit, die sie im Kolleg wohnen und diese sind durch die Rechte des Abtes oder Konventualpriors beschränkt, zu dessen Kloster der betreffende Alumnus gehört (n. 73). Selbstverständlich obliegt dem Primas auch die Vermögensverwaltung der Abtei (n. 73).

Die Stellung des Abt Primas in der Abtei und im Kolleg wurde dann befestigt und in rechtlicher Beziehung genauer umschrieben durch die Verleihung der Würde eines Großkanzlers, die Pius XI. ihm übertrug und unsere Konstitutionen bestätigten. Diese Würde, die auch den anderen höchsten Ordensoberen, deren Verbände Kollegien mit mehreren

49) Di Vincenzo 17.

50) Molitor III, 169. Di Vincenzo 168.

Fakultäten haben, zukommt, z. B. den Generälen der Dominikaner, Franziskaner, Salesianer, war veranlaßt durch die Neuregelung der akademischen Studien kraft der Apostolischen Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ vom 24. Mai 1931 und durch die Verordnungen der Hl. Kongregation für die Seminare und Universitäten vom 12. Juni 1931, die in Art. 5 die Rechte und Pflichten eines Großkanzlers aufzählen und festsetzen: Schutz der rechtmäßigen Lehre, Sorge für die genaue Beobachtung der Vorschriften des Hl. Stuhles, das Recht, ad nutum den Rektor zu ernennen und diesen der Hl. Kongregation für die Seminare und Universitäten zur Bestätigung vorzuschlagen, die Ablegung des Glaubensbekenntnisses desselben und der Professoren entgegenzunehmen, diesen die kanonische Sendung zu verleihen und sie denselben eventuell wieder zu entziehen, bei den Prüfungen zur Verleihung des Doktorates den Vorsitz zu führen und die Urkunden über die Verleihung des Lizenziats und Doktorats an erster Stelle zu unterschreiben und schließlich die Hl. Kongregation für die Seminare und Universitäten über die wichtigeren Angelegenheiten auf dem laufenden zu halten und dieser alle 3 Jahre einen genauen Bericht vorzulegen. Diese Rechte werden dann in den am 21. April 1934 bestätigten Statuten noch etwas ergänzt durch das Recht, nach Anhörung des Rates des Rektors und der Professoren und nach Erlangung des „nihil obstat“ vom Hl. Stuhl Dozenten zu bestellen und diesen die *missio canonica* zu verleihen, sowie die Dekane der Fakultäten nach Anhörung des Rektors und der Fakultät je auf 3 Jahre zu bestellen<sup>51</sup>.

#### *bb) Das Haupt der Konföderation.*

Als Haupt der Konföderation ist der Abt Primas 3 mal im Kodex erwähnt (cc. 223 § 1, 4<sup>o</sup>; 501 § 3; 510). Über seine Stellung in der Konföderation ist der wichtigste Kanon c. 501 § 3, wo seine Gewalt gegenüber den anderen obersten Leitern von Ordensgenossenschaften beträchtlich eingeschränkt ist. C. 501 § 3 bestimmt näherhin, daß der Abt Primas nicht alle Gewalt und Jurisdiktion hat, die das Recht den höheren Oberen von zentralistisch verfaßten Ordensverbänden zuerkennt, seine Gewalt und Jurisdiktion wird vielmehr durch die Konstitutionen und etwaige Sondererlasse des Apostolischen Stuhles bestimmt.

Das Recht zur Berufung und Leitung des Äbtekongresses und der Präsidessynode ist bereits erwähnt. Wie c. 274, 4<sup>o</sup> dem Metropoliten einer Kirchenprovinz das Recht zuweist, zu wachen über die Reinerhaltung des Glaubens und die Einhaltung der kirchlichen Disziplin und über Mißstände, die sich etwa eingestellt haben, an den Papst zu berichten, so räumen unsere Konstitutionen dem Abt Primas das Recht und die Pflicht ein, darüber zu wachen, daß die authentische Tradition des mona-

51) Pontificii Instituti academici Sancti Anselmi de Urbe Statuta, Romae 1934, 11

stischen Ordens, seine Rechte, Vollmachten und Privilegien sowie das assetische und wissenschaftliche Eigengut unversehrt und treu bewahrt, nach Kräften verteidigt, wie überhaupt auf jede Weise begünstigt und vermehrt wird (n. 76). In der Ausübung dieser seiner Rechte und Pflichten wird sich der Abt Primas vielfach an den Äbtekongreß wenden, was den Tatsachen entspricht. Im Laufe der 65 Jahre des Bestehens des Amtes lag dem Abt Primas besonders am Herzen der Schutz und die Ausgestaltung des von Paul V. für alle unter der Regel des hl. Benedikt streitenden Ordensleute approbierten monastischen Breviers und dessen Anpassung an die Zeitverhältnisse, die Vervollkommnung des Ordenskalendariums, die Approbation des Ordenspropriums für die Messe, die Herausgabe von liturgischen Gesangbüchern. Im Jahre 1902 wurde auf Antrag des Abt Primas allen Priestern des Ordens die Weihe der Benediktusmedaillen verliehen und 1922 ein kurzes Formular für diese Weihe approbiert<sup>52</sup>. Nach dem Vorbild anderer Orden, die längst an bestimmten Tagen für ihre Kirchen einen vollkommenen Ablass *toties quoties* hatten, gab Pius X. auf Ansuchen des ersten Abt Primas und des Abtes von Montecassino für alle Kirchen, öffentlichen und halb-öffentlichen Oratorien des Ordens einen solchen Ablass für Allerseelen, dem zuerst durch den hl. Abt Odilo von Cluny in der Kirche eingeführten Gedächtnis aller Verstorbenen. Nachdem dieser Ablass Gemeingut aller Kirchen des Erdkreises geworden war, wurde er 1929 für den Benediktinerorden auf den Todestag des hl. Benedikt verlegt, freilich auf die Kirchen und öffentlichen Oratorien eingeschränkt<sup>53</sup>. Leo XIII. bestätigte auf Bitten des Primas 1903 für 5 Tage im Jahr die alte Gewohnheit des Ordens, an manchen Tagen die Generalabsolution empfangen und einen vollkommenen Ablass gewinnen zu können. Diese Vollmacht wurde dann 1906 zugunsten der Benediktinerinnen ausgedehnt, und 1924 ein neues Formular dafür approbiert<sup>54</sup>. Nicht zu unterschätzen ist die fördernde Tätigkeit des Primas bei der Approbation von Konstitutionen der einzelnen Kongregationen und Klöster. Hier erstreckte sich seine Tätigkeit schon bisher über den Rahmen der Konföderation hinaus und bezog auch die benediktinischen Verbände, die nicht zur Konföderation gehörten, in seine Tätigkeit ein; wir denken hier vor allem an die unter den Bischöfen stehenden Nonnenklöster und an die Bildung von Kongregationen unter den Oblatinnen in Nordamerika. Schließlich sei hier auch noch erwähnt die Erwirkung mancher Auszeichnungen für Präses und Äbte.

Als Haupt der Konföderation muß der Abt Primas auch um alle wichtigeren Dinge wissen, die sich in den einzelnen Kongregationen und Klöstern ereignen, besonders um solche Angelegenheiten, die dem Hl. Stuhl vorgetragen werden, denn hier ist auch der Abt Primas mitverant-

52) *Annales O.S.B.* 1893/1908, 94 s.; 1920/26, 123 s.

53) *Ebd.* 1893/1908, 95 s.; 1929, 61 s.

54) *Ebd.* 1893/1908, 91 ss.; 1920/26, 125 s, 130.

wortlich. Deshalb geben auch unsere Konstitutionen den Generalprokuratoren, die die einzelnen Kongregationen kraft c. 517 an der Römischen Kurie halten sollen, ganz entsprechend dem auf dem Äbtekongreß 1947 mit überwiegender Mehrheit – nur 22 Äbte waren dagegen – angenommenen Beschlusse, Weisung, den Abt Primas wenigstens über die wichtigeren Ereignisse in ihrer Kongregation auf dem laufenden zu halten, sei es nur, um ihn zu informieren, sei es je nach Lage des Falles um seinen Rat oder seine Hilfe zu erbitten. Wichtigere Aktenstücke der einzelnen Kongregationen sollen auch im Konföderationsarchiv aufbewahrt werden (n. 80).

Besonders erwähnt werden muß hier auch noch, daß die Rechte des Abt Primas bisweilen, genötigt durch die Verhältnisse, erweitert wurden. Dies sehen auch unsere Konstitutionen vor. Wir haben schon oben gehört, daß ein Kloster aus einer Kongregation ausscheiden und keiner anderen Kongregation einverleibt werden kann. In diesen Fällen werden die Klöster meist unmittelbar unter die Jurisdiktion des Abt Primas gestellt und dieser ersetzt dann die Tätigkeit eines Abt Präses; n. 14 unserer Statuten nennt dieses Verfahren ein „sub tutela Abbatis Primatis poni“ und bestimmt, daß in diesem Falle dem Abt Primas jene Rechte und Pflichten zukommen, die wenigstens nach gemeinem Rechte einem Präses einer Kongregation zustehen. Für diese außerordentlichen Fälle dürfte der Abt Primas etwa das Recht haben, den Vorsitz bei den Wahlen der Oberen zu führen, Visitationen abzuhalten, in zweiter Instanz zu Gericht zu sitzen und nach den Normen des Rechts das Entlassungsgericht zu bilden (cc. 1594 § 4; 655 § 1).

Zu berücksichtigen ist auch, daß der Abt Primas gegenüber allen aggregierten und inkorporierten Nonnenklöstern in etwa als Regularprälat („ad instar Superioris regularis“) fungiert (n. 97a). Hievon weiter unten beim Visitationsrecht. Die volle Stellung eines Regularprälaten hatte er von 1920–1927 gegenüber dem Nonnenkloster Maredret, Diöz. Namur<sup>55</sup>.

### *cc) Der Vertreter der Konföderation.*

Schon in den in der Einleitung erwähnten Entwürfen von Äbten für eine Konföderation kam zum Ausdruck, daß der Abt Primas seinen Sitz in Rom, dem Zentrum der ganzen Christenheit, haben solle. Der von den Äbten im April 1893 gebilligte Entwurf vermeidet den Ausdruck Abt Primas, nennt aber den Vorsitzenden der Konföderation „Repraesentans“. Einen solchen brauchte das Benediktinertum des 20. Jahrhunderts, das zu einer Zeit entstanden war, als die Verwaltungstätigkeit der Römischen Kurie noch eine ganz kleine Rolle spielte. Ein so zersplitterter Orden, wie es die Benediktiner sind, ist in Rom eine Aus-

55) AAS 12, 1920, 104. Annales O.S.B. 1927, 20.

nahme und ein gewisser Verstoß gegen den amtlichen und gesetzlichen Ordensbegriff. Die amtlichen Stellen in Rom lieben es, in Rom einen einzigen Oberen zu sehen, mit dem sie über sämtliche Benediktinerangelegenheiten verhandeln, an den sie sich in jedem Falle wenden können, anstatt daß sie mit verschiedenen Prokuratoren und Präsidēs verhandeln müssen. Unsere Konstitutionen bestätigen den Abt Primas als „negotiorum gestor, curator atque exsecutor“ (n. 82). Der Abt Primas repräsentiert die ganze Konföderation gesetzmäßig beim Hl. Stuhl und auch bei anderen kirchlichen und weltlichen Behörden hinsichtlich alles dessen, was die ganze Konföderation betrifft. (n. 81). Infolge dieser Stellung hat er einen weithin spürbaren Einfluß auf die Kongregationen und Klöster. Er wurde so ganz selbstverständlich und unvermeidlich der gegebene regelmäßige Berater in Benediktinischen Angelegenheiten, so daß alle Dinge, die an die Römische Kurie müssen, gewöhnlich durch seine Hand gehen. Seine Stimme ist in Rom immer von großem Gewicht, ja bisweilen auch von geradezu entscheidendem Einfluß. Er ist der schnellste Weg zur Geschäftserledigung in Rom, früher oder später wird jede Angelegenheit doch an ihn verwiesen<sup>56</sup>.

Die Stellung eines für alle benediktinischen Angelegenheiten verantwortlichen Beamten bringt es auch mit sich, daß er bereits nach dem Dekrete der Hl. Kongregation für die Bischöfe und Ordensleute von 1893 ein Recht auf den Empfang von amtlichen Berichten über den moralischen, disziplinären und materiellen Stand der einzelnen Kongregationen hat. Diese Berichte sollten jeweils von den Präsidēs alle 5 Jahre gesandt werden. Der Kodex ließ diese Bestimmung intakt, verordnete aber, daß sowohl der Abt Primas wie auch die Abt Präsidēs alle 5 Jahre dem Hl. Stuhl einen Bericht über die ganze Konföderation bzw. Kongregation zukommen lassen müssen (c. 510); diese Berichte müssen auch von den Ratsmitgliedern unterzeichnet sein, also beim Primas wenigstens von zweien. Das Dekret der Hl. Religiosenkongregation vom 8. September 1918 unter 3<sup>o</sup> verordnete nun, daß der Bericht der Präsidēs an den Hl. Stuhl durch die Hand des Primas vorgelegt werden solle<sup>57</sup>. Unsere Konstitutionen unterstreichen diese letztere Pflicht (n. 83) und verweisen auf das Dekret der Hl. Religiosenkongregation vom 9. Juli 1917, das die Berichterstattung näherhin regelt. Das in der *Instructio Circa relationis* vom 9. Dezember 1948 vorgesehene Frageformular mit 342 Fragen<sup>58</sup> scheint freilich für die Benediktiner-Konföderation und-Kongregationen nicht recht geeignet zu sein, weil es ganz von zentralistisch verfaßten Verbänden ausgeht und die Selbständigkeit der einzelnen Kongregationen und Klöster nicht genügend berücksichtigt; dieses sollte jeweils auch ein klares Bild über die einzelnen Kongregationen geben.

56) C. Butler, Benediktinisches Mönchtum, St. Ottilien 1929, 265 f.

57) Annales O.S.B. 1914/19, 43.

604—634.

58) AAS 40, 1948, 378 ss. Enchiridion de statibus perfectionis I, Romae 1949,

Der Äbtekongreß 1947 bat den Abt Primas um Herstellung eines der benediktinischen Eigenart entsprechenden Formulars, das zusammen mit den Präsidis geprüft und wohl auch von der Hl. Religiosenkongregation genehmigt werden sollte.

Für jene Klöster, die zu keiner Kongregation gehören und in besonderen Verhältnissen leben, ist natürlich eine solche Berichterstattung doppelte Pflicht. Das oben erwähnte Dekret der Hl. Religiosenkongregation von 1948 unter IV, 4<sup>o</sup> kennt aber eine Pflicht auch nur alle 5 Jahre, spricht nur von einer „*summaria relatio*“ und bestimmt, daß diese vom Ordensoberen und seinem Rate sowie vom Ordinarius loci unterschrieben sei. Manche Dekrete freilich sehen hier auch eine öftere Berichterstattung vor, z. B. je eine jährliche die Konstitutionen für das bereits genannte Kloster Chevetogne vom 31. Juli 1928 (Con. P. I. n. 8, 1<sup>o</sup>) und das Dekret der Hl. Religiosenkongregation vom 21. März 1950 für die Abtei St. Matthias in Trier. Auch diese Berichte sind dem Abt Primas und „*per ipsum*“ dem Hl. Stuhl vorzulegen (n. 83).

Die neueren Konstitutionen der großen Orden sehen auch einen Postulator für alle Selig- und Heiligsprechungsprozesse vor. Eine solche Norm fehlte bisher im Benediktinerorden. Auf den Äbtekongressen 1925 und 1937 wünschten die Teilnehmer auch einen solchen Prokurator. Auf Vorschlag der Äbte übertrug man diese Aufgabe dem Abt Primas und bat ihn, für die erforderlichen Studien geeignete Mönche auszuwählen und für die nötigen Finanzen zu sorgen<sup>58a</sup>. Unsere Konstitutionen bestimmen etwas anderes, nämlich der Abt Primas solle solche Prozesse, wenn es sich um Diener Gottes handelt, die zu keiner der gegenwärtigen Kongregationen oder Klöster gehörten oder welche die monastischen Kongregationen nicht übernehmen können und wollen, übernehmen und fördern (n. 84). Der durch c. 2004 vorgesehene Postulator dürfte durch den Abt Primas mit seinem Rate bestellt werden, er kann aber ohne Erlaubnis der Hl. Ritenkongregation nicht seines Amtes enthoben werden. Ein solcher Postulator dürfte natürlich ohne Erlaubnis des Abt Primas keine wichtigeren Angelegenheiten unternehmen und keine größeren Auslagen machen.

#### *dd) Die Privilegien des Abt Primas.*

a ) Nach geltendem Recht dürfen alle regierenden Äbte die *Pontificalien* tragen (cc. 625; 325). Dieses Vorrecht des Abt Primas erwähnen unsere Konstitutionen an erster Stelle unter den Privilegien (n. 85). Der Abt Primas darf sie tragen „*in proprio territorio*“ d. h. nicht bloß in der Abtei zum hl. Anselm, sondern auch „*intra limina sacrarum O.S.B. aedium*“ oder „*in ecclesiis monasteriorum quolibet modo ad Confoederationem pertinentium, etiam Abbatiarum*“ „*Nullius*“ quoad funcio-

58a) *Annales O.S.B.* 1920/26, 153; 1937, 58.

nes strictae monasticas“, somit auch in jedem Benediktinerinnenkloster, ganz gleichgültig, ob es exempt ist oder nicht, ob es zu einer Föderation gehört oder nicht, entscheidend ist hier nur der Anschluß an die Konföderation. Einschließen möchten wir auch die zu einem Kloster gehörigen Pfarreien, ausschließen aber die Häuser der Regularoblatinnen, da der Abt Primas durch die Aggregation keine Gewalt über sie erwirbt (n. 94, 95). Dieses Recht zu pontifizieren umschließt auch die Vollmacht, nach cc. 811 § 2 und 812 einen Ring bei der Messe zu tragen und sich eines Presbyter assistens zu bedienen (n. 88). Die genannten Vorrechte kommen zwar nach dem Kodex nur den benedizierten Äbten zu, allein es ist zu berücksichtigen, daß Eugen IV. 1436 auch allen nicht benedizierten Äbten der cassinesischen Kongregation die Pontifikalien gestattet hat. Nicht mit Unrecht meint P. Di Vincenzo, das Privileg Eugens IV. komme auch dem Abt Primas zu<sup>59</sup>.

Das dem Abt Primas 1899 von Leo XIII. verliehene Privileg, die *Cap-pa magna* tragen zu dürfen, ist in unseren Konstitutionen neu bestätigt (n. 94). Es ist dies eine Auszeichnung, die auch andere Ordensgeneräle, ja selbst alle Präsidens der monastischen Kongregationen haben und sogar manche regierenden Äbte aus besonderen Gründen erhalten.

Vermißt wird unter den Abzeichen der *pileolus violaceus*. Es ist dies umso auffallender, als Leo XIII. 1889 und 1902 sowie Pius XI. 1933 dieses Vorrecht den Äbten von Solesmes, den Generaläbten der Vallombrosaner und den bei der Restauration des Deutschen Ordens neu eingeführten priesterlichen Abt-Hochmeistern verliehen haben. Das Recht des gegenwärtigen Abt Primas Bernhard Kälin ist nur persönliche Auszeichnung.

β) Ein bestimmtes Weiherecht bringen freilich die Pontifikalien praktisch nicht mit sich. Die regierenden Äbte erfreuen sich zwar kraft einer durch das allgemeine Konzil von Nizäa II 787 c. 14 und durch c. 964, 1<sup>o</sup> verliehenen Vollmacht des Rechtes, ihren Untergebenen die *Tonsur* und die niederen Weihen spenden zu dürfen. Allein dieses Recht würde beim Abt Primas nur für die zu der Abtei vom hl. Anselm *vi stabilitatis* gehörigen Mönche gelten. Da jedoch im Kolleg vom hl. Anselm Professoren weilen, die vielfach die entsprechenden Erfordernisse für die Tonsur und die niederen Weihen haben und nicht leicht in ihre Abtei gehen können, so wurde auf Ansuchen des ersten Abt Primas diesem und seinen Amtsnachfolgern von Pius X. 1908 ohne zeitliche Beschränkung das Recht verliehen, jedem Gliede der Konföderation diese Weihen zu spenden, freilich mit der Einschränkung „*de proprii Superioris voluntate*“. Dieses Weiherecht war aber durch c. 964, 1<sup>o</sup> „re-

59) Bullarium Cassinense, Venetiis 1650 I, 71. Di Vincenzo 153 s., 189. Ph. Hofmeister, Mitra und Stab der wirklichen Prälaten ohne bischöflichen Charakter, Stuttgart 1928. Ders. Das Pontifikalprivileg *more Abbatum*, Liturgisches Jahrbuch 1, 1951, 75 ff.; 2, 1952, 15 ff. P. Salmon, Etude sur les insignes du pontife dans le rit romain. Histoire et Liturgie, 1955.

vocato quolibet contrario privilegio“ widerrufen. Auf Bitten des Abt Primas wurde das Indult von Benedikt XV. 1920 erneuert, aber nur zugunsten der Alumnus vom Kolleg zum hl. Anselm für den Abt Primas „perdurante munere“<sup>60</sup>. Unsere Konstitutionen bestätigen dieses Weiherecht mit den oben genannten Einschränkungen als dingliches Recht. Der Generalabt der Cistercienser genießt dieses Recht in weiterem Umfang, nämlich für alle „monachi Ordinis, dummodo muniti sint litteris dimissoriis immediati proprii Superioris maioris“<sup>61</sup>.

Auffallend ist, daß das Recht, Altäre, Kelche und Glocken konsekrieren zu können, dessen sich die Äbte erfreuen, deren Klöster die sog. cassinesischen Privilegien haben, in unseren Konstitutionen nicht erwähnt ist. Hier empfindet der Verfasser eine Lücke.

Noch zwei weitere Weiherechte ist hier zu gedenken. Kraft Verleihung von Leo XIII. 1882 ist den Benediktinern eigen die Spendung des sog. *Maurussegen* für Kranke. Auf Ansuchen des Abt Primas erhielt dieser zugleich mit allen Präses der Kongregationen 1907 die Gewalt, Welt- und Ordenspriester zur Spendung dieses Segens bevollmächtigen zu können, allein dieses Indult war nur für 10 Jahre gegeben<sup>62</sup>, wurde aber immer wieder 1917, 1927, 1937 und 1947 erneuert. Nunmehr ist dieses Recht dem Abt Primas für immer verliehen (n. 98). Ein weiteres Weiherecht, das freilich in unseren Konstitutionen nicht berücksichtigt ist, ist das Recht, zur Weihe von *Benediktusmedaillen* Welt- und Ordenspriester delegieren zu dürfen. Diese Vollmacht gab Leo XIII. 1902 zugleich mit dem Recht, manchen Priestern das Recht verleihen zu können, zur Weihe des sog. *numisma commune* (im Gegensatz zum *numisma a centenario dictum*) andere subdelegieren zu können. Die genannten Rechte wurden ohne zeitliche Beschränkung verliehen<sup>62a</sup>.

γ) Ein weiteres Privileg ist das Recht zur Teilnahme an den *Synoden* der Diözesan- und Provinzialsynoden und den allgemeinen Konzilien (n. 86, 89, 91). Bei den Diözesansynoden beruht dieses Recht auf c. 358 § 1, 8<sup>o</sup>, wo es heißt, daß alle *Abbates de regimine*, unter die auch der Abt Primas zu rechnen ist, zu berufen sind. Nicht ganz glücklich gewählt sind in n. 86 die Worte „cum jure suffragii ferendi“; besser wäre „cum voto tantum consultivo“. Bei der Berufung zur Provinzialsynode liegt eine gewisse milde Interpretation des Kodex zugunsten des Abt Primas vor. In c. 286 § 4 heißt es nämlich, es seien zu berufen „*Maiores quoque religionum clericalium exemptarum ac Congregationum monasticarum Superiores, qui in provincia resideant*“. Nach c. 501 § 3 ist hierunter der Abt Primas nicht zu verstehen. Ein Recht, einen Prokurator zu bestellen, hat der Abt Primas weder bei der Diözesan- noch bei der

60) *Annales O.S.B.* 1920/26, 87 s.

61) *Constitutiones Sacri Ordinis Cist. I, Romae* 1934 a. 54 d).

62) Der hl. Maurussegen, (*Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens* 3, 2. [1882], 165 f) *AAS* 40, 1907, 310.

62a) *Annales O. S. B.* 1893/1908, 94s.

Provinzialsynode, da er auf diesen Synoden nur beratende Stimme hat, wohl aber zu den allgemeinen Konzilien, auf denen ihm entscheidende Stimme zukommt (cc. 223 § 1, 4<sup>o</sup>; 224 § 1).

δ) Ein anderes persönliches Privileg ist die Befreiung vom Index der verbotenen Bücher (c. 1401; n. 87). Es kommt dieses Recht dem Abt Primas zu, da er „Ordinarius“ der Abtei vom hl. Anselm ist.

ε) Ein zweites ganz persönliches Privileg ist das Recht, die Mönche, Novizen und die anderen in c. 514 § 1 genannten Personen aller Kongregationen und konföderierten Klöster beicht hören zu können (n. 97 b). Wenn wir sagten, es handle sich hier um ein ganz persönliches Recht, so wollten wir damit sagen, daß dieses Recht nicht delegierbar ist. Vorbild für diese Bestimmung waren offenbar die Normen mancher Kongregationen, die dieses Recht auch den Präsidis zuschrieben. Auch verschiedene Generalobere mancher anderer Orden mit dezentralistischer Verfassung genießen diese Vollmacht, z. B. die Generaläbte der Cistercienser und Prämonstratenser<sup>63</sup>. Unseres Erachtens bedarf diese Vollmacht noch einer Ergänzung; der Abt Primas sollte auch von den in den einzelnen Klöstern reservierten Sünden und Zensuren absolvieren können (cfr. c. 519). Hervorgehoben sei, daß es in unserem Artikel statt „can. 514“ besser „can. 514 § 1“ heißen würde; unser Privileg meint nämlich nur die männlichen Glieder der Konföderation, nicht aber die weiblichen, die Nonnen und die Regularoblatinnen, für die nach c. 876 § 1 eine peculiaris iurisdictio erforderlich ist, die nach dem Kodex nicht einmal der Regularobere, dem ein Nonnenkloster unterstellt ist, genießt<sup>64</sup>.

ς) Zu den „Supremi religionum iuris pontificii Superiores“ rechnet die Römische Kurie auch den Abt Primas; deshalb darf er ohne apostolische Erlaubnis nicht bei einem weltlichen Richter belangt werden (c. 120 § 1) und zwar unter der Strafe der von selbst eintretenden, dem Apostolischen Stuhl einfach vorbehaltenen Exkommunikation (c. 2341; n. 90).

η) Bei der Aufnahme von Weltoblatten für die einzelnen Klöster nach den 1904 von Pius X. approbierten Statuten kamen im Laufe der Zeit manche Unregelmäßigkeiten vor, bald wurde die Vorschrift über das zur Professablegung erforderliche Alter bald auch die Norm für die Dauer des Noviziatsjahres nicht pünktlich eingehalten. Um diese Dinge in Ordnung zu bringen, bevollmächtigte Benedikt XV. 1920 den Abt Primas, die Mängel zu sanieren. Nach dem Inkrafttreten des Kodex erhielten die genannten Statuten eine Neufassung, die 1927 die apostolische Bestätigung erhielt. Aber jetzt zeigte sich bald, daß bei der Aufnahme ein neuer Fehler vorkam, es war die Vorschrift der cc. 555 § 1, 2<sup>o</sup> und 34 § 3, 3<sup>o</sup>

63) Hofmeister, Verfassung 19. Constitutiones S.O. Cist. n. 54 i. Sacri Candidi et Canonici Ordinis Praemonstratensis Statuta renovata, Tongerlo 1947, stat. 464 § 3.

64) Ph. Hofmeister, Das Beichtrecht der männlichen und weiblichen Ordensleute, München 1954, 212 f.

nicht beachtet worden, nämlich, daß das Noviziatsjahr ein volles Jahr dauern sollte. So wurde dann wieder eine Sanationsfakultät erbeten, die die Hl. Religiosenkongregation 1927 gewährte<sup>65</sup>. In unseren Konstitutionen (n. 97 c) ist nun dem Abt Primas eine allgemeine Sanationsvollmacht für Mängel, die sich im Noviziat und bei der Profeß der Oblaten einschleichen, gewährt. Diese Formulierung ist etwas weiter als die frühere; sie schließt jetzt auch den Mangel einer etwaigen Delegation zur Entgegennahme der Profeß ein.

ð) Die Benediktinerregel kennt das Gelübde der Stabilität, durch das der Mönch mit seinem Kloster auf Lebenszeit verbunden ist (c. 58). Sie kennt aber auch den Fall, daß ein Mönch in ein anderes Kloster übertritt; sie fordert hierzu die Erlaubnis des Abtes a quo und ad quem und sicher kraft des c. 3 auch die Mitwirkung beider Kapitel (c. 58, 61). Nähere Normen über einen solchen Übertritt innerhalb des Benediktinerordens hat das Recht nicht entwickelt, doch wurde bisweilen bischöfliche Erlaubnis dazu verlangt und seit der Entstehung der Kongregationen manchmal auch die des Präses<sup>66</sup>. Die Vereinigung der Kongregationen brachte auch die Frage, wer kompetent sei, den Übertritt von einer Kongregation in eine andere zu gewähren. Mit dieser Frage befaßte sich die Präsidessynode 1907; sie hielt für diesen Fall den Abt Primas für zuständig, freilich unter der Voraussetzung, daß die beiden beteiligten Äbte und das Kapitel ad quod zustimmen. Diesen Standpunkt billigte noch im selben Jahre für die Amtsdauer des Primas die Hl. Kongregation für die Bischöfe und Ordensleute. Diese Vollmacht aber erlosch 1917 durch das neue Recht, das in c. 632 für jeden Übertritt von einem selbständigen Kloster in ein anderes selbständiges, auch innerhalb derselben Kongregation die Erlaubnis des Hl. Stuhles verlangte. Doch gewährte die Hl. Religiosenkongregation auf Ansuchen 1919 wiederum die Fakultät für einen solchen Übertritt, freilich nur auf 5 Jahre und unter Hinzufügung der Klausel „*praevio consensu etiam Abbatum Praesidium utriusque Congregationis*“. Diese Vollmacht wurde dann später immer wieder erneuert<sup>67</sup>. Der Äbtekongreß 1947 wünschte aber mit 86 gegen 32 Stimmen, daß der Primas die Fakultät erhalte, Mönchen, Brüdern und Nonnen auch den Übertritt innerhalb derselben Kongregation gestatten zu können, ein Wunsch, dem nun in n. 96a, b unserer Konstitutionen Rechnung getragen ist, freilich mit der Klausel „*firmis Constitutionibus quae consensum Praesidis Congregationis praeterea exigant*“.

ι) Aus Dankbarkeit beschloß der Äbtekongreß 1925, daß für jeden Abt Primas, auch wenn er nicht mehr im Amte ist, in allen Männer- und Frauenkonventen feierliche Exsequien, so wie sie für

65) *Annales OSB* 1920/26, 91; 1927, 26 s.

66) Ph. Hofmeister, Der Übertritt in eine andere religiöse Genossenschaft, (*Archiv für katholisches Kirchenrecht* 108 [1928] 419 ff; 109, 1928, 592 ff.)

67) *AAS* 41, 1908, 44 s.; *Annales O.S.B.* 1914/19, 44.

einen Abt gehalten werden, mit einer Absolution, stattfinden sollen. Dieser Beschluß ging fast wörtlich in unsere Konstitutionen über (n. 99), nur ist der Ausdruck „exsequiae sollemnes ut pro Abbatibus fieri solent“ geändert in „Missa solemnis de Requiem“; geblieben ist die vom Äbtedekret übernommene Wendung „etiam resignato“, die unseres Erachtens besser „etiam a munere absoluto“ hieße, denn ein Primas, der nach Ablauf seiner Amtszeit nicht gewählt wird, ist nicht „resignatus“. Wenn in n. 99 ferner noch von Suffragien die Rede ist, die nach den Statuten der Abtei vom hl. Anselm gehalten werden, so dürfte hiemit die Gewohnheit gemeint sein, nach der die dortigen Mönche eine Anzahl von Messen für die Seelenruhe des Verstorbenen und den Jahrestag bis zum Tode des unmittelbaren Nachfolgers feiern. Für die der Konföderation angegliederten Schwesterngemeinschaften sind in unseren Konstitutionen keine besonderen Suffragien vorgesehen, doch enthalten die Konstitutionen derselben bisweilen manche, z. B. die der Bénédictines Missionnaires sous le vocable de la „Reine des Apôtres“ 1946 n. 136 s, d. h. in jedem Konventualpriorat ein gesungenes Requiem, in übrigen Häusern eine stille Messe.

#### *ee) Die monastische Stellung des Abt Primas.*

Wir haben schon oben gehört, daß die Abtei vom hl. Anselm kein Kapitel und daher auch keine eigenen Professen hat. Dieser Umstand macht die Stellung des Abt Primas etwas schwierig. Allein im Laufe der Kirchengeschichte ist diese Stellung eines Ordensmannes nicht der erste Fall. Kaum war das Mönchtum entstanden, trat schon die Frage auf, ob Ordensleute auch Bischöfe werden und Seelsorgeposten außerhalb ihres Klosters übernehmen könnten<sup>68</sup>. Das kirchliche Recht hat diese Fragen gelöst und ausgehend von dem Grundsatz „Favor publicus praeferritur debet utilitatibus privatorum“ bejaht; das Stabilitätsgelübde wurde einfach für eine bestimmte Zeit suspendiert. So auch das neue Kirchenrecht (cc. 627 ss.).

Diese allgemeinen Rechtsgrundsätze wenden unsere Konstitutionen (n. 100) einfach auf die Stellung des Abt Primas an und erklären, daß er zwar seine Stabilität in seinem Profestkloster voll und ganz behalte, diese aber für die Dauer seines Amtes suspendiert sei und nach Ablauf der Amtsperiode wieder auflebe. Die Konstitutionen schränken die Suspension etwas ein durch die Worte „quoad illa quae cum munere suo componi non posse censetur“, d. h. der Abt Primas kann nicht zugleich in seinem Profestkloster und in der Abtei vom hl. Anselm anwesend sein. Die genannte Einschränkung hat ihre besondere Bedeutung. Z. B. wäre es ganz gut denkbar und auch dem Recht entsprechend,

68) Ph. Hofmeister, Mönchtum und Seelsorge bis zum 13. Jahrhundert, (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 65, [1953/54] 217 ff.)

daß der Abt Primas bei einer etwaigen Abtswahl in seinem Professekloster Sitz und Stimme hat. Die Befreiung vom Stabilitätsgelübde hat natürlich für den Abt Primas lange nicht die Wirkung, die sie für einen Bischof oder einen im Dienste der Seelsorge wirkenden Mönch hat, denn der Abt Primas lebt ja für die Zeit seiner Befreiung in einer anderen Abtei, kann hier dem Chorgebete anwohnen und die klösterlichen Observanzen recht gut beobachten. Deshalb sagen auch unsere Statuten ausdrücklich, daß er den besonderen Verpflichtungen seiner Stabilität voll und ganz durch die Beobachtung des gemeinsamen Lebens und der regulären Observanz im Kolleg vom hl. Anselm genügt (n. 101), das ja eine Abtei, eine domus regularis, domus formata ist, und als solche die Klausurgesetze beobachten und das ganze Opus Dei feiern muß. Die Fortdauer des Stabilitätsgelübes im Professekloster bringt es auch mit sich, daß der Abt Primas während der Dauer seines Amtes das Ordenskleid in der Form tragen kann, in der es in seinem Kloster üblich ist (n. 102). Wenn auch die Abtei vom hl. Anselm zu keiner monastischen Kongregation gehört, so ist es doch noch nicht soweit gekommen, daß es einen Benediktinerhabit gibt, der eine allen Kongregationen gemeinsame Form aufweist. Das Stabilitätsgelübde des Primas wird weiterhin dadurch noch etwas geändert, daß er nach Ablauf seiner Amtszeit nicht in sein Professekloster zurückkehren muß, sondern in einem anderen Kloster des Ordens leben darf, natürlich unter der Voraussetzung, daß der Abt dieses Klosters und dessen Mönche damit einverstanden sind (n. 106).

Einer besonderen Regelung bedarf natürlich die Auswirkung des Armutsgelübes. Auch hier galt es nur, die Grundsätze des kanonischen Rechts, wie sie sich bei der Stellung eines Bischofs oder eines in einem anderen Kloster oder auf einer Seelsorgestelle weilenden Ordensmannes entwickelt haben (cc. 628; 630 § 3; 1536 § 1), auf unseren Fall anzuwenden. Schon der Äbtekongreß 1947 bestimmte, daß alles, was auf Kosten des Kollegs oder der Konföderation oder zu deren Gunsten während der Amtsdauer erworben wird, für das Kolleg oder die Konföderation erworben gilt. Unsere Konstitutionen übernahmen diese Norm, fügen aber noch bei, daß anderes Vermögen für das Professekloster des Primas erworben wird (n. 103, a, b). Wir denken hier vor allem an das, was aus Erbschaften und Legaten von Verwandten kommt, an Geschenke, die aus Freundeskreisen früherer Zeit stammen. Bei Dingen, die dem persönlichen Gebrauch des Primas dienen, spricht die Vermutung dafür, daß sie dem Kolleg gehören, wenn nicht das Gegenteil bewiesen wird (n. 103, b). Das Recht auf den persönlichen Gebrauch von Gerätschaften verbleibt dem Primas bis zu seinem Tode; in Betracht kommen hier vor allem Ring, Pektorale, Paramente usw. eines Nichtabtes, der zum Primas bestellt wurde. Den Unterhalt eines seines Amtes enthobenen Primas haben die Konföderation und das Professekloster „*aequa lance*“ zu bestreiten (n. 103, d), d. h. so, wie es die natürliche Billigkeit erfordert (cfr. c. 643 § 2). Berücksichtigt werden

muß hier vor allem die Zeit, die der ausgeschiedene Primas im Amte war. Diese Angelegenheit muß also jeweils sofort nach der Wahl eines neuen Primas vom Äbtekongreß besprochen und mit dem Professekloster geregelt werden. Zu beanstanden ist auch hier im Gesetzestext der Gebrauch des Wortes „resignati“, der besser durch „a munere absoluti“ ersetzt würde.

*ff) Das Erlöschen des Amtes des Abt Primas.*

Wie jedes kirchliche Amt, so erlöscht auch das Amt des Abt Primas durch Ablauf der Zeit, für die er bestellt ist, durch Verzicht und durch Absetzung. Diese verschiedenen Arten des Freiwerdens bestätigt n. 104 unserer Konstitutionen. Wir möchten diesen Arten noch die administrative Amtsenthebung, die sog. amotio oder remotio hinzufügen, die wohl durch die Wendung „absolutae impossibilitatis a Sancta Sede recognitae“ (n. 107) angedeutet ist. Der Verzicht bedarf der Bestätigung durch den Papst, dem das Gesuch durch Vermittlung der Hl. Religiösenkongregation vorzulegen ist (n. 104 b). Das Amt kann aber auch freiwerden durch Beförderung auf eine Würde, die mit dem Amte des Primas unvereinbar ist, z. B. durch Ernennung zum Residenzial — oder Weihbischof (n. 104, c).

Abgesehen von diesem letzteren Falle und sicherlich auch von der Amtsentsetzung wird der Primas nach Erlöschen seines Amtes „Abbatis titularis honore decoratur, usum Pontificalium retinet“ (n. 106). Diese Auszeichnung wird offensichtlich vom Hl. Stuhl verliehen. Ob dies auch bei einer amotio oder remotio geschieht, ist nicht sicher; doch liegt ein Fall vor, bei dem einem „abbas exoneratus“ der Abtstitel und die Pontifikalien belassen wurden. Eigen berührt freilich die Verleihung der Würde eines Titularabtes, d. h. der Würde eines Abtes eines untergegangenen Klosters für einen Abt, der einmal Primas des ganzen Ordens war; nicht einmal der Titularerzabtstitel scheint dem Verfasser entsprechend zu sein, behält doch der seines Amtes enthobene Primas nach n. 18 unserer Konstitutionen mit Recht den Vorrang selbst vor allen Abt Präsidens. Ist hier nicht die Verleihung des Titularabtstitels eine capitis deminutio? Dem Verfasser scheint die Bezeichnung olim Abbas Primas oder die neue amtliche Ex-Abbas Primas besser zu sein. Ob Briefe und andere private Dokumente nach dem Tode der Primas dem Primatialarchiv einverleibt werden oder anderswo untergebracht werden sollen, wird dem klugen Ermessen des Nachfolgers überlassen (n. 705).

Die Leitung der Konföderation geht bei Vakanz des Primasamtes nicht mehr an den Rektor des Kollegs vom hl. Anselm über, wie dies nach dem apostolischen Breve von 1893 der Fall war, auch nicht an den Abt von Montecassino, wie dies einmal der Äbtekongreß wünschte, sondern an das erste Mitglied des Rates „als Vikar“, d. h. an das mit der größten Stimmenzahl gewählte Ratsmitglied, das ist z. Z. der Abt von St. Paul vor den Mauern Roms (n. 107).

b) *Der Rat des Primas und seine Gehilfen.*aa) *Der Rat des Primas.*

Der hl. Benedikt stellte dem Abte einen doppelten Rat an die Seite, nämlich den Rat der Senioren für die „*minora agenda*“ und den Rat aller Brüder für die „*praecipua agenda*“. Auch bei den monastischen Kongregationen bildete sich bald aus den Mitpräsidenten und Visitatoren ein Rat für den Präses<sup>69</sup>. Es ist entschieden auffallend, daß die beiden Dekrete von 1893 von einem Rate des Primas völlig schweigen. Auch der Kodex tut dies, indem er in c. 516 § 1 den Abt Primas nicht nennt und daher in c. 510 die Worte „*subsignatum . . . a suo Consilio*“ nur auf den Superior Congregationis monasticae bezogen werden können. Das Bedürfnis nach einem Rat machte aber der zweite Abt Primas, Fidelis von Stotzingen, geltend, freilich nur für die Vermögensverwaltung des Kollegs vom hl. Anselm, nicht aber für die Angelegenheiten der ganzen Konföderation. Für diese bestand also bis zum Erlaß unserer *Lex propria* überhaupt kein Rat. Dessen Mangel zeigte sich so recht nach dem Tode des Abt Primas von Stotzingen, wie wir oben in der Einleitung dargestellt haben. Wir haben also in den Normen n. 108 ff. unserer Konstitutionen ganz neues Recht vor uns.

Das zeigt deutlich schon der Ausdruck „*Consilium*“, der den Statuten moderner Kongregationen entnommen ist. In den Orden ist mehr die Wendung „*Definitorium*“ üblich, ein Ausdruck, den wir vor allem bei den Franziskanern, Karmeliten und Augustinereremiten finden, der aber älter als diese Verbände ist und sich schon bei den Cisterciensern und Benediktinern des 12. Jahrhunderts findet<sup>70</sup>. Bei den Cisterciensern und Prämonstratensern, die den Cisterciensern verfassungsrechtlich so nahe verwandt sind, sowie bei manchen Benediktinerkongregationen hat sich diese Bezeichnung bis heute erhalten<sup>71</sup>.

Der Rat des Primas besteht aus 4 Äbten. Im ersten Entwurf unserer Konstitutionen war ein größerer Rat vorgesehen, in dem zwar nicht alle, aber doch die Kongregationen vertreten waren; es konnten in ihm auch Mönche, also Nicht-Äbte Sitz und Stimme haben und zur Gültigkeit eines Beschlusses war die Anwesenheit von 5 Mitgliedern erforderlich. Bei den Cisterciensern sind Mitglieder alle Abt Präsidis sowie der Generalprokurator, bei den Prämonstratensern besteht der Rat des Generalabtes aus 4 Köpfen, „*qui sunt Praelati Ordinis*“; alle werden auf dem Generalkapitel gewählt. Die Bestellung der nunmehrigen 4 Mitglieder

69) Hofmeister, *Verfassung* 20.

70) Generalkapitel der Cistercienser 1197 n. 57 (M. J. Canivez, *Statuta Capitulum generalium O. Cist. ab anno 1116 ad annum 1786*, Louvain 1933 ss. I, 221), Generalkapitel von Cluny 1200 c. 27, P. L. 209, 906.

71) *Constitutiones S.O. Cist.* n. 65; *S. O. Praemonstr. stat.* 88 ss; *Declarationes in Regulam S. Benedicti et Statuta Congregationis Americano-Cas-sinensis* 1947 n. 113.

verrät so recht den Kompromiß. Der Abt Primas schlägt 8 Kandidaten als besonders geeignet vor, jedoch so, daß die übrigen das passive Wahlrecht nicht verlieren. Die Ratsmitglieder werden vom Äbtekongreß auf 12 Jahre gewählt (n. 109). Zwei von ihnen sollen in Rom selbst oder wenigstens so ihr Domizil haben, daß sie nach dem Urteil des Kongresses leicht nach Rom kommen können; freilich, das ist keine Mußvorschrift, denn der Text sagt ausdrücklich: „inquantum fieri potest“. Auf dem Äbtekongreß 1953 vollzog sich die Wahl in der Weise, daß der Abt Primas zuerst mit dem Präses beriet und sich von diesen 8 Kandidaten vorschlagen ließ, dann 8 vorschlug. Aus der Wahl gingen die Äbte von St. Paul in Rom, von Montecassino, Einsiedeln und St. Vinzenz hervor, also 3 Präses und der Abt von Montecassino, alle 4 im Alter so, daß sie menschlichem Ermessen nach auf 6 Jahre das Amt versehen können. Völlig fehlt in unseren Konstitutionen eine Norm über die bei der Wahl erforderliche Stimmenzahl, nämlich ob überhäufige oder einfache Mehrheit erforderlich ist. In Ermangelung einer solchen Norm gilt die Vorschrift des c. 101 § 1<sup>o</sup>, d. h. bei den beiden ersten Wahlgängen ist überhäufige Mehrheit erforderlich, beim dritten Wahlgang nur einfache. Vermißt wird in unseren Konstitutionen auch eine Bestimmung über die Ergänzung des Rates, falls eines der Ratsmitglieder durch Tod oder sonstwie ausscheidet. Es kämen hier etwa folgende Modi in Frage. Der Abt Primas bestellt mit Zustimmung der übrigen Mitglieder einen Ersatzmann, oder es rückt derjenige, der nach den 4 gewählten am meisten Stimmen hatte, ohne weiteres ein. Auch für die Bestellung eines Ersatzmannes für die eine oder andere Sitzung fehlt eine besondere Norm. Wir vermissen auch eine Norm über die Entfernung eines Ratsmitgliedes aus dem Amte, etwa dergestalt, daß eine solche vom Abt Primas mit Zustimmung der übrigen Ratsmitglieder und mit Genehmigung des Hl. Stuhles vorgenommen werden könnte. Erwähnt sei, daß diese Art der Entfernung wie auch die Bestellung eines Ersatzmannes durch den Primas mit Zustimmung der übrigen Ratsmitglieder der Praxis der Römischen Kurie entspricht.

Das Recht unterscheidet heute Dinge, die nur in Consilio pleno, also bei Anwesenheit aller Ratsmitglieder verhandelt werden dürfen, und solche, bei denen das eine oder andere Mitglied fehlen kann. Diesen Unterschied kennen unsere Statuten nicht. Sie bestimmen nur, die Ratsmitglieder sollen mit dem Primas wenigstens einmal im Jahr und so oft es sich um eine Sache handelt, bei der die Ratsmitglieder entscheidende Stimme haben, zusammenkommen, daß wenigstens drei Mitglieder einschließlich der Abt Primas, anwesend sein müssen; jene Mitglieder aber, die der Sitzung nicht anwohnen können, dürfen schriftlich abstimmen; ihre Stimme ist dann unter Wahrung des Geheimnisses den übrigen beizuzählen (n. 109). Es genügen also in allen Sitzungen 3 Mitglieder. Ob diese collegialiter vorgehen, wie P. Di Vincenzo meint<sup>72</sup>,

72) Di Vincenzo 215.

oder ob der Abt Primas das Haupt ist und zur Gültigkeit einer Handlung ihm ein oder zwei Ratsmitglieder zustimmen müssen, ist nicht entschieden, wir glauben, daß man nicht collegialiter vorgehen muß, weil dies sonst nur bei gerichtlichen Sachen vorgeschrieben ist (c. 205 § 1, 1576 § 1). Die abwesenden Mitglieder können ihre Abstimmung schriftlich einsenden, aber sie müssen dies nicht tun. Die schriftliche Abstimmung ist natürlich ein schwerer Nachteil, weil die abwesenden Mitglieder der der Abstimmung vorausgehenden Beratung (c. 105, 2<sup>o</sup>) nicht anwohnen und deshalb die Einwendungen und Wünsche der übrigen Mitglieder bei ihrer Abstimmung nicht berücksichtigt werden. Bei jenen Klöstern, die dem Abt Primas unmittelbar unterstellt sind, bildet der Primatialrat auch den Gerichtshof für die Entlassung, für die c. 655 § 1 ein Kollegium von 5 Richtern vorschreibt. Die Vornahme einer Entlassung macht somit große Schwierigkeiten. Oder soll etwa durch die Norm n. 109 von der Vorschrift eines 5köpfigen Gerichtes dispensiert sein? Dieser Fall könnte leicht praktisch werden, wenn etwa ein in Mittelitalien gelegenes Kloster vorübergehend dem Primas unterstellt würde, weniger dagegen für solche, die weiter entfernt sind, denn da könnte wohl der mit 3 Gliedern besetzte Primatialrat von der Norm des c. 667 Gebrauch machen und die Entlassung 3 Regularen überlassen.

Daß der Primatialrat das Recht hat, Äbte oder Mönche, die in einer Sache versiert sind, mit beratender Stimme beizuziehen (n. 110), ist bereits oben erwähnt worden.

Die Aufgabe unseres Rates ist beschränkt. Ihm steht vor allem zu, zusammen mit dem Abt Primas die Konföderation zu leiten (n. 23), den Äbtekongreß vorzubereiten und ihm etwaige Anträge zuzuleiten (n. 25, 36 s.), seinen Rat abzugeben bei Errichtung monastischer Kongregationen (n. 11), bei der Ernennung des Rektors des Kollegs vom hl. Anselm (n. 113), die Zustimmung zu geben, wenn der Abt Primas die Berufung eines Mönches zum Professor oder Offizialen im Kolleg vom hl. Anselm für notwendig hält (n. 134), und zur Visitation einer Kongregation oder eines Klosters (n. 119, 121) und schließlich die ihm vom Äbtekongreß übertragenen Angelegenheiten zu erledigen (n. 111). Zwei Mitglieder des Primatialrates, ohne daß diese näher bestimmt sind, bilden auch den außerordentlichen Rat für die Vermögensverwaltung des Kollegs vom hl. Anselm (n. 137, 144).

Im ersten Entwurf zu unseren Konstitutionen war auf den Vorschlag verschiedener Seiten hin als ständiger Vertreter des Abt Primas ein Hilfsabt (*Abbas auxiliaris*) vorgesehen; dieser Vorschlag fiel jedoch bei den näheren Beratungen. An seine Stelle trat aber nicht etwa, wie es naheliegend gewesen wäre, das zuerst gewählte Mitglied des Primatialrates, sondern ein sog. „Vikar“, der vom Abt Primas aus den 4 Ratsmitgliedern bestellt ist (n. 112). Nur in einem einzigen Falle vertritt das erste Ratsmitglied als Vikar *ipso iure* den Abt Primas, nämlich wenn der Abt Primas stirbt oder sonstwie mit Genehmigung des Hl. Stuhles aus dem Amte scheidet; dieses Mitglied vertritt also den Abt Primas, wie

man zu sagen pflegt, *sedes vacante*. Wer freilich dieses erste Mitglied ist, ist in unseren Konstitutionen nicht bestimmt. In Betracht kommt hier sicher der mit höchster Stimmenzahl gewählte Abt, nicht etwa der der äbtlichen Würde nach älteste, auch nicht der dem physischen Alter nach älteste Abt. Der Äbtekongreß 1947 hatte hier eine andere Regelung gewünscht, nämlich die, daß jeweils der Abt von Montecassino der ständige Vertreter des Primas sei und an ihn bei Sedisvakanz das Recht übergehe, den Äbtekongreß zu berufen. Allein dieser Wunsch wäre praktisch nur durchführbar gewesen, wenn der Abt von Montecassino zur Würde eines *Consiliarius primus natus* erhoben worden wäre.

#### *bb) Die Gehilfen des Abt Primas*

Als weitere Gehilfen für den Abt Primas als Präses der Konföderation kommen in Betracht dessen Sekretäre, die zugleich das Amt von Notaren versehen (c. 503, n. 114), der Archivar, der Annalist und Zellerar. Alle diese Beamten werden frei vom Abt Primas bestellt, natürlich immer nur mit Zustimmung des jeweiligen Abbas proprius derselben. Der Archivar hat dafür zu sorgen, daß die Protokolle der Äbtekongresse und Präsidessynoden, die Arbeiten der Kommissionen, die Gutachten und Stellungnahmen im Archiv der Konföderation geordnet und vollständig sind. Im Archiv sind aber auch aufzubewahren die Dokumente der einzelnen Kongregationen und der Föderationen der Nonnen, ebenso die statistischen Angaben über diese Verbände (n. 115). Dem Annalisten obliegt jedes Jahr, die Dokumente, die die ganze Konföderation, die einzelnen Kongregationen und Klöster betreffen, herauszugeben, und die besonderen Verhältnisse und Erfolge, die das Leben und die Tätigkeit der einzelnen Klöster aufzuweisen haben, in den Annalen des Benediktinerordens zu veröffentlichen (n. 116). Der Zellerar schließlich muß für die zeitlichen Dinge der Konföderation sorgen. Wenn es dem Abt Primas gut dünkt, kann er dieses Amt mit dem des Zellerars des Kollegs vom hl. Anselm verbinden (n. 117).

### *B. Die außerordentliche Leitung.*

#### *a) Die Visitationen.*

Ein gewisses Visitationsrecht des Abt Primas für alle Klöster der Konföderation haben bereits die ersten Entwürfe für eine benediktinische Konföderation, wie wir schon in der Einleitung erwähnt haben, vorgesehen. Sowohl der Vorschlag von Kardinal Schwarzenberg wie die Entwürfe der Äbte Zelli, Guéranger und Wolter berücksichtigen es. Abt Zelli wünschte alle 12 Jahre eine solch außerordentliche Visitation, die Äbte Guéranger und Wolter sogar alle 7 Jahre, immer im Jahre vor dem Föderationskapitel. Die Äbte Guéranger und Wolter lassen die Visitatoren auf dem Föderationskapitel wählen, Abt Wolter sprach aber auch dem Generalpräses das Visitationsrecht zu. Abt Zelli ist der erste, der diesen Visitator auch etwas beschränkt; er meint nämlich, den Visitator

sollte ein Konvisitator begleiten, d. h. ein Abt aus jener Provinz, die visitiert werden solle<sup>73</sup>.

Bereits das Dekret der Hl. Kongregation für die Bischöfe und Ordensleute von 1893 berücksichtigte das Visitationsrecht des Abt Primas, freilich nur in ganz allgemeiner Form. Vor allem ist eine Visitation aller Klöster innerhalb bestimmter Jahre nicht vorgesehen. Es heißt hier nur: „*Quod si necessitas urgeat*“, dann könne der Primas eine Kongregation visitieren. Er muß dies nicht selbst tun, im Gegenteil, er hat hier weitgehendes Delegationsrecht: „*sive perse sive per aliquem idoneum Monachum*“. Der von ihm ausersehene Visitor muß also nicht Abt sein. Ferner heißt es im Gesetzestext, der Abt Primas könne visitieren „*aliquam ex Benedictinis Congregationibus confoederatis*“. Aus dieser Formulierung ist eine Meinungsverschiedenheit entstanden, nämlich ob der Abt Primas auch das Recht habe, nur einzelne Klöster einer Kongregation zu visitieren. Zu jenen, die diese Frage verneinten, gehörte kein geringerer als der Kardinal und Primas von Gran, Justinian Serédi O.S.B., die rechte Hand von Kardinal Gasparri bei der Ausarbeitung des *Codex Juris Canonici*. Gegen diese Auffassung ließ sich aber mit Recht auf die im römischen Recht verankerten Rechtsregeln des kanonischen Rechts verweisen: „*Plus semper in se continet quod est minus*“, „*Cui licet quod est plus, licet utique quod est minus*“ und „*In toto partem non est dubium contineri*“<sup>74</sup> hinweisen. Diese letztere Auffassung siegte in unseren Konstitutionen, die freilich auch beträchtliche Einschränkungen des freien Visitationsrechtes bringen.

Schon der Äbtekongreß 1947 hat sich mit dem Visitationsrecht des Abt Primas näher befaßt. Nach einer längeren Diskussion wurde mit allen gegen 7 Stimmen der Vorschlag angenommen, der Abt Primas sollte, bevor er eine außerordentliche Visitation vornehme, sich mit dem Präses und Prokurator der betreffenden Kongregation beraten und dann erst visitieren, „*comite aliquo Abbate eiusdem Congregationis, dummodo hoc fieri possit*“. Ferner wurde hier beschlossen, daß auch der Präses einer Kongregation oder wenn es sich um das Kloster des Präses handelt, die Visitatoren den Abt Primas bitten können, eine außerordentliche Visitation abzuhalten.

Der De Visitationibus überschriebene Abschnitt unserer Konstitutionen bestätigt zunächst die Normen des Dekrets *Inaestimabilis*, fügt dann aber die Klausel bei: „*illis servatis, quae infra praescribuntur*“ (n. 118). Die größte Neuerung, die hier vorgesehen ist, besteht darin, daß der Abt Primas nicht mehr frei entscheiden kann, ob eine außerordentliche Visitation durch ihn am Platze ist, er muß hier in allen Fällen die Zustimmung seines Rates haben, d. h. wenigstens zweier Äbte aus demselben. Diese Zustimmung ist nicht bloß notwendig, wenn

73) *Molitor* III 218 ff.

74) *Regulae Juris* 35, 53, 80 in VI<sup>o</sup>.

er eine ganze Kongregation visitieren will, sondern auch, wenn es sich nur um ein einzelnes Kloster handelt (n. 119, 121).

Eine zweite Beschränkung besteht darin, daß der Primas vor Abhaltung der Visitation die Angelegenheit mit den Oberen der betreffenden Kongregation, also vor allem dem Präses bzw., wenn es sich um dessen Kloster handelt, mit den Visitatoren desselben besprechen muß. Drängt die Sache und bleibt ein Zweifel, dann gilt der Grundsatz: „Sancta Sedes opportune consularum“ (n. 119). Handelt es sich um die Visitation eines einzelnen Klosters, so kann diese der Abt Primas auch vornehmen nur unter Benachrichtigung des Präses oder der Oberen, sodaß er also hier die Angelegenheit nicht vorher mit den genannten beraten muß: „Praeside saltem praemonito“, „Visitoribus saltem praemonitis“ (n. 120, 121). Ob der Abt Primas diese Oberen vorher anhören oder diese nur benachrichtigen solle, bleibt ihm überlassen, „prout ipsi in Domino videbitur“ (n. 121).

Die Visitation einzelner Klöster ist ferner eingeschränkt durch die Worte: „propter graves necessitates difficiliaque adiuncta alicuius vel aliquorum monasteriorum“ (n. 121).

Die Veranlassung zu einer außerordentlichen Visitation werden in der Regel Beschwerden der Oberen und der Untergebenen sein. Die Konstitutionen berücksichtigen beides: „ad invitationem Praesidis Congregationis vel ad instantiam monasterii“ (n. 120). Die Norm, daß ein Präses den Abt Primas zur Visitation einladen kann, hat ein Vorbild in den Konstitutionen der Brasilianischen Kongregation, die die Bestimmung kennen, daß der Präses oder Erzabt zur Visitation seines Klosters den Abt Primas oder die beiden Assistenzäbte einladen kann<sup>75</sup>.

Eine bestimmte Zeit für die Abhaltung der Visitation, wie sie in den Entwürfen für die Primatialverfassung vorgesehen war, fehlt ganz. In anderen Orden mit selbständigen Klöstern ist es in der Regel so, daß der höchste Obere ein Recht hat, zu bestimmten Zeiten zu visitieren, z. B. bei den Cisterciensern hat der Generalabt die Pflicht, wenigstens alle 10 Jahre alle Klöster zu besuchen und eine kanonische Visitation abzuhalten, natürlich unbeschadet des Rechtes, jederzeit zu visitieren, wenn besondere Umstände eine Visitation angezeigt erscheinen lassen. Eine besondere Pflicht hat er ferner, die Klöster der Präses der einzelnen Kongregationen alle 5 Jahre zu visitieren; diese Norm ist darin begründet, weil die gegenseitige Visitation der Äbte einen gewissen Mangel an sich trägt und sich für das Ansehen der Visitatoren nachteilig auswirkt. Bestimmen doch die neuen Konstitutionen dieses Ordens: „Non permittitur visitatio regularis Abbatum viceversa“<sup>76</sup>. Bei den Prämonstratensern visitiert der Generalabt zu Beginn seines Amtes und

75) Declarationes et Constitutiones Congregationis Brasiliensis 1911, 1927, 1939 je n. 130.

76) Constitutiones S.O. Cist. (n. 54, e, g; 94 s.)

hernach wenigstens alle 10 Jahre alle Kanonien<sup>77</sup>. Solche Rechte wie diesen Generaläbten sind dem Abt Primas nicht zugestanden worden, doch hat er ein subsidiäres Visitationsrecht. Unterlassen nämlich die ordentlichen Visitatoren zwei Perioden hindurch (in der Regel ist die Visitation alle 3 Jahre vorgeschrieben) die Visitation, so ist der Abt Primas berechtigt, supplierend einzugreifen (n. 122).

Ein ganz bestimmtes Recht, zu festgesetzten Zeiten zu visitieren hat aber der Abt Primas bei jenen Klöstern, die seinem Schutz besonders anvertraut sind, d. h. die zu keiner Kongregation gehören. Diese muß er alle 3 Jahre besuchen, für sie ist er „*Visitor ordinarius*“ (n. 123). Ausgenommen ist hier das dem Hl. Stuhl unmittelbar unterstehende Kloster zum hl. Hieronymus in Rom, das aus Mönchen des Klosters Clerf in Luxemburg besteht; hier ist der jeweilige Abt von Clerf Apostolischer Visitor „*cum alio Visitatore a Summo Pontifice designando*“<sup>78</sup>. Ein außerordentliches Visitationsrecht hat der Abt Primas bei allen der Konföderation einverleibten oder aggregierten Nonnenklöstern, also bei den einer monastischen Kongregation oder einem konföderierten Kloster inkorporierten oder exemten Klöstern, sowie bei den Klöstern, die zwar unter der Jurisdiktion der Bischöfe stehen, aber doch dem Schutze eines Männerklosters anvertraut sind oder die in Föderationen vereinigt sind, die der Konföderation inkorporiert sind. Unsere Konstitutionen bestimmen, diesen Klöstern gegenüber habe der Abt Primas etwa die Stellung eines Regularoberen („*ad instar Superioris regularis*“ n. 97a) und dieser könne sie visitieren nicht bloß einmal im Jahr, sondern „*exstante gravi causa . . . etiam pluries*“. Daß hier der Abt Primas auch die Klausur betreten darf, ist selbstverständlich, denn „*cui delegata potestas est, ea quoque intelliguntur concessa, sine quibus eadem exerceri non posset*“ (cc. 200 § 1, 600, 1<sup>o</sup>, n. 97).

Eine gewisse Einschränkung für das außerordentliche Visitationsrecht bringt auch die offensichtlich an die bereits oben erwähnten Vorschläge des Abtes Zelli und des Äbtekongresses 1947 sich anlehrende Bestimmung, der Abt Primas oder sein Delegat solle „*aliquem visitationis comitem*“ aus der Kongregation, in der er visitieren will, mitnehmen. Dieser „*comes*“ braucht nicht Abt zu sein, es genügt auch ein einfacher Mönch, den der Abt Primas bestimmt. Es ist die Mitnahme eines solchen „*comes*“ für den Abt Primas oder dessen Delegaten auch keine Pflicht, sondern nur ein Rat, denn der Text fügt bei: „*si hoc bonum duxerint*“ (n. 124); daß dieser „*comes*“ nicht etwa zweiter „*Visitor*“ ist, wie dies seit Jahrhunderten im Benediktinerorden vorgeschrieben und üblich ist<sup>79</sup>, sondern nur beratende Stimme hat, ergibt sich aus seiner Zugehörigkeit zu der zu visitierenden Kongregation. Daß eine solche Visitation möglichst („*congrua congruis referendo*“) nach den Normen der

77) S. O. Praemonstratensis stat. 162 § 1.

78) Errichtungskonstitutionen vom 15. 6. 1933, AAS 26, 1933, 87.

79) Hofmeister, Verfassung 24.

Kongregation, die visitiert wird, abzuhalten ist, ist selbstverständlich (n. 124).

Was die Rechte des Abt Primas bei einer Visitation angeht, so gelten hier einfach die Normen des gemeinen Rechts, d. h. im allgemeinen hat der Visitor bei allen Angelegenheiten, die den Gegenstand und den Zweck der Visitation betreffen, „paterna forma“ vorzugehen; die vom Visitor erlassenen Verfügungen und Verordnungen verpflichten sofort und eine etwa gegen dieselben eingelegte Beschwerde an die Hl. Religiosenkongregation hat keine aufschiebende Wirkung (c. 513 § 2). In anderen Angelegenheiten, bei denen der Visitor sich einer potestas iurisdictionis erfreut, muß er „ad normam iuris“ vorgehen, d. h. auf dem Gerichtswege (c. 345, 513 § 2)<sup>80</sup>.

Recht ausgedehnt ist das Delegationsrecht geblieben. Der Text lautet heute: „sive per se sive per alium idoneum Abbatem vel monachum ad hoc specialiter delegandum“ (n. 124). Neu ist jetzt die Beifügung „Abbatem“, aber es ist doch nicht so, wie bei den Cisterciensern, wo der Generalabt nur einen Abt zur Visitation delegieren kann<sup>81</sup>. Dieses ausgedehnte Delegationsrecht gilt für „alle Visitationen“, also für die ordentlichen und außerordentlichen Visitationen (n. 124).

Daß der Abt Primas so manche dieser einschränkenden Bestimmungen leicht umgehen kann, steht außer allem Zweifel; er darf sich nur an die Hl. Religiosenkongregation wenden und von dieser die Fakultät erbitten, als Apostolischer Visitor fungieren zu können. Butler schreibt, soweit er wisse, habe der Abt Primas nie von dem ihm durch die römischen Erlasse von 1893 zustehenden Visitationsrecht Gebrauch gemacht, wohl aber habe er manchmal als Apostolischer Visitor Klöster visitiert<sup>82</sup>.

Nach den Annalen des Benediktinerordens hielt Abt Primas von Stotzingen 1922 in den brasilianischen Abteien Olinda und St. Paul die „kanonische Visitation“ ab, während er in Rio de Janeiro auf dem Generalkapitel dieser Kongregation „ex speciali delegatione S. C. Religiosorum“ den Vorsitz führte<sup>83</sup>. Diese Texte sprechen dafür, daß der Abt Primas damals die genannten Klöster kraft eigenen Rechts visitierte. Nicht ausgeschlossen ist natürlich, daß hier der Abt Primas zur Visitation von Brasilien aus aufgefordert oder eingeladen wurde.

### *b) Die Beschwerde an den Abt Primas.*

Es ist natürliches Recht, daß sich jeder Untergebene an den höheren Oberen seines Verbandes wenden kann und zwar ohne daß der unmittelbare Obere von der Korrespondenz Einsicht nehmen darf. Dieses Recht

80) Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts<sup>7</sup>, Paderborn 1953, 408.

81) Constitutiones S. O. Cist. n. 54 e.

82) Butler 265.

83) Annales O. S. B. 1920/26, 142.

sichert auch c. 611 zu, wo es heißt, daß jeder Ordensmann das Recht hat, an seinen unmittelbaren und den höheren Oberen Briefe zu schreiben und von diesen Briefe zu empfangen, die keiner Einsichtnahme durch den Hausoberen unterliegen. Der Kodex gebraucht hier den Ausdruck „Superiores maiores“. Zu diesen gehört sicher der Abt Primas, soweit er Abt des Kollegs vom hl. Anselm ist (c. 488, 80). Ist unter „Superiores maiores“ auch der Abt Primas, soweit er Vorsitzender der Benediktinischen Konföderation ist, zu verstehen? Diese Frage ist formell zu verneinen, denn in c. 501 § 3 fehlt am Schlusse c. 611. In unseren Konstitutionen ist der freie Briefverkehr mit dem Abt Primas nicht erwähnt, wiewohl seiner Zeit vom Verfasser auf diesen Mangel am Entwurfe aufmerksam gemacht wurde. Trotzdem besteht der freie Briefverkehr kraft Gewohnheit; er ist auch durch die Konstitutionen mancher Kongregationen ausdrücklich zugelassen<sup>84</sup>. Auch P. Di Vincenzo vertritt mit Recht diesen Standpunkt; dieser beruft sich dafür noch auf n. 79 unserer Konstitutionen, nach der Zweifel und Meinungsverschiedenheiten unter den Mitgliedern der Konföderation vor Beschreitung des Rechtsweges dem Abt Primas vorzulegen sind. Sicher ist, daß dadurch auch dem Abt Primas ein väterliches Entscheidungsrecht („paterna forma“) in allen an ihn gelangten Fragen eingeräumt ist; sonst hätte ja das Beschwerde-recht gar keinen Sinn. Verschiedene Kongregationen lassen auch ausdrücklich einen recursus extrajudicialis vom Präses an den Abt Primas zu<sup>85</sup>.

Differenzen unter den Oberen ein- und derselben Kongregation werden in der Regel durch Angehen des Präses beseitigt werden, allein auch hier ist eine Beschwerde an den Abt Primas zulässig, wie der Äbte-kongreß 1947 entschied. Der Abt Primas kommt aber als Friedensrichter vor allem in Betracht, wenn es sich um Differenzen zwischen den Präses und den Äbten verschiedener Kongregationen handelt, die nicht leicht beigelegt werden können. Unsere Konstitutionen wünschen hier, daß sich die streitenden Parteien vor Beginn eines gerichtlichen Verfahrens an den Abt Primas wenden, der dann in väterlicher Liebe nichts unversucht lassen soll, den Streit de bono et aequo, d. h. nach Maßgabe dessen, was gut und billig ist, durch Vergleich und Schiedsgericht als arbitrator beizulegen (cc. 1928, 1929), damit die Gemüter im Frieden bestärkt Gott demütig und freudig dienen können. Wenn aber eine solche friedliche Einigung nicht möglich ist und die Sache keinen Aufschub erleidet, dann ist in wirklich dringenden Fällen der Abt Primas unter Berücksichtigung des Notfalles berechtigt, sofort selbst eine Entscheidung nach billigem Ermessen zu treffen; doch muß er hierüber die Hl. Religiosenkongregation benachrichtigen. Der Wortlaut unserer Konstitutionen (n. 125 s.) ist hier so ziemlich dem des Dekretes „Inaestimabilis“ von 1893 entnommen. Daß es sich im zuletzt genannten Fall nicht

84) Hofmeister, Verfassung 26.

85) Hofmeister, Verfassung 26.

mehr um Ausübung einer potestas dominativa handelt, sondern um Anwendung von *iurisdictio ecclesiastica*, dürfte kein Zweifel sein. Die Konsequenz ist natürlich die, daß hier auch eine Ablehnung des Abt Primas wegen Befangenheit möglich ist. Eine solche ist bei der Römischen Kurie, d. h. bei der Hl. Religiosenkongregation geltend zu machen.

#### IV. Das Kolleg vom hl. Anselm.

##### 1) Der Abteititel.

Das Benediktinerkolleg vom hl. Anselm in Rom erfreut sich des Titels „Abtei“. Es ist dies zwar kein ganz leerer Titel, denn er bringt dem Vorsteher, gemessen an anderen römischen Kollegien, doch eine Reihe von Rechten eines regierenden Abtes. In Wirklichkeit freilich ist diese „Abtei“ ein Studienkolleg für die Kleriker aller der Konföderation einverleibten Kongregationen und Klöster mit dem vierfachen Zweck, daß diese eine reichere und tiefere Ausbildung in den heiligen Disziplinen erlangen, in der Liebe zur Kirche und ihrem sichtbaren Oberhaupte gestärkt und durch das Band der Bruderliebe unter den einzelnen, nicht selten weit voneinander lebenden Kongregationen und Klöster miteinander verbunden werden (n. 129). Der Zweck dieses Kollegs bringt es natürlich auch mit sich, daß die Vorschriften der cc. 587 § 2 und 588 §§ 1,3 auch für unsere „Abtei“ gelten.

Die Abtei hat keine eigene Professoren, die ihr *vi stabilitatis* verbunden sind. Ihre monastische Familie bilden die Mönche und Brüder, die im Kolleg auf längere Zeit verweilen, unbeschadet natürlich der Stabilität, der Rechte und Pflichten, die sich aus der Zugehörigkeit zu ihrem Profess- oder Heimatkloster ergeben. Die Ordnung für die Mönche ergibt sich aus der Benediktinerregel und den besonderen Statuten des Kollegs, d. h. die *Patres, Fratres* und Brüder rangieren unter sich je nach dem Professalter. Den Vorrang haben natürlich der Abt Primas, der Rektor und der Vizerektor des Kollegs, welche letztere die Stelle des Priors und Subpriors in anderen Abteien einnehmen.

##### 2) Die Leitung des Kollegs in *spiritualibus*.

###### A) Der Abt Primas.

An der Spitze des Kollegs steht der Abt Primas, der sowohl *pro foro externo* wie *interno* Jurisdiktion und die gesamte Leitung des regulären Lebens in Händen hat. Die Jurisdiktion über die Professoren wird natürlich dadurch eingeschränkt, daß diese alle in *radice* Mitglieder einer anderen Abtei sind. Sonst aber hat der Abt Primas über alle die Rechte eines regierenden Abtes über seine Untergebenen (n. 73).

B) *Die verschiedenen Räte.*

In der Verwaltung des Kollegs stehen dem Abt Primas 4 verschiedene Räte zur Seite. Diese führen dem Rechte moderner Schwesterkongregationen entsprechend die recht wenig benediktinische Bezeichnung „Consilium“.

a) Das *Consilium plenum* aller Professoren und Offizialen des Kollegs für die wichtigeren Angelegenheiten des Kollegs. Welche Angelegenheiten dies sind, ist nicht näher bestimmt. Die Abstimmung hat immer nur beratenden Charakter (n. 139).

b) Das *Consilium academicum*, das sich aus der Natur der Sache ergibt und aus allen ordentlichen und außerordentlichen Professoren besteht, ausgenommen es handelt sich um die Beförderung eines außerordentlichen Professors zum Grade eines ordentlichen oder um die vom Hl. Stuhl zu erbittende Vollmacht zur Verleihung des Ehrendoktorats, wozu jeweils der Großkanzler und  $\frac{2}{3}$  aller ordentlichen Professoren zustimmen müssen. Die Berufung dieses Rates steht dem Rektor mit Genehmigung des Abt Primas zu. Der Rektor führt den Vorsitz und schlägt dem Abt Primas etwaige Dekrete zur Bestätigung vor. Dieser Rat ist wenigstens viermal im Jahre zu berufen. Außer dem *Consilium academicum* gibt es auch *Conventus Facultatis*, die vom Dekan der betreffenden Fakultät zu berufen sind; dieser führt auch den Vorsitz, wenn der Rektor nicht anwesend ist. Dieser Rat ist jeden zweiten Monat zu berufen. Entscheidende Stimme haben die Mitglieder des *Consilium academicum* nur bei Verleihung der akademischen Grade und bei den Prüfungen der Alumnen; beratende dagegen bei der Beförderung eines außerordentlichen Professors zum ordentlichen, bei der Entlassung eines Alumnus und bei Änderung der Statuten<sup>86</sup>.

c) Das *Consilium domesticum* zur Ein- und Absetzung eines Offizialen des Kollegs. Dieser Rat besteht offensichtlich nur aus dem Rektor und Vizerektor des Kollegs (n. 133, 135; n. 133 ist nicht genau gefaßt).

d) Das *Consilium disciplinare*, dessen Mitglieder der Rektor, Vizerektor, der Magister der Alumnen und der Instruktor der Brüder sind. Die Berufung steht ebenfalls dem Abt Primas zu; sie erfolgt jeden Monat und so oft es nötig ist (n. 137).

C) *Die Offizialen.*

Unter den Offizialen des Kollegs nimmt der Rektor die erste Stelle ein. Er wird vom Abt Primas *ad nutum*<sup>87</sup> ernannt, doch muß dieser

86) Pontificii Instituti academici Sancti Anselmi de Urbe Statuta, Romae 1934 a. 10.

87) Ebd. a. 5, 3<sup>o</sup>.

vorher den Rat des Primatialrates hören und dann noch die Bestätigung durch die Hl. Kongregation für die Seminare und Universitäten erbiten<sup>88</sup>. Die Absetzung steht ebenfalls dem Abt Primas zu; nach den allgemeinen Regeln des Rechts muß er aber wieder den Rat des Primatialrates einholen. So auch P. Di Vincenzo<sup>89</sup>. Der Rektor ist die rechte Hand des Abt Primas. Eine ordentliche Gewalt kommt ihm nicht zu, sondern nur eine delegierte. Seine Vollmachten sind durch die Statuten des Kollegs a. 6 näherhin bestimmt.

Es erhebt sich die Frage, wem *sede primatiali vacante* die Leitung des Kollegs zusteht. P. Di Vincenzo meint, unsere Konstitutionen weisen hier eine Lücke auf; er glaubt diese aber schließen zu können durch den Hinweis auf das Breve *Summum semper* von 1893, wo es heißt, daß die Leitung des Kollegs *sede vacante* „*penes Rectorem ejusdem Collegii*“ sei<sup>90</sup>. Dieser Auffassung können wir uns nicht anschließen. Die Jurisdiktion über das Kolleg steht *sede primatiali vacante* dem *primus consiliarius uti Vicarius* zu (n. 107); dieser hat auch die Jurisdiktion über das Kolleg. Der Schluß P. Di Vincenzo's, der *primus consiliarius* habe das *regimen Confoederationis*, der Rektor dagegen die Leitung des Kollegs ist verfehlt. Das „*regimen Confoederationis*“ schließt auch die Leitung des Kollegs ein. Zugestanden wird also nur, daß der Rektor *sede primatiali vacante* die Leitung des Kollegs in Abhängigkeit vom *primus Consiliarius* als Vikar hat.

Der zweite Offiziale im Kolleg ist der Vizerektor, der vom Großkanzler nach Anhörung des Rektors *ad nutum* aus der Reihe der ordentlichen Professoren bestellt wird<sup>91</sup>.

Die Ernennung der übrigen Offizialen, des Magisters der Alumnen, des Brüderinstructors, des Bibliothekars und der anderen Offizialen steht dem Abt Primas zu, nach Anhörung des Rates von Rektor und Vizerektor. Diese nehmen auch die Absetzung vor (n. 131, 133, 135).

#### D) Die monastische Familie des Kollegs.

In jeder Benediktinerabtei gehören die Professoren zu dieser kraft ihres Stabilitätsgelübdes. Das ist aber in der Abtei vom hl. Anselm nicht der Fall. Alle Mitglieder, der Abt Primas nicht ausgenommen, sind zugleich Glieder einer anderen Abtei oder eines Konventualpriorates. Die Familie spaltet sich sichtlich in Professoren, Dozenten und Offizialen auf der einen und Alumnen auf der anderen Seite (n. 130).

Bezüglich der Professoren und Offizialen bestimmte das apostolische Breve von 1893 nur, daß die Familie des Kollegs „*ex omnibus Congrega-*

88) Pontificii Instituti Statuta a. 5, 3<sup>o</sup>; n. 113.

89) Di Vincenzo 248.

90) Ebd. 219.

91) Pontificii Instituti Statuta a. 7.

tionibus conflata“ sein solle und daß „Omnes vero Superiores uniuscuiusque Congregationis morem gerant Primati ad formandam praedictam familiam Collegii, excepto casu specialis necessitatis“. Diese ziemlich allgemein gehaltenen Bestimmungen sind nun durch unsere Konstitutionen näher festgelegt worden und zwar in einer das Kolleg begünstigend gehaltenen Bestimmungen sind nun durch unsere Konstitutions-Äbtekongreß 1947 mit 86 gegen 23 und 10 ungültigen Stimmen angenommen wurde, lautet nämlich, der Abt Primas habe das Recht, unter Berücksichtigung der Zahl der Mönche der einzelnen Kongregationen, die für die Aufgaben und Ämter des Kollegs notwendigen Mönche auszuwählen, so jedoch, daß er aus einem und demselben Kloster nur einen einzigen verlangen kann. Wenn in einem Fall über die Berufung eines Mönches zwischen dem Abt Primas und dem unmittelbaren Oberen des zu berufenden Mönches Meinungsverschiedenheiten vorhanden sind, und der Abt Primas nach Befragung des Rektors und des Primatealrates glaubt, auf seiner Forderung bestehen zu müssen, so hat die Auffassung des Primas den Vorrang und dieser kann die Ernennung vornehmen. Eine andere Frage, die unsere Konstitutionen gar nicht berühren, ist natürlich die, ob ein Mönch, der durch sein Stabilitätsgelübde an sein Profestkloster gebunden ist, kraft seiner Profest verpflichtet ist, dem Begehren des Abt Primas zu folgen. In der Regel sind nach den Konstitutionen der einzelnen Kongregationen die Mönche nur verpflichtet, gegen ihren Willen auf einige Zeit, meist auf 3 Jahre, in ein anderes Kloster ihrer Kongregation zu gehen. Diese Verpflichtung kann aber nicht auf das Kolleg vom hl. Anselm, das ja zu keiner Kongregation gehört, ausgedehnt werden.

Die Rückberufung der im Kolleg befindlichen Mönche durch deren eigenen Abt ist unter allen Umständen erschwert. Hat ein Abt einmal A gesagt, dann muß er auch B sagen, denn niemand, der ein Amt im Kolleg inne hat, kann in sein eigenes Kloster zurückberufen werden ohne Zustimmung des Abt Primas, ausgenommen den Fall, daß ein solcher zum Abt oder Konventualprior gewählt oder ernannt wird (n. 136). Auch diese Bestimmung geht auf den Äbtekongreß 1947 zurück. Sie ist aber durch den Ausdruck „consensu Abbatis Primatis“ entschieden etwas schärfer als die Vorschrift der Statuten des akademischen Instituts vom hl. Anselm a. 12,1<sup>o</sup>, nach der die eigenen Oberen aus schwerwiegendem Grunde einen Professoren „collatis consiliis cum Magno Cancellario“ zurückrufen können.

Bzüglich der Absetzung der Professoren gilt die Norm der eben genannten Statuten a. 16: Wenn einer der Professoren die katholische Lehre verletzt oder sich so betrügt, daß er dem Wohle des Instituts oder dem Seelenheil schadet, dann soll er ein- und ein zweites Mal vom Rektor oder Großkanzler gemahnt werden; wenn er sich aber nicht bessert und Gefahr im Verzug ist, dann soll er seines Amtes enthoben werden und ihm vom Großkanzler die canonica docendi missio entzogen werden, jedoch so, daß die Angelegenheit vorher mit seinem eigenen Abt geregelt wird.

Was die im Kolleg lebenden Alumnen anlangt, so müssen diese wenigstens zeitliche Gelübde abgelegt haben und von den Oberen der konföderierten Klöster zu den Studien in das Kolleg gesandt worden sein. Doch können auch Professen anderer monastischer Orden, die nicht zur benediktinischen Konföderation gehören, z. B. der Cistercienser, Kamaldulenser, Vallombrosaner, Olivetaner zugelassen werden (n. 132). Die frühere Bestimmung, daß auch Weltgeistlichen die Pforten des Kollegs zum Studium offen stehen, ist in unseren Konstitutionen nicht mehr erwähnt.

## 2) Die Leitung des Kollegs in temporalibus

Der oberste Verwalter des Vermögens des Kollegs ist der Abt Primas; er hat jedenfalls die Aufsicht über die gesamte Vermögensverwaltung. Bis 1914 stand ihm hier kein besonderer Rat zur Verfügung. Auf Ansuchen des damaligen Primas wurde durch Reskript der Hl. Religionskongregation vom 18. August 1914 auf 5 Jahre ein doppelter Rat gebildet, nämlich ein *Consilium administrativum ordinarium*, bestehend aus dem Rektor, Vizerektor, Zellerar und dem ersten Sekretär, und ein *Consilium administrativum extraordinarium*, bestehend aus zwei von der Hl. Religionskongregation auf je 5 Jahre bestellten Äbten (damals wurden die Präses der cassinesischen und der Sublazerser Kongregation ernannt). Der ordentliche Rat sollte gehört werden bei den weniger wichtigen Sachen; vor ihm mußte der Zellerar auch zweimal im Jahre Rechenschaft ablegen. Der außerordentliche Rat war zuständig bei den größeren Angelegenheiten; dieser Rat prüfte auch einmal im Jahr die Rechnungsbücher<sup>92</sup>. Das genannte Reskript wurde jeweils auf 5 Jahre erneuert bis zum Äbtekongreß 1925. An Stelle der 2 vorhin genannten Äbte traten später der Abt von St. Paul und wieder der Generalabt der Sublazerser Kongregation. 1925 wollte der Äbtekongreß die Sache definitiv geregelt wissen, allein dies gelang nicht. Der Hl. Stuhl traf am 17. Juni 1926 eine Verordnung nur auf 12 Jahre<sup>93</sup>; die früheren Reskripte wurden bestätigt, freilich mit der Änderung, daß die beiden Mitglieder des außerordentlichen Rates jeweils vom Äbtekongreß mit einfacher Mehrheit gewählt werden sollten und überdies der Abt Primas beim Ausscheiden eines Mitglieds einen anderen Abt bestellen konnte. Die Mitglieder des außerordentlichen Rates trugen die Bezeichnung *Abbatess Assistentes*. Am 25. 7. 1939 wurde dann dieses Reskript wieder auf 12 Jahre verlängert. Diese Normen bestätigen nun im wesentlichen unsere Konstitutionen, freilich mit der Änderung, daß den außerordentlichen Rat zwei Mitglieder des Primatialrates bilden (n. 144). Welche Mitglieder des Primatialrates näherhin die des außerordentlichen Vermögensrates sind, wurde

92) *Annales O. S. B.* 1914/19, 40.

93) *Annales O.S.B.* 1920/26, 112 s.

nicht bestimmt. Die Auswahl derselben wird offensichtlich dem Abt Primas überlassen; in Betracht kommen natürlich am meisten die in der Nähe Roms wohnenden. Noch eine modern anmutende Bestimmung ist hier zu erwähnen, nach der der Abt Primas Sachverständige zur Beratung des Zellerars und zur Anfertigung der Rechnungslegung vor dem außerordentlichen Rat bestellen kann (n. 138). Es handelt sich hier wohl um geschäftsgewandte Mönche anderer Klöster, aber auch um Laien.

Die eigentliche Verwaltung liegt in den Händen des Zellerars, der vom Abt Primas mit dem Rate des Rektors und Vizerektors ein- oder abgesetzt wird.

Das Kolleg dient dem Wohle der ganzen Konföderation und hat einen natürlichen Anspruch darauf, von allen Kongregationen und den zur Konföderation gehörigen Klöstern unterstützt zu werden, so daß sein Weiterbestehen gesichert ist.

Sache des Äbtekongresses als des obersten Organes der Konföderation ist es, die Art und Weise festzusetzen, nach der die einzelnen Kongregationen und Klöster für den Unterhalt, einschließlich der Bibliothek beizusteuern haben. Bisher wurde diese Angelegenheit in der Regel in der Weise geordnet, daß von sämtlichen Priestern der Konföderation jedes Jahr die Stipendien der einen oder anderen hl. Messe an das Kolleg abgeführt wurden (n. 141, 143). Bei außerordentlichem Bedarf wurde die Zahl entsprechend erhöht. Dazu kommen natürlich auch die von den betreffenden Klöstern zu zahlenden Pensionen für die einzelnen Alumnen, die jeweils den Zeitverhältnissen angepaßt werden (n. 142).

Im Kolleg vom hl. Anselm als dem Sitz des Hauptes der Konföderation erwartet man auch, daß sämtliche von Benediktinern geschriebenen Werke vorhanden sind. Deshalb verordnen unsere Konstitutionen, daß von allen Veröffentlichungen (Bücher, Zeitschriften, Artikel) je 1 Exemplar der Bibliothek des Kollegs übersandt werde (n. 143).

### 3) *Die Aufsicht über das Kolleg*

Bereits in dem Abschnitt über den Zweck der Konföderation haben wir gehört, daß einer der Zwecke des Kollegs die monastische und akademische Erziehung junger Benediktiner in Rom ist. Deshalb kommt auch die Aufsicht über das Kolleg dem obersten Organ der Konföderation, dem Äbtekongreß zu, dem jeweils auch auf den einzelnen Tagungen Bericht über die Lage des Kollegs in *spiritualibus et temporalibus* zu erstatten ist. Außer dem Äbtekongreß muß auch auf der Präsidessynode Rechenschaft abgelegt werden (n. 44, 65). Der Äbtekongreß hat aber auch das Recht, eine Visitation des Kollegs anzuordnen. Wie diese vor sich gehen soll, vor allem über die Frage, wer diese vorzunehmen hat, hat ebenfalls der Äbtekongreß zu befinden (n. 140), der wohl mit dieser Aufgabe zwei ad hoc bestellte Äbte betrauen wird.

*Schluß*

In der Einleitung zu unserer Abhandlung haben wir hervorgehoben, daß unsere Konstitutionen nicht vonseiten des Ordens ausgegangen sind, sondern von der Hl. Religiosenkongregation selbst ausgearbeitet wurden. Unter diesen Umständen entsteht die Frage, wie weit wurden Beschlüsse vonseiten der Konföderation benutzt, wie weit sind diese in den endgültigen Gesetzestext übergegangen und welche Änderungen und Neuerungen hat die Hl. Religiosenkongregation vorgenommen und dem Orden bzw. der Konföderation einfach auferlegt. Die Antwort auf diese Fragen lautet verhältnismäßig günstig, d. h. zu den meisten Neuerungen und Änderungen hat der Äbtekongreß seine Zustimmung gegeben. Recht fruchtbar war hier der unter Leitung des P. Ulrich Beste abgehaltene Äbtekongreß 1947, auf dem man vermutlich schon wußte, daß vom Hl. Stuhl neue Konstitutionen angestrebt wurden. Es ist nämlich auffallend, daß gerade damals so viele einschlägige Fragen erörtert wurden. Zwei Punkte freilich sind große Neuerungen: einmal die Zulassung der Konventualpriorien zum Kongreß, die allein auf Anregung des Hl. Stuhles vorgenommen wurde. Der zweite Punkt betrifft die Schaffung eines *Consilium primatiale*, eine Sache, die auf dem Äbtekongreß 1947 noch gar nicht berührt wurde, obwohl die Einrichtung eines solchen Rates so ganz den Bestrebungen der Benediktinerregel entspricht und auch von der Römischen Kurie in neuerer Zeit mit Recht so sehr gefördert wird.

Da und dort haben wir auch die Rechtsverhältnisse anderer Orden beigezogen, die ebenfalls auf der Selbständigkeit der Klöster aufgebaut sind, vor allem der Cistercienser und Prämonstratenser. Durch den Vergleich mit diesen wird so manche Bestimmung erst in das rechte Licht gestellt, freilich auch mancher Schatten aufgedeckt. Allein rechtsvergleichende Studien weiten die Gesichtspunkte, der Mensch kommt durch sie aus dem eigenen engen Blickfeld hinaus. Andere Menschen und Orden haben auch ihre Erfahrungen gemacht und diese in ihre Gesetzgebung eingebaut.

Unsere Konstitutionen weichen insofern von der Praxis der Römischen Kurie ab, als sie sofort definitiv approbiert wurden. Die Regel in Rom ist sonst die, daß die Approbation stufenweise erfolgt, nämlich zunächst auf 7 Jahre und dann erst definitiv. Die probeweise Bestätigung hat den Vorteil, daß sich nach Ablauf von 7 Jahren leicht manche Verbesserungen und Änderungen vornehmen lassen. Unsere Abhandlung dürfte gezeigt haben, daß doch manche Stellen nicht genau genug formuliert und etwas unklar sind. Da wäre entschieden ein Ausprobieren besser gewesen.

Ob alle Verhältnisse so ganz glücklich gelöst sind, darüber werden erst spätere Zeiten ein reiferes Urteil fällen können. Wir denken hier vor allem an die Frage des Vertreters des Abt Primas, der nun, soviel ist sicher, außerhalb des Zentralsitzes des Ordens lebt und wohnt, was entschieden ein Nachteil ist. Jedenfalls muß er eine Persönlichkeit sein,

mit der der Konnex leicht, wenigstens jede Woche möglich ist. Freilich bei jedem Gesetzeswerk darf man nicht allzusehr an Einzelheiten und Kleinigkeiten haften, man muß vielmehr den Blick auf das Ganze richten und sich sagen, daß auch die Handlungen der Römischen Kurie den Stempel der menschlichen Schwäche tragen. So manches, was früher approbiert wurde, wurde später über den Haufen geworfen. Das zeigt bei uns ja die Tatsache, daß die Konventualprioren 1913 vom Kongreß ausgeschlossen wurden, obwohl es alter Tradition der Kurie entsprach, daß sie den Äbten gleichstehen; erst jetzt erfolgte die Änderung. Im Laufe der Zeit haben sich eben ganz falsche Auffassungen eingenistet; man betrachtete die Kapitel als eine Versammlung von Prälaten mit dem Abtstitel, die Mitra und Stab tragen, während es sich in Wirklichkeit um eine Zusammenkunft von Vertretern selbständiger Klöster handelt. Später, d. h. wenn die sozialen Lehren der Kirche tiefer erkannt, der Sinn für Gerechtigkeit und Recht noch mehr das kirchliche Leben durchpulst und nicht zuletzt die Grundsätze der Benediktinerregel, die eine reiche Fundgrube für das Verfassungsleben von Gemeinschaften ist, mehr und mehr herausgearbeitet sind, wird man ja auch einmal erkennen, daß nach benediktinischer Observanz Vertreter der Untergebenen zur Substanz eines benediktinischen Kapitels gehören. Schuld an so manchen Wirrnissen ist meist das, daß bei der Entscheidung so großer, grundlegender Fragen Leute ein Wort mitzureden haben, die nicht die erforderlichen Studien gemacht haben. Sicher aber ist, daß unsere Konstitutionen ein beträchtlicher Fortschritt in der Ordnung der Verhältnisse sind und daß die Konföderation Papst Pius XII. dankbar sein muß, daß er die Anregung zu den neuen Konstitutionen gegeben hat.

# Abtsstab und Bischofsstab

Von Romuald Bauerreiß OSB, München-St. Bonifaz

Während dem S t a b im weltlichen Recht vor Jahrzehnten schon eine eingehende Untersuchung zu teil wurde<sup>1</sup>, ist eine solche dem Stab im Bereich des kirchlichen Rechtes und Rechtsgeschichte — namentlich dem Abtsstab — bis zur Stunde nicht beschieden. Was darüber geschrieben wurde, beschränkt sich meist auf Lexikaartikel und gelegentliche Erwähnungen innerhalb anderer Untersuchungen<sup>2</sup>. Beachtenswert ist hier die Untersuchung von Josef B r a u n<sup>3</sup> über den Bischofsstab, die sich aber zweckentsprechend mit der kunstgeschichtlichen und ikonographischen Seite des Bischofsstabs befaßt auf einen kurzen Aufsatz seines Ordensgenossen P. Stefan B e i s s e l<sup>4</sup> über den Bischofsstab aufbauend. Aus reichem Wissen schöpfend wurde in neuester Zeit von einem anerkannten Altphilologen dem Bischofsstab und dem Herrscherzepter Aufmerksamkeit geschenkt<sup>5</sup>, dabei namentlich die Frühstufen des Bischofsstabes untersucht. Eine Unterscheidung zwischen Bischofs- und Abtsstab wurde dabei nicht getroffen. Im Geist von Antike und Christum glaubt Th. K l a u s e r den Bischofsstab auf die Antike zurückführen zu können<sup>6</sup>. Dem geltenden Recht — die Geschichte des Bischofsstabes nur kurz

- 1) A m i r a K. v., Der Stab in der germanischen Rechtssymbolik (Abhandlungen der kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften, Hist. Klasse XXV), München 1909.
- 2) R a b o t i n H., Bâton pastoral (Dict. de droit canonique II [1937], Sp. 262 f) L e c l e r c q H., Crosse (Dict d'archeologie et de Lit. III [1914], Sp. 3144). Genauer daselbst der Artikel über die irischen Krummstäbe von G o u g a u d L., Crosses Chrétientes celtiques, Sp. 3148 f.
- 3) B r a u n J., Bischofsstab (Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte II [1948] Sp. 792—808).
- 4) B e i s s e l St., Der Bischofsstab (Stimmen aus Maria Laach 75 [1908], S. 170). Sehr flüchtig ist die Untersuchung von C. S., De baculo pastorali (Ephemerides liturgicae 39 (1925), S. 269—275), ebenso von Z e n k e r S., Ein Stab der Geradheit ist der Stab deiner Herrschaft (Liturgie und Mönchtum 6 [1950], S. 44—52).
- 5) F o c k e Fr., Szepter und Krummstab (Festgabe f. Alois Fuchs), Paderborn 1950, S. 337 ff. Gelegentlich nur den Bischofsstab streifend vgl. die zahlreichen Aufsätze über die Symbolik der Herrscherinsignien von P e r c y - S c h r a m m (Schriften der Monumenta Germaniae 11—13), Berlin.
- 6) K l a u s e r Th., Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte (Rektoratsrede 1948 in Bonn), gedruckt Krefeld s. a. S. 39: „Auf Grund der Herkunft der anderen bischöflichen Insignien werden wir auch den S t a b aus dem spätrömischen Hofzeremoniell herleiten müssen.“ Klauser hält die Ableitung vom Stab der „silentiarii“ (=Hofmarschälle) möglich, gesteht aber auch die Schwierigkeiten einer solchen Ableitung zu: Unbekanntsein des Stabes in Rom, Mangel an bildlichen Darstellungen des VI. Jahrhundert. Er spricht sich schließlich für Herleitung aus dem Westgotenreich aus, das mit Byzanz in Fühlung stand.

erwährend — zugewandt ist die Untersuchung des bekannten Kanonisten Philipp Hofmeister OSB über Mitra und Stab der wirklichen Prälaten ohne bischöflichen Charakter<sup>7</sup> und die Ergänzung dazu über das Pontifikalprivileg *more abbatum*<sup>8</sup>. Mehr Beleuchtung als durch manche Sonderuntersuchungen wurde der Geschichte des Abts- und Bischofsstabes zu teil durch drei wertvolle Untersuchungen über die Bischofs- und Abtweihe, so einmal durch den Altmeister liturgiegeschichtlicher Forschung P. Battifol<sup>9</sup>, auf ihn bauend nunmehr M. Andrieu über die Bischofsweihe<sup>10</sup> und gerade in diesen Blättern durch Stephan Hilpisch über die Abtweihe<sup>11</sup>.

Eine erschöpfende Geschichte des heute rein liturgischen Instrumentes des Bischofs- oder Abtsstabes kann auch hier nicht geboten werden. Ebenso muß eine Darstellung der Geschichte des Stabes in den östlichen Riten unterbleiben. Hier sei ein Hauptaugenmerk auf die Unterscheidung zwischen Bischofs- und Abtsstab gerichtet. Wie heute in der Symbolik wie im Gebrauch der Stäbe bei Bischöfen, Äbten und übrigen vollinfulierten Prälaten kein Unterschied besteht, so ging auch die Forschung, wie der gediegene Aufsatz von Focke zeigt<sup>12</sup>, an dieser Unterscheidung meist vorüber. Und doch sind beide Insignien in Bedeutung, Gebrauch und Herkunft bis ins hohe Mittelalter herauf völlig verschieden.

Die Untersuchung mag hier von einem bisher unbeachteten Zeugnis urkundlichen Wertes ausgehen, nicht unwillkommen, da Belege für den Bischofsstab in frühkarolingischer Zeit selten sind. Bischof Baturich von Regensburg († 847) hatte mit dem Abt Sigimod von Moosburg an der Isar einen Tausch gemacht<sup>13</sup>. Der Bischof gab Leibeigene, der Abt dem Bischof dafür Besitz an der Laaber. Die überlassenen Leibeigenen waren

- 
- 7) Hofmeister Ph., *Mitra und Stab der wirklichen Prälaten ohne bischöflichen Charakter* (Kirchenrechtliche Abhandlungen hrg. v. U. Stutz 104), Stuttgart 1928.
  - 8) Hofmeister Ph., *Das Pontifikalprivileg more abbatum* (Liturgisches Jahrbuch I (1951), S. 96 ff).
  - 9) Battifol P., *La liturgie du sacre des évêques dans son évolution historique* (Revue d'histoire ecclésiastique XXIII (1927), S. 733 ff).
  - 10) Andrieu M., *Le sacre épiscopal d'après Hincmar de Reims* (Ebd. XLVIII [1953], S. 22—73).
  - 11) Hilpisch St., *Die Entwicklung des Ritus der Abtweihe in der alten Kirche*. (Diese Zeitschrift 61 [1947], S. 58 ff.)
  - 12) Focke, ebd. S. 368: *Die Stäbe der Äbte und Äbtissinnen sind im folgenden nicht für sich behandelt, da sie im allgemeinen die gleiche Form wie Bischofsstäbe haben und auch ihre Bedeutung im Ganzen die gleiche ist. Wenn Ph. Hofmeister (Mitra und Stab etc.) die Meinung vertritt, daß die Bischöfe ihren Stab von den Äbten übernommen hätten, vermißt man eine überzeugende Begründung etc. . . . Als Amtszeichen ist auf jedem Fall der Bischofsstab früher bezeugt.*
  - 13) Wideman Josef, *Die Traditionen des Hochstifts Regensburg und des Klosters St. Emmeram*, München 1943, Nr. 25 — *Die Zuweisung von Abt Sigimot nach Bogenberg, dessen Existenz als Kloster völlig unbewiesen ist und das auch niemals bestanden hat, durch Fastlinger M., besteht völlig zu Unrecht.*

aber mit ihrem äbtlichen Herrn nicht zufrieden und baten den Bischof zurückkehren zu dürfen. Der „ortodoxus vir sanctae memoriae Baturicus episcopus“ traf sich dessentwegen 829 in dem Dörfchen Berndorf sö. von Landshut mit Abt Sigimot und machten den Tausch rückgängig. Dabei ging es nicht ohne ein gewisses Zeremoniell ab:

Et cum sedissent facto silentio cum convenientia Baturicus presul reddidit prior eidem abbati cum ferula sua concambium, quod ab eo accepit, et abbas cum baculo suo eodem modo reddidit episcopo concambium quod cum illo gesserat.

Die Urkunde, deren Echtheit außer allem Bedenken steht, lehrt ein Doppeltes: 1. Daß Abt und Bischof Stäbe trugen, die verschieden bezeichnet wurden. Sie tragen den Namen „ferula“ und „baculus“, wie auch sonst damals Bischofs- und Abtsstäbe benannt wurden. Es kann sich also nicht um bloße Holzstäbchen als Tauschsymbole handeln, sondern um regelrechte Amtsabzeichen. 2. Ein Tausch wurde im germanischen Rechtswesen mit gegenseitiger Übergabe des Stabes symbolisiert. Daß der Stab als Tauschsymbol benützt wurde, zeigt die Auseinandersetzung zwischen dem alten Bistum Würzburg und dem neuerrichteten Bistum Bamberg<sup>14</sup>. Es war eine etwas peinliche Angelegenheit. Kaiser Heinrich II. hatte dem Bischof von Würzburg als Entschädigung für die abgetretenen Gebietsteile an „sein“ neues Bistum Bamberg das Pallium also die erzbischöfliche Würde versprochen und der Bischof hat zum Zeichen dafür dem König seinen Stab übergeben:

cum in baculo mutuae confirmationis signo clarescat

ein Versprechen, das bekanntlich nicht gehalten wurde. Der gleiche Autor führt nocheinmal einen Tausch unter Überreichung des Stabes an. Doch hier interessiert weniger der Bischofs- und Abtsstab als Tauschsymbol als vielmehr die gleichzeitige Existenz von Bischofs- und Abtsstab wie auch der Hinweis, daß beide Stäbe außerhalb einer liturgischen Handlung getragen wurden.

So führten also Bischöfe und Äbte um 800 in Altbayern Stäbe, die von einander verschieden waren. Denn es handelt sich bei der Bezeichnung von ferula und baculum keineswegs um eine vom Urkundenschreiber stilistisch bedingte Abwechslung im Ausdruck. Während nämlich baculus bisweilen sowohl von Abts- wie von Bischofsstäben gebraucht wird, erscheint „ferula“ fast ausschließlich als Bischofsstab. Adam von Bremen, der von zahlreichen Stabüberreichungen an Bischöfe durch den König berichtet, gebraucht fast immer die Bezeichnung „ferula“ und nur einmal jene von „baculus“ oder „cambutta“. Rimbert von Bremen erhält (865) das „pontificale palleum“ von Papst Nikolaus, die „ferula pastoralis“ dagegen von König Ludwig (dem Deutschen)<sup>15</sup>. Schon die etimologische Herkunft von „ferula“ als einem Pflanzennamen und die Wortbedeutung

14) G u t t e n b e r g E. v., Regesten der Bischöfe von Bamberg, Bamberg 1932, Nr. 26 und Nr. 33.

15) Adami Bremensis, Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum (MG SS rer. rer. Germ., Hannoverae 1917, S. 38) Die Urkunde ist verloren.

in der Antike als „Rute“ niemals als Geh- oder Krückstock<sup>16</sup> weist auf eine besondere Bedeutung. Noch zu Beginn des XI. Jahrhundert spricht der irisch und historisch gebildete Bischof Gundekar II. von Eichstätt († 1075) von der „virga pastoralis“, die er vom König erhielt (s. u.)<sup>17</sup>. Die Bedeutung von „virga“ kommt der ursprünglichen von „ferula“ viel näher als der „baculus“.

Gehen wir zunächst auf die Geschichte des *Bischofsstabes*, der „ferula“ ein, die uns so für Altbayern urkundlich für 800 gesichert ist. Man hat als ältestes Zeugnis für den Bischofsstab ein Schreiben des Papstes Cölestin I (423–432) vielfach angeführt<sup>18</sup>:

... in lumborum praecinctione castitas, in baculo regimen pastorale, in lucernis ardentibus boni fulgor operis indicatur<sup>19</sup>.

Die symbolhafte Auslegung der Bereitschaft der Israeliten zum großen exodus (Exodus) ist offensichtlich. Danach müßten die Bischöfe auch im ständigen Besitz einer brennenden Lampe sein. Die ältesten verlässigen Zeugnisse führen nach Spanien in das Reich der Westgoten. Isidor von Sevilla († 636) weiß von einer Stabübergabe bei der Bischofskonsekration<sup>20</sup>, und die Synode von Toledo von 633 schreibt die Überreichung eines orariums, des annulus und baculus an den zu weihenden Bischof vor<sup>21</sup>. Für das VIII. Jahrhundert klafft – will man die zahlreichen hagiographischen Stablegenden nicht als verlässlich betrachten – eine große Lücke an brauchbaren Zeugnissen. Beachtenswert scheint eine Erzählung Notkers von St. Gallen zu sein<sup>22</sup>. Er berichtet von einem eitlen Hofbischof, der während der Abwesenheit des Kaisers zum persönlichen Schutz der Kaiserin (Fastrada) bestimmt war und ein Scepter, das sich der Kaiser in Mannslänge hatte machen lassen, als Bischofsstab, als „ferula (!) episcopalis“ angeeignet hat. Sei es mit dem Wahrheitsgehalt des erzählerfreudigen Notker wie immer, das Geschichtchen sagt, daß man sich einen Bischofsstab der Karolingerzeit keineswegs nur als gekrümmt, als Krummstab, vorstellen darf. Denn das kaiserliche Szepter war gewiß gerade. Darauf weist auch der berühmte „Stab des hl. Petrus“ in Köln hin, der frühen Jahrhunderten angehörend gerade und nur mit einem Knauf versehen ist<sup>23</sup>. So ist die Vermutung Fockes<sup>24</sup> gewiß nicht von der Hand zu weisen, der in dem Knauf oder der Kugel, auf der die

16) Vgl. „ferula“ im Thesaurus linguae Latinae, Band VI (1926), S. 598.

17) MG SS VII, 245.

18) Zitiert nach Leclercq, ebd. Spalte 3147.

19) Noch Leclercq vertritt diese Ansicht in DACL III, Sp. 3147.

20) De ecclesiasticis officiis (Migne PL 83, 783).

21) Migne PL 84, 375.

22) Gesta Caroli Magni (MG SS II, 738). Es handelt sich bei besagtem Bischof um den späteren Erzbischof Richulf von Mainz, Vgl. Böhmmer-Will, Regesten zur Geschichte der EB von Mainz I (1877), S. 45.

23) Der legendäre Petrusstab ist teilweise sehr alt und früh bezeugt. Vgl. Clemens Paul, Der Dom zu Köln (Kunstdenkmäler der Rheinprovinz, Stadt Köln I, 3. Abt.) Düsseldorf 1937, S. 325 mit verlässiger Beschreibung und Geschichte.

24) Focke, ebd. S. 373 f.

Krümmung vielfach sitzt, ein Rudiment des alten Knaufstabes, eines szepterartigen Gebildes, sieht. Das nächste Zeugnis für den Bischofsstab entstammt erst spätkarolingischer Zeit. Der westfränkische König Karl der Kahle teilt 845 in einem Brief an Papst Nikolaus I. mit, daß Ring und Stab Abzeichen der Bischöfe „more Gallicarum ecclesiarum“ wären<sup>25</sup>, ein offensichtlicher Beweis, daß der Bischofsstab keineswegs Gesamtgut der abendländischen Kirche, namentlich der Kirche in Italien war. Um diese Zeit erscheinen auch die ersten liturgischen Zeugnisse, daß der Stab bei der Bischofsweihe überreicht wurde. So berichtet Rhabanus Maurus († 856) in seinem *De institutione clericorum*<sup>26</sup>:

Huic autem dum consecratur datur baculus, ut eius iudicio subditam plebem vel regat vel corrigat vel infirmitates infirmorum sustineat.

Ein um die Mitte des X. Jahrhundert von einem Mönch in St. Alban in Mainz niedergeschriebenes Pontifikale berichtet ebenfalls deutlich von der Übergabe des Stabes bei der Bischofsweihe durch den Konsekrannten<sup>27</sup>. Eine Untersuchung neuester Zeit hat klar dargelegt, daß dieser Ritus sich stark von dem römischen im *Ordo Romanus XXIII* unterscheidet, daß viel gallikanisches Sondergut im westfränkischen und ostfränkischen dabei zu Tage tritt und daß gerade auch die Stab- und Ringübergabe dazugehört<sup>28</sup>. Um die Mitte des IX. Jahrhundert darf der Bischofsstab als festes Requisit der Bischofsweihe in den germanischen Ländern betrachtet werden.

Damit sind aber noch keineswegs alle Fragen, die an diesem für den Bischof so signifikanten Attribut haften, gelöst: die *Herkunft*, die *Art des Gebrauches* und vor allem die im Imperium nördlich der Alpen gewohnte *Überreichung* durch den *weltlichen Herrscher*. Die erste Frage läßt sich nur beantworten im Zusammenhang mit dem Abtsstab. Bei der Frage der Verwendung des Bischofsstabes sind wir gewohnt, wohl nicht unbeeinflusst von der christlichen Ikonographie und dem heute geltenden Brauch, den Bischof mit dem Stab nur im Schmuck seiner pontificalen Gewänder und innerhalb der liturgischen Feier also nur im Gotteshaus vorzustellen. Doch gerade die Regensburger Urkunde von 829 mag zeigen, daß dies keineswegs der Fall war. Sind wir aus schriftlichen Quellen über den Pontifikalritus eines Bischofsgottesdienstes zur Karolingerzeit nicht im einzelnen unterrichtet, so weisen die darstellende Kunst den Bischof beim Gottesdienst keineswegs immer mit dem Stab auf. Es muß der liturgiegeschichtlichen Forschung überlassen bleiben, hier weitere Klärung zu bringen. Wichtiger ist die Frage der Verleihung des Bischofsstabes durch den König. Müßte man für die große Auseinandersetzung des Mittelalters, für den Kampf zwischen Imperium und Sacerdotium, Symbole suchen, so könnte man kaum bessere wählen als die Krone des

25) Migne, PL 124, 874 B.

26) *De institutione clericorum libri tres*. Ed. A. Knöpfler, München 1900, S. 15.

27) *Maxima Bibliotheca Patrum XIII*, Lyon 1677, S. 712.

28) Andrieu, *Le sacre* ebd. S. 54 ff.

Königs und Ring und Stab des Bischofs. So hat sich um den Bischofsstab des Frühmittelalters eine keineswegs unbeträchtliche Literatur gewunden. So schreibt der wichtigste Vorkämpfer gregorianischer Ideen Kardinal Humbert einen eigenen Traktat: *De baculis et anulis per manus saecularium datis*<sup>29</sup>. Er wendet sich scharf gegen die Überreichung des Stabes durch den Herrscher, der als echtes Abzeichen des Hirten oben mit seiner Krümme die Guten einlädt und unten mit seiner Spitze das Böse tilgt. Manegold von Lautenbach († 1103), ein anderer Bannerträger Gregors VII., stößt sich an dem Widerspruch, den die doppelte Überreichung des Stabes — durch den Fürsten und durch den geistlichen Konsekrator — darstellt. „Ein offener Blödsinn“ (*omni fatuitate stultitius*), meint er<sup>30</sup>. Den Bischof von Lucca Rengerius († 1112) zwingt die königliche Verleihung von Ring und Stab zu einem Gedicht: *De anulo et Baculo* von nicht weniger als 1160 Versen<sup>31</sup>. Das gleiche Thema hat noch einen anderen Dichter geweckt, den Franzosen Hugo Metellus († ca. 1150) zu einem in Dialogform gehaltenen Streit: *Certamen papae et regis*<sup>32</sup>.

Antiqui patres, qui plus nobis valuerunt per baculum reges dare regia sustinuerunt . . . Anulus et baculus, quod dico, testificantur, per quae consulto regalia munera dantur

ist die Ansicht des rex. Der papa meint dagegen:

Anulus et baculus, aliud signare videntur, significant aliud, quod iam mea scripta loquentur. Anulus officium sponsi signare videtur, officium vero pastoris virga tuetur.

Der Wortwechsel führt uns in die tiefsten Gründe des Investiturstreites, in den großen Gegensatz zwischen germanischem und römischem Rechtsempfinden, der erst in langwierigen und keineswegs unblutigen Kämpfen langsam ausgeglichen wurde. Die große Reformbewegung, die um die Jahrtausendwende einsetzte, an den Namen Gorze, Trier und Regensburg hängt, und mit Cluny-Hirsau nicht das Geringste zu tun hat, sah noch in der königlichen Bischofsernennung und Stabüberreichung eine heilige Angelegenheit. Was die Stabübergabe durch den König bedeutete, sagt der schon erwähnte eichstättische Bischof Gundekar II. († 1075). Er schildert bei seiner iuristischen Anlage alles zu registrieren und zu ordnen in seinem *Liber pontificalis*<sup>33</sup> kurz den Vorgang einer Bischofsernennung. Er spricht von einer Ernennung (*designatio*), einem Stabempfang (*susceptio virgae pastoralis*), einer Thronbesteigung (*intronisatio*) und viertens einer Weihe (*consecratio* oder *ordinatio*). Wenn die „sessio“, die letzte Absetzung, stattfindet, fügt er humorvoll hinzu, ist ihm unbekannt. Gundekar gibt dabei genau die Zeitabstände zwischen den einzelnen Handlungen an. Hier ersieht man, daß man die königliche

29) MG Lib. de Lite I, 208.

30) Manegoldi ad Gebhardum liber (MG Lib. de lite I, S. 416).

31) MG Lib. de lite II, 50.

32) MG Lib. de lite I, 716.

33) MG SS VII, 245.

Investitur mit dem Stab nicht nur als etwas vollauf Rechtmäßiges empfand, sondern daß auch der „königliche“ Stab trotzdem als Hirtenstab bezeichnet und empfunden wurde. Ein deutscher Bischof empfing nach all dem also zweimal den Stab, zunächst aus der Hand des Königs — und — da man nicht annehmen kann, daß der neue Bischof zwei Stäbe erhalten hat — den gleichen Stab aus der Hand des Konsekrators. Seit wann besteht der Brauch, daß der König den Bischofsstab überreicht? Ist diese Verleihung älter, dann ist die ursprüngliche Bedeutung des Bischofsstabes auch eine andere als die heutige: er ist dann nicht Hirtenstab im engeren Sinn des Wortes, sondern ein Hoheitszeichen, ein Szepter. Die Frage bedarf aber zuerst der Untersuchung des Abtsstabes.

Die Entwicklung des Abtsstabes ist eine völlig andere als die des Bischofsstabes. Es ist nicht unbekannt, daß der Stab in der irischen Kirche schon seit frühen Zeiten eine besondere Rolle spielt<sup>34</sup>. Im Altirischen oder Gälischen hieß er *bachal*. Auf dem westfränkischen Festland wurden diese Stäbe nach einer Notiz in einem Heiligenleben „Cambutta“ genannt (*baculus, quod (!) a Gallis cambutta vocatur*)<sup>35</sup>. Der Name mußte auffallend gewesen sein, da auch das Leben des Irländer St. Gallus<sup>36</sup> diesen Namen ausdrücklich vermerkt (*baculus, quem vulgo cambuttam vocant*). Die englischen und irländischen Museen weisen ganze Reihen solcher irischer *cambuttae* auf<sup>37</sup>. Der meist wunder-tätigen Stäbe in den Lebensbeschreibungen frühmittelalterlicher Heiliger in Irland wie auf dem Festland sind es genug. Bekannt ist der Stab des heiligen Korbinian, der mütterlicherseits zweifellos ein Ire war, wie sein Name schon verrät. Sein Stab, *cambutta* genannt, ist für die Geschichte des kirchlichen Stabes insofern von Bedeutung, als er schon um die Mitte des VIII. Jahrhunderts von keinem geringeren als Bischof Arbeo von Freising als wundertätig (Quellwunder) und verehrungswürdig bezeichnet wird<sup>38</sup>. Beachtenswert ist hier die Auffassung, die Arbeo von diesem Stab hatte. Er sieht in ihm kein eigentliches liturgisches Instrument, sondern, zunächst wenigstens, einen gewohnten Gebrauchsgegenstand<sup>39</sup>. Und doch war er für ihn wie dem Volk damals etwas Verehrungswürdiges, das man nach seinem Tod über Korbinians Grab aufhängte, wie ein Gedicht des IX. Jahrhundert schon bezeugt<sup>40</sup>:

34) Gougau, Crosse ebd.

35) Nigra C., *Cambutta* (Festgabe für Adolf Mussafia), Halle 1905 und Niermeyer J. F., *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leiden 1955, S. 118. Danach *camb=petite courbe* (kleine Krümmung).

36) *Vita s. Galli* (Ebd. MG SS rer. Mer. IV, 304).

37) Watts W. W., *Catalogue of pastoral stafs in the Victoria and Albert Museum*, London 1924.

38) *Vita Corbiniani* (SS. rer. Germ. Hannoverae 1920), S. 219.

39) „*baculo, a quo (Corbinianus) sustentabatur, humi infixit.*“ (Ebd. S. 219).

40) *De Timone comite* (MG Poetae lat. II, 120). Nach dem Chronisten Johannes Freyberger hing die *cambutta* noch im XVI. Jahrhundert neben dem Sakramentshäuschen des Freisinger Doms. Nach Meichelbeck wurde der Stab am Fest Mariae Verkündigung 1581 gestohlen.

*Affuit et cambutta patris, quam suspicit arcu eius pendentem desuper ossa fovens.*

Auch die Stäbe anderer irländischer oder nordländischer Heiliger galten als verehrungswert. So der vielgerühmte Stab des hl. *Magnus*, dessen Herkunft immer noch ungeklärt ist, des Irländers *St. Gallus*, der sterbend seinen Stab als „notissimum pignus“ bezeichnete<sup>41</sup>, des hl. *Burkard*, aber auch der hl. *Walburga*, der sich heute auf dem Walberberg bei Bonn befindet und nur ein Stück eines einfachen Haselnußsteckens darstellt<sup>42</sup>. In ihrer Gesamtheit lassen all diese Stablegenden und all die echten oder meist unechten Überreste solcher Stäbe erkennen, daß der Abtsstab bei den Irländern, aber auch im Westfrankenreich seine besondere Rolle spielte.

Hier galt der Stab schon seit ältester Zeit als wesentliche Zugabe des Abtes oder bei der monastischen Organisation der irischen Kirche des Abtbischofes. Während bei den Bischofsweihen der römischen Ordines der Stab nur langsam sich einschleicht und hier nicht vor dem XI. Jahrhundert begegnet, erscheint der Stab bei der irischen Abtbischofsweihe, wie es das Leben des hl. Patrik verrät, schon im VI. Jahrhundert<sup>43</sup>. Hier gehörte der Stab und die Glocke (Handglocke) wesentlich zur Bischofskonsekration. In einigen irischen Klöstern scheint die Herstellung von solchen Stäben geradezu ein klösterlicher Erwerbszweig geworden zu sein. Eine Notiz im Martyrologium des Oengus erzählt von der Herstellung von 300 Stäben<sup>44</sup>. Aber auch in England begegnet der Abtsstab auffallend früh. So überliefert uns bereits das Poenitentiale des Theodor von Canterbury<sup>45</sup> († 690) einwandfrei die Verwendung des Stabes bei der Abtsweihe:

*In abbatis vero ordinatione episcopus debet missam agere et eum benedicere inclinato capite cum duobus vel tribus testibus de fratribus suis et donet ei baculum et pedules.*

Die angelsächsische Abtweihe und ihr Ritus blieben auf deutschem Boden nicht unbeachtet. Während die ältesten römischen Ordines eine Abtweihe überhaupt nicht kennen, bringt der schon erwähnte Mainzer Ordo des X. Jahrhundert<sup>46</sup> eine Abtweihe mit Übergabe der Regel, dann der Handschuhe und des Stabes mit zwei verschiedenen (zur Auswahl?) Orationen:

*Tunc tradat (consecrans) ei (novo abbati) chirotecas et baculum dicens: Accipe baculum pastoralitatis, quem praeferas catervae tibi commissae.*

Eine zweite diesbezügliche Oration lautet:

*Accipe praelationis virgam pastoralis custodiae curam significantem.*

41) MG SS rer Mer. IV, 304.

42) Kunstdenkmäler der Rheinprovinz, Stadt Bonn.

43) *Witley Stockes*, The tripartit life of Patrik, London 1887, S. 345.

44) *Gougau*d, Crosse ebd. S. 3150. Leclercq zählt nicht weniger als 25 alte irische Cambutten auf, die sich noch erhalten haben.

45) *Migne PL.* 99, 929.

46) S. Anmerkung 27.

Daß man bei der Anfertigung des Mainzer ordo aber auf die englische Insel schaute, bezeugt die am Anfang stehende Anweisung des Theodor von Canterbury aus seinem Poenitentiale.

Läßt sich auf deutschem Boden eine Abtweihe noch früher nachweisen? Man wird nicht irrtun, wenn man bei dem Kapitel 64 *De ordinando abbate* der Benediktusregel nicht bloß an eine mehr oder weniger feierliche Aufstellung eines Abtes denkt, sondern an eine Weihehandlung und man hat in ansprechender Weise im II. Teil dieses Kapitels sogar den Rest einer Abtweiheansprache zu sehen geglaubt<sup>47</sup>.

Früher noch als der Mainzer Ordo von St. Alban läßt sich die Abtweihe auf altbayrischem Boden nachweisen. Die Gründungsurkunde des oberbayrischen Klosters Schliersee (BA Miesbach) aus dem Jahr 779<sup>48</sup> schildert den Vorgang bei der Aufstellung eines Abtes für ein bauvarisches Eigenkloster, das sich alsogleich selbst dem Bischof als Eigentum übergab. Zunächst wählte der Konvent nach der Weihe der Klosterkirche einen „magister“ (Perhtcoz) wohl aus der Stifterfamilie:

deinde post biennium complacuit fratribus eligere predictum Perhtcoz ibidem abbatem, per consensum fratrum adduximus eum ad predictum episcopum (Frisingensem, Arbeo), iuxta ordinem regulae sancti Benedicti electum ordina vit et nobis posuit abbatem.

So soll es auch fernerhin gehalten werden. Sollte aus dem wohl nicht großen Konvent kein geeigneter Mönch für die Abtwürde vorhanden sein, so sollen sie aus dem Domkloster in Freising, das damals benediktinisch war, einen wählen „ordinante episcopo“. „Ordinare“ heißt aber im Sprachgebrauch der Freisinger Urkunden durchaus „weihen“ nicht nur „aufstellen“ oder „betrauen“ oder dgl.<sup>49</sup>. Eingehender noch berichtet eine frühere Urkunde über eine so frühe altbayrische Abtweihe. Hier freilich sei es — gerade in dieser ordensgeschichtlichen Zeitschrift — erlaubt, einen kleinen Seitenschritt zu tun und ein, so viel ich sehe, bisher nicht beachtetes Symbol der Abtweihe einer genaueren Untersuchung zu unterziehen.

Der oben erwähnte nordische Ritus der Abtweihe, wie ihn kurz — nur allzukurz — Theodor von Canterbury überliefert hat (s. o.), kennt als

- 
- 47) Brechter S., Die Bestellung des Abtes nach der Regel des hl. Benedikt (Diese Zeitschrift 58) [1940], S. 45—58) Steidle Basilus, Die Regel St. Benedikts, Beuron 1952, S. 309, Anm. 5 läßt die Frage offen: „... es ist möglich, daß St. Benedikt die Abtweihe stillschweigend voraussetzt. Aus der Hl. Regel kann sie nicht erschlossen werden“. Der Sprachgebrauch von „ordinare“ läßt m. E. die Möglichkeit offen. St. Benedikt gebraucht „ordinare“ sowohl von „aufstellen“, „ordnen“ (Vgl. praepositum ordinare) aber auch von „weihen“ (presbyterum vel diaconum ordinare).
- 48) Bitterauf Th., Die Traditionen des Hochstifts Freising I, München 1905 Nr. 94.
- 49) Vgl. die Freisinger Traditionen Nr. 32: 769: presbyter ordinatus. Nr. 143: 791 Tutilo presbyter ... confirmatus et ordinatus erat auctoritate canonica. Nr. 181: 800: ad sacerdotium ordinare.

Symbol bei der Abtweihe wie schon gesagt den Stab, aber auch *pedules*<sup>50</sup>:

... et donet ei baculum et pedules.

Eine verunechtete Urkunde Papst Hadrian I. für das Kloster Nonantula<sup>51</sup> erzählt von einer Übertragung des Leibes des Papstes Silvester an Abt Anselm von Nonantula, aber auch von einer Weihe des Abtes durch den Papst selbst, bei der eine Cuculla „secundum regulam S. patris Benedicti“ aber auch ein „baculus pastoralis“ und „pedules“ überreicht wurden. Die Verunechtung dieser Urkunde dürfte im XI. Jahrhundert erfolgt sein<sup>52</sup>. Damals wußte man demnach noch selbst oder aus einer anderen älteren Quelle schöpfend von einer Überreichung von „pedules“, was nur Schuhe heißen kann, an den zu weihenden Abt. Es ist offensichtlich, wie unangebracht bei den bisherigen Kommentatoren hier ein Hinweis auf die Benediktusregel und ihrer Anweisung auf das Schuhwerk der Brüder ist (Kap. 55 . . . *indumenta pedum, pedules et caligas*). Es handelt sich doch bei dieser heiligen Handlung nicht um ein Festgeschenk an den neuen Abt, um „ein paar Schuhe“, sondern um ein geheiligtes Zeichen, so wie auch die Sandalen mit zu den ältesten Pontificalien des Bischofs gehören. Die Ikonographie scheint auch, eine Sonderuntersuchung darüber ist nicht vorhanden, auf alten Abtdarstellungen dem Abt geschmückte Schuhe zu geben. Im Lichte dieses sacralen Attributes des Abtes, kommt auch mehr Klarheit in eine frühe Freisinger Urkunde, die die Dotierung des altbayrischen Bergklosters Scharnitz bei Mittenwald (heute in Österreich) betrifft<sup>53</sup>:

29. Juni 763: In dei nomine. (Ego Reginbertus) . . . in solitudine Scaran-tiense, ubi ecclesiam in honore beati apostolorum principis Petri moeniis construxi et ibi in cenobio spem hereditatem propriam atque substantiam transfundavi . . . in communem possessionem fratrum, qui ibi commemorare videntur, et ut ex eodem loco inconiacentis diocesis id est Frigisinga ad sanctam Mariam ad episcopum, qui illuc esse videretur censum exire videretur, id est *pedules* duos propter stabilitatis patrum subpositae regulae, ut dicio episcopalis non deesset ad ordinandum abbatum cum consensu fratrum illuc in loco demorantium etc. . . . Ego Arbeo rogatus et iussus de episcopo Joseph donationem istam firmavi et testes subscripsi.

Ich vermag die Urkunde nicht völlig zu übersetzen, gerade in dem Teil, der die „pedules“ betrifft. Es handelt sich ja nicht nur um das freie Spätlatein des berühmten Arbeo, sondern auch um offenbar nicht glückliche Zusammenstellung anderer Urkunden (*chartae*) in eine Traditionsnotiz, also um keine glückliche Überlieferung. Es kann sich nicht um eine sym-

50) Braun Joseph, Die liturgische Gewandung, Freiburg 1907, S. 389 sieht in den „pedules“ des Theodor ein Verschreiben und will dafür – hervorgerufen durch ein mißverständenes angelsächsisches *p, g, e* – *regulas* lesen. Ich vermag hier nicht zuzustimmen, noch dazu nirgend die Überreichung mehrerer Regeln stattgefunden hat, außerdem die Überreichung der Regel *in meo* vor der des Stabes stattgefunden hat.

51) MG Concilia II, 820.

52) Ebd. S. 820.

53) Bitterauf, ebd. Nr. 19.

bolhafte Überlassung eines Schuhpaares an das Hochstift handeln, das nunmehr Eigentümer des jungen Klosters ist. Wie der Nachsatz verrät „ut dicio episcopalis non deesset ad ordinandum abbatem“ wird es sich um die Pontifikalschuhe handeln, wie sie bei den Abtweihen üblich waren.

Waren in Altbayern aber im VIII. Jahrhundert bei der *ordinatio abbatis* schon *pedules* gebräuchlich, dann konnte auch der Stab nicht fehlen, *baculum et pedules* wie Theodor sagt. So besitzen wir aus Altbayern bereits für die Mitte des VIII. Jahrhundert das Zeugnis einer Abtweihe, die schon mit gewissen Symbolen ausgestattet war, dem Stab und den *pedules*.

Welches war die Symbolik des Abtsstabes in früher Zeit. Daß er langsam die gleiche Bedeutung wie der spätere Bischofsstab annahm, war nicht zu vermeiden, so wie er bis heute ein „*baculus pastoralis*“ eben für die Klostersgemeinde ist. Vielleicht läßt das Überreichungsgebet in dem *Liber ordinum* der westgotischen Kirche seinen Sinn erkennen<sup>54</sup>. Es ist zugleich die älteste Erwähnung eines Abtsstabes:

Accipe baculum ad sustentationem tuae honestissimae vitae.

Er ist also noch nicht Herrschaftszeichen und Hirtenabzeichen, sondern dient dem Abt zunächst persönlich. Damit stimmt der Abtsstab mit dem Bischofsstab überein, daß beide in ihren Anfängen nicht Hirtenstäbe waren, der eine persönliches Abzeichen des Pneumatikers und Prophetennachfolgers, der andere mehr weltliches Herrschaftszeichen.

Es ist bezeichnend für den Stab als Abzeichen äbtlicher Würde und Bürde, daß auch der Stab der Äbtissin älter ist als man vermuten möchte und es vor allem die Zeugnisse der darstellenden Kunst namentlich auf Grabdenkmälern vermuten lassen. Der ebengenannte westgotische Ritus, der eine Abtweihe kennt, bringt auch eine solche der Äbtissin (*ordo ad ordinandam abbatissam*). Sie vermerkt nicht nur, daß die zu Weihende vorher im *Sacrarium* (Sakristei?) mit „*mitra religiosa*“ angetan wird, sondern daß der Bischof nach dem Friedenskuß ihr den „*liber regulae*“ und den „*baculus*“ übergibt. Der oft genannte Theodor von Canterbury<sup>55</sup> kennt ebenfalls schon eine „*consecratio abbatissae*“, schweigt aber über Einzelheiten ihrer Weihe. Auch der schon erwähnte Mainzer *Ordo* von 950<sup>56</sup> kennt eine Äbtissinnenweihe, wobei er zwischen Äbtissinnen von Kanonikatsstiften und solchen von Klöstern unterscheidet. Aber beide Weihen kennen nur die Übergabe des Regelbuches. Trotzdem dürfte man den Stab auch bei den Äbtissinnen als wesentliche Zugabe betrachten, wenngleich er weniger offiziell war oder gar liturgische Bedeutung hatte. So mag es nicht verwundern, daß z. B.

54) Férotin M., *Le liber ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe*, Paris 1904, S. 51 ff.

55) Migne PL 99, 928.

56) S. Anmerkung 27. So kann Brauns Meinung (*Bischofsstab*, ebd.) nicht zutreffen, der den Äbtissinnen den Gebrauch des Stabes bis in das XI. Jahrhundert abspricht.

auch von angelsächsischen oder westfränkischen Äbtissinnen Stäbe in Ehren gehalten wurden wie jener der berühmten Gertrud von Nivelles oder jener bis zur Stunde in Walberberg bei Bonn aufbewahrte der hl. Walburga von Eichstätt.

Der Abtsstab ist viel früher und besser bezeugt als der Bischofsstab. Er gehört nach schriftlichen Zeugnissen aber auch nach der nicht zu verachtenden Sprache der Legenden frühmittelalterlicher Äbte und Abtbischöfe wesentlich zum Abt. Er spielt gerade in der irischen und angelsächsischen Kirche eine auffallend wichtige Rolle. Er trägt die Bezeichnung „baculus“ oder „cambutta“ mit Vorzug gegenüber dem Bischofsstab, der mit Vorliebe „ferula“ genannt wurde, ein Name, der auch sonst gern für Szepter gebraucht wurde. Um 1046 wendet sich der deutsche Papst Klemens II. — Suitger von Bamberg — scharf gegen den Abt von Fulda wegen des Tragens von Pontifikalien und zwar der Sandalen, Schuhe und Dalmatiken. Nicht erwähnt er jedoch den Abtsstab. Man wird nicht irregehen, daß der Abtsstab namentlich im Westfrankenreich, das stark von Irland und England aufgesucht wurde, einen wesentlichen Einfluß auf die Umbildung der „ferula“, des bischöflichen Szepterstabes ausübte und diesen langsam zum gekrümmten Hirtenstab formte, mehr wohl, als der südliche Einfluß aus dem Westgotenreich, wo der Bischofsstab länger schon in Gebrauch war. Daß man im XI. Jahrhundert mitunter mit gewissem Neid auf den Abtsstab schaute, veranschaulicht ein Geschichtchen aus dem Leben des hl. Bardo, des Abtes von Werden und Hersfeld und späteren Erzbischofs von Mainz († 1051). Als Bardo einmal noch als Abt neben dem Mainzer Erzbischof Aribio (1021—1031), einem gebürtigen Altbayern, stand und einen kunstvollen Stab in den Händen trug, da ließ der Erzbischof ihn auf „gut bayrisch“ (*ait temere, erat enim Noricus genere*) an: Oha, Abt, dieser Stab paßt besser in meine als eure Hand<sup>57</sup>! Bardo erwiderte ruhig, da er ein „filius caritatis“ war, daß ihm ohnehin bald alles gehören werde. Bardo wußte im prophetischen Geist, daß er Nachfolger Aribios werde.

Wenn heute mancher Abt außerhalb seiner Abtei oder einer kloster-eigenen Kirche pontifiziert, so wird ihm vom Bischof mitunter ein energisches „*absque pede*“! zugerufen, nach Geist und Buchstaben des geltenden Rechtes durchaus berechtigt. Geschichtlich gesehen aber hat der Abtsstab den Vorrang vor dem Bischofsstab als altes, rein *sacrales* Instrument.

57): Vita Bardonis (MG SS XI, 327): Heu, Abbas! Hac ferula convenientius imperaret manus nostra quam vestra! Vgl. auch Hanser L., Das abteiliche Pontifikalienrecht einst und jetzt (Diese Zeitschrift 45 [1927], S. 56).

## Deux épîtres de saint Bernard et de son secrétaire

Von J. Leclercq OSB, Clervaux (Luxemburg)

Les relations que S. Bernard, puis l'abbaye de Clairvaux, entretenirent avec S. Malachie sont attestées par toute une série de textes dont certains sont peu étendus, mais dont l'ensemble révèle une étonnante fidélité<sup>1</sup>.

Les premiers en date de ces documents sont les lettres que S. Bernard écrivit à S. Malachie. Trois d'entre elles, qui sont connues depuis longtemps, remontent aux années 1140–1142<sup>2</sup>. Une autre fut écrite quelques années plus tard, à une date indéterminée; c'est celle par laquelle S. Bernard accordait à S. Malachie une «confraternité» — nous dirions aujourd'hui «association de prières» — avec la communauté de Clairvaux. Cette lettre et celle par laquelle S. Bernard passait la même convention avec le roi irlandais Dermot II ont été publiées pour la première fois en 1955<sup>3</sup>, d'après un seul ms. du XV<sup>e</sup> siècle qui se trouve au couvent des Dominicains de Vienne en Autriche<sup>4</sup>. Il en existe au moins un autre, à Munich. Le Clm 18211 vient de l'abbaye bénédictine de Tegernsee, dans l'ancien diocèse de Freising, où plusieurs recueils de lettres et de traités de S. Bernard furent copiés dès le XII<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>. Celui-ci est du XV<sup>e</sup> s., mais dépend d'un modèle ancien; aussi son contenu est-il apparenté à celui d'autres ms. bavarois du XII<sup>e</sup> s.; comme eux il contient la lettre à Adam

---

1) J'ai préparé l'édition de plusieurs d'entre eux sous le titre Documents sur le culte de S. Malachie, à paraître dans Seandras Ardmacha (Armagh Diocesan Record).

2) Ce sont les lettres 341, 356, et 357, P. L., 182, 545, 558–559.

3) G. G. Meersseman, O. P., Two unknown Confraternity Letters of S. Bernard (Cîteaux in de Nederlanden, VI [1955], p. 173–178).

4) D'abord inaccessible, comme le fonds dont il fait partie, le ms. portait la cote 297. En février 1957, il était encore déclaré introuvable. Dans le récent catalogue dactylographié des mss du Couvent des Dominicains de Vienne catalogue que je remercie le R. P. Th. Käppeli O. P., Directeur de l'Institut historique Dominicain de Sainte Sabine à Rome, de m'avoir permis de consulter —, le ms. porte maintenant la cote, 70–29; il a été utilisé, sous cette désignation, par le R. P. Meersseman, qui a publié deux des lettres qu'il contient, sous le titre «Etudes sur l'Ordre des Frères Prêcheurs» au début du Grand Schisme, dans Archivum Fratrum Praedicatorum. XXVII (1957), p. 191 et 197–199; je remercie l'auteur de cet article d'avoir bien voulu me communiquer une photographie du f. 90, où se trouvent les deux lettres bernardines.

5) Sur le rôle joué par Tegernsee dans la diffusion des écrits bernardins, j'ai donné des indications sous le titre Die Verbreitung der bernhardinischen Schriften im deutschen Sprachraum (Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker, Wiesbaden 1955, p. 182) et au t. III de l'édition critique des Opera omnia de S. Bernard, en cours de publication.

d'Ebrach<sup>6</sup> et les capitula d'Abélard<sup>7</sup>. Au verso du plat antérieur de la reliure est collé un feuillet de papier où sont transcrites, d'une main du XV<sup>e</sup> siècle, les deux lettres d'association, précédées des mêmes titres et suivies du même colophon que dans le ms. de Vienne. Le ms. de Tegernsee (T) permet de contrôler le témoignage de celui de Vienne (V) et d'en améliorer le texte; les deux lettres méritent donc d'être éditées d'après ces deux témoins<sup>8</sup>.

*Epistola confraternitatis ad Malachiam legatum Hiberniae*

Magno sacerdoti et summo amico suo Malachiae, apostolicae sedis legato, frater Bernardus<sup>9</sup>, Claraevallis vocatus abbas: salutem et orationem.

Licet longe sitis a nobis, non tamen ab animo nostro longe estis<sup>10</sup>, quia locorum vel temporum incommoda sanctus amor ignorat. Vasto siquidem mari distingimur, sed coniungimur caritate. Caritas enim in sacrario dilectionis amplectitur, quam nec Oceanus, nec aquae multae poterunt extinguere, nec illam flumina<sup>11</sup> obruere. In hac ergo semper vobiscum sum, per hanc vos semper mecum estis. Quomodo enim non diligerem in Christo Domino eum<sup>12</sup>, cui scientia ad doctrinam, vita ad conscientiam, mores ad exemplum plenissime, ut<sup>13</sup> audivimus, suffragantur? Super omnia autem coniunxit me vobis filiorum et fratrum nostrorum<sup>14</sup>, qui nuper ad partes illas perrexerunt, benigna susceptio, quos fovetis, quos diligitis, quos efficaciter iuvatis. Licet enim de domo nostra specialiter non exstiterint<sup>15</sup>, tamen de filia<sup>16</sup> domus nostrae

- 6) Dans «Etudes sur S. Bernard et le texte de ses écrits» Rome (Analecta S. Ordinis Cisterciensis, IX, I—II), 1953, p. 140, j'ai édité cette lettre d'après plusieurs mss, dont celui-ci, examiné sur place en 1950, 1951 et 1956.
- 7) Cf. *ibid.*, p. 101—103.
- 8) L'orthographe, dans T et V, est celle des mss des régions germaniques au XV<sup>e</sup> s.: on y trouve, par exemple, le double y dans *extingvvere*, *distingvvi-mus* et *Evvangeliste*. Ces graphies de scribe tardif n'étant pas celles de S. Bernard et de son temps, non plus que du nôtre, il n'y avait pas lieu de les respecter dans l'édition. Dans T comme dans V, il n'est pas toujours facile de distinguer de façon certaine l'u du v. — Je remercie le Dr. K. Rein del des *Monumenta Germaniae Historica*, d'avoir bien voulu m'aider dans le déchiffrement du ms. de Munich.
- 9) Bernardus: Bernhardus V.
- 10) *ab animo nostro longe estis*: *longe estis ab animo meo* T. La leçon *nostro* est ici préférable: ce mot est celui qui sera employé plusieurs fois plus loin, et les graphies abrégées des deux formes *nostro* et *vestro*, dans l'écriture des deux mss, se ressemblent et expliquent qu'on ait pu les confondre.
- 11) *Flumina*: *flamma* V, (*flamã* T); le P. Meersseman a *flammam*. Mais il y a ici une réminiscence évidente de Cant. VIII, 7: „*nec flumina obruent illam*“.
- 12) Le texte, ici, doit être corrompu dans l'un et l'autre témoin: T a *diligerem Christum Deum*, V a *diligerem Christum Dominum Deum*; aucune des deux formules n'a de sens acceptable. J'ai donc corrigé par conjecture.
- 13) *ut*: *om* T.
- 14) *nostrorum*: *meorum* T.
- 15) *specialiter non exstiterint*: *non exstiterint spiritualiter* V. Bernard fait ici allusion au groupe de moines de Clairvaux qu'il a envoyés «recommandés», c'est-à-dire en 1142, en Irlande pour y participer à la fondation de Mellifont (cf. L. J a n a u s c h e k, *Originum Cisterciensium*, t. I, Vienne 1877 p. 70). La leçon de T est préférable parce que, si les moines appartiennent

non minus dilecti, quia<sup>17</sup> omnes, et longe et prope<sup>18</sup>, unum sumus in Christo<sup>19</sup>, et<sup>20</sup> hos et illos<sup>21</sup>, qui de latere nostro ad vos venerint, vestrae paternitati specialius commendamus, supplicantes ut, quod bene coepistis, melius consummetis in Domino<sup>22</sup>. Et ut hoc<sup>23</sup> libentius faciatis, participem vos facimus omnium bonorum quae fiunt et fient in ordine nostro usque in sempiternum.

*Epistola confraternitatis<sup>24</sup> ad Dyernetium Hiberniae regem<sup>25</sup>*

Sublimi et glorioso regi Hiberniae, Bernardus, Claraevallis vocatus abbas: salutem et orationem.

Audivimus gloriam vestram in terra nostra<sup>26</sup>, et exultavimus<sup>27</sup> et delectati sumus<sup>28</sup> in omnibus bonis quae de vobis audivimus, quia pauperes Christi, immo Christum in pauperibus<sup>29</sup> regia magnificentia suscepistis. Magnum re vera apud nos miraculum<sup>30</sup>, quod rex in finibus terrae constitutus inter barbaras<sup>31</sup> gentes<sup>32</sup> opera misericordiae multa largitate prosequitur<sup>33</sup>. Viscera nostra sunt illi quos suscepistis, et nos<sup>34</sup> habetis in illis et illos in nobis<sup>35</sup>. Propterea regiae maiestati vestrae gratias agimus, orantes pro vobis et pro<sup>35a</sup> vestri salute regni<sup>36</sup>, ut pacem administret in diebus vestris Dominus Deus

«spirituellement» à Clairvaux, puisqu'ils en sont issus et y ont été formés, ils n'en font plus partie de façon «spéciale»: profès de Mellifont, ils sont les membres d'une «maison-fille» de Clairvaux.

16) filia: filio T.

17) quia: qui TV.

18) Cf. Eph., II, 13, 17.

19) Cf. Gal., III, 28.

20) Il n'y a aucun signe de ponctuation entre Christo et et dans T; V donne: Christo. Et.

21) Ici, comme aux lignes précédentes, Bernard semble faire une distinction entre les irlandais qui avaient été envoyés à Clairvaux pour y recevoir la formation cistercienne et les moines de Clairvaux qui, ensuite, étaient partis avec eux en Irlande pour y fonder Mellifont.

22) Cf. II Cor., VIII, 6.

23) hoc, donné dans les deux mss, est omis dans l'édition de Meersseman.

24) confraternitatis: fraternitatis eiusdem T.

25) Hiberniae regem: regem Hiberniae T.

26) Cf. Cant., II, 12; ce début rappelle celui de la lettre 238 de Bernard, écrite en 1145: «Auditum est in terra nostra...», P. L., 182, 427.

27) exultavimus: exultamus T.

28) Cf. Ps., LXXXIX, 14.

29) Christum in pauperibus: pauperem Christum T.

30) apud nos miraculum: miraculum apud uos T.

31) barbaras: barbaros T.

32) L'Irlande est également désignée par Bernard au moyen de l'expression «A finibus terrae» dans le Sermo I de S. Malachia, n. l. Quant à la «barbarie» qui est ici attribuée à l'Irlande du XII<sup>e</sup> s., elle a depuis longtemps provoqué de l'étonnement et a occasionné des explications: cf. J. de Backer, Acta Sanctor. Bolland., Nov., II, I, Bruxelles 1894, p. 147, note a, et A. Gwynn, S. J., St. Malachy of Armagh, (Irish Ecclesiastical Record, LXX (1948), p. 965, LXXI (1949), p. 142—143).

33) prosequitur: prosequere T.

34) nos: vos V.

35) nobis: vobis V. Bernard fait ici allusion à la faveur dont le roi Dermot fit preuve envers les moines de Mellifont en leur donnant le domaine qui leur permit de fonder un nouveau monastère, Vallis-Salutis (Baltinglass) en 1148; cf. J a n a u s c h e k, op. cit., p. 114—115.

35a) pro 2: om V.

36) regni: regi V.

noster<sup>37</sup>. Ut autem quod coepistis<sup>38</sup>, libentius et sollicitius finiatis<sup>39</sup>, participem vos facimus omnium bonorum quae in domo nostra et in omni ordine nostro fiunt et fient, supplicantes ut de regno terreno<sup>40</sup> transferamini ad aeternum.

Reportatae sunt hae duae epistolae de uno antiquissimo libro ecclesiae Sancti Iohannis Evangelistae in Hegmon in Anglia<sup>41</sup>.

Ces deux lettres ne nous renseignent pas seulement sur les rapports de S. Bernard avec l'Irlande et avec S. Malachie, mais sur ceux de S. Bernard avec ses secrétaires. C'est l'un d'eux, en effet, qui rédigea ces lettres envoyées au nom de S. Bernard et par Bernard lui-même: on y relève des formules qui constituent, pour ainsi dire, la signature de Nicolas de Clairvaux. On sait combien cet esprit peu original aime se citer lui-même, reprendre, en les modifiant à peine, des expressions qu'il a déjà employées en d'autres écrits. Ce cas se vérifie ici. L'allusion au *sacrarium dilectionis* qu'on lit vers le début de la première lettre est l'un des « clichés » de Nicolas<sup>42</sup>. Mais il y a plus: tous les éléments du contexte que forment à cette expression les premières phrases de la lettre se retrouvent dans des lettres de Nicolas.

*Locorum enim vel temporis incommoda verus amor ignorat, caritas enim amplectitur quidquid Oceanus, et in sacrario dilectionis neminem nobis patitur non esse praesentem...*<sup>43</sup>

*Numquid... interfluebat Oceanum?... Consequitur amor nare supra nubes, et aquae non possunt illum exstinguere...*<sup>44</sup>.

*Huiusmodi amor locorum et temporis incommoda penitus ignorat... Absit ut tua dilectio maris mihi fluctibus auferatur, nam scriptum est: Aquae multae non poterunt exstinguere caritatem, nec flumina obruent illam*<sup>45</sup>.

*De terra longinqua scribo ad vos, quamvis vos a corde meo longe non sitis. Caritas enim quae in sacrario dilectionis... non vos mihi absentes patitur vel ad horam...*<sup>46</sup>.

Une formule de la seconde lettre se retrouve, de même, dans une

37) Cf. Eccli., L, 25.

38) coepistis: accepistis V. Il y a ici une réminiscence de II Cor., VIII, 6.

39) finiatis: faciatis T; la graphie abrégée du V doit peut-être se lire aussi faciatis, qui constituerait alors, avec facimus, une sorte de jeu de mots.

40) terreno: vestro V.

41) Anglia: etc add T. Il s'agit ici du monastère de chanoines réguliers de Haughmond, dans le Shropshire, grande abbaye dont l'histoire est rapelée et dont le plan est donné par D. Knowles, *Monastic Sites from the Air*, Cambridge 1952, p. 204-205 et p. XVIII. Plusieurs formes anciennes du nom de ce monastère sont citées par le P. Meersseman, p. 174.

42) Sous le titre *Les collections de sermons de Nicolas de Clairvaux* (Revue bénédictine, LXVI [1956], p. 271, 272, n. 7), j'ai donné les références aux endroits où Nicolas parle du *sacrarium* dans ses lettres (éd. P. L. 196 et 202, et Rev. bénéd., art. cit., p. 272, I, 10.)

43) Ep. 50, P. L., 196, 1649 D-1650 A. Ici et dans les citations suivantes les mots qui se retrouvent dans les lettres éditées ci-dessus sont imprimés en italique.

44) Ep. 3, P. L., 196, 1596 D.

45) Ep. 18, P. L., 196, 1616 D-1617 A.

46) Ep. 36, P. L., 196, 1631 B.

lettre de Nicolas: unde Christi pauperes, immo Christus in pauperibus sustentetur<sup>47</sup>.

On est donc fondé à penser que Nicolas, sur les indications de Bernard, a rédigé ces deux lettres à Malachie et à Dermot, ou du moins en a fait un premier schéma qui fut soumis à Bernard avant l'expédition. Car, bien que la main de Nicolas soit discernable, on ne reconnaît pas, en ces deux textes brefs, ces développements recherchés, précieux, pédants, de mauvais goût, qui sont propres à ce notaire quand il écrit en son propre nom ou «dans la personne» d'autres personnages que Bernard. L'exemple ou le contrôle de l'abbé de Clairvaux ont donc, dans ces deux cas, exercé une bonne influence sur son talent verbeux et trop facile.

Comme on le voit aussi par l'exemple de ces deux lettres, c'est surtout dans l'exordium — cette partie d'une épître conforme aux lois du dictamen qui se situe entre la salutatio et la narratio ou petitio — que le notaire avait une plus large part d'initiative. Il pouvait, dans une certaine mesure, selon une expression qu'a aimée Nicolas, «lâcher les rênes». Dans la suite, lorsqu'il s'agissait d'exposer l'affaire qui était l'objet même de la missive, il était tenu à plus de précision et de sobriété: son talent était bridé par les indications reçues de l'expéditeur responsable. L'étude comparée des lettres de Bernard et des écrits de ceux de ses notaires qui ont laissé des oeuvres de leur cru rendra peut-être un jour possibles des constatations qui ne manqueront pas d'intérêt pour l'histoire littéraire<sup>48</sup>.

Nicolas fut notaire de Bernard entre 1145 et 1151. Ces dates permettent de conjecturer que les deux lettres publiées ici ne sont pas antérieures à 1145<sup>49</sup>.

47) Ep. 36, P. L., 196, 1632 A.

48) Du point de vue de la critique textuelle, on peut aussi noter ici que la dernière des phrases de Nicolas qui viennent d'être citées confirme la valeur de cette leçon de V, dans la deuxième lettre: immo Christum in pauperibus. De même est confirmée la valeur de la leçon flumina dans la troisième phrase de la première lettre.

49) Rédigées par le même notaire, dans le même style, et conservées ensemble, ces deux lettres ont vraisemblablement été écrites en même temps, entre 1145 et le second séjour de Malachie à Clairvaux, où il devait mourir dans la nuit du 2 au 3 novembre 1148.

# Benediktiner als Kartographen

Von Edgar Krausen, München

Die vielseitige geistige Beschäftigung, die wir an den Söhnen Sankt Benedikts beobachten, hat sie auch auf das Gebiet der Kartographie geführt. Zeugnisse dafür sind nicht nur die wertvollen Atlantenwerke des 17. und 18. Jahrhunderts sowie die verschiedenen, teilweise einmaligen Erdgloben<sup>1</sup>, die wir in jenen Benediktinerbibliotheken, die nicht von einer Säkularisation „heimgesucht“ wurden, heute noch antreffen, sondern auch die mannigfachen Kartenblätter, die durch Angehörige des Benediktinerordens bearbeitet und gezeichnet wurden. Eine Zusammenstellung jener Benediktiner, die sich als Kartographen betätigt haben, ist bisher noch nicht erfolgt. P. Magnoaldus Ziegelbauer führt in seiner *Historia Rei Literariae Ordinis S. Benedicti* wohl auch mehrere seiner Ordensbrüder als „Geographi“<sup>2</sup> an, seine Zusammenstellung ist indessen nicht erschöpfend. In Ergänzung hierzu seien im folgenden einige Angaben über die Pflege der Kartographie durch Angehörige süddeutscher Benediktinerklöster gebracht, wobei wir das bereits zum Lande Salzburg gehörige, doch unweit der alten — bis 1779 gültigen — bayerisch-salzburgischen Grenze gelegene Benediktinerstift Michaelbeuern mit in unsere Untersuchung einbeziehen.

## 1. Territorienkarten

1. BACHMANN, P. Ulrich, aus Kloster Otto beuren<sup>3</sup>: Gebürtig aus Rorschach (Schweiz), Profeß 8. September 1656, gestorben 5. Februar 1695, 55 Jahre alt, 30 Jahre Priester, „*Mathematicus insignis*“. Von P. Bachmann sind nachstehende zwei anonym erschienene Kartenblätter bekannt:

a. *Territorium Imperialis Liberi & Exempti Monasterii VTTENBV-RENSIS cum suis late confiniis chorographice descriptum*. Das Blatt (Innenrandgröße des Kupferstichs 50 : 30 cm) ist undatiert. P. Bachmann widmete das unsignierte Kartenblatt seinem Abt (Benedikt Hornstein), als Entstehungszeit gilt das Jahr 1676. Die Karte ist mit reichen Randverzierungen versehen und zeigt die beiden Schutzheiligen des Klosters

- 
- 1) Eine interessante Zusammenstellung der heute noch in österreichischen Klöstern verwahrten alten Globen aus der Zeit vor 1800 brachte Ernst Bernleithner in der vom Coronelli-Weltbund der Globusfreunde (Wien IV) herausgegebenen Zeitschrift „Der Globusfreund“ Nr. 6 (1957).
  - 2) Band 4 (Augsburg 1754), S. 323 ff.
  - 3) Ziegelbauer a. a. O. 326. — Lindner Pirmin, *Album Ottoburani* (Zeitschr. d. Historischen Vereins für Schwaben 30 [1903], 134).

St. Alexander und St. Theodor, ferner die Wappen der Stifter von Otto-beuren, des Klosters selbst und zum Zeichen seiner Reichsunmittelbarkeit den Adler des heiligen römischen Reiches deutscher Nation. In der rechten unteren Ecke des Kartenbildes befindet sich eine Darstellung des Klosters „*Scenographia Monasterii Ottoburani*“ (15 : 10 cm). Als Maßstäbe werden neben 1 deutschen Meile (zu 16 cm des Kartenblatts) 5 italienische oder 3 spanische bzw. französische Meilen aufgeführt<sup>4</sup>.

b. *Charta Territorii Campidunensis*<sup>5</sup>.

2. CARL, P. Rupert, aus Kloster Weihenstephan: Geboren Erding 11. August 1682, Profesß 24. Oktober 1700, Sekretär der bayerischen Benediktinerkongregation, Novizenmeister, Subprior, dann Prior 1723 – 30, gestorben 19. November 1751<sup>6</sup>.

Vier von P. Rupert Carl bearbeitete Karten über die Ausbreitung des Benediktinerordens in Deutschland, Frankreich, Italien und Spanien befinden sich in Tomus I des *Atlas Geographicus Maior*, herausgegeben von den Homann'schen Erben zu Nürnberg im Jahre 1759<sup>7</sup>. Während die beiden Kartenblätter *Gallia Benedictina* und *Hispania Benedictina* den Namen des Bearbeiters und seines Profesßklosters tragen, sind auf den beiden anderen Karten nur die entsprechenden Anfangsbuchstaben gebracht, weshalb ihr Bearbeiter bisher den wenigsten Forschern bekannt war.

a. *Germania Benedictina quae in illa sunt Monasteria Ord. S. Benedicti monstrans exacte ita delineata per P.R.C.P.W.C.B.S.*<sup>8</sup> *excusa studio et sumtibus Homannianorum Heredum Noric. A. MDCCXXXII.*

Das Kartenblatt (Innenrand 44,2 : 56 cm), das bereits 1732 vorlag, umfaßt nicht das ganze Gebiet des heiligen römischen Reichs (gelblich getönt). Im Norden fehlen jene Gebiete Deutschlands, wo in der Reformation die Ordenshäuser untergingen. Im Süden reicht es bis Verona, schließt die Schweiz mit ein und wird im Westen von der Linie St. Omer – Nancy begrenzt. Als „*Appendix Monasteriorum Ord. S. Bened. quae in Polonia et Lithuania*“ befindet sich

- 
- 4) In der Stiftsbibliothek von Ottobeuren befinden sich 2 Exemplare dieser Bachmann-Karte. Für freundliche Auskunfterteilung sei auch an dieser Stelle dem Stiftsarchivar P. Aegid Kolb gedankt.
- 5) Erwähnt bei Ziegelbauer a. a. O. 326. Von dem Kartenblatt konnten wir kein Exemplar ausfindig machen; die Kartensammlung der Bayer. Staatsbibliothek München ist leider immer noch unzugänglich.
- 6) G e n t n e r Heinrich, Geschichte des Benediktinerklosters Weihenstephan bey Freysing (Deutinger's Beiträge zur Geschichte, Topographie und Statistik des Erzbistums München und Freysing 6 [München 1854], 230) — L i n d n e r August (nachmals P. Pirmin), Die Schriftsteller und die um Wissenschaft und Kunst verdienten Mitglieder des Benediktiner-Ordens 1880, 197. — F i n k Wilhelm, Beiträge zur Geschichte der bayer. Benediktinerkongregation, Metten 1934, 218.
- 7) Die Stiftsbibliothek St. Bonifaz zu München besitzt die 4 Karten als Einzelblätter, die Österreichische Nationalbibliothek in Wien die beiden Kartenblätter „*Germania Benedictina*“ und „*Italia Benedictina*“.
- 8) Bei L i n d n e r a. a. O. steht fälschlicherweise die Auflösung: O.S.B. statt C.B.S. (Congregationis Bavaricae Secretarium).

eine Nebenkarte in der rechten oberen Ecke (9,8 : 9,8 cm). Das reich verzierte Kartenblatt zeigt in der linken unteren Ecke den Ordensvater St. Benedikt vor einem Lese-pult stehend, verklärt nach oben blickend. Ein echt barock = pausbäckiger Engel trägt den Kelch mit der Schlange, ein weiterer, hinter dem Lese-pult stehend, hält eine Mitra, während ein dritter auf das vom Pult herunterhängende Spruchband mit der Inschrift „Mundum ante se collectum vidit, videnti enim Creatorem angusta est omnis Creatura. S. Gregorius M. in vita seu lib. 2 Dial.“ weist. Zwei weitere schwebende Engel tragen die Spruchbänder „Benedixit ei Gen. 26 V 12“ und „Et inter Benedictos Benedictur Eccles. 24 V 4“. Letztlich erblicken wir am oberen rechten Kartenrand noch eine Dreifaltigkeitsgruppe.

b. *Gallia Benedictina seu Abbatiae et Prioratus tam Monachorum quam Monialium Ord. S. Benedicti ibide(m) existentes iuxta Exemplar Parisiense cura et opera P. Ruperti Carl Professi Weichensteph. Reculentibus Homannian. Heredib(us).*

Das Kartenblatt (Innenrand 42,5 : 53,8 cm) wurde schon 1738 erstmals verlegt und trägt zusätzlich die französische Beschriftung „La France Benedictine ou Carte Generale des Abbayes et Prieurez Conventuels de l'ordre de S. Benoit tant d'hommes, que de filles. Mise au jour a Norimberg. A. 1738“. In der linken unteren Ecke ist der französische König auf dem Thron sitzend dargestellt; ein Benediktinermönch mit dem Regelbuch in der Hand kniet vor ihm. Wir lesen das Spruchband „Plura Maurus Precibus quam Nos Armis“ und werden dabei an die Tradition erinnert, daß Sankt Benedikt den heiligen Maurus nach Frankreich geschickt hat und so durch diesen das Benediktinertum dorthin verpflanzt wurde. Waffen, Fahnen mit den bourbonischen Lilien als Fahnen spitzen bilden den zeitgemäßen Dekor der Szenerie. Neben den deutschen Meilen, wobei fünfzehn 4,5 cm ausmachen, sind als Maßstab auch die französischen Meilen angegeben. Hier kommen 25 auf 4,5 cm.

c. *Italia Benedictina delineata A. P. R. C. P. W. excusa per Haeredes Homannianos Norimbergae cum Privil. S. C. M.*

Dieses mit dem Privileg der kaiserlichen Majestät versehene Kartenblatt (Innenrand 47 : 55 cm), zeigt in der linken unteren Ecke Sankt Benedikt (mit bayerischem Collar!), wie er seinen Schülern Maurus und Placidus den Weg weist. Zwei Engel halten Schilde mit den Inschriften „Tu Maure in Galliam“ und „Tu Placide in Siciliam“. Ein weiterer Engel trägt das Spruchband „Euntes in Mundum universum praedicate Evangelium. Marc. 16“. Der Titel des Kartenblatts wird gerahmt von einer Barockkartusche, die die päpstliche Tiara sowie die Schlüssel Petri trägt. Der Titel ist diesmal in der rechten oberen Ecke, als Maßstab (4,3 cm) werden 60 italienische Meilen angegeben, von denen je vier eine deutsche Meile ausmachen.

d. *Hispania Benedictina seu Monasteria et alia pia loca Ord. S. Benedicti, quae in Regnis Hispaniae et Portugalliae nec non America in hodiernum usque diem florent, in lucem edita a Ruperto Carl Monacho Benedictino Weichenstephanensi Impensis Homanianorum Heredum Norimberge A. MDCCL.*

Das Kartenblatt (Innenrand 45 : 52 cm) enthält als Teilkarte (7,5 : 10 cm) in der oberen rechten Ecke noch „America Benedict(ina)“, worunter freilich nicht der ganze amerikanische Kontinent, sondern nur Südamerika zu verstehen ist. In der linken unteren Ecke erblicken wir Kloster Montserrat mit der Muttergottes und dem Spruchband „Matre Dei monstrante viam“. Ein Schiff mit gespannten Segeln, von denen eines das Spruchband „Unus non sufficit orbis“ aufweist, wird gerade von drei Benediktinern, die vom Montserrat her kamen, bestiegen, eine Darstellung, wie wir sie auch auf einem Altarblatt in

der Abteikirche von Weltenburg sehen. Bei dieser Darstellung dürfte wohl die Tradition von der Teilnahme von Benediktinermönchen an der Fahrt des Columbus nach Amerika Pate gestanden haben. Als Maße werden 20 millas Italianas zu 5,2 cm und 20 leguas Span. zu 5,5 cm aufgeführt.

3. GUTRAT, P. Odilo von, aus Kloster Michaelbeuern: Geboren Salzburg 1665, Novizenmeister, Subprior und dann Prior in Michaelbeuern, gestorben als Administrator des Klosters zu Seewaldchen (Hausruckviertel) 14. April 1731<sup>9</sup>. P. Odilo v. Gutrat, Sproß einer altangesehenen Salzburger Adelsfamilie, beschäftigte sich viel mit mathematischen und geographischen Studien. 1713 erschien bei Mayer in Salzburg von seiner Feder eine *Ausführliche und sehr leichte Anweisung zur Geographie*, der zwei Kartenblätter beigegeben waren. Besonders verbreitet wurde das in Kupfer gestochene Blatt des Erzstifts Salzburg:

*S. R. I. Principatus et Archiepiscopatus Salisburgensis cum Subjectis, Insertis ac Finitimis Regionibus recentior et accurate elucubratus per A. R. P. O. de G. O. S. B. S. in Michael-Beyrn opera Joh. Bapt. Homann Sac. Caes. Maj. Geogra. Norimbergae.*

Das Kartenblatt (Innenrand 47,5 : 57,5 cm) zeigt das gesamte Gebiet des geistlichen Fürstenstaats an der Salzach, wie er bis zur Säkularisation des Jahres 1803 bestand. Auf einer Nebenkarte sind die kleinen Salzburger Besitzungen an der Donau und Traisen eingetragen. Wie sehr die Karte vom salzburgischen Standpunkt aus gezeichnet ist, zeigt die Darstellung der salzburgischen Enklave von Mühlendorf am Inn, die jahrhundertlang einen Igel inmitten des bayerischen Territoriums bildete. Wiewohl die salzburgischen Hoheitsrechte (hohe und niedere Gerichtsbarkeit) nur auf das eigentliche Stadtgebiet von Mühlendorf beschränkt waren, wurde von P. Odilo mit der erzstiftischen Flächenfärbung auch noch ein größeres Gebiet links des Inn bis zur Isen, ja teilweise sogar über die Isen hinüber versehen.

Das Porträt des Landesherrn, des Fürsterzbischofs Franz Anton von Harrach<sup>10</sup>, umrahmt von den symbolischen Gestalten der Ecclesia und der Pax, befindet sich in der rechten oberen Ecke. Lustig herumflatternde Englein tragen Fürstenhut und Pallium, Bischofsstab und Weihrauchgefäß. Unterhalb ist ein Globus mit der Aufschrift „Hierarchia Salisburgensis“ dargestellt, der die Einteilung der salzburgischen Suffraganbistümer aufzeigt. Die Wappen dieser Diözesen tragen mitrengeschmückte Englein, die das Bild beleben. Wir erblicken des weiteren den Prospectus Montis Plain, der großartigen Barockanlage von Maria Plain unweit Salzburg, ein Hinweis, daß an der dortigen Wallfahrtsstätte Benediktiner von Salzburg wirkten. Der oben genannte Titel des Kartenblatts befindet sich in dessen linker unterer Ecke, umgeben von den Allegorien der Landwirtschaft und Viehzucht wie des Weinbaus. Als Maßstab werden 5 deutsche Meilen (8,6 cm) aufgeführt, die umgerechnet 10 Salzburger Ordinarireise-Stunden ausmachen.

Das Salzburger Kartenblatt von P. Odilo von Gutrat wurde späterhin von dem Verleger Tobias Conrad Lotter in Augsburg unverändert übernommen, der es dabei nicht für nötig hielt, die Autorschaft P. Odilos von Gutrat zu erwähnen, — ein Vorgang, der in der damaligen Zeit nicht vereinzelt dasteht. Nur die Ausschmückung des Kartenblatts hat dem veränderten Zeitgeschmack entsprechend eine Wandlung erfahren: Das Porträt des Landesherrn fehlt,

9) Wurzbach Constant von, Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich, 6. Teil, Wien 1860, 46—47.

10) Martin Franz, Salzburgs Fürsten in der Barockzeit, Salzburg 1952, 164 — 176.

anstelle der allegorischen Frauengestalten ist eine bärtige Männergestalt getreten als Verkörperung für die Salzach, den Hauptfluß des Erzstifts.

4. **ROPPELT, P. J o h a n n B a p t i s t**, aus Kloster B a n z : Geboren Bamberg 17. Dezember 1744, Profeß 1765, 1782 Keller- und Küchenmeister, erhielt P. Roppelt 1794 von Fürstbischof Franz Ludwig v. Erthal einen Ruf als Professor für Mathematik und angewandte Geometrie an die Universität Bamberg. 1803 wurde er Mitglied der kurfürstlichen Kommission zur Übernahme aller Bibliotheken, Kunst- und Naturaliensammlungen der im Bamberger Land aufgehobenen Klöster und Stifte. Er starb zu Bamberg 11. Februar 1814<sup>11</sup>.

1796 legte P. Roppelt eine *Geographische Vorstellung des kaiserlichen Hochstifts und Fürstenthums Bamberg* vor, wovon 1801 eine zweite Auflage erschien<sup>12</sup>. Die beiden Kartenblätter, handgezeichnete Originale (Innenrand 118 : 127 bzw. 120 : 134 cm), sind als sogenannte Kabinettskarten anzusprechen. Sie sind die einzig authentische, weil offizielle Darstellung des Gebiets des Hochstifts Bamberg zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Die Anlage ist ähnlich jener der gleichzeitigen Würzburger Kabinettskarte des Oberleutnants Carl v. Fackenhofen. Die Ämter sind flächenhaft koloriert, die geographische Darstellung ist jedoch erheblich schlechter und mit zahlreichen, teilweise recht groben Fehlern belastet<sup>13</sup>.

Nicht minder unzuverlässig ist Roppelts 1801 in Nürnberg bei Schneider & Weigels erschienene *Historisch-topographische Beschreibung des kayserlichen Hochstifts und Fürstenthums Bamberg*, ein in Kupfer gestochenes vierteiliges Blatt (72 : 71 cm)<sup>14</sup>. Das Bayerische Hauptstaatsarchiv verwahrt in seiner Kartensammlung (Nr. 237) das 1806 vom gleichen Verleger mit dem aufgeklebten Titelschild *Special-Charte der Länder in Franken von Anspach, Nürnberg, Bamberg, Würzburg, Coburg, Baireuth, obere Pfalz bis an die sächsischen Grenzen* herausgegebene Blatt. Man wollte damit den durch die Säkularisation des Jahres 1803 im oberfränkischen Raum eingetretenen Gebietsveränderungen gerecht werden. Das Kartenblatt Roppelts trägt aber nach wie vor das Wappen des Hochstifts Bamberg mit dem auf Goldgrund schreitenden schwarzen Löwen. Unter dem Titelschild ist die Ansicht der alten fürstbischöflichen Residenzstadt Bamberg, umgeben von zwei Männergestalten, die Main und Regnitz versinnbildeln sollen, zu sehen.

11) S c h e g e l m a n n Alfons Maria, Geschichte der Säkularisation im rechtsrheinischen Bayern 2, Regensburg 1906, 289.

12) Das Staatsarchiv Bamberg verwahrt beide Exemplare (Rep. A 240 Tafel 584 u. 585); Ein weiteres Exemplar des Blattes von 1796 (Entwurf?) befindet sich in der Kartensammlung des Bayer. Hauptstaatsarchivs in München (Kartensammlung Nr. 840). Für Übermittlung einschlägiger Angaben sei auch an dieser Stelle dem Vorstand des Staatsarchivs Bamberg aufrichtig gedankt.

13) Vgl. H o f m a n n Hanns Hubert, Die Würzburger Hochstiftskarte des Oberleutnants von Fackenhofen (Mainfränkische Hefte 24 [Würzburg 1956], 20).

14) H o f m a n n a. a. O.

## 2. Grundstückspläne

Bei den nachfolgenden Objekten handelt es sich um keine Territorialkarten, die nach dem im 17. und 18. Jahrhundert üblichen Vervielfältigungsverfahren, durch Abzug von einer Kupferplatte, verbreitet wurden, sondern um handgezeichnete Pläne (Originale), zumeist von örtlich beschränkter Bedeutung. Sie entstammen ausnahmslos dem letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts oder überhaupt erst den Jahren 1802/03, als von Klosterangehörigen, in unserem Fall: von Benediktinern, der Grundbesitz der einzelnen Abteien oder Teile desselben geometrisch aufgenommen wurden. Es ist eine bekannte Tatsache, daß die Klöster sich über die Größe ihres Grundbesitzes, vor allem wenn es sich um ausgedehnte Waldgebiete handelte, so im Bayerischen Hochland (Tegernsee, Ettal) oder im Bayerischen Wald (Niederaltaich), gar nicht im klaren waren, daß hier erstmals bei der Säkularisation Größenvermessungen durchgeführt wurden<sup>15</sup>.

Das Bayerische Hauptstaatsarchiv zu München verwahrt in seiner umfangreichen, von der Forschung bisher noch zu wenig beachteten Karten- und Plansammlung<sup>16</sup> etwa 50 handgezeichnete Pläne von Angehörigen der Klöster Andechs, Asbach, Benediktbeuern, Niederaltaich, Prüfening, Tegernsee und Wessobrunn aus dem genannten Zeitraum. Wenn es auch teilweise nach Art der Ausführung oder des Inhalts ziemlich bescheidene Blätter sind, so erscheint es doch wertvoll zu wissen, welche Klosterangehörigen sich damals auf kartographischem Gebiet – sagen wir einmal – versucht haben.

**Brenneisen**, P. Magnus, aus Kloster Andechs: Geboren zu Füssen 27. Januar 1779, Profeß 1800, gestorben zu Kraiburg am Inn im Jahre 1860<sup>17</sup>. Zusammen mit seinen Mitbrüdern P. Veremundus Dold (geboren Kinsau 31. Oktober 1756, Profeß 1781, gestorben Grafrath 14. Februar 1837)<sup>18</sup> und P. Johann Nepomuk Hortig (geboren Pleistein/Opf. 4. März 1774, Profeß 1794, gestorben Frauenchiemsee 27. Februar 1847)<sup>19</sup> erstellte er einen Plan über die zur Kloster Andechs'schen Hofmark Fußberg bei Gauting (LK Starnberg) gehörigen Grundstücke (Plan-S 6253). Der Plan enthält 32 Detailzeichnungen der verschiedenen Äcker und Felder, die zur Hofmark gehörten, ein anschauliches Beispiel für die ungeheuerliche Flurzersplitterung der damaligen Zeit. Ein weiterer Plan (Plan-S 9565) mit den Fluren des Maierhauses zu Andechs besteht sogar aus 58 Einzelzeichnungen!

**Ehardsberger**, P. Eliland, aus Kloster Benediktbeuern: Geboren Raisting 28. Oktober 1771, Profeß 1794, gestorben als Pfarrer

15) Köstler Josef, Geschichte des Waldes in Altbayern (Münchener Historische Abhandlungen, 1. Reihe, 7. Heft [München 1934], 128 ff.).

16) Sie umfassen etwa 14 000 Einzelblätter.

17) Schegelmann a. a. O. 214.

18) Schegelmann a. a. O. 204.

19) Schegelmann a. a. O. 209.

zu Spatzenhäusern (LK Weilheim) 7. Januar 1826<sup>20</sup>. P. Eliland darf unstrittig als der fähigste unter den als Geometern und Kartographen sich betätigenden Angehörigen der bayerischen Benediktinerkongregation angesprochen werden. Im August und September des Unglücksjahres 1803 wurden durch ihn die Kloster Ettalischen Grundstücke bei Huglfing und Murnau, Ohlstadt und Eschenlohe vermessen (Plan=S 5496 – 98). Es folgten um die Jahreswende 1803/04 verschiedene Grundstücke des gleichfalls 1803 aufgehobenen Kollegiatstifts Habach (Plan=S 115/1 – 6). Sämtlichen von P. Eliland gezeichneten und kolorierten Blättern ist eine liebevolle Behandlung zu eigen trotz des nüchternen Gegenstandes, den sie betreffen, und der wenig erfreulichen Umstände, unter denen sie entstanden sind. Bei dem Blatt mit dem Ettalischen Grundbesitz um Huglfing zieht ein Bauer eine Schriftrolle, auf der der Blattitel geschrieben steht, an einem Baum hinauf (Plan=S 5497). Bei dem Eschenloher Plan (Plan=S 5498) steht der beschreibende Text in einem blumentumkränzten Kreis, darüber ist ein Baumstumpf, ein Motiv, das wir auf der Italienkarte (Blatt Nr. 428) in dem großen Atlas von F. J. J. v. Reilly von 1791 auch beobachten können. Bei Blatt 115/1 der Plansammlung des Bayerischen Hauptstaatsarchivs steht die Inschrift in einem Ovalrahmen nach Art eines Spiegels, seitlich begrenzt von Rokokokartuschen und leuchtenden Buschröslein; hier werden wir an die Generalkarte von Deutschland und der Schweiz bei Reilly (Karte Nr. 92) gemahnt.

Aus dem Jahre 1806 sind uns noch zwei weitere von dem Ex-Benediktiner Eliland Ehardsberger gezeichnete Pläne überliefert (Plan=S 9149, 9150). Sie betreffen Waldgebiete im Bezirke seiner Heimatgemeinde Raisting.

R a u c h P. Placidus, aus Kloster W e s s o b r u n n : Geboren zu Erling bei Andechs 15. Februar 1772, Profeß 1793, gestorben als freiresignierter Pfarrer in Schongau am Lech 30. November 1841<sup>21</sup>. Von P. Placidus Rauch – übrigens ein Bruder des Abtes Gregor Rauch von Andechs – befinden sich innerhalb der Plansammlung des Bayerischen Hauptstaatsarchivs an die 30 Originalzeichnungen. Sie betreffen alle irgendwelche Grundstücke des Klosters und wurden in dem Schicksalsjahr 1803 aufgenommen. Einen Teil von ihnen hat P. Placidus vermessen und „mappiert“ (Plan=S 5649, 5652, 5660), bei anderen steht vermerkt: Vermessen Anselm Ellinger, mappiert (oder gezeichnet) Placidus Rauch (Plan=S 5521 – 26, 5648, 5651, 5653). Anselm Ellinger war ein Mitbruder von P. Placidus Rauch, stammte aus Geisenhausen bei Landshut (geb. 20. November 1758), machte 1782 Profeß, holte sich in Philosophie und Theologie den Doktorgrad, war bis zur Aufhebung seines Klosters Archivar und Bibliothekar. 1803 wurde er vom Kurfürstlichen

20) Lindner Pirmin, Profeßbuch der Benediktiner-Abtei Benediktbeuern, Kempten 1910, Nr. 434.

21) Lindner Pirmin, Profeßbuch der Benediktiner-Abtei Wessobrunn, Kempten 1909, Nr. 478.

Topographischen Bureau in München zum Mitarbeiter ernannt, 1804 zum frequentierenden Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in der physikalischen Klasse. Er starb zu München 28. April 1816<sup>22</sup>. Ein saftig grünes Kolorit bei den Weideflächen (Klosterschwai- gen!) ist für alle von P. Placidus Rauch gezeichneten Pläne charakteristisch. Der Maßstab ist stets der bayerische Schuh. Höhenunterschiede werden durch deutliche Schraffur wiedergegeben, die sich oft wie ein Raupenmuster ausnimmt.

In Kloster Tegernsee waren es die Konventualen P. Nonosus Höß (Geboren Egern am Tegernsee 9. November 1775, Profeß 1796, gestorben als Pfarrer seiner Heimatgemeinde Egern 5. März 1816), P. Bonifaz Klinger (Geboren München 22. November 1763, Profeß 1786, gestorben Tegernsee 13. November 1807), P. Virgil Sorko (Geboren Salzburg 16. März 1771, Profeß 1793, gestorben Freising 11. Dezember 1820) und P. Aemilian Sterr (geboren Landsberied 30. Januar 1749, Profeß 1784, gestorben Tegernsee 5. Dezember 1815), von denen uns Pläne überliefert sind<sup>23</sup>. Die Tätigkeit der beiden erstgenannten scheint mehr die des Geometers gewesen zu sein („vermessen und in Plan gelegt“), während die Ausführung der Zeichnung von P. Virgil Sorko, der auch als Aquarellmaler gerühmt wird, stammt. Bei diesen Gemeinschaftsarbeiten handelt es sich um die Aufnahme von verschiedenen Grundstücken in unmittelbarer Nähe des Klosters, die im Jahre 1800 erfolgte (Plan=S 6418/19, 6424/25). Von P. Virgil Sorko stammen sodann verschiedenen Grundstücksaufnahmen des Pfarrwiddums von Gmund, wo er damals (1802) Provisor war (Plan=S 6593/94, 6415). Die von P. Aemilian Sterr gezeichneten Pläne stammen bereits aus dem Jahre 1795. Es sind Kopien von Plänen, die 1779 Hofkammerrat Adrian Riedl bzw. in den Jahren 1790 – 92 Mathias Schilcher, der nachmalige kurbayerische Kommissär zur Übernahme der säkularisierten Klosterwaldungen<sup>24</sup>, von den bei Oberwarngau befindlichen Klosterbesitzungen wie vom Zellerwald bei Dietramszell aufgenommen hat (Plan=S 146 bzw. 143/1 u.2). Die für damalige Verhältnisse schon als ausgesprochen fortgeschritten zu bezeichnende Aufzeichnung der verschiedenen Baumarten, wobei insbesondere noch Jungholz, Anflug und Schläge genau ausgeschieden sind, ist wohl auf das Konto des Bearbeiters Mathias Schilcher zu buchen.

Von P. Michael Schmid von Niederaltaich (geboren Seon 15. Februar 1760, gestorben Regen 5. September 1809)<sup>25</sup> hat sich eine

22) Wie Anmerkung 21, Nr. 465.

23) Lindner Pirmin, Familia S. Quirini in Tegernsee. Die Äbte und Mönche der Benediktiner-Abtei Tegernsee von den ältesten Zeiten bis zu ihrem Aussterben (1861) und ihr literarischer Nachlaß (Oberbayerisches Archiv 50, [München 1898], Nr. 824, 829, 837 u. 842).

24) Köstler Josef, Mathias von Schilcher, ein Überblick über die Lebensarbeit eines hervorragenden bayerischen Forstmanns der Montgelaszeit (Forstwissenschaftl. Centralblatt 56 [Berlin 1934], 565 ff.).

25) Schegelmanna. a. O. 557.

bescheidene Schwarz=Weiß-Zeichnung erhalten (Plan-S 6128), die die Gründe beim Pfarrhof Stephansposching (LK Deggendorf) aufzeigt. Eine Fülle von kleinen und kleinsten Parzellen läßt das Blatt leicht unübersichtlich erscheinen.

P. Bonifaz T r e m e r von A s b a c h (geboren Irlbach 15. Febr. 1768, Profeß 1791, gestorben Stephansposching 14. Juli 1837)<sup>26</sup> hat im Jahre 1803 Feld- und Wiesgründe seiner Abtei aufgenommen (Plan-S 5493); der kurfürstliche Landgeometer von Osterhofen Adam Dorfmeister hat das Blatt gezeichnet.

Letztlich besitzt die Plansammlung des Bayerischen Hauptstaatsarchivs ein von P. Edmund Walberer von Prüfening (geboren Schwarzenbach/Opf. 18. Februar 1768, Profeß 1789, gestorben Kumpfmühl 16. Juni 1842)<sup>27</sup> im Jahre 1791 gefertigtes Blatt mit dem sogenannten Zigatholz. Die Aufnahmeerhebung selbst hatte der Oberleutnant und Ingenieur Theodor Andres durchgeführt.

---

26) Schegelmann a. a. O. 222.

27) Schegelmann a. a. O. 708.

## Literarische Umschau

*Lexikon für Theologie und Kirche.* Begründet von Dr. Michael Buchberger. Zweite völlig neu bearbeitete Aufl., hrg. v. Josef Höfer - Rom und P. Karl Rahner SJ = Innsbruck, Band I (A - Baronius), Herder-Freiburg 1957, 636 S., 10 Tafeln, 8 zweifarb. Kartenseiten, Subskriptionspreis Leinen DM 69.—

Die Neuauflage des etwa vor 30 Jahren erschienenen Lexikons für Theologie und Kirche bietet eine Überraschung und zwar eine freudige. Wie hat sich das Nachschlagewerk seit seinem ersten bereits unter dem jetzigen Erzbischof Buchberger geleiteten Versuch um 1910 entwickelt! Schon drucktechnisch allein hat die Neuauflage durch Verwendung fetter Typen bei den Literaturangaben, durch Weglassung platzraubender Bilder im Text zugunsten desselben, durch ungemein klare Karten nur gewonnen. Der Nomenklator wurde sichtlich erweitert wie die gerade in den letzten zehn Jahren so rasch fortschreitende Forschung und der Umbruch auf weiten Gebieten des kirchlichen Lebens es erfordert. Den zentralen Problemen der Theologie wurde weitaus mehr Raum geschenkt als bisher, ohne daß das gewaltige Gebiet des Geschichtlichen und Biographischen eine Einbuße erlitten hätte. Der Begriff Kirche und Theologie wurde dabei keineswegs eng gefaßt. Auch die Grenzgebiete gegenüber der Philosophie, Naturwissenschaft und Sozialwissenschaften kommen nicht zu kurz. So erscheinen beispielsweise Artikel wie Abstammung des Menschen, Anthropologie, Arbeit, Arbeitsrecht, Arbeitsschutz usw., atheistische Ethik, Altersseelsorge, Atom, Automatik, Aristotelismus usw. Auch die reiche Geschichte des Benediktinertums in ihren Persönlichkeiten und Klöstern ist entsprechend gewürdigt. Erfreulich ist der Anteil der Benediktiner an der Mitarbeit dieses ersten Bandes. Sie stellen mit 47 Autoren neben 90 Mitgliedern der Gesellschaft Jesu die stärkste Gruppe unter den klösterlichen Mitarbeitern dar. Als Abteilungsleiter für Missionswissenschaft und -geschichte waltet P. Thomas Ohm OSB in Münster.

Die Literatur ist im Allgemeinen auf der Höhe der gegenwärtigen Forschung. Im einzelnen darf hingewiesen werden bei Äbtissin auf das RAC, bei Abprimas auf die grundlegende Untersuchung Ph. Hofmeisters in eben dieser Zeitschrift. Bei Advocatus wäre wohl ein ausführlicher Rückblick oder ein Hinweis auf die Vogtei erwünscht gewesen. Zu Abtei vgl. Hofmeister in Festschrift Georg Schreiber 1953, zu Alkuin Abercromble, A. and the text of Gregorianum (Archiv f. Liturgiewissenschaft 3 [1953]), Amiet im Scriptorium 7 [1953], Wallach im Speculum 26 [1951], Rochais in Revue Mabillon 41 [1951]. Bei Alferius gibt es eine Neuausgabe der „Leben der vier Äbte von Cava“ v. Mattei Cerasoli, Bologna 1941. Zu Altenburg (NÖ) in MÖG, Erg. Band XIV [1939]. Bei Altötting wird ebenso kühn wie unbegründet behauptet, es handle sich bei der „Heiligen Kapelle“ um einen Bau Herzog Theodos nach ravennatischem Vorbild. Bei der sonstigen Qualität und der wichtigen Stellung des LThK sind derart abwegige Behauptungen bedauerlich. Zu Amandus vgl. die Untersuchung Moreaus E. v. in Analecta Bollandiana 67 [1949]. Vermißt werden die Klöster Ampleforth, Amtenhausen- und Ansbach (Gumpertusstift). Zu Angilbert von St. Riquier vgl. Dekkers E. in de Gulden Passer 20 [1942]. Bei Augsburg taucht wieder das alte Märlein auf von dem Lechstreifenbistum Neuburg, das um 741 (!) „aus

staatspolitischen Gründen“ von Augsburg abgetrennt wurde, diesmal wenigstens mit einem „wahrscheinlich“ verbunden. Als einseitig muß der Artikel *Baptisterium* bezeichnet werden. Er befaßt sich nur mit der Antike und übersieht das Frühmittelalter und Deutschland, sowie zahlreiche Literatur.

Was die beiden Herausgeber J. Höfer und K. Rahner im Vorwort ausgesprochen haben, daß es sich bei dem Lexikon nicht nur um eine „erste Information“ — eine „erste Hilfe“ wie einer launig sagte — handle, trifft vollauf zu. Man wird kaum jemand die Lektüre eines Lexikons empfehlen. Hier aber liegt ein Bildungsmittel höchster Qualität vor, das bei der Bücherüberschwemmung unserer Zeit (auch der wissenschaftlichen Publikation) sowie der zeitlichen Beanspruchung des Theologen wie Wissenschaftler in unseren Tagen gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Möge den zehn geplanten Bänden die nötige *tranquillitas temporum* und der ebenso notwendige günstige Stand der deutschen Wirtschaft beschieden sein.

München

R. Bauerreiß

**Hänggi Anton, Der Rheinauer Liber Ordinarius** (Zürich Rh 80, Anfang XIII. Jahrh.) (Spicilegium Friburgense I), Universitätsverl. Freiburg (Schweiz) 1957, Oktav, 380 Seiten.

Unter *Liber Ordinarius* versteht man ein liturgisches Buch, das das gottesdienstliche Leben an einer einzelnen Kirche, Stifts- oder Klosterkirche, an Hand des Kirchenkalenders regelt. Bei den Ordinarien von Klosterkirchen sind vielfach auch die klösterlichen Gewohnheiten (*consuetudines*) mitverarbeitet. Diese Gattung liturgischer Bücher hat bisher noch keine zusammenhängende Darstellung gefunden. So ist es allein schon verdienstvoll, daß Prof. Hänggi-Freiburg die weitverstreuten *libri ordinarii* und deren inhaltlich Verwandten nach Titel und Fundort gesammelt hat. Meist geht den Ordinarien ein Kalender voraus, so auch bei dem des unterhalb Schaffhausen gelegenen alemannischen Klosters Rheinau.

In der Einleitung dürfte auf eine gewisse Blütezeit der Rheinau im Zug der Gorzer Reform, also noch vor der Hirsauer, hingewiesen werden. Ihr entstammen die beiden Sakramentarhandschriften Zürich Rh 71 und 75, die eben in diesem Band dieser Zeitschrift (S. 15) der Reichenauinflation entrissen wurden. Die beiden Hss. stellen aber auch manches Problem. So hat Rh 71 zum 20. Juli nur eine „*dedicatio Rhenaugensis monasterii*“ und zwar in Goldschrift statt der „*Ded. eccl. apud Altenburg s. Joannis*“ des *Liber Ord.*, Rh 75 führt zu II. Kal. Aug. eine *dedicatio s. Findani* an, die im *Liber Ord.* fehlt.

Mehrere gediegene Register vervollständigen die für Liturgie- aber auch Ordensgeschichte wertvolle Publikation.

München

R. Bauerreiß

**Weingarten 1056—1956** Festschrift zur 900-Jahr-Feier des Klosters. Abtei Weingarten 1956, 462 S.

In unserer Zeit der Superlative und Inflationen ist es nachgerade zur Mode geworden, bei allen möglichen und unmöglichen Anlässen mit einer Festschrift aufzuwarten. Vorliegende, von der Abtei Weingarten aus Anlaß der 900. Wiederkehr der Klostergründung herausgegebene Festschrift, mit zahlreichen Abbildungen im Text und auf Kunstdrucktafeln ausgestattet, darf demgegenüber wirklich als eine ihrem Namen gerecht werdende, der Säkularfeier würdige Veröffentlichung angesprochen werden. Das *Ora et Labora* von über 1100 Mönchen und Laienbrüdern, die seit dem Jahre 1056 auf dem Martinsberg unweit Ravensburg nach der Regel des hl. Benedikt ihr Leben formten, wurde, wie Abt Wilfried Fenker in seinem Geleitwort feststellte, zu einem bestimmenden Faktor in der Kirchen- und Kulturgeschichte Oberschwabens.

Sichtbares Zeugnis hierfür sind die einzelnen Beiträge dieser Festschrift, 21 an Zahl, durchgängig wertvolle wissenschaftliche Untersuchungen. Es würde zu weit führen, im einzelnen auf sie hier einzugehen. Der Historiker, der Genealoge (Abstammung der Welfen, insbesondere von Judith, der Gemahlin Welfs IV.), der Kunst- und der Wirtschaftshistoriker wird ebenso manch für ihn wertvolles Neuland entdecken wie der Volkskundler und Wallfahrtsforscher (Heilig Blut-Reliquien!). Der zeitliche Bogen ist gespannt von der ersten Besiedlung der Gegend um Weingarten = Ravensburg in vorchristlicher Zeit bis zur jüngsten Gegenwart, dem Schicksal der Abtei während der Diktatur der braunen Machthaber und den schweren Jahren des Wiederaufbaues seit 1945. Der Wunsch des Klosters, wieder zur *Vinea florens* zu werden, sei auch unser nachträglicher Wunsch zur 900 Jahr-Feier. P. Columban Buhl von Weingarten, in dessen umsichtigen Händen die verdienstvolle Gestaltung der Festschrift lag, sei für diese wertvolle wissenschaftliche Gabe im besonderen gedankt.

München

Edgar Krausen

**Monachium.** Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte Münchens und Südbayerns anlässlich der 800-Jahrfeier der Stadt München 1958, hgg. von Adolf Wilhelm Ziegler. Manz Verlag, München. 1958, 288 S.

Das Buch verdankt seine Anregung dem Diözesangeschichtsverein von München und Freising. Es verdient auch in dieser Zeitschrift eine Anzeige, nachdem die bayerische Landeshauptstadt auf altem monastischem Boden steht. Romuald Bauerreiß spricht dies in seinem Beitrag klar aus: Die Stadt München hat ihren Namen von einer selbständigen klösterlichen Siedlung, deren Mittelpunkt der mit Recht so genannte „Alte Peter“ war. Dieses Mönchskloster, dessen Regelbeobachtung nicht sicher angegeben werden kann, war keineswegs nur eine Filiale eines anderen Klosters, wie bisher so gerne angenommen wurde. In vorsichtig-kritischer Beweisführung trägt Bauerreiß mit Hilfe der Ortsnamen- und Siedlungskunde die einzelnen Bausteine für diese seine Feststellung zusammen; irgendwelche urkundliche oder chronologische Aussagen über das Gemeinwesen München fehlen ja leider für die Zeit vor 1158. Die beiden Untersuchungen von Hermann Müller-Karpe und Adolf W. Ziegler über die archäologischen Zeugnisse des frühen Christentums der Münchner Gegend sowie über die Kreuzfunde aus Südbayern in der Münchner Prähistorischen Sammlung ergänzen in wervoller Weise das Bild, das Bauerreiß für die früheste Geschichte von München zeichnet. Die in diesen Beiträgen aufgeführten frühchristlichen Funde gewähren einen unmittelbaren Einblick in die religiösen Verhältnisse im Gebiet von und rings um München zwischen dem späten 3. und dem 7. Jahrhundert.

Auf den Tegernseer Benediktiner Wolfgang Seidel, dessen Persönlichkeit uns erst vor einigen Jahren durch die treffliche Biographie von Hubert Pöhlein näher gebracht wurde, kommt Anton Bauer in seiner interessanten Studie „Das alte München und die Wallfahrt Tuntenhausen“ zu sprechen (S. 137); Seidel hat die letzte seiner marianischen Schriften wenige Wochen vor seinem Tode (gest. 1562) niedergeschrieben, der Gnadenmutter von Tuntenhausen gewidmet. — Wenn auf die übrigen, den Rahmen dieser Zeitschrift nicht weiter berührenden Beiträge hier nicht mehr eingegangen wird, so soll dies kein Werturteil über sie darstellen.

München

Edgar Krausen

**Kirchner** Gero, Probleme der spätmittelalterlichen Klostergrundherrschaft in Bayern: Landflucht und bäuerliches Erbrecht. Ein Beitrag zur Genesis des Territorialstaates. (Zeitschr. f. bayer. Landesgeschichte 19, 1956, Heft 1).

Für das Gebiet der altbayerischen Lande der Wittelsbacher untersucht Verf. wie sich im späten Mittelalter das Streben der Bauern nach sozialer Besserstellung hauptsächlich auf das Erbrecht am bewirtschafteten Boden richtet, wobei ihnen eine gewisse Hilfe gegenüber dem Widerstand der Grundherren durch den Landesherrn zuteil wird. Die gleiche Beobachtung ergibt sich für die bäuerliche Landflucht jener Tage, von der Grundherrschaft ebenfalls erbittert bekämpft, vom Herzog wohlwollend geduldet. Auch wenn zumeist keine rechtliche Besserstellung der Bauern eintrat, faktisch war zu Ende des 15. Jh. der erbliche Besitz der bäuerlichen Bevölkerung weitgehend gesichert. — Die Untersuchung von Kirchner beschränkt sich fast ausschließlich nur auf gedrucktes Quellenmaterial — die Bände des Corpus der altdeutschen Urkunden von Wilhelm wurden auffälligerweise nicht herangezogen, wiewohl sie manch wertvolle Unterlagen enthalten! — und hier auch zumeist wieder nur auf die geistlichen Grundherrschaften, d. h. die Klöster und Stifte. Bei den Grunduntertanen der Pfarrkirchen und Benefizien trifft das faktische Erbrecht, wie die Konskriptionen des 18. Jh. klar ausweisen, letztlich nicht zu, was u. E. hätte deutlicher betont werden sollen. E. K.

**Schottenloher Karl**, Die Widmungsvorrede im Buch des 16. Jahrhunderts (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 76/77) Münster-Aschendorff, 8<sup>o</sup>, 278 S. 17.50 DM.

Ein erster Fachmann von ausnehmender Belesenheit untersucht hier eine noch wenig beachtete literarische Form, die „Widmungsvorrede“, der gerade in der Zeit der Hochblüte des Humanismus, im XVI. Jahrhundert, eine besondere Pflege widerfuhr. Die Widmung überschreitet damals vielfach das Maß einiger Zeilen, sie wird zur Geschichtsquelle, die über persönliche Verhältnisse von Schreiber und Empfänger, über Schulen und Universitäten, über Handschriften und Druckwerke und noch manch Anderem Aufschlüsse gibt. So erzählt z. B. Aventin in der Widmung an einen Abt von St. Emmeram über seine dort gemachten Funde von Roswitha-Handschriften. Unter den Empfängern erscheint auch eine Gruppe von Äbten der Benediktiner und Cisterzienser wie die Äbte von Kempten, Murbach, Regensburg u. a., womit ein dankenswerter Einblick in das geistige Leben ihrer Klöster geboten wird.

R. Bauerreiß

**Haidacher A.**, Studium und Wissenschaft im Stifte Wilten in Mittelalter und Neuzeit (Veröff. d. Museums Ferdinandeum 36 [1956], 5—99) Innsbruck 1956.

Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Prämonstratenser. Im Zuge der Reformbestrebungen des XVII. Jahrhundert spielt bei dem Innsbrucker Prämonstratenserstift auch die Benediktineruniversität in Salzburg eine, aber nicht bedeutende Rolle. R. B.

# Zur neuesten wissenschaftlichen Chronik

## Stand des Benediktinerordens

Nach dem „Annuario Pontificio“ für das Jahr 1958 (Citta del Vaticano) beträgt der Stand der „Familiae confoederatae“ zusammen mit den Zweigorden der Silvestriner (122), Vallumbrosaner (105), Olivetaner (248), Kamaldulenser (293) und Benediktiner (11500) 12561 Mitglieder und steht wiederum innerhalb der übrigen männlichen Orden und Genossenschaften an fünfter Stelle: Jesuiten 33732 (1957: 31356), Franziskaner (OFM) 26320 (1957: 26061), Salesianer 18750 (1957: 18240), Kapuziner 15138 (1957: 14225). Unter 10000 Mitgliedern liegen von den größeren Gemeinschaften die Dominikaner 8729 (1957: 9000), die Redemptoristen 8312 (1957: 8038), die Oblaten (OMI) 7236 (1957: 7000), Karmeliter beider Observanzen 6402 (1957: 6000). Die Zahl der Cisterzienser beträgt 1557, der Trappisten 4270 (1957: 3685). Der Deutschenorden unter dem Protektorat S. E. Kardinal Wendel ist von 80 auf 95 Professen gestiegen. — Der Stand der Bayerischen Benediktinerkongregation beträgt nach den Jahren 1952, 1954, 1956, 1958: 544, 515, 526, 517 Mitglieder. Nach den einzelnen Abteien der Kongregation verteilt ergeben sich folgende aufschlußreiche Ziffern:

Metten:	74	72	67	63
Augsburg:	36	38	41	42
Scheyern:	58	56	54	53
Weltenburg:	28	26	26	26
Münchensee:	55	60	56	51
Schäftlarn:	45	40	39	38
Ettal:	77	72	74	71
Plankstetten:	46	45	45	45
Ottobeuren:	52	48	48	50
Niederaltaich:	73	76	76	78

München

R. B.

**Rom. Institutum liturgicum.** Das unter Leitung von Dr. P. Kuni-  
bert Mohlberg stehende liturgiegeschichtliche Institut läßt zwei Reihen litur-  
gischer Quellen und Forschungen erscheinen eine series maior und eine series  
minor. Die erstgenannte widmet sich besonders der Sakramentarforschung und  
brachte als Band I, das „Sakramentarium Veronense“ (das Leonianum) und das „Missale Francorum“. Nunmehr ist aus einer  
Handschrift der Codices Vaticani palatini das „Missale Gallicanum  
vetus“ erschienen. Die Handschrift stammt aus dem alten Kloster Lorsch,  
dessen alter Buchreichtum zum guten Teil die palatini füllt. Mehr denn sonst  
sind zur Klärung der Provenienz hier ordensgeschichtliche Erwägungen not-  
wendig. Darüber bei Gelegenheit an anderer Stelle.

Die bisherigen drei großen Publikationen des Instituts führen die Sakra-  
mentarforschung wesentlich weiter. In Vorbereitung sind innerhalb der glei-  
chen Reihe, das Sacramentarium Gelasianum, das Missale Gothicum, das sacra-  
mentarium Ambrosianum und das sacramentarium triplex.

R. B.

**Beuron. Vetus Latina=Institut.** Das genannte Institut konnte 1949 als ersten und zweiten Band seiner mühevollen Arbeit neben Einleitung und Siegelverzeichnis die Genesis erscheinen lassen. Nunmehr liegt als erste Lieferung des 26. Bandes, der die Katholischen Briefe und die Apokalypse bringen soll, der Jakobusbrief vor. Die zweite Lieferung, die den ersten Petrusbrief bringen wird, wird demnächst erscheinen. Unter den zahlreichen Einzelfragen, die bei einem so weit angelegten Werk auftauchen, wurde in einer neuen Reihe von dem verdienten Leiter des Instituts Dr. P. Bonifaz Fischer die „Alkuin=Bibel“ untersucht, die sich als Normaltext durchgesetzt hat. Das Gesamtwerk ist auf 27 Bände geplant.

München

R. B.

**Salzburg.** Die seit Jahren durchgeführten Ausgrabungen unter dem Salzburger Dom brachten eine neue Überraschung als die Fundamente einer dritten frühromanischen Krypta aufgedeckt wurden. Man glaubt, daß sie möglicherweise mit der vor dem Jahr 1000 stattgefundenen Übertragung von Reliquien des hl. Martin von Tours zusammenhängt. (Nach „Münster“ 1958)

1958 K 2428 ✓



29. 4. 78  
15. MRZ. 1962  
13. JULI 1962  
10. JULI 1978  
27. JULI 1979  
14. MRZ. 1980  
22. DEZ. 1982  
2. 4. 83

27. JUNI 1981

10. MAI 1980

15. IIII 1963  
25. MAI 1964  
15. JUNI 1964  
8. JUNI 1985  
11. OKT. 1985  
8. FEB. 1966

23. JUNI 1981

11. MAI 1982

22. FEB. 1966  
21. JUNI 1966  
21. SEP. 1966

2. OKT. 1982  
26. 11. 82

18. Feb. 1967

29. 6. 67  
11. MRZ. 1968  
27. MAI 1968

29. 7. 68  
12. 6. 70

10. Dez. 1970  
- 8. FEB. 1973

6. MAI 1974  
14. OKT. 1974

- 8. 1. 75  
2. FEB. 1977

20. Sep. 1977

22. NOV. 1977

15. DEZ. 1978

5. MRZ. 1979

27. JUNI 1979

34

7.60 + 3.50 f. yedi PS